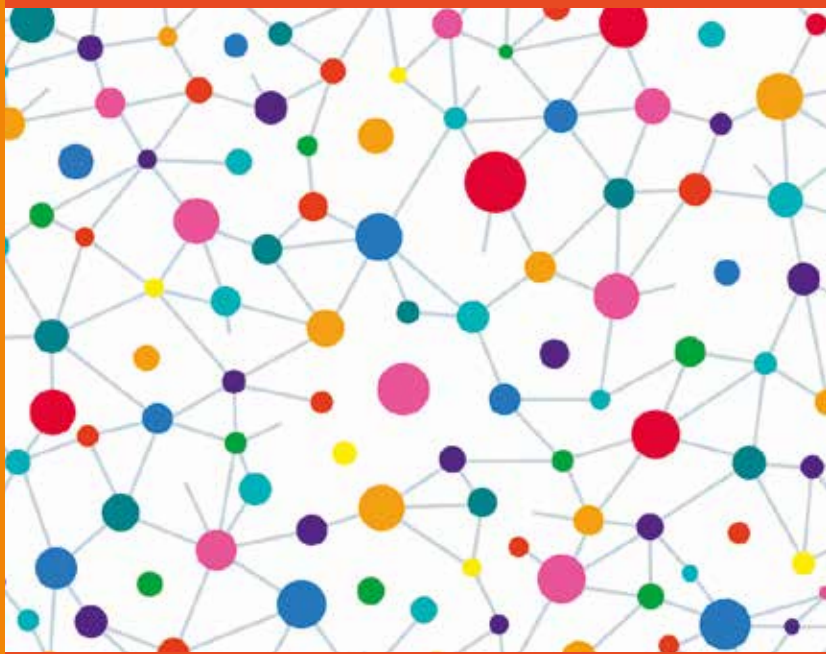
EKD
Evangelische Kirche in Deutschland



Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft

Vernetzte Vielfalt

Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Inklusive CD-ROM

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS

Entdecken Sie mehr
auf www.gtvh.de

Vernetzte Vielfalt

Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung

Die fünfte EKD-Erhebung
über Kirchenmitgliedschaft

Gütersloher Verlagshaus I Evangelische Kirche in Deutschland

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

Trägerinnen der Untersuchung:
Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

Wissenschaftlicher Beirat:
Dr. Elke Eisenschmidt, Vizepräsident Dr. Thies Gundlach, Regionalbischöfin Elisabeth Hann von Weyhern, Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, Prof. Dr. Jan Hermelink, Kirchenpräsident Dr. Volker Jung, Prof. Dr. Gerald Kretzschmar, Prof. Dr. Martin Laube, Akademiedirektor Dr. Thorsten Latzel, Oberkirchenrat Dr. Konrad Merzyn, Prof. Dr. Gert Pickel, Prof. Dr. Detlef Pollack, Oberkirchenrat Dr. Christoph Thiele, Prof. Dr. Gerhard Wegner, Prof. Dr. Birgit Weyel.
Ständige Gäste: Oberkirchenrat Dr. Franz Grubauer, Kirchenrat Dr. Stefan Koch

Geschäftsführung:
Oberkirchenrat Dr. Konrad Merzyn

Wissenschaftliche Mitarbeiter/innen:
Anja Christof, Anne Elise Hallwaß, Dr. Michael Krüggeler, Tabea Spieß

Vorbereitung und Durchführung der Erhebung:
TNS-Emnid Medien- und Sozialforschung GmbH

1. Auflage
Copyright © 2015 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlagmotiv: © Soulwind – Fotolia.com
Satz: Greiner & Reichel, Köln
Druck und Einband: Těšínská tiskárna, a. s. Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-07437-5

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeber 13

1 Vernetzte Vielfalt: Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ergebnisse der V. KMU *(Jan Hermelink, Birgit Weyel)* 16

1.1 Kirchenmitgliedschaft im Zeichen vielfacher Pluralisierung. Gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Kontexte der V. KMU 17
1.2 Mitgliedschaft als interaktiv-reflexive und sozial vernetzte religiöse Praxis. Zum Ansatz der V. KMU im Kontext ihrer Vorgängerstudien 20
1.3 Die Erkundung der kirchlich-religiösen Praxis in ihrer sozialen Vernetzung. Zum methodischen Vorgehen der V. KMU 23
1.3.1 Die methodische Erkundung religiöser und kirchlicher Praxis in der Repräsentativerhebung 23
1.3.2 Zur methodischen Anlage der Gesamtnetzwerkerhebung und ihren theoretischen Hintergründen 26
1.4 Umstrittene Vielfalt. Themen, Deutungsdifferenzen und Ergebnisse der Mitgliedschaftserhebung 28

2 Mitgliedschaft als soziale Praxis 33

2.1 Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien *(Martin Laube)* 35
2.1.1 Die Christentumssoziologie und ihre programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum 35
2.1.2 Die Wahrung der selbständigen Dimension des Christseins 37
2.1.3 Zur Kritik der Christentumssoziologie 40
2.1.4 Christentum und Christsein als ›Lebensform‹ 45

2.2 Kirchengemeinde als Ort von Religion, Diakonie und Gemeinschaft *(Tabea Spieß, Gerhard Wegner)* 50
2.2.1 Einleitung 50
2.2.2 Religion und Kirchenverbundenheit 51

2.2.3 Diakonie 53
2.2.4 Beteiligung am Gemeindeleben 54
2.2.5 Zusammenfassung 57

2.3 Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder – Dimensionen und Determinanten *(Jan Hermelink, Gerald Kretzschmar)* 59
2.3.1 Die Leitfrage: Zur Wahrnehmung der Ortsgemeinde im binnenkirchlichen Diskurs – und in der Perspektive der Mitglieder 59
2.3.2 Die Ortsgemeinde im Verständnis der eigenen Mitgliedschaft – empirische Befunde 60
2.3.3 Schlussfolgerungen: Die Vielfalt der Perspektiven auf die Ortsgemeinde – und die hohe Bedeutung ihrer Sichtbarkeit 66

2.4 Religion und Kirche in personaler Kommunikation *(Franz Grubauer, Eberhard Hauschildt)* 69
2.4.1 Religiöse und kirchliche Interaktion – Bildung einer Schlüsselvariable 69
2.4.2 Religiös-kirchliche Interaktion und Verbundenheit mit der Kirche 72
2.4.3 Religiös-kirchliche Interaktion in den Altersgruppen 73
2.4.4 Religiöse bzw. kirchliche Interaktion im Vergleich mit der Interaktion im sozialen Nahbereich überhaupt 75
2.4.5 Religiöse und kirchliche Interaktion und die gottesdienstliche Inszenierung 75
2.4.6 Religiöse und kirchliche Interaktion und der Gottesdienst in der sozialen Interaktion 78
2.4.7 Religiöse und kirchliche Interaktion und die Gründe für Mitgliedschaft in der Institution Kirche 79
2.4.8 Nicht der Pfarrer und die Pfarrerin allein – Interaktion mit anderen in der Kirche 83
2.4.9 Ergebnisse 84

2.5 Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme *(Jan Hermelink, Julia Koll, Anne Elise Hallwaß)* 90
2.5.1 Die soziale Praxis des Gottesdienstes – und ihre besonderen Prägungen 90
2.5.2 Konturen unterschiedlicher Beteiligungsmuster anhand der Frequenz des Kirchgangs 91
2.5.3 Symbolische Teilhabe am Gottesdienst 97
2.5.4 Familiär-lebensweltliche vs. individuell-religiöse Akzente der liturgischen Praxis 100
2.5.5 Konturen der liturgischen Praxis an Heiligabend 104
2.5.6 Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst 107

2.5.7 Ausblick: Die Auffächerung der gottesdienstlichen Praxis und ihr symbolisches Gewicht 110

2.6 Kommentar: Teilhabe ermöglichen – in Reichweite bleiben *(Kristian Fechtner)* 112

2.7 Kommentar: Auf was es ankommt – Kirche in der Wahrnehmung ihrer Mitglieder *(Isolde Karle)* 119

3 Religion und Kirche im Lebenslauf 129

3.1 Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse *(Detlef Pollack, Gert Pickel, Tabea Spieß)* 131
3.1.1 Einleitung 131
3.1.2 Zu den Sozialisationsinstanzen 131
3.1.3 Der Einfluss der religiösen Sozialisation auf religiöse Einstellungen und kirchliche Praxis 132
3.1.4 Religiöse Einstellungen im gesellschaftlichen Kontext 137
3.1.5 Fazit – Stabilität im Traditionsabbruch? 140

3.2 Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option *(Gert Pickel)* 142
3.2.1 Die Haltung der Jugend zu Kirche und Religion – ein wichtiges Thema 142
3.2.2 Was ist Jugend – und was eine gute Jugendstichprobe? 145
3.2.3 Die Jugend in der Kirche – oder schon auf dem Absprung? 147
3.2.4 Jugendliche Religiosität – mehr Bastelreligiosität und Anfragen an die Kirche? 152
3.2.5 Fazit – sinkende religiöse Ansprechkarkeit und Anschlussfähigkeit? 157

3.3 Die Älteren: Kerngruppe der Kirche? *(Tabea Spieß, Gerhard Wegner)* 161
3.3.1 Zunächst: Die Älteren sind nach wie vor religiöser und kirchlicher 161
3.3.2 Dann gilt aber auch: Nachlassende Religiosität im Alter 164
3.3.3 Religiöse Sozialisation 165
3.3.4 Sinn des Lebens 167
3.3.5 Die »Jungen Alten« 168
3.3.6 Fazit und Ausblick 170

3.4 Kommentar: Die kirchliche Form der Kommunikation des Evangeliums als voraussetzungsreiche Kommunikationsform *(Michael Domsgen)* 171

3.5 Kommentar: Religion und Kirche im Lebenslauf – ein Kommentar aus praktisch-theologischer Perspektive *(Thomas Schlag)* 176

4 Ausgewählte Dimensionen der Kirchenbindung 185

4.1 Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf *(Detlef Pollack, Gert Pickel, Anja Christof)* 187
4.1.1 Einleitung 187
4.1.2 Veränderungen der konfessionellen Landschaft in Deutschland seit 1950 188
4.1.3 Veränderungen der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche 189
4.1.4 Taufbereitschaft und Austrittsbereitschaft 193
4.1.5 Gottesdienstbesuch 196
4.1.6 Kirchliche Kommunikation und religiöse Haltungen 201
4.1.7 Anhang: Anmerkungen zur Datenbasis der Kohortenvergleiche 206

4.2 Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Mitglieder *(Gerald Kretzschmar)* 208
4.2.1 Diskrepanz zwischen Verbundenheit und Teilnahme? 208
4.2.2 Dimensionen der Kirchenbindung – Empirische Analyse 210
4.2.3 Kirchenbindung im Kontext mediatisierter Kommunikation 214
4.2.4 Fazit und Ausblick 217

4.3 Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen *(Claudia Schulz, Tabea Spieß, Eberhard Hauschildt)* 219
4.3.1 Dimensionen von Milieu, Lebensstil und Lebenslage bestimmen die Kirchenmitgliedschaft 219
4.3.2 Interesse an »Geselligkeit« und die Beteiligung am kirchlichen Leben – eine Rückblende 220
4.3.3 Interesse an Bildung, Wissen und Reflexivität – und der Gottesdienstbesuch 222
4.3.4 Orientierung an Bildung und Tradition – und der Austausch über den Sinn des Lebens und Religion 225
4.3.5 Die Lebensform »Familie« und die Bindungskräfte der evangelischen Kirche 229
4.3.6 Zusammenfassung und kirchentheoretische Einordnung 232

4.4 Kirchenmitgliedschaft für Frauen und Männer: Genderperspektiven auf Religiosität und religiöse Praxis *(Tabea Spieß, Claudia Schulz, Eberhard Hauschildt)* 236

4.4.1 Einleitung: Grundlagen für die Überlegungen 236
4.4.2 Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf Religiosität und Kirchenverbundenheit 238
4.4.3 Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf das Alter 241
4.4.4 Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf die Einschätzung kirchlicher Kompetenzen 243
4.4.5 Begründungsmuster des Kirchenaustritts: Ähnliche Motivlagen, Abschmelzen der Unterschiede 244
4.4.6 Zusammenfassung 245

4.5 Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit? *(Gert Pickel, Tabea Spieß)* 248
4.5.1 Die Frage nach religiöser Indifferenz im Rahmen der Frage nach Säkularisierung 248
4.5.2 Keine Kirchenmitgliedschaft als religiöse Indifferenz? – Konfessionslosigkeit und die Gründe des Kirchenaustritts 250
4.5.3 Bestehende und fehlende Anschlussmöglichkeiten 257
4.5.4 Fazit: Religiöse Indifferenz als eine säkulare Option religiöser Pluralisierung 263

4.6 Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? – Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglaube im ALLBUS 2012 *(Stefan Huber)* 267

5 Protestantismus in der Zivilgesellschaft 277

5.1 Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource *(Gert Pickel)* 279
5.1.1 Einleitung 279
5.1.2 Sozialkapital – eine Theorie zur Verbindung rationaler und selbstbewusster Akteure mit kollektiven Interessen 281
5.1.3 Religiöses Sozialkapital, soziales Engagement und soziales Vertrauen 284
5.1.4 Vertrauen – Eine Folge gemeinsamer Sozialität und Ausgangspunkt für Identität 292
5.1.5 Ist das Vertrauen auch das Vertrauen in andere? 295
5.1.6 Fazit: Die unterschätzte Wirkung der Kirchenmitgliedschaft für die Gesellschaft 298

5.2 Lebenszufriedenheit und ihre Einflussvariablen. Ein Vergleich zwischen evangelischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen *(Birgit Weyel)* 302
5.2.1 Interdisziplinäre Forschungsansätze zum Thema Religion und Gesundheit 302
5.2.2 »Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.« Korrelationsmuster zur Lebenszufriedenheit in allen Altersgruppen 304
5.2.3 Welche Variablen erklären die Angabe zur allgemeinen Lebenszufriedenheit unter ev. Kirchenmitgliedern? Ergebnisse einer schrittweisen linearen Regression 306
5.2.4 Lebenszufriedenheit und Konfessionslosigkeit 310
5.2.5 Kontextualisierung der Ergebnisse 312

5.3 Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in regionaler und sozial-räumlicher Perspektive *(Franz Grubauer)* 315
5.3.1 Einleitung 315
5.3.2 Sozialstatistische Beschreibung der Mitgliedschaft – einige Indikatoren 317
5.3.3 Familienwerte und Religion in regionaler Perspektive 322
5.3.4 Religiöse Identität und Pluralität in religiösen Fragen 323
5.3.5 Fazit und Ausblick 326

5.4 Kommentar: Protestantische Potentiale und die zivilgesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche *(Ulrich H. J. Körtner)* 328

6 Netzwerkerhebung 337

6.1 Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung *(Birgit Weyel)* 339
6.1.1 Vernetzte Vielfalt. Gesamtnetzwerkerhebung einer evangelischen Kirchengemeinde 339
6.1.2 Eine modellhaft ausgewählte Kirchengemeinde 340
6.1.3 Die Gesamtnetzwerkerhebung in interdisziplinärer Perspektive. Übersicht über das Kapitel 341

6.2 Einführung in die Methoden der Netzwerkanalyse *(Roger Häußling)* 344
6.2.1 Das Spezifische an der Perspektive auf soziale Netzwerke 344
6.2.2 Kurze Darstellung relevanter Methoden der Netzwerkanalyse 348

6.3 Glossar und Methodenbericht *(Richard Heidler, Anne Elise Hallwaß, Anja Christof, Tabea Spieß)* 356

6.3.1 Glossar 356
6.3.2 Methodenbericht 358

6.4 Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt. Netzwerkanalytische Auswertungen der religiösen und sozialen Beziehungen in einer Kirchengemeinde *(Richard Heidler, Anne Elise Hallwaß, Anja Christof, Tabea Spieß)* 361
6.4.1 Netzwerkanalysen in der V. KMU 361
6.4.2 Die Gesamtnetzwerkerhebung – Theoriebezug und Leitfragen 363
6.4.3 Forschungsdesign der Gesamtnetzwerkerhebung 364
6.4.4 Gesamtnetzwerkerhebung – deskriptive Statistik 368
6.4.5 Zentrale Ergebnisse – Struktur, Relationen, Akteure 372
6.4.6 Ergebnisse 398

6.5 Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen *(Christian Stegbauer, Franz Grubauer, Birgit Weyel)* 400
6.5.1 Einleitung: Perspektiven und Potentiale der Netzwerkanalyse 400
6.5.2 Begegnungsorte und Gelegenheiten einer Gemeinde 402
6.5.3 Religiöse Kommunikation und die Frage nach dem Sinn des Lebens 414
6.5.4 Ergebnisse 433

6.6 Kirchentheoretische Konsequenzen der Netzwerkforschung *(Birgit Weyel, Jan Hermelink, Franz Grubauer)* 435
6.6.1 Die Relationale Soziologie als Referenztheorie für die Kirchentheorie 435
6.6.2 Erste Ergebnisse der V. KMU 436
6.6.3 Weitere Auswertungsperspektiven 437

6.7 Kommentar: Die Konturen religiöser Aktivität (*David Plüss*) 438

7 Perspektiven für die kirchenleitende Praxis *(Wissenschaftlicher Beirat der V. KMU)* 447

7.1 Vorbemerkung 449
7.2 Grundlinien zukünftiger Strategieentwicklung 450
7.3 Handlungsoptionen 452
7.3.1 Familiäre Sozialisation und ehrenamtliches Engagement 452
7.3.2 Die öffentliche Sichtbarkeit der Kirche 453
7.3.3 Religiosität und Kirchlichkeit in Halbdistanz 454
7.4 Polyzentrische Kirchenentwicklung 456

Anhang 457

Fragebogen und Grundauszählung 459
Fragen an Evangelische und Konfessionslose 461
Fragen nur an Konfessionslose 517
Sozialstatistik – Auswahl 521
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 529
Wissenschaftlicher Beirat der V. KMU 530
Literatur 531

Inhalt der CD-ROM

1.1 Fragebogen und erweiterte Grundauszählung der Repräsentativbefragung

1.2 Antworten auf die »Offenen Fragen« 1–3 der Repräsentativbefragung – Erstnennungen und Textbeispiele

2 Fragebogen der Netzwerkerhebung in »Netzwerkstadt«

3 Vernetzte Vielfalt. Buchinhalt

Vorwort der Herausgeber

Der vorliegende Band bietet die ausführliche Auswertung der V. EKD-Untersuchung zur Kirchenmitgliedschaft, deren erste Ergebnisse (publiziert 2014 unter dem Titel »Engagement und Indifferenz«) bereits große Resonanz und vielfältige Reaktionen erfahren haben. Sowohl die Gesamtschau der Ergebnisse als auch einzelne Befunde haben fachwissenschaftliche und kirchenpolitische Diskussionen angeregt, zu deren weiterer Vertiefung und Differenzierung der nun vorgelegte Auswertungsband beiträgt.

Wie die vorhergehenden Kirchenmitgliedschaftsstudien wurde auch diese fünfte Erhebung gemeinsam von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Evangelischen Kirche in Deutschland getragen. Sie unterstützen damit das gemeinsame Anliegen, möglichst realistische und differenzierte Bilder der Kirche aus der Perspektive von Kirchenmitgliedern und von Konfessionslosen zu gewinnen, das eigene kirchliche Handeln daraufhin zu reflektieren und auf diese Weise sozialwissenschaftliche Expertise und kirchenleitende Verantwortung miteinander zu verbinden.

Der Titel »Vernetzte Vielfalt« nimmt Bezug auf den konzeptionellen Schwerpunkt der V. KMU, nämlich die Erhebung von Netzwerken religiöser Kommunikation. Dabei ist die Titelformulierung sowohl deskriptiv als auch normativ zu verstehen: Im Sinne der Deskription nimmt die Formulierung Bezug auf die in den Auswertungen erkennbaren Pluralisierungsprozesse im kirchlichen und religiösen Bereich. Vielfalt zeigt sich in dieser Hinsicht nicht nur bei den Entwicklungen im Bereich der Verbundenheit, der religiösen Praxis und der Mitgliedschaftsmotive, sondern als vielfältig stellen sich die Entwicklungen auch unter dem Aspekt der regionalen Differenzierung dar: Nach wie vor bestehen zwischen Ost- und Westdeutschland erhebliche religionskulturelle Unterschiede; auch zwischen dem Süden und dem Norden, zwischen konfessionell homogenen und gemischten, zwischen (groß-)städtisch und ländlich geprägten Regionen verschwinden die kulturellen Differenzen nicht.

Der Titel »Vernetzte Vielfalt« hat daneben aber auch eine normative Komponente und beschreibt eine zentrale kirchenleitende Aufgabe der Gegenwart: Schließlich hat sich auch das Selbstverständnis der evangelischen Kirche auf die zunehmende Vielfalt der Verhältnisse eingestellt. Das Bewusstsein, unterschiedlichen Frömmigkeits- und Beteiligungsformen gerecht werden zu müssen, hat sich – nicht zuletzt in Folge der Kir-

chenmitgliedschaftsuntersuchungen selbst – seit den 1970er Jahren mehr und mehr gefestigt. In der Praxis kirchenleitenden Entscheidens und Handelns wird es zukünftig mehr denn je um eine konstruktive Vernetzung von Profilierungs- und Diversifizierungsmaßnahmen gehen. Das Grundziel der stärkeren geistlichen Erkennbarkeit ist dabei zu beziehen auf die volkskirchliche Notwendigkeit, eine Vielzahl von unterschiedlichen Profilen aufrechtzuerhalten und miteinander zu vernetzen.

Nur durch eine solche Vermittlung lässt sich verhindern, dass die Gesamtkirche von einem bestimmten Profil dominiert wird und dadurch (unabhängig von der konkreten inhaltlichen Ausrichtung) große Gruppen ihrer Mitglieder nicht zu integrieren vermag. Eine in ihren Angeboten, Sprachformen und Frömmigkeitsstilen vielgestaltige Kirche hat das Potential vielfältiger Bindungskräfte. Kirchenleitendes Handeln wird dieses Potential vor allem dann entfalten können, wenn es gelingt, einerseits die Unterschiede der Profile nicht zu Gegensätzen werden zu lassen, sondern miteinander zu vernetzen und andererseits die Vielfalt der Profile nicht zur Blässe einer unverbindlichen Pluralität verkommen zu lassen.

Die theoretisch-positionellen Zugänge zu den Daten der Erhebung sind naturgemäß vielfältig und bewegen sich je nach Ausgangspunkt im Spannungsfeld zwischen zwei Polen: Während der eine Pol die Veränderungen vor allem als Prozesse des Rückgangs von Kirchlichkeit und Religiosität deutet, interpretiert der andere Pol die Veränderungen vorwiegend als Transformation der religiösen Praxis, durch die neue Formen gelebter Religion entstehen. In diesem Spannungsfeld lassen sich die verschiedenen Beiträge des vorliegenden Bandes jeweils in größerer oder geringerer Nähe zu einem der beiden Pole einordnen, so dass insgesamt das im Untertitel genannte Bild einer »Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung« differenziert beschrieben wird.

Vor diesem Hintergrund wurden die materialen Beiträge zur Auswertung im wissenschaftlichen Beirat diskutiert und im Grundsatz für angemessen gewertet; sie wollen jedoch keinen übergreifenden Konsens des Beirats abbilden, sondern individuell verantwortete und zugespitzte Interpretationen bleiben. Aus diesem Grund werden sie jeweils mit den Namen der Autorinnen und Autoren abgedruckt. Komplettiert werden die einzelnen Kapitel des Bandes durch Kommentare von externen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Der Schlusstext »Perspektiven für die kirchenleitende Praxis« wird hingegen von sämtlichen Beiratsmitgliedern gemeinsam verantwortet und stellt einen übergreifenden Konsens der Beiratsmitglieder dar.

Die Auswertungen wollen einer Kirche dienen, die sich den Herausforderungen der Gegenwart stellt; dabei lässt sich die gewichtigste Herausforderung in der Weitergabe des Evangeliums an die nächste Generation sehen. Die Vielfalt der Profile und

die Konzentration der Kräfte, die unterschiedlichen Reformanstrengungen und geistlichen Entwicklungen sollen sich stützen können auf belastbare Einsichten, die diese Studie bereitstellt. Nur so kann die Einsicht des Apostels Paulus wirksam werden: »Prüfet alles, aber das Gute behaltet.« (1 Thess 5,21).

Im Namen der Auftraggeber danken wir allen, die einen Beitrag zur Fertigstellung dieses arbeitsintensiven Projektes geleistet haben, besonders denen, die ehrenamtlich tätig waren.

Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm
Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland

Dr. Volker Jung
Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau

Jan Hermelink • Birgit Weyel

1 Vernetzte Vielfalt: Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ergebnisse der V. KMU

Die V. KMU hat seit Erscheinen der im März 2014 vorab publizierten »Broschüre« große Resonanz und vielfältige Reaktionen erfahren. Sowohl der Titel »Engagement und Indifferenz« als auch einzelne Befunde haben Diskussionen angeregt, die nun aufgenommen, vertieft und differenziert werden sollen. Im Rahmen dieses Auswertungsbandes ergibt sich – deutlicher als bei der Präsentation erster Ergebnisse – die Möglichkeit zu zeigen, inwiefern die Erhebung selbst theoriegeleitet ist, und dass die Interpretation der Ergebnisse sehr stark mit diesen Theoriekonzepten in Verbindung steht. Es lassen sich einzelne Befunde besser kontextualisieren, die Methodik erläutern und die Anschlussstellen zu den jeweiligen Auswertungsperspektiven transparent machen. Auch durch eine Präsentation der Grundauszählung des Fragebogens (im »Anhang« zu diesem Band) können Leser und Leserinnen die gestellten Fragen und die Häufigkeiten der Antworten detailliert nachvollziehen und vor allem: sich ein eigenes Bild machen.

Die Lektüre des Bandes macht deutlich, dass je nach thematischem Fokus und methodischer Perspektive die Deutungen sowie die übergreifende Einschätzung der Befunde seitens der einzelnen Autorinnen und Autoren variieren. Jenseits dieser sachlich begründeten Pluralität, die nicht zuletzt die Komplexität der religiös-kirchlichen Verhältnisse selbst spiegelt, zeigen sich in den verschiedenen Beiträgen in diesem Band auch fundamentalere, positionelle Differenzen, die schon in der Broschüre zu Tage getreten und im Anschluss daran diskutiert worden sind.[1] Diese Grunddifferenzen lassen sich auf religionssoziologische und praktisch-theologische Paradigmen zurückführen, insbesondere die unterschiedliche Sicht von »Säkularisierung«, die man entweder vor allem als *Rückgang* von Kirchlichkeit und Religiosität versteht oder auch als eine *Transformation* religiöser Praxis, die neue Formen gelebter Religion entstehen lässt.

1 Hier sei auf die Beiträge von Raatz 2014 sowie von Hermelink, Weyel und Hauschildt 2014 verwiesen; kontrovers diskutiert wurde insbesondere die Frage, ob ein »Ende des liberalen Paradigma« auszurufen sei, so etwa Wegner 2014.

Es lassen sich auch charakteristisch verschiedene Bilder von Kirche erkennen, die idealtypisch entweder als Ort selbstverständlicher Beheimatung und engagierter Beteiligung erscheint oder als eine Art soziologisches Hybrid (E. Hauschildt) ganz unterschiedlicher, durchaus auch konfligierender Bindungsmuster und Frömmigkeitstypen. Mit dieser Einleitung sollen die konzeptionellen und methodischen Entscheidungen transparent gemacht werden, mit denen die V. KMU die vorangehenden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen fortsetzt und zugleich weiterzuentwickeln sucht.

Vor allem der gesellschaftliche und kirchliche Wandel ist maßgeblich zur Interpretation der Ergebnisse heranzuziehen. Veränderte Rahmenbedingungen schlagen sich in einem Großteil der Ergebnisse nieder. Im Folgenden werden wir daher zunächst diese gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Kontexte rekonstruieren (Abschnitt 1: Kirchenmitgliedschaft im Zeichen vielfacher Pluralisierung), bevor wir vor diesem Hintergrund den konzeptionellen Ansatz der neuen KMU charakterisieren (Abschnitt 2: Mitgliedschaft als interaktiv-reflexive und sozial vernetzte religiöse Praxis) und seine methodischen Implikationen vorstellen (Abschnitt 3: Die Erkundung der kirchlich-religiösen Praxis in ihrer sozialen Vernetzung). Abschließend kommen wir auf die hier angesprochenen Deutungsdifferenzen zurück (Abschnitt 4: Umstrittene Vielfalt. Themen, Deutungsdifferenzen und Ergebnisse der Mitgliedschaftserhebung).

1.1 Kirchenmitgliedschaft im Zeichen vielfacher Pluralisierung. Gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Kontexte der V. KMU

»Wie stabil ist die Kirche?« – der Titel der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) zeigt, wie sehr die institutionelle Selbstwahrnehmung schon Anfang der 1970er Jahre vom Bewusstsein der Krise bestimmt war. Steigende Austrittszahlen seit Ende der 1960er Jahre (Hanselmann u. a. [Hg.] 1974, 36), dazu der Eindruck zunehmender Randständigkeit der Kirche im öffentlichen wie im individuellen Leben waren Auslöser der ersten Untersuchungen; und diese Sichtweise begleitet, vielfach gewandelt und z. T. auch dramatisiert, die Mitgliedschaftserhebungen und ihre Interpretationen bis heute.

Im Rückblick wird freilich deutlich, wie homogen im Jahr 1972 namentlich die religiösen, aber auch die sozialen Verhältnisse noch waren: Mehr als 90 % der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland (West) gehörten einer der beiden christlichen Kirchen an. Seither, in den letzten vierzig Jahren haben sich die kirchlichen, vor allem aber die gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse grundlegend gewandelt. Nur im Kontext dieser Veränderungen, die vor allem als *Prozesse vielschichtiger*

Pluralisierung und Individualisierung zu beschreiben sind, können die Daten der jüngsten Ergebung angemessen interpretiert werden.[2]

Seit den 1970er Jahren haben sich die ökonomischen Verhältnisse der meisten Menschen in Deutschland erheblich verbessert; zugleich gibt es nach wie vor verbreitete Armut, auch Kinder- und Altersarmut. Ferner hat die durchschnittliche Bildung infolge von durchgreifenden Reformen des Schul- wie des Hochschulsystems stark zugenommen. Dazu kommen demographische Veränderungen wie eine gestiegene Lebenserwartung und eine wachsende Migration aus süd- und osteuropäischen sowie aus außereuropäischen Kulturen. Nicht zuletzt hat die Vereinigung von Ost- und Westdeutschland mannigfache ökonomische und soziale Folgen gezeitigt.

Für die kulturellen wie die individuellen Lebensverhältnisse haben jene sozialstrukturellen Veränderungen seit den 1970er Jahren eine enorme *Pluralisierung von Lebensstilen und Lebensmodellen* ausgelöst. Das betrifft das Rollenverständnis von Mann und Frau, das betrifft die Bilder von Jugend und Alter, es betrifft das Verständnis von Familie und Arbeit – und es bedeutet im Ganzen eine zunehmende Ausdifferenzierung ganz unterschiedlicher Milieus, Lebensstile und Subkulturen. Auch die Entwicklung der Massenmedien, vor allem die Verbreitung des Internets durch mobile Endgeräte, insbesondere das Web 2.0, haben diese kulturelle Ausdifferenzierung befördert.

Je mehr die reale Vielfalt der Lebens-, Bildungs- und Kommunikationsmöglichkeiten ins Bewusstsein der Menschen rückt, umso mehr werden sie selbst zu *Akteuren*, die zum einen als verantwortliche Gestalter ihres eigenen Lebens und ihrer Lebensgeschichte verstanden werden können, zugleich aber immer auch auf soziale Ordnungen und gesellschaftliche Vorgaben reagieren. Traditionelle Arbeits-, Familien- und vor allem Glaubensverhältnisse bleiben verbreitet – aber sie werden doch zunehmend als Resultat je individueller Entscheidungen verstanden, zu denen es immer auch Alternativen gibt und gegeben hat. Es entsteht die Anforderung, das eigene Leben sich und anderen als Produkt individueller Entscheidungen verständlich zu machen. Auf diese Weise verbreitet sich – keineswegs nur unter Gebildeten und Gutverdienenden – die Überzeugung, das eigene Leben, auch das eigene religiöse Leben nach je eigenen Maßgaben gestalten zu können und zu müssen.

Auch und gerade in *religiöser Hinsicht* ist darum von einer enormen Pluralisierung zu sprechen. Präsenter ist besonders der Islam; aber auch Judentum, Buddhismus, orthodoxe und nicht zuletzt diverse charismatische Formen des Christentums werden – v. a. durch Migrantinnen und Migranten aus dem globalen Süden – inzwischen stärker sichtbar. Zur religiösen Pluralisierung gehört sodann die Konfessionslosigkeit, wie sie vor allem in Ostdeutschland, zunehmend aber auch im Westen zu einer selbstverständlichen Option geworden ist. Zwar pflegen nach wie vor zwei Drittel der deutschen Bevölkerung die Mitgliedschaft in einer der beiden christlichen Volks-

2 Dieser Wandel wurde besonders wirkmächtig beschrieben von Beck 1986.

kirchen – in diesem Rahmen jedoch geht die Tendenz weg von selbstverständlich ›ererbten‹, familiär und kulturell tradierten Überzeugungen hin zu einer selbstverantworteten, sehr vielfältigen – und auch einer bewusst traditionellen – kirchlichen Praxis.

Diese mehrschichtige Pluralisierung des religiösen Feldes schließt zugleich *große regionale Differenzen* ein. Nach wie vor bestehen zwischen Ost- und Westdeutschland erhebliche religionskulturelle Unterschiede (vgl. den Beitrag von Franz Grubauer »Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in regionaler und sozial-räumlicher Perspektive«, in diesem Band); auch zwischen dem Süden und dem Norden, zwischen konfessionell homogenen und gemischten, zwischen (groß-)städtisch und ländlich geprägten Regionen verschwinden die kulturellen Differenzen nicht; sie werden vielmehr – auch durch politische und ökonomische Entscheidungen – eher größer.

In diesem Horizont erscheinen schließlich auch die Entwicklungen in den *Großkirchen selbst* vor allem als Ausdruck vielfältiger Pluralisierung. Die kirchliche Organisation hat seit den 1960er Jahren neben der klassischen Ortsgemeinde zahlreiche weitere, ›übergemeindliche‹ Sozial- und Arbeitsformen ausgebildet; sie hat sich zudem – etwa im Bildungsbereich und im kulturellen Leben – mit zahlreichen anderen Organisationsformen vernetzt. Auf diese Weise ist eine *Vielzahl ›kirchlicher Orte‹* entstanden, die nicht selten auch ein besonderes Frömmigkeitsprofil zeigen und stützen (vgl. Pohl-Patalong 2004).

Auch das *ortsgemeindliche Leben selbst* hat sich mannigfach ausdifferenziert: Ihre jeweiligen diakonischen, kulturellen und nicht zuletzt ihre gottesdienstlichen Aktivitäten machen jede Ortsgemeinde, natürlich auch in Abhängigkeit von ihrem sozialen Umfeld, zunehmend zu einer ganz eigenen, nur begrenzt mit anderen Gemeinden vergleichbaren Größe. Dem entspricht die Pluralisierung der kirchlichen Mitarbeit. Neben die Pfarrerinnen und Pfarrer treten zunehmend selbstverständlich (und selbstbewusst) andere kirchliche Berufsgruppen; und neben die bezahlte Mitarbeit treten immer stärkere und immer unterschiedlichere Formen des ehrenamtlichen Engagements.

Schließlich, aber nicht zuletzt, hat auch das *Selbstverständnis der evangelischen Kirche* sich auf die zunehmende Vielfalt der Verhältnisse eingestellt. Das Bewusstsein, unterschiedlichen Frömmigkeits- und Beteiligungsformen gerecht werden zu müssen, hat sich – nicht zuletzt in Folge der KMU selbst – seit den 1970er Jahren mehr und mehr gefestigt. Zu diesem volkskirchlichen Selbstverständnis tritt in jüngerer Zeit zudem die Einsicht, dass die evangelische Kirche weder als (engagierte) Gemeinde noch als (rechtsförmige) Organisation zureichend verstanden ist. Vielmehr umfasst die evangelische Kirche zugleich, ja gleichursprünglich Dimensionen und Sozialformen der Organisation, der Gemeinschaft, der Institution im Sinne immer schon vorgegebener Verhältnisse und Erwartungen und nicht zuletzt der sozialen Bewegung, die auf gesellschaftliche und religiöse Reform zielt (vgl. Hauschildt, Pohl-Patalong 2012, bes. Kapitel 3). Ein wichtiger Aspekt dieser Vielfalt kirchlicher

Sozialformen sind dezentrale Strukturen, wie sie mit Hilfe der Netzwerkanalyse beschrieben werden können.

Es ist diese höchst dynamische Vielfalt sozialer, religiöser und kirchlicher Pluralisierungsprozesse, in deren Kontext nun der Ansatz, die Grundsätze der methodischen Durchführung sowie einige Ergebnisse der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD skizziert werden sollen.

1.2 Mitgliedschaft als interaktiv-reflexive und sozial vernetzte religiöse Praxis. Zum Ansatz der V. KMU im Kontext ihrer Vorgängerstudien

In den letzten 40 Jahren haben die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD[3] kaum zu überschätzende, produktive Impulse für die Kirche und die Kirchentheorie freigesetzt. Vor allem die Einsicht in die Relevanz der Kasualien für das volkskirchlich-selektive Teilnahmeverhalten und insgesamt die Wahrnehmung und Beschreibung von distanzierter Kirchlichkeit (Kretzschmar 2001) sind hier zu nennen. Auch darüber hinaus haben die Studien und die sie begleitenden Fachdiskurse in Kirche und Gemeinde vielfältige und nachhaltige Wirkungen gezeitigt, auch wenn diese sich mitunter nur mittelbar auf die KMU zurückführen lassen. Das betrifft das gewandelte Selbstverständnis des pastoralen Handelns, das Interesse an Lebensstilen und Milieus in und außerhalb der Kirche oder die erweiterte Perspektive auf die Vielfalt gottesdienstlicher Praxis. Nicht zuletzt jedoch haben die Mitgliedschaftserhebungen das Selbstbild der evangelischen Kirche im Ganzen verändert. Die Debatten um die Volkskirche, um das Unternehmen Kirche oder eine – durch Reformprozesse zu optimierende – ›Kirche der Freiheit‹ haben immer wieder auch auf die KMU rekurriert.

Insgesamt gehen die innovativen Impulse der KMU darauf zurück, dass hier in den vergangenen vier Jahrzehnten sehr konsequent und immer aufs Neue versucht wurde, die *Perspektive der Kirchenmitglieder*, ihres Selbstverständnisses und ihres biographisch und lebensweltlich veranlassten Teilnahmeverhaltens in den Blick zu rücken. Mit diesem Ziel wurde das methodische Inventar immer wieder variiert, ergänzt und verfeinert. Gerade in ihren sachlichen wie methodischen Wandlungen sind die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen ein deutliches Signal dafür, dass sich die Kirche für ihre Mitglieder, ihre Einstellungen und Erwartungen interessiert, und sie haben damit immer wieder ein erhebliches kirchentheoretisches Aufklärungspotenzial freigesetzt.

3 Neben der EKD sind die KMU von Anfang an und auch im Jahr 2012 durch die Ev. Kirche in Hessen und Nassau sowie die Ev.-Luth. Kirche in Bayern sowohl finanziell wie auch personell unterstützt worden.

Die V. KMU versteht sich somit in einer Forschungstradition, die zwar die Kirchenmitgliedschaft und damit auch dezidiert kirchensoziologische Fragen in ihr Zentrum rückt, die aber zugleich eine Perspektive auf die religiöse Praxis insgesamt eröffnet, in die Kirchenmitgliedschaft eingebettet ist (vgl. dazu Martin Laube »Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien«, in diesem Band). Diese doppelte, sowohl kirchen- als auch religionssoziologische Perspektive hat auch die jüngste Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft durch eine Reihe von begrifflichen und methodischen Innovationen zu stärken versucht. Diese ergeben sich insgesamt aus dem Bemühen, Kirchenmitgliedschaft noch deutlicher als bisher als ein genuin gesellschaftliches Handeln, d. h. als eine *soziale Praxis* zu verstehen, die primär nicht als Reaktion auf inhaltliche oder organisatorische Vorgaben der Institution, sondern aus den vielfältigen religiösen Vollzügen in den lebensweltlichen Kontexten der Kirchenmitglieder selbst zu verstehen ist (Weyel 2014, 105).

Soziale Praxis ist »ein konkretes Geschehen, das sich fortlaufend, immer wieder aufs Neue und immer wieder neu hier und jetzt in konkreter Gegenwart vollzieht« (Schmidt 2012, 51). Der einzelne Akteur steht dabei immer schon in Verbindung mit anderen. Er ist eingebunden in soziale Beziehungen, die von gemeinsamen ›doings and sayings‹ bestimmt sind. Diese *sozialen Interdependenzen* bilden mehr oder weniger stabile Ordnungsmuster (vgl. dazu Schatzki 2002). Pointiert wendet sich diese Sicht gegen die gängige Vorstellung, Basis und Ausgangspunkt aller Sozialität sei ein mentales Handlungszentrum im Kopf des Akteurs, in dem subjektiv-gedankliche, gegebenenfalls auch religiöse und kirchliche Intentionen und Motive liegen, die dann erst in zweiter Linie soziales Handeln veranlassen und lenken. Das Konzept der sozialen Praxis konzeptualisiert das Mentale vielmehr als Bestandteil von interaktiven, das heißt gemeinsamen und wechselseitigen Praktiken.

Neben der Interaktivität sozialer Praxis ist dann auch ihre *Reflexivität* bedeutsam. Gerade im Blick auf religiöse Praxis versteht es sich keineswegs von selbst, was Religion ist und ob ein Gespräch ein religiöses Thema zum Gegenstand hat. Eine empirische Nachfrage nach Religion bringt nicht einfach Religion als verdinglichte Tatsache an den Tag.[4] Religion ist vielmehr *wesentlich kommunikativ* verfasst. Was als Religion identifiziert wird, steht nicht einfach fest, sondern wird allererst und immer aufs Neue in sozialen Praktiken identifiziert, emblematisiert – oder auch nicht, und dann bleibt sie implizit.[5] Es kann also durchaus sein, dass sich Menschen über ähnliche Dinge unterhalten: Für den einen ist dies ein explizit religiöses Thema, für den anderen dagegen nicht.

4 Nach wie vor grundlegend dazu Matthes (2005 [1992]), vgl. auch die anderen Aufsätze zur Religion in diesem Band.

5 »Religion ist – als soziales Phänomen – vorrangig ein kommunikatives Konstrukt. Die Überwindung schon der kleinen, zeitlichen und räumlichen Transzendenzen des eigenen Bewußtseinsstroms gelingt nur mittels gewisser Schemata, die erst im Face-to-Face-Kontakt mit anderen eine gewisse ›Außenstabilisierung‹ und Dauerhaftigkeit erlangen.« (Luckmann 1991, 14)

Das Konzept der Mitgliedschaft als einer spezifischen, nämlich einer interaktiv-reflexiven Praxis legt es dann nahe, die Befragten dezidiert als *Akteure*, als religiöse Subjekte zu begreifen, die ihr je eigenes Verhältnis zu den inhaltlichen Überzeugungen wie zur Praxis der verfassten Kirche selbstverantwortlich gestalten, und zwar im Kontext ihrer gesamten Lebensführung wie ihrer Welt- und Selbstdeutung. Der Akteursbegriff impliziert auch hinsichtlich des Religiösen zugleich die Übernahme vorgeprägter sozialer Rollen und struktureller Funktionsvorgaben. Diese bauen sich im Wesentlichen aus den sozialen Interaktionen auf, die sich auf einer Zwischenebene zwischen den Individuen und der Institution in typischen Kommunikationsmustern und lebensweltlichen Sozialformen mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollziehen und auf diese Weise (auch) religiöse Einstellungen und kirchliche Partizipation prägen.

Das Verständnis von Kirchenmitgliedschaft als einer sozialen, kommunikativen, vielfältig geprägten und zugleich reflektierten Praxis entspricht einem protestantischen Kirchenverständnis, das nicht bei der Institution, nicht beim kirchlichen Amt ansetzt, sondern solche Strukturen – strikt funktional – auf die *Kommunikation des Evangeliums* bezieht. Die Kommunikation des Evangeliums in ihren vielfältigen privaten und öffentlichen Bezügen lässt sich dann weder auf die Kirche begrenzen, noch kann die Kommunikation in der Kirche grundsätzlich für sich in Anspruch nehmen, immer schon als Kommunikation des Evangeliums qualifiziert zu sein. In ekklesiologischer Perspektive ist Kirche vielmehr überall da, wo sich Menschen, und seien es nur zwei oder drei, die befreiende Wirkung des Evangeliums im kommunikativen Austausch erschließt. Auch wenn dieses Geschehen, als Werk und Wirkung des Heiligen Geistes, einem empirisch objektivierten Zugriff nicht zugänglich ist, so können doch die sozialen Folgen dieses Geschehens empirisch beschrieben werden. Die Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff protestantischer Religionspraxis setzt immer schon selbständige Akteure voraus, die ihren Glauben in je eigener Verantwortung artikulieren und praktisch realisieren – nicht nur, aber auch in ihrem Verhältnis zur Institution.

Die hier umrissene, empirisch-soziologisch wie theologisch grundierte Leitperspektive der Untersuchung bündelt sich in ihrem Titel: »*Vernetzte Vielfalt*«. Die religiösen Einstellungen, die Glaubensüberzeugungen und religiös-kirchlichen Praktiken der Einzelnen, nach denen in der V. KMU gefragt wird, lassen sich in ihrer manifesten Vielfalt nur dann angemessen verstehen, wenn ihre Einbettung in soziale Praktiken, ihre Vernetzung in komplexe Kommunikations- und Handlungszusammenhänge beachtet und betrachtet wird. Die V. KMU hat darum in ihrer Repräsentativbefragung versucht, die eigentümlichen sozialen Netzwerke religiöser Praxis zu erfragen, und sie hat in einer zweiten Erhebung auf die sozialwissenschaftliche Methodik der Netzwerkanalyse zurückgegriffen. Damit werden Traditionen der so genannten Relationalen Soziologie aufgenommen, die für die Kirchentheorie vielfältige Impulse erwarten lassen. Die methodischen Kontinuitäten und Innovationen der

jüngsten KMU, die sich aus ihrer Orientierung an der »vernetzten Vielfalt« religiös-kirchlicher Praxis ergeben, seien nun etwas genauer skizziert.

1.3 Die Erkundung der kirchlich-religiösen Praxis in ihrer sozialen Vernetzung. Zum methodischen Vorgehen der V. KMU

Der vorliegende Band präsentiert Daten, Berechnungen und Interpretationen aus zwei verschiedenen Erhebungen. Zum einen ist auch für die V. KMU eine umfangreiche *Repräsentativerhebung* durchgeführt worden, bei der – im Herbst 2012 – insgesamt 2016 Mitglieder evangelischer Landeskirchen, repräsentativ ausgewählt u. a. nach Frauen/Männern, verschiedenen Altersgruppen und Ost-/Westdeutschland, in einem ca. 70-minütigen Interview befragt wurden, basierend auf einem Fragebogen mit ca. 70 Fragen[6]. Zudem wurden – seit 1992 schon zum dritten Mal – auch ausgetretene Getaufte und immer schon Konfessionslose (insgesamt 1011 Personen) befragt (vgl. den Überblick in der »Einleitung« in: EKD [Hg.] 2014, 5). Ein besonderer Schwerpunkt wurde auf die Befragung Jugendlicher gelegt: Die Gruppe der 14- bis 29-Jährigen ist darum bewusst übergewichtet worden.[7] Die Beiträge in den Kapiteln 2 bis 5 des vorliegenden Bandes beziehen sich auf diese Repräsentativbefragung.

Zum anderen umfasst die V. KMU eine so genannte *Netzwerk-Erhebung*, bei der alle Mitglieder einer bestimmten evangelischen Kirchengemeinde nach ihren sozialen, v. a. ihren religiösen und kirchlichen Beziehungen untereinander befragt wurden. Mit dieser Erhebung, aus der in Kapitel 6 dieses Bandes Grunddaten und erste Interpretationen vorgestellt werden, hat die KMU methodisches Neuland betreten.[8]

1.3.1 Die methodische Erkundung religiöser und kirchlicher Praxis in der Repräsentativerhebung

Für die Anlage der Repräsentativerhebung war es einerseits bedeutsam, um der Vergleichbarkeit mit den früheren KMU willen, viele Fragen und auch möglichst viele Antwortvorgaben (so genannte ›Items‹) beizubehalten, da sich nur so Zeitreihen bilden lassen. Andererseits wurde auf verschiedene Weise versucht, die praxistheoretische Perspektive einzubeziehen, die dezidiert nach den sozialen Vernetzungen der

6 Der Fragebogen und eine Häufigkeitsauszählung der Repräsentativbefragung sind im »Anhang« dieses Bandes abgedruckt.

7 Bei allen Berechnungen, die über diese Altersgruppe hinausgehen, wurde diese Übergewichtung ›herausgerechnet‹.

8 Siehe dazu den Beitrag 6.1 von Birgit Weyel »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung«, in diesem Band.

individuellen Einstellungen und Vollzüge fragt. So wurden bei den klassischen Fragen nach religiösen und kirchlichen Einstellungen vermehrt interpretationsoffene Formulierungen verwendet, und es wurden verschiedentlich Vorgaben eingefügt, die ausdrücklich soziale Bezüge thematisieren.[9] Ebenso wurde die religiöse Praxis der Befragten – etwa ihre Gebetspraxis – auch dahingehend erfragt, wie weit sie »mit anderen zusammen« vollzogen wird.

Auch bei der Auswertung der Daten sind die sozialen Bezüge stärker in den Vordergrund gerückt. Zu den Rückfragen nach dem Einfluss von Eltern und anderen familiären Bezugspersonen (vgl. den Beitrag von Detlef Pollack, Gert Pickel und Tabea Spieß, »Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse« in diesem Band) oder nach der Prägekraft sozialer und religiöser Milieus ist nun verstärkt die Betrachtung der konkreten *Interaktionen* der Befragten getreten, sei es mit Familienangehörigen und Freunden, sei es mit kirchlichen Mitarbeitenden (vgl. den Beitrag von Franz Grubauer und Eberhard Hauschildt »Religion und Kirche in personaler Kommunikation« in diesem Band). Auch das Interesse am *Sozialkapital*, also an dem Beitrag, den die Kirchenmitglieder durch ihr (stärkeres) Institutionsvertrauen und durch ihr soziales Engagement zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leisten (vgl. den Beitrag von Gert Pickel »Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource« in diesem Band), geht auf eine Sicht der Mitgliedschaft zurück, die diese prinzipiell als sozial vielfach eingebundene, vernetzte Praxis begreift.

Der Akzent auf der Akteursperspektive, d. h. auf der reflektierten Selbständigkeit der Mitgliedschaftspraxis, hat zudem zur Ergänzung von drei *offenen Fragen* geführt. Zu Beginn des Interviews, also noch vor allen ausformulierten Fragen und Antwortvorgaben, wurde gefragt: »Was fällt Ihnen ein, wenn Sie ›evangelische Kirche‹ hören?« Sodann wurde nach Einfällen zu »Personen« gefragt, »die Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen«, und ebenso nach »Orten«. Auf diese Weise ergibt sich ein unverstellter, assoziativer Zugang zu den Vorstellungen, auch zu typischen Szenen und Gefühlen, die die Befragten – darunter auch die Konfessionslosen – in ihren je eigenen Sinn- und Praxiszusammenhängen mit der kirchlichen Institution verbinden (vgl. zu den Antworten auf die offenen Fragen den Beitrag von Jan Hermelink über »Kirchenbilder« in: EKD [Hg.] 2014, 32–35).

Die konstitutive soziale Einbettung jeder religiösen Praxis wurde in der jüngsten Repräsentativerhebung zudem durch drei neu gestellte Fragenkomplexe thematisiert, die ausdrücklich die Vernetzung jener individuellen Praxis mit anderen Ak-

9 So wurden bei Frage 6, was »Ihrer Meinung nach dazu [gehört], evangelisch zu sein«, u. a. die beiden Items »… dass man seinen Glauben in der Öffentlichkeit vertritt« und »… dass man sich anderen Menschen, die evangelisch sind, verbunden fühlt«, ergänzt. Bei den Erwartungen an die Kirche (Frage 15) wurde u. a. hinzugefügt: »Die evangelische Kirche sollte Gelegenheiten für gesellige Begegnung bieten«.

teuren betreffen. Dazu wurde die religiöse Kommunikation – im Anschluss an multidimensionale empirische Konstrukte von Religiosität[10] – in dreifacher Hinsicht operationalisiert. Zum einen wurde – im Anschluss an die klassische Frage nach der gottesdienstlichen Beteiligung – danach gefragt, ob und (wenn ja) mit welchen Alteri, etwa mit dem/der (Ehe-) Partner/in, mit anderen Familienangehörigen oder mit Nachbar/innen, die Befragten in den Gottesdienst gehen. Hier wird religiöse Kommunikation also im konkreten sozialen *Handeln* verortet.

Eine zweite Frage betraf den Austausch mit anderen über den Sinn des Lebens, zielte also auf die *existenzielle* Dimension von Religion. Auch hier wurden die Partner nach unterschiedlichen – etwa familiären, kirchlich-institutionellen, freundschaftlichen oder nachbarlichen – Beziehungen unterschieden, und es wurde nach den Formen (persönliches Gespräch, Telefon oder Soziale Netzwerke) und Orten (zu Hause, bei der Freizeitgestaltung, in der Kirche u. a.) gefragt. Auf diese Weise öffnete sich schon in der Repräsentativbefragung der Blick für die lebensweltliche Kontextuierung der religiösen Kommunikation: Sie wird dezidiert nicht nur im Raum und als Initiative der kirchlichen Organisation wahrgenommen, sondern zunächst in den jeweiligen sozialen Netzen, den familiären, freundschaftlichen oder beruflichen Lebenswelten, die die Praxis der Befragten immer schon prägen.

Eine dritte Frage richtete sich auf den Austausch über religiöse Themen, war also eher *inhaltsorientiert* als existenziell dimensioniert. Hier wurden nun zwei weitere Pointen des Ansatzes bei der sozial-kommunikativen Vernetzung des Religiösen bedeutsam. Zum einen ist – wie bereits angedeutet – zu beachten, dass es im Alltag keineswegs feststeht, was als religiöses Thema und darum auch als religiöse Kommunikation begriffen wird; gerade hier ist vielmehr die je eigene Sicht zu beachten. Um das Verständnis von Religion nicht vorschnell institutionell oder traditionell einzuschränken, wurde den Befragten zunächst eine Liste von – möglichst offen formulierten – Themen vorgelegt (etwa »Natur« oder »Tod«, »Anfang des Lebens« oder »Schuld«), die als religiös oder eben nicht religiös eingestuft werden sollten.

Zum anderen wurde beim Austausch über religiöse Themen nach *konkreten* Personen gefragt, die dann im zweiten Schritt etwa bzgl. ihres Alters, ihrer kirchlicher Bindung und nicht zuletzt der Beziehungsnähe zum Befragten charakterisiert werden konnten. Auf diese Weise war es möglich, so etwas wie die Beziehungsqualität des religiösen Austauschs, seine konkrete Vernetzung und Reflexion in den sozialen Bezügen der Einzelnen genauer zu eruieren, und in einem zweiten Schritt wiederum mit den sozialen, dann auch den institutionell-kirchlichen Gelegenheiten dieser inhaltlich-religiösen Interaktion zu verbinden (vgl. zu den Ergebnissen den Beitrag von Birgit Weyel, Gerald Kretschmar und Jan Hermelink »Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung« in: EKD [Hg.] 2014, 24–31).

10 Vgl. zu den insgesamt fünf Dimensionen von Religiosität im Anschluss an Charles Y. Glock und Gordon Allport ausführlich Huber 2004.

Die Einsichten, die diese Implementierung der Netzwerkperspektive in das Setting der Repräsentativerhebung ermöglichte, wurden vertieft und ausgeweitet durch eine zweite Erhebung, die ein konkretes religiös-kirchliches ›Gesamtnetzwerk‹ betraf.

1.3.2 Zur methodischen Anlage der Gesamtnetzwerkerhebung und ihren theoretischen Hintergründen

Für die Gesamtnetzwerkerhebung wurde eine durchschnittstypische evangelische Kirchengemeinde ausgewählt (vgl. zum Auswahlverfahren den Beitrag 6.1 »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung«, in diesem Band). Befragt wurden die Mitglieder dieser lokalen Kirchengemeinde face-to-face, in der Regel zu Hause. Die Grundgesamtheit der Mitglieder dieser Gemeinde betrug 2937, von denen einige für die Befragung ausfielen, weil sie zum Erhebungszeitpunkt verreist, erkrankt oder umgezogen waren, so dass 2171 Personen übrig blieben. Der Rücklauf betrug 64 %, so dass n = 1396 ist.[11] Der Zeitraum der Befragung war der 19. August bis 18. Oktober 2013. Die Dauer der Befragung liegt bei durchschnittlich 22 Minuten. Der Fragebogen[12] nimmt Fragen zur religiösen Kommunikation und zur sozialen Einbettung der religiös-kirchlichen Praxis der Befragten auf und stellt diese in Form von so genannten *Namensgeneratoren*, die auf die Nennung von Namen (= Klarnamen) zielen. Erst in einem weiteren Schritt werden diesen Namen soziale Rollen zugeordnet (Ehepartner, Mutter, Freundin etc.).

Insgesamt vier Namensgeneratoren wurden verwendet, die sich 1. auf den Gottesdienstbesuch, 2. auf den Austausch über den Sinn des Lebens, 3. auf die Teilnahme an kirchlichen und kirchennahen Veranstaltungen und Institutionen über den Gottesdienst hinaus sowie auf die sonstigen Aktivitäten der Befragten in lokalen Vereinen, Gruppen und Institutionen beziehen. Ein 4. Namensgenerator fragte nach Beziehungen zu besonders Nahestehenden, die auf die anderen drei Fragen hin noch nicht benannt wurden, so dass das Netzwerk der persönlich Nahestehenden mit den Netzwerken religiöser Kommunikation ins Verhältnis gesetzt werden konnte. Auch hier haben wir den Befragten weitere Möglichkeiten der Selbsteinschätzung gegeben. So konnten sie angeben, *wie wichtig* es ihnen ist, mit Person A oder B den Gottesdienst zu besuchen etc. Zum Austausch über den Sinn des Lebens konnten sie entscheiden, ob sie diesen für *eher religiös oder nichtreligiös* halten.

Eine weitere Besonderheit dieser Erhebungsmethodik ist, dass nicht nur eine Person (Ego) nach ihren Beziehungen mit anderen (Alteri) gefragt wurde, sondern dass auch die Alteri befragt werden konnten – sofern sie auch zum Sample der evange-

11 Vgl. dazu auch Abschnitt 6.4.4 »Gesamtnetzwerkerhebung – deskriptive Statistik« im Beitrag »Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt« von Richard Heidler u. a., in diesem Band.

12 Der Fragebogen der Netzwerkerhebung ist auf der CD-ROM verfügbar, die diesem Band beiliegt.

lischen Kirchenmitglieder dieser Gemeinde gehören. Der Erkenntnisgewinn liegt darin, dass die *Wechselseitigkeit der sozialen Praxen* in den Blick kommt. So nennt die Person A die Person B als Partner für den Austausch über den Sinn des Lebens. Aber nennt auch Person B die Person A als Gesprächspartnerin? Das ist eine spannende Frage, weil dadurch die Beziehungen der Personen untereinander deutlich werden. Die Bedeutung von Reziprozität für soziale Formen kann nicht überschätzt werden.[13]

Zwar blieb die Befragung auf die Mitglieder der evangelischen Kirchengemeinde am Ort beschränkt, es konnten aber selbstverständlich auch Alteri genannt werden, die nicht am Ort wohnen, die einer anderer Religion oder keiner angehören. Darüber hinaus wurde auch nach den Alteri-Beziehungen untereinander gefragt, d. h. ob Person A meint, dass sich die von ihnen genannten Alteri B und C usw. gegenseitig kennen und austauschen. Hier ist der Gedanke leitend, möglichst viele Verknüpfungen durch persönliche Beziehungen sichtbar zu machen.

Wir erhalten auf diese Weise nicht nur *ein* Netzwerk, sondern *viele Netzwerke*, in die die Befragten eingebettet sind – je nachdem, in welche der erfragten Aktivitäten sie involviert sind. Diese Netzwerke (z. B. Austausch über den Sinn) können sodann näher analysiert werden: die beteiligten *Akteure* können in den Blick genommen werden, darüber hinaus aber auch die *Beziehungen* der Akteure zueinander und die *Strukturen*, die bei jedem Netzwerk ein anderes Bild ergeben.

Eine weitere Besonderheit der Methode ist, dass nicht allgemein nach Gottesdienst, Kindertagesstätte oder dem Sportverein gefragt wird, wie man dies in der Repräsentativbefragung tun muss, sondern dass die Antworten vor dem Hintergrund konkreter, lokal identifizierbarer Orte und ›Gelegenheiten‹ Kontur gewinnen. Die Antworten werden genauer, weil den Befragten tatsächlich *alle möglichen* Veranstaltungen am Ort vorgelegt werden, so dass sie nicht so leicht eine Aktivität, die sie regelmäßig ausüben, vergessen können. Die Antworten gewinnen aber vor allem an Prägnanz, weil sich aus ihnen erschließen lässt, welche Kontakte sich ergeben könnten und entweder realisiert oder nicht realisiert werden sowie welche Veranstaltungen vor Ort *nicht* besucht werden.

Die Netzwerkanalyse macht zudem sichtbar, welche Veranstaltungen über Akteure in Verbindung stehen, insofern eben nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Institutionen Kontakte entstehen. So hat sich etwa gezeigt, dass die muslimische Gemeinde mit der Kirchengemeinde über deren Hauptamtliche in Kontakt steht. Die so genannten »Gelegenheitsstrukturen« sind in netzwerktheoretischer Perspektive keine neutralen, inhaltsfreien, technischen Formationen, sondern sie bilden Kulturen aus, d. h. man kann davon ausgehen, dass je spezifische Erzählungen, Geschichten, Zugehörigkeiten, Identitäten anlässlich der Ge-

13 Das ist am Beispiel des Gabenaustauschs klassisch beschrieben worden, vgl. Mauss 1990; in netzwerktheoretischer Perspektive siehe auch Stegbauer 2011.

legenheiten gebildet und zwischen den unterschiedlichen Orten und Institutionen weitergegeben werden (Mützel, Fuhse 2010, 15).

Einerseits wurde der Fokus der Befragung auf eine evangelische Kirchengemeinde gerichtet, andererseits aber wurden auch alle möglichen anderen Gelegenheiten, innerhalb und außerhalb der Kirchengemeinde, mit in die Befragung einbezogen. Individuelle, kirchliche und gesellschaftliche Dimensionen von Religion können auf diese Weise besser in ihrer Bezogenheit aufeinander wahrgenommen werden. Sowohl die religiöse Qualität zwischenmenschlicher Interaktionen als auch die soziale Dimension kirchlicher Organisation lassen sich in dieser Perspektive zusammensehen.

Das Potential der Netzwerktheorie liegt aus unserer Sicht darin, dass sie an den Forschungsstand der praktisch-theologischen Kirchentheorie anschließt, indem sie die Kirche als Organisation mit ihren Veranstaltungen und Angeboten voraussetzt und hier nach Partizipation fragt, aber zugleich die lebensweltliche Einbettung besonders beleuchtet. Sie erfasst – theoretisch und methodisch – die sozialen Beziehungen und Beziehungsstrukturen, in denen die Menschen immer schon stehen, von denen sie geprägt werden und die sie prägen.

Versteht man Religion als eine kommunikative Praxis, dann sind die Interaktionen, in denen sich Sinn und Bedeutung vermitteln, und die sich zwischen Akteuren anlässlich von kirchennahen oder anderen Gelegenheiten ausbilden, von besonderem Interesse.[14] Die Perspektive wird geweitet: Private und gesellschaftliche Orte und Gelegenheiten jenseits der Organisation Kirche treten in ihrer Bedeutung für Religion und Kirche verstärkt in den Blick. Und umgekehrt gilt: Die Präsenz der Religion in der Gesellschaft und die Ausstrahlungskraft von Kirche in andere soziale Räume werden in netzwerkanalytischer Perspektive sichtbar.

1.4 Umstrittene Vielfalt. Themen, Deutungsdifferenzen und Ergebnisse der Mitgliedschaftserhebung

In diesem Band werden die Daten der V. KMU unter verschiedenen inhaltlichen Aspekten weiter ausgewertet, und zwar in insgesamt fünf Themenfeldern, die jeweils durch einen grundsätzlicheren Beitrag eingeleitet und durch ein oder zwei Kommentare aus einer – theologischen oder soziologischen – Außenperspektive gebündelt werden. Diese Themenfelder betreffen:

- verschiedene Perspektiven, die Mitgliedschaft dezidiert als eine religiös-kommunikative Praxis zu begreifen. Dabei werden sowohl die klassischen Fragen nach der gottesdienstlichen Praxis oder dem Kontakt zu kirchlichen Mitarbeitenden – besonders zur Pfarrerin und zum Pfarrer – aufgegriffen als auch aktuelle Fragen

14 Zum Zusammenhang von Sinnkonstitution und Lebenswelt vgl. auch Merle, Weyel 2014.

nach der Bedeutung der ›Gemeinde‹ und anderer religiöser Sozialformen (Kapitel 2);
- die Prägung der Mitgliedschaft durch die jeweilige Sozialisation sowie durch bestimmte Lebensphasen, wie Jugend oder junges Alter (Kapitel 3);
- ausgewählte einzelne Dimensionen der Kirchenbindung, etwa der Aspekt der Lebensstile, der die Debatte nach der IV. KMU stark bestimmt hat, die Genderperspektive sowie die Veränderung von Kirchenbindung und Religiosität in einer Langzeitperspektive (Kapitel 4);
- schließlich die zivilgesellschaftliche Vernetzung der Mitgliedschaftspraxis, die ein spezifisches Sozialkapital darstellt und auch Auswirkungen auf die Lebenszufriedenheit hat (Kapitel 5).

Die eingangs angedeuteten, positionellen Differenzen, die zunächst ebenfalls als Ausdruck einer genuin protestantischen Vielfalt von Selbstdeutungsoptionen zu verstehen sind, gehen zugleich auf verschiedene *Schwerpunkte im Umgang mit den Erhebungsdaten* zurück. So konzentrieren sich vor allem die Beiträge zur »Religiösen Sozialisation« (3.1), zur »Kirchenbindung im Zeitverlauf« (4.1) und speziell über »Jugendliche und Religion« (3.2) auf die Auswertung von Fragen, die eine Selbsteinschätzung der Befragten bzgl. Religiosität und Kirchlichkeit und deren biographischer Prägung betreffen und die in der Regel mit eindimensionalen Skalierungen (stark/schwach, häufig/selten o. ä.) erfasst werden. Im Blick auf diese Skalierungen ergibt sich – wie in vielen vergleichbaren Studien – ein enger Zusammenhang, eine hohe Korrelation von kirchlicher, auch ortsgemeindlicher Verbundenheit, von Selbsteinschätzung der religiösen Sozialisation, der eigenen Religiosität, des Gottesglaubens, der Häufigkeit von Gebet und Gottesdienstbesuch, der Intensität kirchlichen Engagements u. Ä. Im Zeitverlauf über die letzten Jahrzehnte, auch im Vergleich verschiedener Lebensalter oder Geburtskohorten, lässt sich dann regelmäßig eine (mehr oder weniger starke) Abnahme von Glaubensstärke und kirchlicher Bindung diagnostizieren: Je jünger die Befragten sind und je weniger sie auf eine familiäre Sozialisation bzgl. religiös-kirchlicher Praxis verweisen, umso schwächer erscheinen ihre institutionelle Verbundenheit und ihr religiöses, auch gemeinschaftliches Engagement.

Dieser Eindruck schwindender, z. T. ›dramatisch‹ schwindender Kirchlichkeit passt zu den Primärerfahrungen vieler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die sich sinkenden Besuchszahlen und abnehmenden Finanzmitteln ausgesetzt sehen. Eine Strategie, die diesen Trends entgegenwirken will, wird bei der familiären Sozialisation sowie bei einer Intensivierung des gemeindlich-gemeinschaftlichen Engagements ansetzen.

Ein genauerer Blick etwa auf die ostdeutschen Jugendlichen, auch auf die so genannten »Jungen Alten« (Beitrag 3.5) erweist allerdings, dass jene Negativtrends nicht durchgehend gelten; vielmehr gibt es durchaus auch gegenläufige Tendenzen. Auch die Ergebnisse zu den – kaum mehr erkennbaren – Ost-/West-Differenzen oder zur Gender-Differenz, die sich wesentlich als eine Alters- und Bindungsdifferenz erweist

(Beitrag 4.4), zeigen: Die Selbsteinschätzungen der Befragten spiegeln nicht zuletzt eine tradierte, kulturell eingeschliffene Identifizierung von Religion, Glauben und Kirche – und zwar vor allem dort, wo man sich selbst mit (intensiver) Kirchlichkeit und engagiertem Glauben nicht mehr identifiziert. Anders gesagt: Die Ergebnisse auch dieser Mitgliedschaftsuntersuchung müssen immer auch als Hinweis auf die nur relative Stichhaltigkeit ihrer Fragestellungen und auf den Konstruktcharakter der mit diesen Instrumenten erhobenen Einstellungen gelesen werden.

Dies gilt dann auch für eine andere Gruppe von Auswertungen, die weniger an Skalierungen eines subjektiven ›mehr/weniger‹ oder ›häufiger/seltener‹ und eher an *verschiedenen Typen oder Mustern* der religiösen Kommunikation und der Mitgliedschaftspraxis interessiert sind. Eine solche Typenbildung hat sich bereits früher bzgl. der Mitgliedschaftsgründe, der Kasualpraxis oder der Frömmigkeitsstile nahegelegt. In der neuen KMU ist dieser Frage u. a. durch die Bildung von Hybridvariablen nachgegangen worden, bei denen die Antworten auf unterschiedliche Fragen, etwa zur kirchlichen bzw. religiösen Interaktion kombiniert werden (Beitrag 2.4) und auch Regressionsverfahren haben immer schon mehrere Einflussvariablen zum Ergebnis (Beitrag 5.2).

Auch mit solchen – hier nur angedeuteten – Auswertungsperspektiven ergibt sich zwar häufig ein Spektrum zwischen schwacher und intensiver Beteiligung. Zugleich jedoch zeigen sich weitere, teilweise überraschende Praxismuster, die v. a. durch spezifische familiäre, religiöse und thematische Prägungen charakterisiert sind. Das betrifft z. B. ein stark familienreligiöses Muster gottesdienstlicher Beteiligung (Beitrag 2.5), eine interessiert-beobachtendes, aber nicht engagiertes Verhältnis zur Ortsgemeinde und zur Pfarrerin (Beiträge 2.2 und 2.4) oder ein hohes, aber dezidiert kirchendistanziertes Engagement in der Gruppe der Jungen Alten (Beitrag 3.3).

Auch eine erste Auswertung der Netzwerkuntersuchung, vor allem bzgl. verschiedener institutioneller Gelegenheiten für religiös konnotierte Beziehungen, zeigt die erstaunlich hohe Bedeutung gerade religiös eher schwach besetzter Treffpunkte, etwa des Kindergartens. Die sozialen Vernetzungen, die die kirchengemeindlichen Organisationsformen zwar voraussetzen, in denen sich das religiöse Leben aber nicht erschöpft, erscheinen ihrerseits durchaus vielfältig.

Insgesamt spiegeln auch die Ergebnisse und Interpretationen der vorliegenden V. KMU die eingangs skizzierte Pluralisierungsdynamik: Je nach thematischen, theoretischen und methodischen Schwerpunkten ergeben sich Einsichten, die sich nicht (mehr) auf eine prägnante Formel bringen lassen. Umso mehr lohnt sich die gründliche, auch kritische Lektüre aller einzelnen Beiträge. Dabei lassen sich vier durchgehende Tendenzen erkennen:[15]

15 Vgl. dazu die ähnlich argumentierenden Schlussüberlegungen (Abschnitt 4.3.6) im Beitrag von Claudia Schulz, Tabea Spieß und Eberhard Hauschildt »Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen«, in diesem Band.

- Zunächst sind – schon rein statistisch – *Prozesse des Rückgangs* religiöser Praxis und kirchlicher Bindung nicht zu übersehen. Insbesondere in den (auch allgemeingesellschaftlich) marginalisierten, unterprivilegierten Lebenslagen sind kirchliche Verbundenheit und gemeindliches Engagement selten (geworden). Es sind am ehesten soziale, auch diakonische Praxisformen, die hier auf Interesse stoßen. Die Bindung, auch die Beteiligung an der kirchlichen Institution ist von hoher Konventionalität, von einer Einbettung in tradierte, familiäre Routinen geprägt.
- Es sind denn auch vor allem familiär geprägte Lebensformen, bei denen eine *hohe Stabilität* der Mitgliedschaftspraxis zu erkennen ist. Wer mit Kindern zusammenlebt, ist zwar durchaus nicht immer kirchlich-gemeindlich engagiert – wohl aber werden gottesdienstliche und pädagogische Formen institutionell-kirchlicher Praxis regelmäßig in Anspruch genommen; auch die Intensität religiöser Kommunikation ist deutlich höher als im Durchschnitt der Befragten.
- Das soziale, auch das kirchliche Engagement der Befragten hat sich, ihren Selbstauskünften zufolge, in den letzten Jahren deutlich *intensiviert*. In die gleiche Richtung gehen auch die meisten Befunde zum Sozialkapital, das mit der Mitgliedschaftspraxis einhergeht. Und die Zustimmung zu den Gründen der kirchlichen Mitgliedschaft, auch die durchschnittliche kirchliche Verbundenheit haben sich – ungeachtet der o. g. Rückgänge – erheblich erhöht. Wer in der Kirche ist, bejaht diese Zugehörigkeit zunehmend ausdrücklich; oder anders gesagt: Die Reflexivität der kirchlichen Bindung hat zugenommen.
- In vieler Hinsicht sind schließlich *Transformationsprozesse* der Mitgliedschaftspraxis wahrzunehmen. So hat sich die ›gefühlte‹ Teilhabe am Sonntagsgottesdienst, aber auch an den typisch evangelischen Gottesdienstformaten etwa am Reformationstag enorm verstärkt, obwohl – oder weil? – die statistische Beteiligung v. a. am ›normalen‹ Gottesdienst nach wie vor rückläufig ist. Auch die Formen der Bindung an die Gemeinde vor Ort haben sich vielfach ausdifferenziert und gewandelt. Und dies gilt schließlich auch für die Wahrnehmung der kirchlichen Mitarbeiter, insbesondere der Pfarrer/innen: Neben das persönliche Gespräch treten offenbar auch andere, wohlwollend-distanzierte und sehr selbstbestimmte Formen des Kontakts, die gleichwohl hohe Bindekraft entwickeln.

Insgesamt ist die religiöse Praxis in Beziehung auf die Kirche als Institution offenbar durch ein spannungsvolles Mit- und Nebeneinander von Konvention und Entschiedenheit, von gemeindlicher Zugehörigkeit und Distanz, von parochialer Persistenz und punktuell-selektiver Teilnahme an ›Gemeinden auf Zeit‹, von sozialem, auch religiös imprägniertem Engagement ›bei Gelegenheit‹ geprägt. Es ist und bleibt die Aufgabe der kirchlichen Organisation, dieses plurale, in sich vielfältige Nebeneinander zu verbinden und immer wieder neu zu vernetzen.

Aus der Wahrnehmung von Empirie lassen sich keine unmittelbaren Hinweise auf kirchliche Handlungsoptionen ableiten. Die Wahrnehmung der Empirie führt aber durchaus ein Orientierungspotential mit sich, das im Einzelnen zu konkretisieren

sein wird.[16] Auf kirchentheoretischer Ebene erscheint es uns zum einen sinnvoll, die in den KMU erfragte Perspektive der Kirchenmitglieder durchaus als produktive Rückfrage an die eigenen, möglicherweise stark *normativen Bilder von Kirchenmitgliedschaft* in Wissenschaft und Kirche zu verstehen. Die Akteursperspektive, die wir für die V. KMU gewählt haben, bringt im Sinne einer theologischen Zuschreibung Respekt vor der Freiheit und Mündigkeit getaufter Christen zur Geltung, die möglicherweise auch die Erwartungen der Organisation Kirche irritieren. Der protestantische Kirchenbegriff hat ja stets auch eine kritische Sicht auf die Identifikation von Kirche und Institution.

Zum anderen stellt sich angesichts gesellschaftlicher Transformationsprozesse auf kirchentheoretischer Ebene die Frage nach einem *Kirchenverständnis*, das weder mit einer Selbstmarginalisierung einhergeht noch gesellschaftliche Veränderungen zu ignorieren versucht. Es ist eine Stärke des Konzepts der Volkskirche, dass es plurale Formen der Mitgliedschaft zu integrieren sucht und somit immer schon die Ambiguitätstoleranz mit sich führt. Diese ist möglicherweise noch stärker als bisher auch auf eine gesellschaftliche Pluralisierung zu beziehen, in der das kirchlich gelebte Christentum eine mögliche Option unter anderen bleibt (vgl. dazu Stolz u. a. 2014). Die folgenden Einzeluntersuchungen wollen – je auf ihre Weise – einer möglichst sorgfältigen Wahrnehmung der ›vernetzten Vielfalt‹ dienen, die für ihre volkskirchliche Förderung unerlässlich ist.

16 Vgl. dazu bereits den abschließenden Beitrag des Wissenschaftlichen Beirats der V. KMU über »Perspektiven für die kirchleitende Praxis« in diesem Band.

2 Mitgliedschaft als soziale Praxis

Martin Laube

2.1 Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien[1]

2.1.1 Die Christentumssoziologie und ihre programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum

Die Vorbereitung und Durchführung der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung war begleitet von der Frage, ob und in welcher Weise der bisherige theoretische Rahmen der EKD-Mitgliedschaftsstudien noch geeignet ist, die gegenwärtigen Veränderungen und Umbrüche auf dem kirchlich-religiösen Feld angemessen zu erfassen. Dieser Rahmen verdankt sich maßgeblich den christentumssoziologischen Arbeiten von Joachim Matthes und Trutz Rendtorff, mit denen sie in den 1960er Jahren versucht hatten, die aporetische Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie zu unterlaufen. Die programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum – von kirchlich orientierter Frömmigkeitspraxis und selbständig verantwortetem Christsein – schien ihnen einen gangbaren Mittelweg zu eröffnen, um die kirchensoziologische Blickverengung auf statistische Kultfrequenzziffern ebenso zu vermeiden wie die religionssoziologische Verflüchtigung des Religiösen in das ›unsichtbare‹ Dunkel subjektiver Relevanzen.

Seit einiger Zeit mehren sich Stimmen, welche hier in kritischer Absicht von einem leitenden ›KMU-Paradigma‹ sprechen, das die bisherigen Mitgliedschaftsstudien durchziehe und deren Daten einer – letztlich kirchenpolitisch bestimmten – einseitigen Sichtweise unterworfen habe (vgl. etwa Wegner 2012). So hätten diese Studien mit ihrer betonten Ausrichtung auf das Profil distanzierter Kirchenmitgliedschaft *de facto* das Leitbild eines *nichtkirchlichen* Christentums zum Maßstab *kirchlicher* Mitgliedschaftspraxis erhoben. In der Folge sei die problematische Gleichsetzung von Kirche und Religion geradewegs ins Gegenteil verkehrt, mithin die Bedeutung der Kirche für die

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten im April 2014 am Centrum für Religion und Moderne der Universität Münster. Erstveröffentlichung als Working Paper des Centrums unter dem Titel »›Soziologie des Christentums‹: Probleme und Potentiale eines theologischen Programms«, in: Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann/hrsg. von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter, Münster: CRM, S. 17–34:https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Moderne/aktuelles/forschung/publikationen/index.html;demnächstauchin:GerdWegner/DetlefPollack(Hg.):EndedesliberalenParadigmas (Arbeitstitel),Würzburg.

Religion marginalisiert und so absichtsvoll der Blick auf das wahre Ausmaß der fortschreitenden Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozesse verstellt worden.

Nun ist eine solche Kritik nicht frei von – teilweise eklatanten – Missdeutungen der christentumssoziologischen Anliegen und Motive. Dennoch artikuliert sie ein zunehmendes Unbehagen darüber, dass die Unterscheidung von Kirche und Christentum mit ihren suggestiven Obertönen einer vom Kirchenmuff befreiten, sich selbständig entfaltenden Privatreligion nur mehr ein liberales Wunschideal postuliere, das den faktischen Realitäten in keiner Weise entspreche (vgl. exemplarisch Wegner 2014, 7). Tatsächlich scheint jene Unterscheidung geradezu darauf angelegt zu sein, institutionelle Kirchlichkeit und individuelle Frömmigkeit als widerstreitende Elemente gegeneinander auszuspielen. Kein Geringerer als Ernst Troeltsch hat hier von einem harten »Gegensatz«[2] gesprochen.

Matthes und Rendtorff jedoch hatten eine solche Diastase gerade nicht im Sinn. Sie hätte doch nur jene unselige Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie fortgeschrieben, die sie zu überwinden trachteten. Stattdessen war ihnen daran gelegen, das Phänomen eines in soziale Praktiken eingebundenen selbständigen Christseins zu beschreiben, welches die Grenzen ›kerngemeindlicher‹ Logik überschreitet, ohne sich in privatreligiöse Innerlichkeiten zu verflüchtigen. Anders formuliert: In Abgrenzung zur *Kirchensoziologie* wollen sie zeigen, dass sich die Religiosität des Einzelnen nicht in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorgaben erschöpft. In Abgrenzung zur *Religionssoziologie* wiederum wollen sie zur Geltung bringen, dass diese Religiosität erst im Rahmen eines sozialen Praxiszusammenhangs Gestalt gewinnt, in dessen Vollzug die darin eingelassenen Regeln jeweils selbständig-kreativ aktualisiert und fortgeschrieben werden.

Matthes und Rendtorff zielen also auf die Beschreibung einer christlichen Praxisdimension, die zugleich mit den Mitteln des Duals von Kirche und Christentum allein nicht hinreichend zu fassen ist. Hier liegt das eigentliche Problem: Der christentumssoziologische Ansatz sucht eine innovative Einsicht zur Geltung zu bringen, für deren angemessene Entfaltung ihm zugleich die geeigneten theoretischen Mittel fehlen. Dann aber greift es zu kurz, aus der ›Missbrauchsanfälligkeit‹ der Unterscheidung von Kirche und Christentum sogleich die Forderung nach einer grundsätzlichen Verabschiedung des mit ihm verbundenen christentumssoziologischen Programms abzuleiten. Vielmehr ergibt sich daraus die Verpflichtung zu dessen kritischer Relektüre. In diesem Sinne sollen im Folgenden zunächst die Grundlinien des Ansatzes von Matthes und Rendtorff skizziert werden (2.1.2), um daran drei kritische Überlegungen anzuschließen (2.1.3) und so den Weg für eine ›praxistheoretische‹ Reformulierung und Fortschreibung anzudeuten (2.1.4).

---

2 Troeltsch 1913 (GS II) 148. Freilich betont Troeltsch, dass Kirche und Religion in ihrem Gegensatz zugleich notwendig miteinander verknüpft seien: Beide könnten einander »weder entbehren noch ertragen« (ders., 2004 [KGA 7], 350).

2.1.2 Die Wahrung der selbständigen Dimension des Christseins

Im Jahre 1964 lässt Joachim Matthes sein kleines Büchlein *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Matthes 1964) erscheinen, das zu Recht als Programmschrift der später so genannten Christentumssoziologie gelten kann. Er beginnt mit einer Schilderung der mannigfachen Säkularisierungserfahrungen, denen die Kirche ausgesetzt ist: Sie büße ihre traditionellen Bindungskräfte ein, verliere in der Bevölkerung an Rückhalt und scheine an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. Von kirchlicher Seite aus, so Matthes, würden diese Krisenerfahrungen nun gemeinhin mit dem Bild einer problematischen ›Emigration‹ der Kirche aus der Gesellschaft gedeutet. Beide Seiten träten dabei zunehmend auseinander: Die moderne Gesellschaft emanzipiere sich von ihren christlichen Wurzeln, im Gegenzug kapsele sich die Kirche nach innen ab und verliere den Kontakt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Im Hintergrund stehe die Annahme eines gleichsam »morphologischen« Duals (ebd. 11) von Kirche und Gesellschaft, die zueinander in Beziehung treten – oder einer solchen Beziehung auch verlustig gehen könnten. Letzteres sei heutzutage der Fall: »Die Vorstellung, daß eine entkirchlichte Gesellschaft und eine ›entgesellschaftlichte‹ Kirche einander gegenüberstehen, beherrscht das zeitgenössische Denken ›außerhalb‹ und ›innerhalb‹ der Kirche und bestimmt den Rahmen des kirchlichen Handelns, den Zweitakt der *Sammlung,* des Herausrufens der Gläubigen aus ihren gesellschaftlichen Bindungen, und der *Sendung,* des Hinausschickens der Gläubigen auf die vielfältigen Felder der funktionalen Gesellschaft« (ebd. 16).

Matthes würdigt zwar das zeit- und krisendiagnostische Gespür, welches sich in dieser Emigrationsthese ausspricht. Dennoch unterzieht er die Emigrationsthese einer tiefgreifenden Kritik. Mit ihrer vorausgesetzten Dichotomie von Kirche und Gesellschaft übernehme sie – unbewusst – das religionskritische Denkschema der Säkularisierungsthese, welches Religion und Gesellschaft ›apart‹ setzt, um so die Modernität der *Gesellschaft* gerade an ihrer Religionslosigkeit festmachen und im Gegenzug die *Religion* als überständiges Relikt einer vergangenen Gesellschaftsepoche stigmatisieren zu können (vgl. Matthes 1967, 72 f.).

Für Matthes liegt hier der Grund für das strukturelle Defizit der zeitgenössischen Kirchensoziologie. Gleichwohl gilt sein hauptsächliches Augenmerk weniger der kirchensoziologischen Forschung als vielmehr den handlungspraktischen Konsequenzen, welche die Kirchen selbst daraus ziehen. Denn sie beließen es keineswegs bei der Klage über eine fortschreitende Entkirchlichung, sondern leiteten daraus die Forderung einer neuen Hinwendung zur Gesellschaft ab.[3] Allerorten sei davon die Rede,

3 Auf den hier im Hintergrund stehenden Selbstwiderspruch macht Joachim Matthes nachdrücklich aufmerksam: »Man kann den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß der letzten ein, zwei Jahrhunderte nicht als Säkularisierung im Sinne der Emanzipation *der* Kirche aus *der* Gesellschaft

die Kirche müsse sich auf die veränderte Lage einstellen, die Kluft zur Gesellschaft überwinden und in neuer Weise missionarisch, diakonisch oder politisch tätig werden. Entsprechende Appelle fänden sich quer durch alle kirchlichen Lager; nur die Art des geforderten Engagements sei jeweils verschieden.

In dieser eigentümlichen Kombination von dichotomischer Säkularisierungslogik und kirchlicher ›Vormarsch‹-Strategie liegt nun für Matthes das eigentliche Problem. Denn im Hintergrund zeichne sich »die alte, längst für überwunden gehaltene Vorstellung […] einer neuen Verkirchlichung der Gesellschaft ab« (Matthes 1964, 25). Unter der Prämisse jenes Duals von Kirche und Gesellschaft gebe es dazu auch gar keine Alternative: Jeder Versuch, gegen die Entkirchlichung der Gesellschaft anzugehen, laufe zwangsläufig auf das Unterfangen hinaus, das gesellschaftliche Leben wieder am Primat kirchlicher Normvorgaben ausrichten zu wollen (vgl. ebd. 67).

Dabei geht es Matthes nicht darum, den Kirchen nun eben jene Rechristianisierungsphantasien zu unterstellen, deren Realitätsgehalt sie mit ihrer Emigrationsthese selbst in Frage gestellt hatten. Vielmehr will er darauf hinaus, dass die Emigrationsthese als solche ungeeignet sei, um das Erfahrungssyndrom der Säkularisierung angemessen deuten zu können. Denn der Dual von Kirche und Gesellschaft ratifiziere nicht nur eine problematische ›Apart‹-Setzung beider Seiten; darüber hinaus lasse er die beiden Ebenen *kirchlich-normativer Bestimmung* und *praktisch-individueller Gestaltung* des Christseins umstandslos zusammenfallen. Indem stets und exklusiv nur von der *Kirche* die Rede sei, ziehe die Emigrationsthese jene elementare Differenz von normativer *Praxisregel* und faktischer *Regelpraxis* ein, welche die theologische Tradition durch die programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum auf den Begriff zu bringen versucht hatte. Denn eine normative Vorgabe kann niemals selbst für ihre praktische Umsetzung einstehen. Die Einschränkung des Blickwinkels auf den Rahmen manifester Kirchlichkeit unterschlägt jenes produktiv-tätige Vollzugsmoment des Christseins, welches sich durch die bloße Angabe institutionell gestützter Ordnungen gerade nicht einholen lässt (vgl. dazu etwa Rendtorff 1966, 258–260). Die Folgen sind fatal, denn die christliche Praxis kann so nur mehr nach dem Schema der Entsprechung zu kirchlich-normativen Vorgaben modelliert werden. Die Kirche erhält dadurch einen strukturellen Hang zur religiösen ›Übergriffigkeit‹, welche die Dimension *selbständiger* wie *selbstverständlicher* Wahrnehmung des Christseins entweder unabsichtlich übersieht oder absichtsvoll delegitimiert.

›anerkennen‹ und *zugleich* die Forderung erheben wollen, nun von dieser emigrierten Kirche aus in die Gesellschaft ›hinein‹ zu handeln, und zwar in einer gesellschaftlich *wirksamen* Weise. *Entweder* muß man den als Säkularisierung gedeuteten geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß ernst nehmen […], *oder* man behauptet mehr oder weniger hintergründig und verdeckt das innere Unbetroffensein der Kirche von diesem Prozeß und zieht aus dieser Behauptung die Konsequenz eines ›Vormarsches‹ der Kirche auf die säkulare, autonome Gesellschaft mittels der kirchlichen Okkupation ihrer institutionellen Positionen« (Matthes 1964, 67 f.).

Mit dieser Betonung der unvertretbar selbständigen Dimension des Christseins ist der innere Nerv des christentumssoziologischen Ansatzes erreicht. Vor allem Trutz Rendtorff arbeitet maßgeblich daran, die mündige Selbständigkeit des Christen gegenüber Lehre und Institution der Kirche zur Geltung zu bringen. Sie gilt ihm als konstitutives Moment eines Christentumsverständnisses, das sich damit in die emanzipative Tradition von Reformation und Aufklärung stellt.

Wohlgemerkt: Es ist hier in keiner Weise davon die Rede, Kirche und Christentum gegeneinander auszuspielen. Zwar beruft sich Rendtorff auf das aufgeklärte Motiv eines *nichtkirchlichen Christentums,* das die fest umrissenen Grenzen manifester Kirchlichkeit überschreite und der christlichen Lebensführung dadurch neue Perspektiven und Horizonte eröffne. Doch zugleich grenzt er dieses Motiv strikt von der fiktiven Vorstellung eines *kirchenlosen Christentums* ab (vgl. Rendtorff 1972c, 147). Die berüchtigte Parole vom *Christentum außerhalb der Kirche* wäre missverstanden, wenn sie als Behauptung eines *Christentums ohne Kirche* gedeutet würde: »Nicht die *Ablehnung* dessen, worum es auch der Kirche zu tun ist, sondern eine andere Weise der *Zustimmung* zur christlichen Überlieferung« (Rendtorff 1969, 12; Hervorhebung ML) markiert für Rendtorff das charakteristische Profil des nichtkirchlichen Christentums. Es geht ihm um die Wahrung des je *eigenen* Zugangs zur kirchlichen Lehre und Tradition, der von der Kirche selbst weder substituiert noch suspendiert werden könne: »Denn der Christ ist nicht nur Konsument, Empfänger und Verbraucher eines Inhaltes des Glaubens, der ohne ihn in zeitloser Objektivität im Schoße der Kirche niedergelegt wäre. Zum Leben des Christentums gehört, dass es auch angeeignet wird. Der Christ als Mensch darf nicht nur, sondern soll auch selbst ins Spiel kommen. Und das ist die Kraft, aus der das Christentum die Möglichkeit zieht, sich jenseits der Kirche Neues zu erschließen« (Rendtorff 1966, 260).

Die fehlende Unterscheidung von Kirche und Christentum macht für Matthes und Rendtorff also den entscheidenden und folgenreichen Schwachpunkt der zeitgenössischen Emigrationsthese aus. Erst unter dieser Voraussetzung werde es möglich, die krisenhaft wahrgenommenen Prozesse der Entkirchlichung und Entchristlichung umstandslos in eins zu setzen, das Klagelied der Säkularisierung anzustimmen – und daraus die Schlussfolgerung abzuleiten, die versprengten Reste unter dem Banner distinkter Kirchlichkeit zu sammeln und für den Feldzug einer christlichen Wiedergewinnung der Gesellschaft zuzurüsten. Demgegenüber lautet Rendtorffs Empfehlung, sich solchen Vereindeutigungsversuchungen zu entziehen und den Blick für die vorhandene Vielfalt des nichtkirchlichen Christentums zu öffnen. An die Stelle des missionarischen Ausgriffs auf die entkirchlichte Gesellschaft könne so schließlich die Wahrnehmung ihrer verborgenen Christlichkeit treten: »Die Kirche, die auszog, die *entkirchlichte Welt* wiederzugewinnen«, bekomme stattdessen »die *christliche Welt* wieder zu Gesicht« (Rendtorff 1969, 28; Hervorhebungen ML).

2.1.3 Zur Kritik der Christentumssoziologie

Diese Spitzenthese einer verborgenen Christlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft nötigt freilich dazu, nun auch die problematischen Seiten der Christentumssoziologie ins Auge zu fassen. Im Wesentlichen lassen sich dabei drei Punkte namhaft machen.

Ein *erstes Problem* besteht darin, dass das Programm der Christentumssoziologie in seiner von Matthes und Rendtorff skizzierten Fassung an die gesellschaftsgeschichtliche und kirchenpolitische Situation der frühen Bundesrepublik gebunden ist. Die maßgeblichen Schriften entstehen zwischen Ende der 1950er und Mitte der 1970er Jahre[4] – auch wenn die Tradition der Christentumssoziologie im Umfeld der EKD-Mitgliedschaftsstudien bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts weitergeführt wird[5]. Das Augenmerk gilt der zeitgenössischen Emigrationsthese mit ihrer massiven Verkirchlichungstendenz. Demgegenüber verweist die Christentumssoziologie auf die gesellschaftliche Präsenz eines nichtkirchlichen Christentums, das sich jenen Eindeutigkeitsansprüchen entziehe und so das kirchliche Selbstbild, alleiniger Bannerträger des Christlichen zu sein, in die Schranken weise. Zugespitzt formuliert: Gegen die kirchliche Monopolisierung des Christentums setzen Matthes und Rendtorff die These einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft. Den Kirchen soll ins Stammbuch geschrieben werden, sich weniger um eine übergriffige Normierung denn vielmehr eine ungetrübte Wahrnehmung der vielfältigen Weisen des Christseins zu kümmern.

Aus heutiger Sicht erstaunt nun aber doch, mit welcher Selbstverständlichkeit dabei von der Annahme einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft ausgegangen wird. Freilich gilt es hier, genau hinzusehen: Rendtorff versteht darunter eine zwar latente, aber durchgängige, ebenso christliche wie menschliche »Gemeinsamkeit des Lebens und […] Handelns« (Rendtorff 1969, 29), welche sich vor allem der nachhaltigen geschichtlichen Prägung durch die christliche Tradition und Überlieferung verdanke. Die als allgemein unterstellte Christlichkeit der Gesellschaft wird so *zum einen* über den genealogischen Herkunftszusammenhang der Moderne aus dem Christentum eingeführt. *Zum anderen* bezieht sie sich bei näherer Betrachtung weniger auf eine im engeren Sinn ›religiöse‹ Erfahrung und Praxis als vielmehr auf die damit verknüpfte Dimension ethisch-moralischer Werthaltungen. Kurz gefasst: Es geht nicht um religiöse Vitalität, sondern um ethische Homogenität. Die Aufdeckung der verborgenen Christlichkeit zielt auf den Erweis eines hintergründigen Wertkonsenses der modernen Gesellschaft.

Daran erscheint nun zweierlei problematisch: *Zum einen* vollzieht Rendtorff eine

4 Für *Joachim Matthes* vgl. den Aufsatzband ders. 2005; zu *Trutz Rendtorff* vgl. Laube 2006, 81–110, 338–451.

5 Als abschließende Bilanz kann etwa der Kommentar zur III. KMU von Joachim Matthes gelten (vgl. Matthes 2000, 23–37).

religionstheoretisch folgenreiche Verschiebung von der sozialen Praxis zur mentalen Einstellung. Das nichtkirchliche Christentum kommt nicht als religiöse Praxisformation in den Blick, sondern wird *de facto* auf ein ethisches Einstellungssyndrom reduziert. *Zum anderen* entspricht das Ideal ethischer Homogenität nicht mehr der Realität spätmoderner Gesellschaften. Vor allem hier wird die Zeitgebundenheit der Christentumssoziologie sichtbar: Sie entstammt der gesellschaftlichen Stimmungslage der 1960er Jahre, als sich die Krisenphänomene der Säkularisierung am Horizont zwar bemerkbar zu machen begannen, die zurückliegenden ›goldenen Jahre‹ einer wiedererstarkten Präsenz der Kirchen es aber noch zu erlauben schienen, von einer homogen christlichen Prägung der Gesellschaft zu reden. Spätestens seit dem Übergang von der Bonner zur Berliner Republik stellt sich die Sachlage jedoch anders dar: Die säkulare Signatur des gegenwärtigen Zeitalters – welche das Christsein zu einer bloßen ›Option‹ degradiert – auf der einen Seite, die forcierte religiöse Pluralisierung auf der anderen lassen die Behauptung einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft nur mehr als wehmütige Erinnerung erscheinen.

Ein *zweites Problem* hängt damit eng zusammen. Die Christentumssoziologie arbeitet sich vor allem am impliziten Säkularisierungsnarrativ der Emigrationsthese ab. Dieses wird *zunächst* als unhinterfragt-selbstverständliche Voraussetzung kirchlicher Selbstverständigung entlarvt und *sodann* seiner Unhaltbarkeit zu überführen versucht. Die Absicht lautet, die vermeintliche Säkularisierung von einem *Interpretandum* wieder in ein *Interpretament* zurückzuverwandeln: Sie sei nicht der *Name* für einen ›an sich‹ mit schicksalhafter Notwendigkeit ablaufenden Prozess, sondern biete eine *Deutung,* welche verschiedene Einzelphänomene in das Bild eines solchen Prozesses zusammenfasst. Entsprechend sieht Rendtorff die zeitgenössische Säkularisierungsdebatte dadurch gekennzeichnet, »daß […] nicht der mit diesem Begriff als vorgegeben anzusehende Prozeß selbst erörtert wird, sondern die mit diesem Begriff erzeugte Sicht dieses Prozesses« (Rendtorff 1972b, 123). Mithin sei auch die Säkularisierungsthese »nicht […] materialiter interessant, sondern als ein Moment in der […] Bestimmung der gesamtgesellschaftlichen Verflechtung der Religion« (ebd. 128).

Zugespitzt formuliert, arbeitet die Christentumssoziologie also vornehmlich daran, der gängigen Säkularisierungsthese ein Kontrastnarrativ gegenüberzustellen. Es handelt sich um einen klassischen Deutungsmachtkonflikt, bei dem es weniger um empirische Einzeldaten als vielmehr um die grundsätzliche Frage nach dem Ort der Religion in der modernen Gesellschaft geht. Während die klassische Säkularisierungstheorie das Verhältnis beider Seiten als Alternative ausbuchstabiert, will die Christentumssoziologie zur Geltung bringen, dass die Religion – zumal die christliche Religion – den Inbegriff jener tätigen »Produktivkraft« (Rendtorff 1975, 18) darstelle, welche allen sozialen Ordnungen und Gegebenheiten uneinholbar zugrunde liege. *Gesellschaft ohne Religion?* lautet die einschlägige Studie Trutz Rendtorffs – und das Fragezeichen im Titel fasst seine These bündig zusammen: Eine religionslose Ge-

sellschaft könne es nicht geben, und noch die Rede von einer Krise der Religion bestätige nur deren anhaltende Lebendigkeit (vgl. ebd. 7–24, 82–91)[6].

Allerdings präsentiert Rendtorff seine gesellschaftstheoretische These nun in einem christentumsgeschichtlichen Gewand. Die Figur des nichtkirchlichen Christentums bietet ihm gleichsam den *historischen* Haftpunkt für sein *theoretisches* Interesse, die Religion als bleibendes Konstitutionsmoment statt überholtes Relikt der modernen Gesellschaft zu erweisen. Das nichtkirchliche Christentum gilt Rendtorff ob seiner emanzipativen Selbständigkeit als exemplarischer Träger der behaupteten gesellschaftlichen Produktivität des Religiösen; zugleich habe darin der protestantische Emanzipationsimpuls seine durch das aufgeklärte Ideal mündiger Selbständigkeit vermittelte geschichtliche Gestalt gewonnen. Das heißt: Was auf den ersten Blick als krisenhafte Säkularisierung erscheine, stelle sich bei näherem Hinsehen als »Überschritt des Christentums aus seinem vorwiegend kirchlichen in sein weltgeschichtliches Zeitalter« (Rendtorff 1972a, 63) dar. Der strukturelle Zusammenhang von Religion und Gesellschaft ist für Rendtorff insofern nur der *gesellschaftstheoretische* Ausdruck für den *christentumsgeschichtlichen* Sachverhalt, dass die Moderne nicht als Überwindung, sondern vielmehr Realisierungsgestalt des Christlichen begriffen werden müsse.

Der auf diese Weise ausgetragene Deutungsmachtkonflikt hat freilich seinen Preis. Als Folge ihres Bemühens, das Narrativ der Säkularisierung zu entkräften, verlieren Matthes und Rendtorff die Möglichkeit, krisenhafte Erosions- und Abbruchtendenzen als solche erkennen und beschreiben zu können. Der eigene Ansatz legt sie darauf fest, derartige Phänomene als hintergründige Emanzipationsprozesse des Christlichen ›umdeuten‹ und in ihren Wirkungen ›unsichtbar‹ machen zu müssen. Wo die Säkularisierungstheorie vorschnell Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozesse ausruft, begeht die Christentumssoziologie mithin den umgekehrten Fehler: Streng genommen kann es für sie weder Entkirchlichung noch Entchristlichung geben; sie wird letztlich blind für die krisenhaften Folgen des Übergangs in das säkulare Zeitalter[7].

Matthes und Rendtorff geraten damit in eine auffallende Nähe zur Religionssozio-

6 Eine Kurzfassung der Studie findet sich im Kommentarband zur I. KMU der EKD, vgl. Rendtorff 1975a.

7 Hier liegt der systematische Grund für den späteren Vorwurf an die Adresse der EKD-Mitgliedschaftsstudien, sie hätten in der Auswertung die empirischen Ergebnisse gezielt entschärft und ›schöngedeutet‹. Argwöhnisch wird eine kirchenamtliche Beschwichtigungsdoktrin unterstellt, welche die Parole von der »relative[n] Stabilität« (Hanselmann u. a. (Hg.) 1984, 16) der Volkskirche ausgebe, um sich fälligen Konsequenzen und Kursänderungen zu entziehen. Diese Kritik ist *unberechtigt,* wo sie dazu eingesetzt wird, unter Berufung auf die vermeintlich objektiven Daten nur wieder ein normatives Kirchlichkeitsideal durchzusetzen; sie ist allerdings zugleich *berechtigt,* wo sie die Nachwirkungen der christentumssoziologischen Tendenz aufspießt, Säkularisierungsphänomene begriffsstrategisch zu eskamotieren.

logie Thomas Luckmanns. Dieser ließ Religion begrifflich mit der Menschwerdung des Menschen überhaupt zusammenfallen und konnte so die Säkularisierung zu einem modernen Mythos deklarieren (vgl. exemplarisch Luckmann 1980). Deren Möglichkeit wurde gleichsam *per definitionem* ausgeschlossen. Rendtorff und Matthes lehnen zwar Luckmanns Religionsbegriff ab, bieten aber doch nur eine christentumssoziologische Parallele zu seinem Vorgehen: Was Luckmann auf das Konto religiöser Individualisierung bucht, erscheint ihnen als geschichtliche Durchsetzung eines nichtkirchlichen Christentums.

Damit ist schließlich das *dritte Problem* berührt. Den gedanklichen Kern der Christentumssoziologie bildet die – maßgeblich von der Aufklärungstheologie übernommene – Unterscheidung von Kirche und Christentum. Wie bereits dargestellt, haben Matthes und Rendtorff dabei keine Alternative und erst recht keinen Gegensatz im Sinn. Vielmehr geht es ihnen um die Sichtbarmachung jener Praxisdimension des Christseins, die ihrer individuell-kreativen Vollzugsmomente wegen nicht erschöpfend durch die Angabe kirchlicher Regeln und Verhaltensnormen erfasst werden kann. Rendtorffs provokante Figur des nichtkirchlichen Christentums ist daher in ihrer Stoßrichtung nicht vollgültig begriffen, wenn sie nur auf die Etablierung eines kirchendistanzierten Habitus des Christseins bezogen wird. Vielmehr dient sie auch – und vielleicht sogar primär – dem Interesse, die irreduzible Selbständigkeit dieser Praxisdimension exemplarisch anschaulich zu machen.

Wie sehr Rendtorff dabei um eine angemessene Beschreibung ringt, zeigt folgende Passage: »Aufs Ganze gesehen gilt, daß die Folgen der Unterscheidung von Kirche und Christentum sich nicht in einer einfachen Trennung ausgewirkt haben. Der Ausdruck ›Unkirchlichkeit‹ gilt für ein christliches Verhalten, das sich im aktuellen Lebensvollzug nicht durch die Identifikation mit dem kirchlichen Leben bestimmen läßt, gleichwohl aber die Kirche als Institution auch als Bezugspunkt für die Definition der eigenen Lebensorientierung im Blick behält. So ergibt sich eine Situation, in der ›Unkirchlichkeit‹ und ›Kirchlichkeit‹ nicht die Sachverhalte der formellen Zugehörigkeit zur Kirche decken. Das Problem liegt anders. Die Kirche hat offenbar eine für sie selbst schwer bestimmbare und keineswegs eindeutige Funktion in der Erzeugung und Ermöglichung von Verhalten und Orientierung, die sich ihr selbst als Unkirchlichkeit zeigen« (Rendtorff 1972c, 146 f.). Deutlich wird daraus zumindest zweierlei: Rendtorff will den Sinn für eine christliche Praxisform schärfen, die weder in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorgaben aufgeht, noch umgekehrt durch den Rückzug in eine kirchenferne Privatreligion angemessen beschrieben wäre. Der Begriff ›Unkirchlichkeit‹ wiederum stellt für ihn den hilflosen Ausdruck für das kirchliche Eingeständnis dar, diese Praxisebene nicht nach eigenen Maßstäben regulieren zu können.

Rendtorff gelingt es nun allerdings nicht, der so anvisierten Praxisebene eine begrifflich schlüssige Gestalt zu geben. Sie soll ihres *individuell-kreativen Vollzugsmomentes* wegen mehr sein als nur das Abbild eines kirchlichen Normideals; zugleich

soll sie umgekehrt ihres *sozialen Praxischarakters* wegen von einer lediglich innerlichen Privatfrömmigkeit unterschieden bleiben. In die Analogie des Spiels übertragen geht es um den tatsächlichen Spielverlauf, der weder durch bloße Aufzählung der Regeln noch durch alleinigen Blick auf die beteiligten Spieler erschöpfend beschrieben werden kann. Der Dual von Kirche und Christentum gerät hier an seine Grenzen: Es ist nicht hinreichend komplex, um die Trias von Spielregel, Spielzug und Spieler – also von kirchlicher Institution, christlicher Praxis und frommem Subjekt – theoretisch angemessen zur Geltung zu bringen.

Stattdessen kommt es nun – vor allem in der Rezeptionsgeschichte der Christentumssoziologie – zu folgenreichen Verkürzungen. Sie haben ihren Grund maßgeblich darin, dass die Figur des von der Kirche unterschiedenen Christentums zunehmend eine privatreligiös-innerliche Schlagseite erhält. Die Betonung der Praxisdimension wird mehr und mehr abgeblendet, so dass sich als Leitbild des nichtkirchlichen Christentums zunehmend die Vorstellung einer von allen kirchlichen Bindungen losgelösten Privatfrömmigkeit durchsetzt. In der Folge verwandelt sich die Unterscheidung von Kirche und Christentum in das Entweder-Oder zweier idealtypischer Christlichkeitsprofile und stellt der im modrigen Kirchenmuff erstarrten ›Kerngemeinde‹ das in freier Luft atmende Christentum der ›Distanzierten‹ gegenüber. In dem Maße, in dem dann die von Rendtorff noch selbstverständlich festgehaltene *Kirchlichkeit* auch des *nichtkirchlichen* Christentums vergessen wird, eröffnet sich erneut eine überraschende Nähe zu Thomas Luckmann: Dessen Individualisierungsthese wird nun im Sinne einer Befreiung privatreligiöser Produktivität aus dem lähmenden Würgegriff der Kirche gedeutet und mit der Erwartung einer neuen religiösen Lebendigkeit jenseits der Kirchenmauern verbunden. Den Schlusspunkt bildet eine gleichsam christentumssoziologische Variante des US-amerikanischen *tea party*-Libertarismus: Weniger Kirche führe zu mehr Christentum, da sich das Christsein vor allem außerhalb der Kirche lebendig entfalte.

In den 1980er und 1990er Jahren hat diese Aussicht zu einem regelrechten ›Goldrausch‹ in Sachen Religion geführt: Nahezu überall vermeinte man religiöse und quasireligiöse, religionsanaloge und religioide Phänomene entdecken zu können. Mittlerweile jedoch ist die einstige Goldgräberstimmung verflogen. Die Hoffnung auf eine religiöse Renaissance jenseits der Kirchenmauern hat sich als trügerische Illusion erwiesen. *Zum einen* ist die private Frömmigkeit maßgeblich rezeptiv geprägt; das von der Aufklärung übernommene Ideal spontan-selbständiger Mündigkeit stellt daher in den meisten Fällen eine normative Überlastung dar. *Zum anderen* bestätigen nicht zuletzt die Ergebnisse der neuesten EKD-Mitgliedschaftsstudie, dass die Ebene subjektiv-innerlicher Frömmigkeit die Einbettung in einen entsprechenden Praxiszusammenhang voraussetzt. Kurz gefasst: Religion ist praxisgebunden; ohne soziale Praxis gibt es auch keine innere Privatreligion.

2.1.4 Christentum und Christsein als ›Lebensform‹

Die bisherigen Überlegungen haben drei markante Schwachstellen des christentumssoziologischen Programms herausgearbeitet: *Erstens* ist die Voraussetzung einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft unter heutigen Bedingungen nicht mehr haltbar, *zweitens* verhindert die Fokussierung auf ein christentumsgeschichtliches Kontrastnarrativ zur Säkularisierung eine ungeschminkte Wahrnehmung religiöser Krisensymptome, und *drittens* schließlich erweist sich der Dual von Kirche und Christentum als ungeeignet, um die gesuchte Praxisdimension des Christseins angemessen in den Blick zu bekommen.

Allerdings soll diese Kritik nun gerade nicht in eine grundsätzliche Abkehr von der Christentumssoziologie münden. Vielmehr geht es darum, durch Aufdeckung und Beseitigung jener Schwachstellen ihre elementare Grundeinsicht nur umso deutlicher ins rechte Licht zu rücken.

Diese Grundeinsicht wiederum besteht darin, Christentum und Christsein weder mit dem Erwartungshorizont manifester Kirchlichkeit zusammenfallen zu lassen, noch auf eine bloß innere Privatfrömmigkeit zu reduzieren, sondern als einen in sich vielfältig differenzierten sozialen Praxiszusammenhang aufzufassen und in diesem Sinne als ›Lebensform‹ zu bestimmen[8]. Sie nimmt damit in gewisser Weise den ›practice turn‹, besser: die praxistheoretische Wende vorweg, welche in der Soziologie seit einigen Jahren zu beobachten ist[9]. Freilich fehlen ihr selbst die geeigneten begrifflichen Mittel, um diese Wende angemessen durchführen zu können. Stattdessen bleibt die Christentumssoziologie *cum grano salis* einem sozialphilosophischen Hegelianismus verhaftet, der seine Erneuerung aus dem Geist des Pragmatismus noch vor sich hat. Das erklärt *zum einen* die Behauptung einer substantialen Christlichkeit der modernen Gesellschaft – einschließlich der daraus folgenden Ablehnung der Säkularisierungsthese –, *zum anderen* die Fixierung auf den Dual von Kirche und Christentum, der seinerseits als christentumsgeschichtliche Vorprägung

8 Zum Begriff der Lebensform vgl. näherhin Jaeggi 2013, 67–135.

9 Einen exemplarischen Überblick bietet Reckwitz 2003, 282–301. – Das Grundanliegen des ›practice turn‹ fasst Robert Schmidt anschaulich zusammen: »Praxistheoretische Zugänge konvergieren – bei all ihren sonstigen Nichtübereinstimmungen – in der analytischen Entscheidung, bei der Bearbeitung der […] Grundfragen der Soziologie nicht Bewusstseinsformen, Ideen, Werte, Normen, Kommunikation, Zeichen- und Symbolsysteme, sondern soziale Praktiken in ihrer Situiertheit, ihrer materialen Verankerung in Körpern und Artefakten sowie in ihrer Abhängigkeit von praktischem Können und implizitem Wissen in den Mittelpunkt zu stellen. Der Akzent dieser Zugänge liegt nicht auf den Sichtweisen, Motiven oder Absichten von Individuen, sondern auf deren Aktivitäten. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf den in solchem Tun generierten und in ihm sich manifestierenden praktischen Sinn. Praxistheorien interessieren sich für das Vollzugsgeschehen, in das die Teilnehmer einer Praktik involviert sind. Ihnen geht es – mit einer Formulierung Goffmans – ›nicht um Menschen und ihre Situationen‹, sondern eher um Situationen und ihre Menschen« (Schmidt 2012, 24; mit einem Zitat von Goffman 1971, 9).

der moderngesellschaftlichen Grunddifferenz von Institution und Individuum verstanden wird.

Der aus verschiedenen Traditionen sich speisende und daher durchaus vielstimmige ›practice turn‹ bietet nun aber neue Möglichkeiten, das Anliegen der Christentumssoziologie aufzunehmen und fruchtbar weiterzuführen. Im Mittelpunkt steht der bereits erwähnte Vorschlag, das Christentum als eine Lebensform aufzufassen. Bei Lebensformen handelt es sich um Ensembles sozialer Praktiken, ›eingelebter‹ Verhaltensweisen und normativer Orientierungen, die ethisch-moralische Spielräume für bestimmte Weisen der Lebensführung eröffnen und umgrenzen[10]. Sie lassen sich als »normativ verfasste Formationen des Sittlichen« (Jaeggi 2013, 65) verstehen, ohne diese sogleich als geschlossene ›organische Ganzheiten‹ substantialisieren zu müssen.

Der Gewinn eines solchen praxistheoretischen Ansatzes besteht *zunächst* schlicht darin, dem Charakter des Christentums als einer geschichtlich gewachsenen Religions- und Praxiskultur Rechnung tragen zu können. Das bedeutet: An die Stelle der fruchtlosen Konstitutions- und Begründungslogik mit ihrer abstrakten ›Nullpunktfixierung‹ tritt fortan das Verfahren einer christentumsgeschichtlichen Rekonstruktion des Gegebenen. Damit lässt sich *zum einen* die charakteristische Zurückhaltung der Christentumssoziologie gegenüber einem allgemeinen Religionsbegriff und seiner theoretischen Leistungsfähigkeit aufnehmen. *Zum anderen* folgt daraus keineswegs der Verzicht auf die normative Geltungsdimension des Christlichen. Deren sachgerechte Bearbeitung nimmt nun vielmehr die anspruchsvollere Gestalt einer ›affirmativen Genealogie‹ (vgl. Joas 2011), ›normativen Rekonstruktion‹ (vgl. Honneth 2012) oder ›immanenten Kritik‹ (vgl. Jaeggi 2013) an.

Das Verständnis des Christentums als Lebensform erlaubt es *sodann,* den schlichten Dual von Kirche und Christentum durch eine komplexere dreistellige Relation zu ersetzen. Hier lohnt ein näherer Blick auf die sozialen Praktiken, aus denen sich eine Lebensform zusammensetzt (vgl. ebd. 94–135). Mit ihnen sind weder einzelne noch einmalige Handlungen gemeint, sondern umfassendere und durch Gewohnheit eingespielte Handlungsabläufe, in welche die handelnden Akteure mit ihrem Tun gleichsam eingespannt sind. Charakteristisch für solche Praktiken ist nun, dass sie nicht nur eine äußere *Regelmäßigkeit*, sondern auch eine innere *Regelhaftigkeit* aufweisen. Sie sind durch Regeln strukturiert, welche den Spielraum des Möglichen abstecken – und so den Rahmen aufspannen, innerhalb dessen Handlungen, Einstellungen und Verhaltensweisen überhaupt erst ihren jeweiligen Sinn erhalten. Die fraglichen Regeln können explizit formuliert und institutionell abgestützt sein, ohne Minderung ihrer Verbindlichkeit aber auch informellen Charakter tragen und auf einem praktischen *Know-how* beruhen. Entscheidend ist, dass sich die einzelnen Handlungen nur in einem sozial geprägten Bedeutungskontext und gleichsam als ›Spielzüge‹ eines normativ regulierten Praxiszusammenhangs verstehen lassen.

10 Dieser Bestimmungsversuch orientiert sich an Jaeggi 2013, 67–93, sowie an Seel 1993, 246.

Die Heuristik des Spiels macht darüber hinaus auf einen weiteren Grundzug aufmerksam[11]: Ein Spiel lässt sich durch die bloße Angabe seiner Regeln nicht angemessen beschreiben; vielmehr gibt es eine uneinholbare Differenz zwischen den *Regeln* eines Spiels und dem tatsächlichen *Spielen* dieses Spiels. Denn das Spielgeschehen stellt unablässig vor neue und überraschende Situationen; hier bedarf es eines intuitiven Gespürs und strategischen Geschicks, das nicht selbst wieder in formale Regeln gefasst werden kann. Die praxistheoretische Perspektive zeigt sich vor allem an dieser Vollzugsdimension sozialer Spiele interessiert. In kritischer Korrektur einseitig strukturalistischer oder individualistischer Ansätze geht es ihr um das wechselseitige Ineinander von Spielregeln, Spielzügen und Spielern. Ein Spiel beruht auf Regeln, ohne dass diese das Spiel vorweg bestimmen; das Spiel muss zudem von Spielern gespielt werden, ohne dass diese das Spiel erst erschaffen. Das bedeutet: Soziale Praktiken sind regelgeleitet und erschöpfen sich doch nicht in deren mechanischer Befolgung; die handelnden Subjekte wiederum finden sich in ihnen vor und konstituieren sie doch zugleich: Lebensformen und ihre Praktiken sind gleichermaßen Voraussetzungen wie Produkte individuellen Handelns.

Vor diesem Hintergrund wird nun erkennbar, dass und wie der Begriff der Lebensform den gängigen Dual von Institution und Individuum sprengt, der auch im Hintergrund der christentumssoziologischen Differenz von Kirche und Christentum steht. *Auf der einen Seite* ist zwischen Lebensformen und Institutionen zu unterscheiden. Institutionen bilden sich zwar innerhalb einzelner Lebensformen aus und können für sie eine stabilisierende Wirksamkeit entfalten. Mit ihrem kodifizierten Regelkanon erfassen sie jedoch nur beschränkte Ausschnitte des jeweiligen Praxisfeldes; vor allem aber bleibt ihnen die praktische Vollzugsebene der Regelanwendung entzogen. Kurz gefasst: Das Christentum reicht weiter, als sich kirchlich institutionalisieren lässt. Kirchlich gebundene Normen, Erwartungen und Vorstellungen können gerade nicht auf ihre praktische Umsetzung durchgreifen – ohne dass damit sogleich der Rückzug in eine private Innerlichkeit angetreten wäre.

Auf der anderen Seite ist ebenso zwischen der Vorgängigkeit sozialer Praktiken und ihrer je individuellen Aktualisierung zu unterscheiden. Lebensformen sind zwar in gewissem Sinne – als »Formen, in denen gelebt wird« (Jaeggi 2013, 119; im Original teilweise kursiv) – immer schon ›da‹. Sie eröffnen und prägen den Möglichkeitsraum individuellen Handelns; zugleich eignet ihnen ein Moment sedimentierter Gewohnheit und Selbstverständlichkeit. Doch daraus folgt nicht, dass dem handelnden Subjekt nur mehr der Status einer bloßen Marionette im sozialen Praxistheater zukäme. In dem Maße, in dem sich die Subjekte in eine gegebene Praxis einfügen, bilden sie diese zugleich konstruktiv um. Anders formuliert: Erst die Spieler sind es, die mit ihrer je individuellen ›Spielfreude‹ ein Spiel zum Leben erwecken, vorantreiben

11 Der Heuristik des Spiels kommt für die Verdeutlichung des praxistheoretischen Erkenntnisinteresses eine herausgehobene Stellung zu; vgl. dazu Schmidt 2012, 38–44.

und ihm den eigenen ›Stempel‹ aufdrücken. Damit wird hier ein Spannungsverhältnis sichtbar, das weder zur einen noch zur anderen Seite hin aufgelöst werden kann. Soziale Praktiken *bestehen vor* den Subjekten; zugleich *entstehen* sie nur *durch* die Subjekte (vgl. ebd. 102). Übertragen auf das Christentum heißt das: Die Ebene christlicher Praxis ist ebenso *unhintergehbar* wie umgekehrt die Dimension individueller Frömmigkeit *uneinholbar*. Ohne Einbindung in eine soziale Praxis kann es auf Dauer keine innere Frömmigkeit geben. Im Gegenzug bleibt diese Praxis darauf angewiesen, dass sie von den beteiligten Subjekten auch in Anspruch genommen und mit Leben erfüllt wird. Anders gewendet: Das Christentum eröffnet dem Einzelnen einen sozialen Spielraum zur Lebensführung; ihn dann auch zu nutzen bleibt seine eigene Sache. In gewisser Weise findet hier eine zentrale Pointe des protestantischen Christentums ihren Niederschlag: Niemand kann sein Leben *allein* führen, auch wenn jeder sein Leben nur *selbst* führen kann.

Es zeigt sich also, dass eine praxistheoretische Reformulierung die begrifflichen Mittel bereitstellt, um das Programm der Christentumssoziologie über die eigenen Grenzen hinauszuführen und in seinem unvermindert aktuellen Erklärungswert sichtbar zu machen. Den entscheidenden Schlüssel bietet die Erweiterung des Duals von Kirche und Christentum zu einer dreistelligen Relation. Dann wird deutlich, dass der christentumssoziologische Ansatz auf ein Verständnis des Christentums als Lebensform zielt, das sich einem schwärmerischen Individualismus ebenso entzieht wie einem strukturalistischen *ex opere operato*. Im Bild des Spiels gesprochen: Die Christentumssoziologie bemüht sich darum, gegenüber einer einseitigen Regelfixierung die Dynamik des Spielgeschehens und gegenüber einer nicht minder einseitigen Spielerorientierung den Regelcharakter des Spiels geltend zu machen. Erst die praxistheoretisch ausgearbeitete Trias von Spielregel, Spiel und Spieler ermöglicht es allerdings, dieses vermittelnde Anliegen zur Geltung zu bringen und zwischen beiden Abwegen die notwendige Balance zu halten.

Die praxistheoretische Reformulierung und Fortschreibung des christentumssoziologischen Programms eröffnet so schließlich auch die Möglichkeit, den gegenwärtigen Streit um eine fällige Überwindung des im Schatten von Matthes und Rendtorff stehenden, vermeintlich dem Ideal eines nichtkirchlichen Christentums frönenden ›KMU-Paradigmas‹ zu entschärfen. In diesem Streit feiert die seit den 1960er Jahren festgefahrene Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie fröhliche Urständ. Die christentumssoziologische Praxisfigur bietet nun eine vielversprechende Möglichkeit, diese Alternative endlich hinter sich zu lassen, indem sie die berechtigten Anliegen beider Seiten aufnimmt, deren einseitige Verabsolutierung aber korrigiert. Die ›kirchensoziologische‹ Seite betont mit Recht, dass eine subjektiv-innerliche Privatfrömmigkeit ohne gemeinschaftlich-institutionelle Bezüge auf Dauer nicht überlebensfähig ist: Ohne Kirche keine Religion. Im Gegenzug freilich steht sie in der Gefahr, über ihre Fixierung auf den kirchlich kodifizierten Regelkanon die Vollzugsdimension christlicher Praxis aus dem Blick zu verlieren – und so gleichsam die

Spielregeln mit dem Spiel selbst zu verwechseln. In der Folge kommt es zur übergriffigen Tendenz, mit der Formulierung der Regeln auch deren praktische Umsetzung und individuelle Aneignung sichergestellt wissen zu wollen. Spiegelbildlich dazu legt die ›religionssoziologische‹ Seite alle Aufmerksamkeit darauf, dass sich die individuelle Frömmigkeit nicht in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorstellungen und Vorgaben erschöpft: Kirche und Religion fallen nicht zusammen. Im Gegenzug verstrickt sie sich in das Problem, durch den Rückzug auf abstrakt-strukturelle Konstitutionsmomente oder subjektiv-innerliche Relevanzen von entgegengesetzter Seite her die Bindung an die soziale Praxisdimension preiszugeben. Sie verliert gleichsam aus dem Auge, dass Spieler nur so lange Spieler sind, wie sie zusammen mit anderen auch tatsächlich spielen.

Mit diesen skizzenhaften Bemerkungen muss es hier sein Bewenden haben. Sie ersetzen nicht die Aufgabe, die Potentiale eines praxistheoretischen Zugriffs nun in forschungsleitende Hypothesen zu übersetzen und am empirischen Material zu bewähren. Wohl aber lassen sie erkennen, dass der christentumssoziologische Ansatz auch für die V. EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung einen attraktiven und vielversprechenden theoretischen Deutungsrahmen darstellt.

Tabea Spieß • Gerhard Wegner

2.2 Kirchengemeinde als Ort von Religion, Diakonie und Gemeinschaft

2.2.1 Einleitung

In den vergangenen Jahrzehnten hat es immer wieder viel Kritik an der Wirkungsweise der Kirchengemeinden in Deutschland gegeben. Sie seien milieuverengt[1], überaltert, nach außen eher geschlossene Veranstaltungen und Schlimmeres. Das hat aber nichts daran gehindert, dass nach wie vor die mit Abstand meisten Ressourcen der evangelischen Kirche in diese parochial ausgerichteten Gemeindestrukturen fließen. In den meisten Landeskirchen kalkuliert man als Richtwert ein Verhältnis des Ressourcenaufwands zwischen Kirchengemeinden und anderen kirchlichen Diensten von 70 zu 30. Einige Kirchenverfassungen, wie beispielsweise in der rheinischen Landeskirche, verorten die Basis der Kirche auch rechtlich in den Kirchengemeinden. Damit reklamieren sie einen noch höheren Stellenwert der Kirchengemeinden für die Kirche insgesamt.

Aus diesem Grund ist es von vorneherein zu erwarten, dass in einer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD die Wahrnehmung der Kirchengemeinde durch die Kirchenmitglieder prominent vorkommen wird. Und dies ist auch in der V. KMU der EKD deutlich der Fall. Das gesamte Spektrum des ortsgemeindlichen Lebens wird mit der Erhebung gleichwohl nicht vollkommen abgefragt. Hier sind die Daten der V. KMU also nur begrenzt aussagefähig. Ein Vergleich der ortsgemeindlichen Ebene mit anderen kirchlichen Bereichen wird ebenfalls nur sehr rudimentär erfasst.

Aufgrund der massiven Ressourcenkonzentration in den klassischen Ortskirchengemeinden ist die Frage nach ihrer Wahrnehmung und Nutzung durch die Kirchenmitglieder und nach einer Analyse ihrer Arbeit und öffentlichen Wirkung von nicht zu überschätzender Bedeutung. Im praktisch-theologischen Diskurs scheint ein gewisser Konsens zu herrschen, dass es z. T. neben oder mit den Ortskirchengemeinden verbunden mittlerweile eine Vielzahl kirchlicher und anders gemeindlicher Aktivitäten gibt und auch verstärkt geben soll, die insgesamt zu einem breiten Netzwerk unterschiedlichster kirchlicher Sozialgestalten führen werden. Den sich verändernden Bedürfnissen moderner autonomer Subjekte und den strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft im Hinblick auf Vielfalt, Freiheitsgewinn, Ausdifferenzierung von Lebenszusammenhängen und Individualisierung könne man nur durch eine gewisse

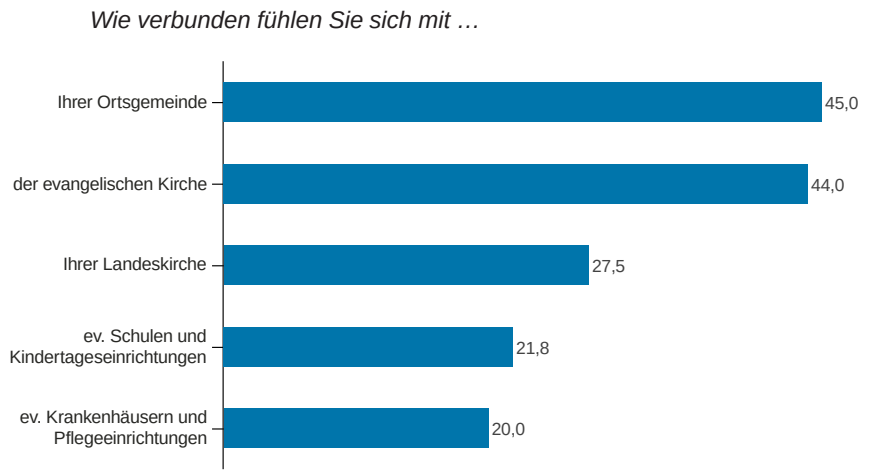
1 So schon ganz früh die Kritik z. B. von Klaus von Bismarck 1954 und 1957.

Vielfalt kirchlicher Formen überhaupt gerecht werden. Lässt sich zu diesen Überlegungen etwas aus den Daten der V. KMU schlussfolgern?

2.2.2 Religion und Kirchenverbundenheit

Auffällig ist zunächst der enge Zusammenhang zwischen der Verbundenheit mit der Ortsgemeinde und der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche generell (Abbildung 1): 45 % der Evangelischen geben an, dass sie mit ihrer Ortsgemeinde »sehr« oder »ziemlich« verbunden sind, bei der evangelischen Kirche sind es 44 %.[2]

Abb. 1: Verbundenheit mit der Kirche und mit kirchlichen Bereichen
(Evangelische, die sich »ziemlich« und »sehr verbunden« fühlen, in Prozent)



Zwischen den Verbundenheitswerten mit den in Abbildung 1 genannten Institutionen und Bereichen existieren hohe Korrelationen:[3] Wer sich der Ortsgemeinde verbunden fühlt, ist in der Regel auch der evangelischen Kirche generell, der Landeskirche sowie evangelischen Bildungs- und Pflegeeinrichtungen verbunden und *vice versa*. Die immer wieder geäußerte Vermutung, dass es eine große Gruppe von Evangelischen ge-

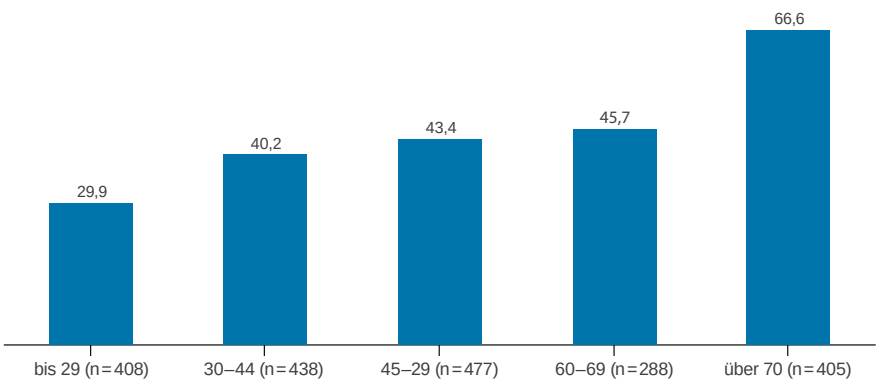
2 »Sehr verbunden« mit der Ortsgemeinde sind 23 %, »ziemlich verbunden« 22 %; bei der evangelischen Kirche generell sind 16 % »sehr verbunden« und 28 % »ziemlich verbunden«. Die Verbundenheit mit der Ortsgemeinde ist mithin intensiver als mit der Kirche insgesamt.

3 Die Korrelationenskoeffizienten (Pearson) liegen zwischen 0,559 und 0,891.

ben würde, die sich zwar der Kirche insgesamt, aber nicht der Kirchengemeinde verbunden fühlen würde, weil ihr das Leben dort zu »eng« sei, bestätigt sich hier folglich nicht. Hierfür bräuchte es weitere Untersuchungen.

Bei der Analyse der Verbundenheit mit der eigenen Gemeinde nach Altersgruppen zeigt sich ein im Hinblick auf Altersstrukturen bekanntes Bild (Abbildung 2). Die höchsten Verbundenheitswerte weisen die Evangelischen ab 70 Jahren auf: Zwei Drittel von ihnen sind sehr oder ziemlich mit der Ortsgemeinde verbunden. Von den bis 29-Jährigen ist der Anteil mit 30 % am geringsten. Auffällig ist, dass die Verbundenheitswerte in den Altersgruppen zwischen 30 und 69 Jahren nahe beieinanderliegen und von 40 % bei den 30- bis 44-Jährigen auf 46 % bei den 60- bis 69-Jährigen ansteigen. Hier werden Veränderungen deutlich: Es kann offenbar nicht mehr davon ausgegangen werden, dass mit dem Faktor »Alter« eine konstant ansteigende Verbundenheit einhergeht.

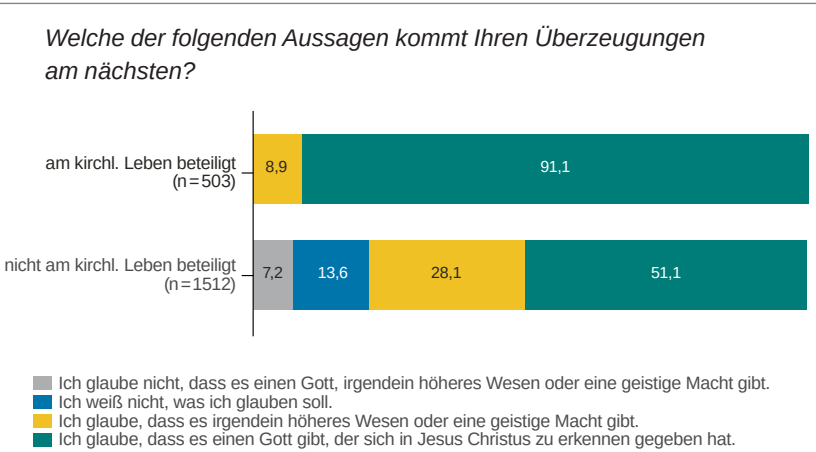
Abb. 2: Verbundenheit mit der Ortsgemeinde nach Alter
(Evangelische, die sich der Ortsgemeinde »sehr« und »ziemlich verbunden« fühlen, in Prozent)



Enge statistische Zusammenhänge gibt es auch zwischen der Religiosität der Kirchenmitglieder, ihrer Beteiligung am kirchlichen Leben und ihrer Verbundenheit mit ihrer Ortsgemeinde sowie der evangelischen Kirche generell. So wurde in der V. KMU erfragt, welchen Glaubensaussagen die Befragten zustimmen (Abbildung 3). 91 % der Evangelischen, die sich über den Gottesdienst hinaus am kirchlichen Leben beteiligen, stimmen der Aussage »Ich glaube an einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat« zu. Weitere 9 % geben an, dass sie an die Existenz eines höheren Wesens oder einer geistigen Macht glauben. Alle Befragten mit Engagement im kirchlichen Leben geben somit einen Transzendenzbezug an. Bei den Evangelischen,

die sich nicht in der Kirche engagieren, sind es 51 %, die an einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, glauben. Weitere 28 % glauben an ein höheres Wesen oder eine geistige Macht, 14 % geben an, dass sie nicht richtig wissen, was sie glauben sollen, und 7 % glauben nicht, dass es einen Gott oder ein höheres Wesen gibt.

Abb. 3: Glaubensaussagen nach Beteiligung am kirchlichen Leben
(Zustimmung Evangelische, in Prozent)

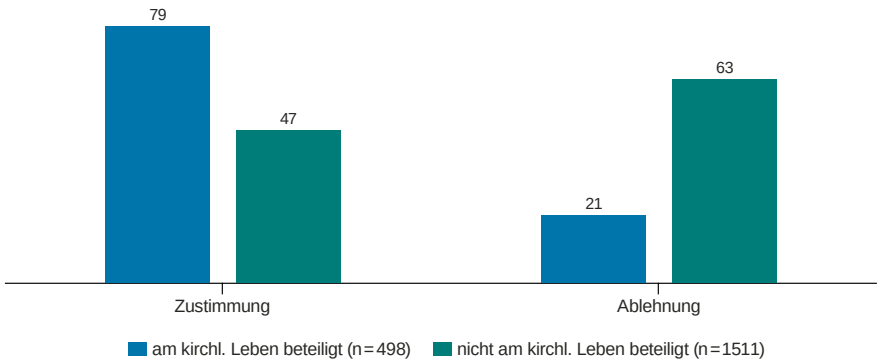


Die Zusammenhänge der Verbundenheit mit der Ortsgemeinde steigern sich noch, wenn man danach fragt, ob die Befragten sich »für einen religiösen Menschen halten«: 86 % der Evangelischen, für die diese Selbsteinschätzung »voll« zutrifft, sind der Ortsgemeinde »sehr« oder »ziemlich« verbunden; von denen, bei denen sie »eher« zutrifft, sind es 51 %.

2.2.3 Diakonie

Von den Kirchenmitgliedern, die sich über den Gottesdienst hinaus am kirchlichen Leben beteiligen, geben 79 % an, dass ihrer Ansicht nach die evangelische Kirche einen wesentlichen Beitrag zur Lösung sozialer Probleme leisten kann. Von denen, die sich nicht in der Kirche engagieren, lehnt hingegen die Mehrheit mit 53 % diese Aussage ab, positiv äußern sich nur 47 %.

Abb. 4: Beitrag der Kirche zur Lösung sozialer Probleme nach Beteiligung am kirchlichen Leben *(nur Evangelische, in Prozent)*



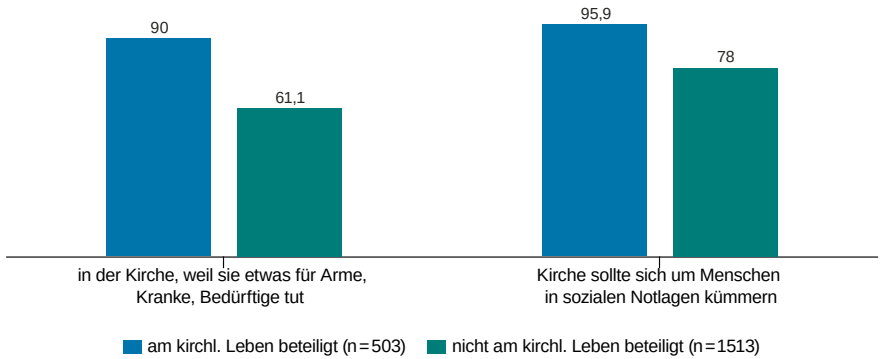
Am kirchlichen Leben Beteiligte geben darüber hinaus häufiger als Evangelische, die nicht am Gemeindeleben teilnehmen, an, dass sie in der Kirche sind, weil diese etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut (Abbildung 5).[4] 90 % der Beteiligten stimmen hier zu, von den nicht am kirchlichen Leben Beteiligten sind es 61 %. Auch dass die Sorge um Menschen in sozialen Problemlagen zu den kirchlichen Aufgaben gehören sollte, sagen engagierte Kirchenmitglieder häufiger (96 %) als jene, die sich nicht über einen eventuellen Gottesdienstbesuch hinaus am kirchlichen Leben beteiligen (78 %).

2.2.4 Beteiligung am Gemeindeleben

Für die Evangelischen, die ihrer Kirchengemeinde stark verbunden sind, ist zudem die »Gemeinschaft« ein wichtiger Grund für ihre Kirchenmitgliedschaft (Abbildung 6). 90 % von ihnen geben an, in der Kirche zu sein, weil sie die Gemeinschaft brauchen. Die Werte verringern sich mit abnehmender Verbundenheit: Von denen, die der Ortsgemeinde kaum verbunden sind, geben 12 % die Gemeinschaft als Mitgliedschaftsmotivation an, von denen, die überhaupt nicht verbunden sind, sind es nur noch 4 %.

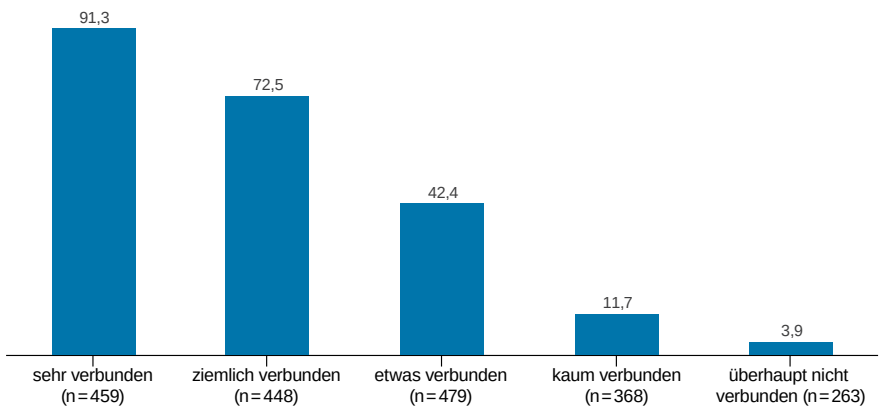
4 Dies entspricht der allgemeinen Tendenz kirchlich engagierter Mitglieder, bei den Kirchenmitgliedschaftsgründen eine höhere Zustimmung anzugeben, und entspricht auch der Tendenz, wenn nicht nach kirchlichem Engagement, sondern nach Verbundenheit mit der evangelischen Kirche und der Ortsgemeinde differenziert wird.

Abb. 5: Mitgliedschaftsgründe nach Beteiligung am kirchlichen Leben
(Zustimmung 5–7 auf einer Skala von 1 bis 7, nur Evangelische, in Prozent)



Ein Indikator für die Beteiligung in der Ortsgemeinde ist die Teilnahme an Kirchenvorstandswahlen. Von den Evangelischen, die sich der Kirchengemeinde »sehr« verbunden fühlen, beteiligen sich nach eigener Auskunft knapp über 50 % immer an den Wahlen. Fast ein Viertel der »ziemlich« Verbundenen bejaht dies ebenfalls (23 %). Von den Kirchenmitgliedern, die sich »kaum« oder »überhaupt nicht« verbunden fühlen, beteiligen sich über 80 % nie. Insgesamt lässt sich zu den Angaben zu den Wahlen sagen, dass die Zahlen derer, die ihre Beteiligung angeben, insgesamt deutlich höher sind, als die Beteiligung tatsächlich ist.

Abb. 6: Mitgliedschaftsgrund »… weil ich die Gemeinschaft brauche« nach Verbundenheit mit der Gemeinde
(Zustimmung 5–7 auf einer Skala von 1 bis 7, nur Evangelische, in Prozent)



Anhand der V. KMU lassen sich weitere Analysen über die Beteiligung der Evangelischen am Gemeindeleben über den Gottesdienstbesuch hinaus durchführen (vgl. dazu auch den Beitrag von Liskowsky und Wegner »Engagement in der V. KMU« in: EKD [Hg.] 2014, 121–127). Zunächst sind Zusammenhänge mit dem Alter auffällig. Sowohl die Beteiligung am kirchlichen Leben »im weiteren Sinne« als auch die freiwillige finanzielle Unterstützung steigt mit dem Alter an. »Beteiligung im engeren Sinne« meint die Übernahme von Leitungsaufgaben, die aktive Mitwirkung in Gottesdiensten sowie in Chören oder Musikgruppen oder die Mitarbeit in einem Projekt. Hier liegen die Werte zwischen 19 % in der Altersgruppe der Evangelischen unter 30 Jahren und 29 % derer ab 70 Jahren. Die freiwillige finanzielle Unterstützung erreicht bei den Evangelischen ab 70 Jahren mit 49 % den höchsten Wert.

Wenn man nach Bereichen der Ortsgemeinde fragt, dann liegen die höchsten Werte der Teilnahme bei Gesprächskreisen, dem Besuch von kirchlichen Konzerten und kulturellen Veranstaltungen, von kirchlichen Seminaren, der projektbezogenen und regelmäßigen Mitarbeit in der Gemeinde sowie der Mitwirkung in Chören und Musikgruppen. Sie erreichen allesamt Werte von etwa 7 bis 8 %, bei den Gesprächskreisen sind es 12 %. Die Werte zur aktiven Mitwirkung im Gottesdienst und die Bereitschaft zur Übernahme von Leitungsaufgaben liegen bei 4 %.

Deutlich wird in der Auswertung, dass die »evangelisch Engagierten« in vielerlei Hinsicht sehr zufrieden mit ihrer Tätigkeit in der Gemeinde sind. 91 % von ihnen sagen: »Ich fühle mich in meiner Gemeinde gebraucht«, und 92 % stimmen dem Satz zu: »Ich kann meine Fähigkeiten gut einbringen«. Dass ihre Tätigkeit in der Gemeinde wertgeschätzt wird, nehmen 92 % wahr, und 96 % stimmen der Aussage zu: »Das Zusammensein mit anderen in der Gemeinde ist mir wichtig«. Hier wird deutlich, inwiefern die Gruppe der in der Gemeinde Engagierten eine besondere Untergruppe der evangelischen Kirchenmitglieder insgesamt darstellt. Anders als viele Kirchenmitglieder, die kein starkes Interesse an Formen von Gemeinschaft in der Kirchengemeinde haben, spielen bei den Engagierten offenbar Gruppen und Kreise eine wichtige Rolle. Hier werden Erkenntnisse aus der Engagementforschung bestätigt, die die Bedeutung solcher Gruppen für die Verstärkung von Engagement immer wieder besonders stark herausgearbeitet hat. Nicht die individuelle Einstellung führt zum Engagement, sondern erst die soziale Absicherung entsprechender Einstellungen durch die soziale Bindung in einer Gruppe.

Hinsichtlich der Erreichbarkeit der Kirchenmitglieder spielt nach wie vor der Kirchengemeindebrief eine wichtige Rolle. »Häufig« und »gelegentlich« wird er von insgesamt 45 % wahrgenommen. Von breiterer Bedeutung hinsichtlich der Information über Kirche oder kirchliche Themen sind lediglich die Tageszeitungen mit 51 %. Demgegenüber sind regionale Kirchenzeitungen mit 28 % für die Evangelischen deutlich von geringerem Interesse. Im Hinblick auf »neue Medien« wird deutlich, dass das Internet als Informationsmedium im Vergleich zum Kirchengemeindebrief eine deutlich geringere Rolle spielt. Dies gilt für alle Altersgruppen, auch wenn sich zwischen

etwa 16 und 20 % der Evangelischen bis 59 Jahren häufig oder gelegentlich auf den Internetseiten von Kirche und Gemeinde informieren. Aber auch in diesen Altersgruppen liegen die Werte für den Gemeindebrief höher.

2.2.5 Zusammenfassung

Ein gänzlich umfassendes Bild zum kirchengemeindlichen Leben kann anhand der Daten der V. KMU leider nicht erstellt werden. Folgende Ergebnisse lassen sich dennoch festhalten: Die Verbundenheit mit der Kirchengemeinde hängt eng mit der Verbundenheit zur evangelischen Kirche insgesamt zusammen. Wer sich der evangelischen Kirche verbunden fühlt, fühlt sich in der Regel auch der Ortsgemeinde verbunden.

Die enge Bindung an eine Ortsgemeinde und Gemeinschaft suchen spezielle Gruppen, die sich dann auch in der Kirchengemeinde engagieren und sich besonders stark mit ihr identifizieren. Für die Mehrheit der Evangelischen spielt diese Dimension keine Rolle. Sie beteiligen sich freundlich distanziert an der Kirchengemeinde, nutzen vor allem kasuelle und andere Angebote.

Die der Kirchengemeinde besonders verbundenen und in ihr aktiven Kirchenmitglieder sind stärker religiös, kommunizieren stärker religiös, beteiligen sich auf allen Ebenen an den Aktivitäten und sind auch eher älter als der Durchschnitt der evangelischen Kirchenmitglieder (der ohnehin älter ist als die Gesamtbevölkerung). Für diejenigen, die in der Kirchengemeinde aktiv sind, scheint das Engagement in der Kirchengemeinde ein wichtiger Ort religiöser Erfahrung zu sein.

Für die Erreichbarkeit der Kirchenmitglieder sind Printmedien und hier insbesondere der Gemeindebrief, aber auch die Tageszeitung, von großer Bedeutung. Das Internet als Informationsquelle ist erwartungsgemäß bei den jüngeren stärker vertreten als bei den älteren Kirchenmitgliedern.

Viele dieser Daten lassen sich mit den Angaben in den früheren KMUs kaum vergleichen, weil oftmals Fragen verändert oder neu aufgenommen wurden. Nach der Verbundenheit mit der Ortsgemeinde wurde in der I. und II. KMU gefragt. Die Ergebnisse ähneln aber denen von heute. Im Gesamtblick bestätigt sich so eine generelle Tendenz, die auch in anderer Hinsicht auf die KMU-Ergebnisse zutrifft: Das »System« Volkskirche funktioniert nach wie vor – auch auf der Ebene der Kirchengemeinden – anscheinend angemessen. Vermutlich werden die religiösen Bedürfnisse, die von den Kirchenmitgliedern artikuliert werden, in den Kirchengemeinden, so wie sie sind, durchaus angemessen befriedigt. In den Daten der V. KMU gibt es jedenfalls kaum Hinweise auf einen gegenteiligen Eindruck. Gleichwohl darf mit Blick auf die Volkskirche nicht übersehen werden, dass die Zahl der Kirchenmitglieder seit der I. KMU-Befragung erheblich geschrumpft ist und die KMU-Ergebnisse insgesamt sehr deutlich machen, dass die Bereitschaft zur Weitergabe des Glaubens und zur Kommunikation über den Glauben nachhaltig weniger wird. Und dies gilt natürlich

auch für die Aktivitäten in den Ortsgemeinden, ja für sie angesichts ihrer Bedeutung besonders. Ohne »Gemeinden« wird Evangelische Kirche nicht sein können, aber ob das überkommene System der Ortsgemeinden wirklich zukunftsträchtig ist, muss sich noch zeigen.

Jan Hermelink • Gerald Kretzschmar

2.3 Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder – Dimensionen und Determinanten

2.3.1 Die Leitfrage: Zur Wahrnehmung der Ortsgemeinde im binnenkirchlichen Diskurs – und in der Perspektive der Mitglieder

Die Organisations- und Sozialform der Ortsgemeinde steht seit Jahrzehnten im Mittelpunkt vieler kirchlicher Reformdebatten (vgl. Pohl-Patalong 2003). Sehen die Einen sie als ein überholtes und erstarrtes Relikt, das den modernen Bedingungen sozialer Differenzierung und biographischer Mobilität immer weniger entspricht, so erscheint die Ortsgemeinde den Anderen als zukunftsfähiger Sozialraum, der vielfältige Kontakte, verlässliche Begegnungen und nachhaltige Beheimatung im Glauben ermöglicht. Die zahlreichen, meist ökonomisch erzwungenen Prozesse regionaler Kooperation oder gar Fusion von Kirchengemeinden haben die Frage nach der Bedeutung der Ortsgemeinde weiter verschärft.

Dazu kommt der Eindruck einer immer höheren Mobilität der Gesellschaft, und zwar nicht nur in ›zirkulärer‹ Hinsicht, also im Blick auf die wachsenden Entfernungen, die Einzelne täglich zwischen Wohn- und Arbeitsort zurücklegen.[1] Bedeutsam, gerade für religiöse Bindungen, erscheint vielmehr auch die ›residentielle‹ Mobilität, der mehr oder weniger häufige Wechsel des Wohnorts im Laufe der Lebensgeschichte: Hat diese biographische Mobilisierung Auswirkungen auf das Verhältnis zu einer Kirche, die sich wesentlich durch ortsgebundene Phänomene wie Kirchengebäude, Orts-Pfarrerinnen und Gruppentreffen im Gemeindehaus auszeichnet?

Im Folgenden wird anhand der Daten aus der jüngsten Mitgliedschaftserhebung eruiert, in welcher Weise ortsgemeindliche Strukturen und Vollzüge der Kirche *von den Mitgliedern selbst* wahr- und in Anspruch genommen werden. Dass die Ortsgemeinde für die Befragten in ganz unterschiedlicher Weise in den Blick kommt, lassen dabei schon die Antworten auf die offenen Fragen erkennen, mit denen zu Beginn der Interviews Assoziationen zum Stichwort »evangelische Kirche« sowie zu entsprechenden Personen und Orten erbeten wurden. Denn hier zeichnet sich bereits eine

1 Seit den 1980er Jahren hat sich zwar nicht die Zahl der täglich zurückgelegten Wege verändert, wohl aber sind die dabei zurückgelegten Entfernungen deutlich gestiegen, vgl. Canzler 2013, 305; zum Ganzen auch Hradil 2002.

doppelte Wahrnehmung der Kirche – und genauer: der Ortsgemeinde – ab (vgl. den Beitrag von Jan Hermelink über »Kirchenbilder« in: EKD [Hg.] 2014, 32–35).

Auf der einen Seite fallen den Befragten – und zwar den Evangelischen wie den Konfessionslosen – zur »evangelischen Kirche« in erster Linie Kasualien ein, von denen oft gleich mehrere – z. B. »Konfirmation, Taufe, Beerdigung« – genannt werden (knapp 20 % der [ersten] Nennungen). Ein weiteres Fünftel nennt andere, oft besondere Gottesdienste, etwa am Heiligabend, zu Ostern, Familien- oder Gospelgottesdienste. Gefragt nach Personen, die mit der evangelischen Kirche assoziiert werden, kommen – neben herausgehobenen Personen wie Martin Luther und Joachim Gauck – vor allem namentlich genannte Pfarrer und Pfarrerinnen in den Blick (23 % der Nennungen auf diese Frage). Und mehr als der Hälfte fällt bei den ›evangelisch-kirchlichen Orten‹ ein Kirchengebäude ein. Mithin stehen Vollzüge, Amtspersonen und Gebäude, mit denen die evangelische Kirche *›vor Ort‹ präsent* ist, einem großen Teil der Befragten sehr rasch vor Augen.

Auf der anderen Seite sind Assoziationen, die das ortsgemeindliche Leben jenseits der gottesdienstlichen Praxis betreffen, erheblich seltener: Etwa 10 % der Befragten nennen »Gemeinschaft«, »Zusammenhalt« u. Ä.; weitere 8,5 % zudem einzelne kirchliche Vollzüge (Kindertagesstätte, Seniorenarbeit, Freizeiten, Gemeindeleitung) und Ähnliches. Auch bei den Orten und Personen werden Kita oder diakonische Einrichtungen bzw. andere Mitarbeitende wie Küsterin oder Diakon nur gelegentlich erwähnt. Als ein Ort religiöser Vergemeinschaftung, diakonischen Engagements oder gar eigener Beteiligung kommt die Kirche also weniger in den Blick. Dieser erste Eindruck, dass ›Ortsgemeinde‹ in der Perspektive der Mitglieder sehr unterschiedliche Phänomene, Themen und Praxisformen markieren kann, ist nun näher zu untersuchen.

2.3.2 Die Ortsgemeinde im Verständnis der eigenen Mitgliedschaft – empirische Befunde

2.3.2.1 Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der mit ihr Verbundenen

Die Vielfalt von Perspektiven auf die Ortsgemeinde spiegelt sich auch in der Reihe der *Mitgliedschaftsgründe*, zu denen sich die Befragten – schon seit der I. KMU – graduell ablehnend oder zustimmend äußern können.[2] Zu diesen Gründen der je eigenen Mitgliedschaft gehören für viele Evangelische (Tabelle 1) die kirchliche Bestattung (57,4 %), die diakonische Praxis (51,6 %) oder die Präsenz der Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild (40,8 %); für etwas weniger Evangelische ist es auch wichtig, dass

2 Vgl. zu den jüngsten Zahlen und ihrer Deutung den Beitrag von Gerald Kretzschmar zum Thema »Kirchenbindung«, in diesem Band; zu älteren Ergebnissen vgl. etwa Hild (Hg.) 1974, 138 ff.

die Kirche ihnen »einen inneren Halt gibt« (39,4 %) oder Erfahrungen von »Gemeinschaft« vermittelt (33,9 %) – beides sind Aspekte, die einen engeren Bezug zur Kirche vor Ort voraussetzen dürften.

Welche Rolle(n) die örtlichen Strukturen der Kirche für das Verständnis der je eigenen Mitgliedschaft einnehmen, das lässt sich nun in einer ersten Näherung präzisieren, indem man das Begründungsprofil, aber auch die Erwartungen an die Kirche sowie die konkrete Beteiligung bei denjenigen untersucht, die sich mit *der Ortsgemeinde in besonderer Weise verbunden* fühlen. Schon hier sei dazu bemerkt, dass sich der Grad der Verbundenheit mit der Kirche allgemein für die meisten Befragten kaum oder gar nicht von ihrer Verbundenheit speziell zur Ortsgemeinde unterscheidet – dies ist ein weiterer Beleg dafür, wie stark in der Perspektive der Mitglieder die ›Kirche vor Ort‹ für die evangelische Kirche im Ganzen steht. Betrachtet man nun diejenigen, die sich der Ortsgemeinde »sehr« oder »ziemlich« verbunden fühlen – das sind etwa 45 % der Mitglieder (n = 907)[3] –, so ergibt sich das folgende Bild (Tabelle 1):

Im Vergleich mit allen Evangelischen stimmen die der Ortsgemeinde mehr Verbundenen allen Mitgliedschaftsgründen stärker, z. T. sehr viel stärker zu. Besonders wichtig ist ihnen jedoch nicht nur, wie zu erwarten gewesen wäre, der »innere Halt« (68,7 %), den ihnen die Kirche gibt, und dazu die weiteren eher persönlichen Gründe der Mitgliedschaft: die Bedeutung des Glaubens und die eigene Religiosität (jeweils 76,8 %). Auch die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche: Also die von ihr vertretenen ethischen Werte (77 %), ihr Beitrag zum sozialen Zusammenhalt (72,2 %) sowie die diakonische Arbeit (74,1 %) sind dieser Gruppe erheblich wichtiger – bei den sechs genannten Items liegt die Differenz zum Durchschnitt der Befragten stets bei mindestens 25 %. Umgekehrt stehen die eher konventionellen Begründungen, die bei Evangelischen insgesamt einen recht hohen Rang einnehmen – die Mitgliedschaft der Eltern und die allgemeine Sitte – bei den gemeindlich besonders Verbundenen nur auf dem zehnten bzw. auf dem letzten Platz. Im Blick auf den innerkirchlichen Diskurs erscheint es schließlich bemerkenswert, dass das Gemeinschaftsbedürfnis zwar ebenfalls stärker ist als beim Gesamt der Befragten, aber doch nur auf dem vorletzten Rang liegt.

Die *Erwartungen an die Kirche* sind bei den ortsgemeindlich stärker Verbundenen zwar durchgehend um etwa 15–20 % höher als beim Durchschnitt der Befragten; die Rangfolge unterscheidet sich aber kaum: Besonders die gottesdienstliche, die verkündigende und religiöse Praxis der Kirche einerseits, ihre diakonischen Praxis andererseits stehen mit jeweils 75 % und mehr an der Spitze der Erwartungen. Auch die geringere Gewichtung kultureller, berufsbezogener und vor allem politischer Aktivitäten

3 In sozialdemografischer Hinsicht fällt auf, dass die besonders mit der Ortsgemeinde Verbundenen älter sind als der Durchschnitt der Befragten (59 % sind über 50, nur 19 % unter 35 Jahre alt); zudem sind sie etwas häufiger verheiratet und viel seltener ledig. Ihre Bildungsabschlüsse liegen nur geringfügig über dem Durchschnitt.

Tab. 1: Mitgliedschaftsgründe und Verbundenheit mit der Ortsgemeinde sowie Beteiligung an der Ortsgemeinde *(Zustimmung 6 und 7 auf einer Skala von 1 »trifft überhaupt nicht zu« bis 7 »trifft voll und ganz zu«, nur Evangelische, in Prozent)*

Wir haben uns mit vielen Leuten unterhalten, weshalb sie in der Kirche sind: Wie ist das bei Ihnen? Ich bin in der Kirche, …

	EV insgesamt	Ortsgemeinde: Verbundene	Ortsgemeinde: Engagierte
weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte.	57,4	75,6	82,8
weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren.	54,4	62,7	61,2
weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut.	51,6	74,1	76,9
weil sie wichtige ethische Werte vertritt.	49,0	77,0	84,9
weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet.	46,0	76,8	84,0
weil ich religiös bin.	44,2	76,8	85,2
weil sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt.	43,4	72,2	77,5
weil sich das so gehört.	41,4	49,2	46,6
weil Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild nicht verschwinden dürfen.	40,8	64,6	67,3
weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist.	39,9	68,4	75,6
weil sie mir einen inneren Halt gibt.	39,4	68,7	79,7
weil ich die Gemeinschaft brauche.	33,9	60,9	67,3

der Kirche teilen die der Ortsgemeinde Verbundenen; sie bejahen die ersten beiden, wiederum gesellschaftsbezogenen Aktivitäten aber immerhin zu 63 % bzw. 57 %. Den deutlichsten Unterschied macht das Thema der »geselligen Begegnung« aus: 76 % der der Ortsgemeinde Verbundenen erwarten diese von ihrer Kirche – fast 25 % mehr als bei den Evangelischen insgesamt (52 %).

Wer sich stärker mit der Ortsgemeinde verbunden sieht, hatte im letzten Jahr auch recht häufig (64 %) Kontakt mit einer Pfarrerin/einem Pfarrer, und zwar zu über 90 % anlässlich eines Gottesdienstes, dazu bei Kasualien (66 %), Gemeindefesten (60 %) oder zufällig (57 %).[4] Ein gutes Drittel dieser Gruppe begegnete zudem der Gemeindesekretärin, einer Mitarbeiterin in der Familien- oder Seniorenarbeit oder dem Kir-

4 Die der Ortsgemeinde wenig oder gar nicht Verbundenen begegnen Pfarrerinnen und Pfarrern an erster Stelle anlässlich von Kasualien (74 %); erst dann folgen Gottesdienst (45 %) und zufällige Begegnung (14 %).

chenmusiker (37 %–29 %), also wiederum besonders Menschen, die für das binnengemeindliche Leben stehen (siehe Tabelle 2).

Was zu einer stärker ortsgemeindlich akzentuierten Wahrnehmung der Kirche gehört, das wird hier in einer ersten Näherung fassbar: deutlich höhere, u. a. gesellig ausgerichtete Erwartungen an die Kirche, denen eine höhere Kontakthäufigkeit mit dem Personal der Ortsgemeinde entspricht, sowie eine stärker bejahte Mitgliedschaftsbegründung, die sich aber nicht nur auf persönliche Erfahrungen, sondern ebenso auf die gesamtgesellschaftliche Rolle der Kirche bezieht. Mit diesem Bindungsprofil ist freilich eine Gruppe charakterisiert, die – mit 45 % aller Evangelischen – weit über die Kerngemeinde hinausgeht; man nimmt die Ortsgemeinde hier vielmehr vor allem über die verschiedensten Gottesdienste sowie bei Festen und anderen ›öffentlichen‹ Anlässen wahr.

2.3.2.2 Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der regelmäßig Beteiligten

Tabelle 1 hat auch eine weitere Gruppe von Kirchenmitgliedern in den Blick genommen, deren Verhältnis zur Ortsgemeinde von besonderem Interesse ist, nämlich diejenigen Evangelischen, die sich hier – durch regelmäßige Mitarbeit und/oder durch die Zugehörigkeit zu Frauen-, Senioren- oder Gesprächskreisen u. Ä. – mit besonderer Intensität *beteiligen*. Diese Gruppe – es sind 16 % (n = 324), also knapp ein Sechstel aller befragten Evangelischen – ist deutlich älter als der Durchschnitt der Befragten und ihre kirchliche Verbundenheit ist außerordentlich hoch.[5] Man wird hier von der »Kerngemeinde« im engeren Sinne sprechen können, die durch eine »intensive Mitgliedschaftspraxis« charakterisiert ist (vgl. dazu auch den Beitrag von Pollack, Laube, Liskowsky über »Intensive Mitgliedschaftspraxis« in: EKD (2014), 43–49).

Was die *Gründe* der Kirchenmitgliedschaft betrifft (Tabelle 1), so verstärkt sich hier das Muster, das bei den mit der Ortsgemeinde besonders Verbundenen zu beobachten ist: Die ortsgemeindlich Engagierten stimmen sämtlichen Begründungen mit einer Differenz von 30 % bis 40 % häufiger zu als die Evangelischen insgesamt; Spitzenreiter sind einerseits die eigene Religiosität (85,2 %) und die Bedeutung des christlichen Glaubens (84 %), andererseits die ethischen Werte, die die Kirche vertritt (84,9 %), und der von ihr erbrachte gesellschaftliche Zusammenhalt (77,5 %). Auch bei diesen Befragten, die ganz regelmäßig im Gemeindehaus zu finden sind, nimmt das Bedürfnis nach Gemeinschaft mit 67,3 % nur den zehnten Rang unter zwölf Vorgaben ein.

Die *Erwartungen* dieser vor Ort Engagierten an die Kirche sind außerordentlich hoch; strukturell – mit der Betonung von Gottesdienst, Verkündigung und Diakonie, aber auch dem Eintreten für Werte im Zusammenleben – unterscheiden sie sich aber

5 Von dieser Gruppe sind 60 % über 50 Jahre, 37 % über 65 Jahre alt; ihre Verbundenheit mit der Kirche ist zu 42 % »ziemlich«, zu 48 % »sehr« hoch.

nicht von den anderen Evangelischen. Sehr stark ist allerdings – nicht überraschend – der Wunsch, die Kirche möge gesellige Begegnung ermöglichen (81 %).

Was den *Kontakt zum kirchlichen Personal* angeht (Tabelle 2), so hatten im letzten Jahr mehr als 90 % einen pastoralen Kontakt, und zwar nicht nur anlässlich von Mitarbeit und Beteiligung in der Kirche (81 %), sondern vor allem bei Gottesdiensten (92 %), dazu bei Festen (67 %) und bei Zufallsbegegnungen (62 %). Über 50 % der Engagierten hatten im letzten Jahr Kontakt mit Küster oder Kirchenmusikerin, über 60 % mit der Gemeindesekretärin, über 70 % mit Mitarbeiter/innen im Bereich Jugend/Familie/Senioren.

Tab. 2: Kontakt zu Pfarrerinnen und Pfarrern sowie zu anderen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Verbundenheit mit der Ortsgemeinde sowie Beteiligung an der Ortsgemeinde *(nur Evangelische, in Prozent)*

Hatten Sie im letzten Jahr Kontakt zu einem Pfarrer/einer Pfarrerin oder zu anderen kirchlichen Mitarbeiter/innen?

	EV insgesamt	Ortsgemeinde: Verbundene	Ortsgemeinde: Engagierte
Pfarrerin/Pfarrer	40,0	64,2	91,4
Sekretär/in im Kirchen-/Gemeindebüro	19,5	36,9	61,9
Mitarbeiter/in in Jugend-, Familien-, Senioren-Arbeit, kirchliche/r Sozialarbeiter/in	18,8	34,8	70,4
Religionslehrer/in	16,5	18,9	22,2
Kirchenmusiker/in, Kantor/in	14,5	29,4	51,7
Küster/in, Mesner/in	13,9	28,3	56,3
Erzieher/in in kirchlicher Kita	11,2	15,1	19,1
Seelsorger/in (Krankenhaus, Gefängnis, Militär)	6,8	12,4	15,1

Bei denjenigen, die mit den Personen wie den Vollzügen des ortsgemeindlichen Lebens in engem Kontakt stehen, wiederholt und verstärkt sich demnach das bereits im Abschnitt 2.3.2.1 skizzierte Profil einer inhaltlich stärker akzentuierten Mitgliedschaft. Diese ist allerdings nicht nur durch persönlich-religiöse Gründe bestimmt und auch nur nachrangig durch den Wunsch nach Gemeinschaft; vielmehr wird offenbar auch von der »Kerngemeinde« der Beitrag der Kirche zum gesellschaftlichen Zusammenleben, also ihr gleichsam *ortstranszendentes*, ethisches Engagement hoch geschätzt.

2.3.2.3 Die Wahrnehmung der Ortsgemeinde und die biographische Mobilität

Hängen die Verbundenheit mit der Ortsgemeinde, ihre Einschätzung und die Beteiligung an ihren sozialen Vollzügen auch davon ab, wie stark die ›residentielle Mobilität‹ ausgeprägt ist, wie oft man sich also auf ein neues Wohnumfeld einstellen musste? Die Unterscheidung der evangelischen Befragten nach geringer Mobilität (kein Umzug an einen anderen Ort: 30 %, n = 597), mittlerer Mobilität (ein bis zweimal an einen anderen Ort verzogen: 36 %, n = 732) und höhere Mobilität (mindestens dreimal umgezogen: 33 %, n = 687) erbringt einige überraschende Ergebnisse:

(a) Wer noch nie in einen anderen Wohnort gezogen ist, zeigt sich der Kirche, auch der Ortsgemeinde tendenziell etwas weniger verbunden; das kann allerdings auch mit dem höheren Anteil jüngerer Befragter zusammenhängen.[6] Ihre Erwartungen an die Kirche sowie ihre Zustimmung zu einzelnen Mitgliedschaftsgründen sind deutlich schwächer ausgeprägt; die konventionellen Begründungen (Mitgliedschaft der Eltern, »weil es sich so gehört«) sind hier besonders wichtig. Biographische Stabilität scheint demnach gerade *nicht* zu einer stärkeren Bindung an die Kirche, auch nicht an die Ortsgemeinde beizutragen.

(b) Im Blick auf die *höher Mobilen*, die mindestens dreimal an einen anderen Wohnort verzogen sind, besteht die Überraschung am ehesten darin, dass es wenig Überraschungen gibt: Weder die kirchliche (oder die ortsgemeindliche) Verbundenheit noch das Profil der kirchlichen Erwartungen und Mitgliedschaftsbegründungen unterscheidet sich signifikant vom Durchschnitt aller Evangelischen. Lediglich der Anteil derer, die mit einer Pfarrerin / einem Pfarrer zuletzt wegen einer Taufe, Trauung oder Bestattung Kontakt hatten, ist deutlich höher (73 %, Evangelische insgesamt 66 %) – auch dies überrascht kaum. Im Ganzen scheint eine höhere lebensgeschichtliche Mobilität also gerade *keine* erkennbaren Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Kirche und auf die eigene Bindung an die Ortsgemeinde zu haben.[7]

(c) Bemerkenswert sind dagegen einige Ergebnisse zu den 36 % Evangelischen, die (nur oder immerhin) ein- bis zweimal umgezogen sind. Soziodemografisch bilden sie so etwas wie die *Mitte der Gesellschaft*: deutlich im mittleren Alter (71 % sind zwischen 25 und 65 Jahren alt), ganz überwiegend verheiratet und mit Kindern, viel eher mit Abitur als mit Hochschulabschluss, meist erwerbstätig; sie ordnen sich selbst der Arbeiter- oder der Mittelschicht zu.

Diese gesellschaftlich ›normalen‹ Mitglieder zeigen nun eine (leicht) erhöhte Verbundenheit mit der Ortsgemeinde, auch eine (etwas) höhere Beteiligung am kirch-

6 Allerdings sind auch 27,5 % dieser Gruppe über 65 Jahre alt.

7 Eine weitere Untersuchung dieses Befundes könnte an der soziologischen These ansetzen, dass die »lokale Identität durch eine immer höhere Mobilität« sogar »noch verstärkt« wird (Hömke 2013, 8).

lichen Leben (28 %) sowie einen um 5 % häufigeren pastoralen Kontakt im letzten Jahr (44 %); auch anderen Mitarbeiterinnen der Ortsgemeinde sind sie (geringfügig) öfter begegnet. Die Begründungen der eigenen Mitgliedschaft sind – in dem bekannten Muster – etwas stärker, ebenso die Erwartungen an das kirchliche Handeln. Hier sticht heraus, dass diese Gruppe auch dem kirchlichen Engagement in Arbeitswelt und Berufsleben mehrheitlich etwas abgewinnen kann (47 %, Evangelische insgesamt 40 %).

Insgesamt deutet sich hier wiederum an, dass eine intensivere Wahrnehmung der ›Kirche vor Ort‹ nicht auf bestimmte soziale Milieus oder biographische Verhältnisse beschränkt ist, sondern zur normalen, durchschnittlichen Einstellung der Kirchenmitglieder gehört. Umso wichtiger erscheint es, sich die Vielschichtigkeit dieser Wahrnehmung noch einmal abschließend vor Augen zu führen.

2.3.3 Schlussfolgerungen: Die Vielfalt der Perspektiven auf die Ortsgemeinde – und die hohe Bedeutung ihrer Sichtbarkeit

Die genauere Betrachtung verschiedener Gruppen, die mit der Ortsgemeinde stärker verbunden oder intensiver an ihr beteiligt sind, hat die eingangs notierte Beobachtung bestätigt: Zwischen einer Wahrnehmung der kirchlichen Gebäude, der dort vollzogenen Kasualien und der Pfarrerinnen und Pfarrer ›vor Ort‹ einerseits und einem Interesse an den Veranstaltungen und Gruppen sowie an den ›normalen‹ Gottesdiensten der Ortsgemeinde andererseits muss sorgfältig unterschieden werden. Die regulären, meist ortsgebundenen ›Angebote‹ der Kirche werden auch von denjenigen Mitgliedern (und Konfessionslosen) in Anspruch genommen, die sich ›der Gemeinde‹ ansonsten weniger verbunden sehen und im Gemeindehaus eher nicht präsent sind.

Diese Unterscheidung, die ja auch im innerkirchlichen Diskurs verbreitet ist, kann nun allerdings offenbar nicht an konkreten Personengruppen festgemacht werden. Wer sich mit der Ortsgemeinde, auch mit ihren typischen Vollzügen und ihrem vielfältigen Personal stärker verbunden sieht (vgl. oben Abschnitt 2.3.2.1), muss sich an diesen Vollzügen gleichwohl nicht regelmäßig oder gar intensiv beteiligen. Der interessierte Kontakt mit der Gemeinde kann sich vielmehr – das zeigen die Beobachtungen zu den Mobilen im Mittelfeld in Abschnitt 2.3.2.2 – auch über familiäre Anlässe oder durch andere lebensweltliche Umstände ergeben. Ein dezidiertes Interesse an »geselligen Begegnungen« oder gar »Gemeinschaft« wird auch von vielen Gemeindenäheren gerade nicht stark gemacht. Insgesamt kann das soziale Verhältnis zur Ortsgemeinde (wie zur Kirche überhaupt) also nicht eindimensional nach ›stärker‹ oder ›schwächer‹ geordnet werden; vielmehr gibt es hier offenbar recht unterschiedliche Dimensionen und Typen der Wahrnehmung.

Dasjenige Sechstel der Evangelischen, das sich am gemeinsamen Leben, auch am gottesdienstlichen Leben der Ortsgemeinde mit großer Regelmäßigkeit beteiligt, stellt

zweifelsohne einen besonders bedeutsamen Wahrnehmungstypus dar (vgl. Abschnitt 2.3.2.2). Eine solche intensiv-praktische Realisierung der Kirchenmitgliedschaft stärkt offenbar die Verbundenheit mit der Gemeinde wie mit der Kirche im Ganzen; sie erhöht die Kontaktdichte mit den hier Beschäftigten und auch untereinander; und sie trägt zu einer inhaltlichen, ebenso persönlich-religiösen wie auch gesamtgesellschaftlichen Akzentuierung des Mitgliedschaftsbewusstseins bei. Da die gemeindlich Engagierten die diakonische sowie die liturgisch-religiöse Praxis der Kirche wesentlich mitgestalten, ist ihre Mitgliedschaftspraxis für die gesellschaftliche Sichtbarkeit der Kirche von konstitutiver Bedeutung.

Im Blick auf die Mitglieder der evangelischen Kirche insgesamt legen sich dann bezüglich ihrer Sicht auf die Ortsgemeinde vor allem zwei Schlussfolgerungen nahe. Zum einen wird darauf zu achten sein, dass die gemeindliche Organisation möglichst unterschiedliche Formen und Anlässe bereithält, um die Einzelnen am Leben der Kirche – gelegentlich oder auch regelmäßig – zu beteiligen und ihnen so von dieser Kirche – und der eigenen Mitgliedschaft – ein eindrückliches Bild zu vermitteln.

Zum anderen jedoch ist zu unterstreichen: Die Kirche vor Ort entfaltet auch dort eine sehr nachhaltige Wirkung, wo man sich *nicht* regelmäßig beteiligt, sondern sie nur gelegentlich, ggf. nur selten wahrnimmt. Das zeigen die allgemein hohen Erwartungen etwa an die diakonische wie an die kasuell-liturgische Praxis der Kirche, das zeigt das hohe Interesse an den Pfarrerinnen und Pfarrern – und das zeigt nicht zuletzt auch der bemerkenswert hohe Grad der kirchlichen Verbundenheit, den die Mitglieder insgesamt zu Protokoll geben: 69 % der Evangelischen sehen sich der Kirche »sehr« (16 %), »ziemlich« (28 %) oder »etwas« (25 %) verbunden; bezüglich der Ortsgemeinde liegen die Werte noch etwas höher (23 % »sehr«, 22 % »ziemlich«, 24 % »etwas verbunden«).

Dabei ist es im Übrigen offenbar recht gleichgültig, in welcher *organisatorischen Form* sich die Kirche ›vor Ort‹ präsentiert. Von den (wenigen) Befragten, die von einer in den letzten Jahren erfolgten Fusion ihrer Gemeinde mit einer anderen Kenntnis genommen haben[8], geben nur 29 % an, dass sich das Verhältnis zu ihrer Kirchengemeinde verändert hat – bei 13 % ist die Verbundenheit schwächer, bei 16 % sogar stärker geworden.

Um auf den Anfang dieses Beitrags zurückzukommen: Auch unter den Bedingungen moderngesellschaftlicher Differenzierung, religiöser Vielfalt und biographischer Mobilität scheint die Kirche vor Ort aus der Sicht der Mitglieder von hoher, ja gelegentlich identitätsstiftender Bedeutung zu sein. Dies gelingt der Kirche vor allem deshalb, weil ihre Mitglieder in der Ortsgemeinde eine ganze Reihe höchst vielfältiger Themen, Personen und Vollzüge wahrnehmen, an denen sie selbst – je nach der eigenen religiösen und biographischen Konstellation – auf ebenso vielfältige Weise Anteil nehmen können.

8 Es handelt sich um 164 Personen, das sind 8,3 % aller befragten Evangelischen.

Franz Grubauer • Eberhard Hauschildt

2.4 Religion und Kirche in personaler Kommunikation

2.4.1 Religiöse und kirchliche Interaktion – Bildung einer Schlüsselvariable

Zum Kirchenbild der Mitglieder gehört, dass sie »Kirche« vorrangig mit Gottesdiensten, mit Glaube, Gott und Religion und mit Personen, ganz besonders Pfarrerinnen und Pfarrern assoziieren.[1] Schon darin wird deutlich, dass »Kirche« nicht nur einfach ein Thema darstellt, zu dem Mitglieder eine Meinung haben, sondern dass sie als relational und interaktiv gesehen wird. Zwischen der eigenen sozialen Praxis der Mitglieder und ihrem Bild von Kirche dürften Wechselbeziehungen bestehen, ohne dass das eine mit dem anderen identisch sein müsste.

Im Folgenden gilt das Interesse nun dieser in sozialer Praxis gelebten Kirche der Mitglieder, es gilt ihnen als religiösen bzw. kirchlichen Akteuren in religiösen bzw. kirchlichen Interaktionen. Dabei geht es nicht vorrangig um die leicht beobachtbare Verhaltenspraxis, wie dies ja klassischerweise am Gottesdienstbesuch oder an der Teilnahme an anderen Veranstaltungen der Kirche detailliert gemessen werden kann. Gefragt wird danach, welche *Qualität von Kirche als Interaktionspraxis* hier für die Mitglieder zum Ausdruck kommt.

Die neuere praktisch-theologische Kirchentheorie (etwa: Hermelink, Hauschildt, Pohl-Patalong) beschreibt die evangelische Kirche als eine Gestalt mit einer Pluralität an Dimensionen bzw. an Logiken des Handelns in ihr. Konzeptualisiert wird diese Pluralität in Unterscheidungen wie denen von Kirche als Institution, Organisation, Gemeinschaft, Gruppe. Dabei konnte mehr der Schwerpunkt auf eine Integration des Divergenten durch Theorie angesichts einer durchaus konflikttheoretisch zu beschreibenden Praxis gelegt werden (Hermelink[2]) oder auf ein Hybrid konträrer

---

1 Vgl. die Nennungen auf die offenen Fragen: »Was fällt Ihnen ein, wenn Sie evangelische Kirche hören?« und: »Fällt Ihnen eine Person ein, die Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen?«; dazu den Beitrag von Jan Hermelink über »Kirchenbilder. Erste Beobachtungen zu den Antworten auf die offenen Fragen« in: EKD (Hg.) 2014, 32–35.

2 Hermelinks Konzept fußt auf einem weiten Begriff kirchlicher Organisation, der dann um drei »organisationsrelativierende Dimensionen« zu ergänzen und begrenzen ist. Das sind »Institution« und »Inszenierung«; auch »Interaktion« zählt Hermelink zu den Dimensionen, wobei diese dadurch charakterisiert sei, dass hier »der Glaube unmittelbar ausdrücklich wird« (Hermelink 2011, 29). Für die divergierenden Vorstellungen über Kirche ist – mit Ernst Lange – nicht einfach ein

Handlungslogiken (Hauschildt, Pohl-Patalong[3]). Die vorliegende Studie bietet demgegenüber noch einmal einen neuen Zugang, der über die rechtlichen oder idealen Kirchengestalten hinausgeht und implizite Typen unterschiedlicher Praxen der Mitglieder erhebt.

Soziale Praxis hat den Charakter von *Interaktion*. Diese Interaktion, die die Akteure vollziehen, stellt einerseits eine Interaktion *zwischen Beteiligten* dar, die als Personen wahrgenommen sind. Anderseits wird diese Interaktion wahrgenommen *als eine Kommunikation* bestimmter Art. Dass eine soziale Praxis als »Praxis der Kirche« gelten kann, müsste demnach sich daran ausweisen können, *was* interagiert wird und *mit wem* interagiert wird.

2.4.1.1 Zum »Was« der Interaktion »Kirche«

Was interagiert wird, dafür dürfte nach allgemeiner Ansicht besonders typisch sein, dass Kirche für den *Themen- und Erfahrungsbereich »Religion«* steht. Historisch war in Europa die christliche Kirche die einzige maßgebliche Einrichtung in Sachen Religion, was sich inzwischen im Kontext religiöser Pluralisierung und Individualisierung erheblich abgeschwächt hat. Insofern ist eine gewisse Differenz zwischen dem, was Individuen »Religion« nennen und was in der christlichen Kirche des Bekenntnisses zu Jesus Christus als wesentlich gilt, anzunehmen. Wenn Kirchenmitglieder sich das Was ihrer Interaktion als »religiös« vorstellen, wird Religion als mehr oder minder mit der kirchlichen Religion Geteiltes oder zu ihr Differentes vorgestellt sein.

2.4.1.2 Zum »Wer« der Interaktion »Kirche«

Kirchenmitglieder selbst sind im Alltag ihrer Interaktionen ohne Zusatz-Information (getauft sein, Kirchenmitgliedschaft) in der Regel von Nicht-Kirchenmitgliedern öffentlich nicht zu unterscheiden. Nur soweit die Interaktion in Räumlichkeiten der Kirche oder auf kirchlichen Veranstaltungen stattfindet, wird man typischerweise vermuten, diese Menschen seien »kirchliche«. Wie häufig Kirchenmitglieder an kirchlichen Veranstaltungen teilnehmen, differiert unter ihnen sehr. Für beide Seiten in der Interaktion muss also Kirchlichkeit der Beteiligten nicht unbedingt der Fall sein. Bei Veranstaltungen in Räumen der Kirche wird die Kirchlichkeit der Interaktion graduell wahrscheinlicher, aber es können auch ganz andere Charakteristika domi-

---

Konsens zu erzielen, wohl aber bedarf es konziliarer Strukturen zur Bearbeitung möglicher Konflikte (ebd. 23).

3 Das Konzept bei Hauschildt und Pohl-Patalong beschreibt drei Komplexe von Sozialform samt kirchlichem Idealbild: Institution Volkskirche, Gruppe Aktiver und »Unternehmen Kirche« (letzteres im Sinne einer spezifisch modernen zweck- und programmorientierten Non-Profit-Organisation). Kirche ist intermediäres Hybrid, das in der Praxis zwischen den drei zueinander in Theorie und Ideal in Spannung stehenden Logiken vermittelt (Hauschildt, Pohl-Patalong 2013, 138–219).

nieren. Anders wird das, wenn das Gegenüber eine *kirchliche Rolle* einnimmt, als ehrenamtlich tätige Person etwa und vor allem als beruflich für die Kirche tätige. Die an ein solches Gegenüber gerichteten Rollenerwartungen qualifizieren hier die Interaktion als eine tendenziell kirchliche, gleich ob sie in einer kirchlichen Parochie stattfindet oder mit Religionskräften in der Schule, als Klinikseelsorge im Krankenhaus usw.[4] Das Gegenüber wird hier als »Gesicht der Kirche« wahrgenommen. Unter den kirchlich beruflich Tätigen nimmt die pastorale Rolle eine herausragende Stellung ein. Die Institution Pfarramt symbolisiert par excellence Kirche, repräsentiert sie in der Gesellschaft. Allen Interaktionen mit Pfarrerinnen und Pfarrern wird zugeschrieben, dass sie für *kirchliche Interaktion* stehen.

»Kirche« als soziale Praxis ihrer Akteure zeigt dieses *Doppel von sozial vermittelt identifizierter Spezialthematik (»Religion«) und sozial vermitteltem personalem Gegenüber (»Gesicht der Kirche«)*. Die Pluralität der Interaktionspraxis lässt sich typisieren nach dem Muster eines Viererfelds der dualen Bestimmung solcher Praxis (siehe Tabelle 1): Interaktion kann sowohl »thematisch« als auch personell als eindeutig kirchlich-religiös gelten (XX). Sie kann aber auch als weder thematisch noch personell eindeutig kirchlich-religiös gelten (00). Als Mittelpositionen ergeben sich darüber hinaus: thematische Eindeutigkeit ohne personelle Eindeutigkeit (X0) sowie personelle Eindeutigkeit ohne thematische Eindeutigkeit (0X).

Tab. 1: Ein Viererfeld religiös-kirchlicher Interaktion

	nicht in Interaktion mit dem Gesicht der Kirche	in Interaktion mit dem Gesicht der Kirche
keine thematisch-religiöse Interaktion	0 0	0 X
thematisch-religiöse Interaktion	X 0	X X

Für die hier vorgelegte Untersuchung wurde beim Rückgriff auf die Daten der V. KMU dieses Feld über zwei Datensätze operationalisiert erschlossen: a) Antworten auf die Frage nach dem persönlichen Austausch mit einem Pfarrer/einer Pfarrerin

4 »Bei der Frage, mit welchen kirchlichen Mitarbeitenden man im letzten Jahr Kontakt hatte, wird von 40 % der Evangelischen die/der Pfarrer/in genannt, dazu nennen immerhin 21 % die Gemeindesekretärin, 20 % Mitarbeitende für Jugend/Familie/Senioren, also Diakon/in, Gemeindepädagoge/-in u. ä., 17 % Religionslehrkräfte, 15 % Kantor/in, 12 % Kita-Mitarbeitende.« Dies ist besonders bei denen der Fall, die mit dem/der Pfarrer/in Gesprächskontakt haben oder ihn/sie vom Namen her kennen (Hermelink, Liskowsky, Grubauer, »Kirchliches Personal. Wie prägen Hauptamtliche das individuelle Verhältnis zur Kirche?«, in: EKD [Hg.] 2014, 96–105, hier: 103).

und b) Antworten zur Häufigkeit des Austausches über religiöse Themen.[5] Daraus wurde eine Schlüsselvariable aus einer Kreuztabelle gebildet, in der sich die Interaktion in vierfacher Weise abbildet und die so fast die gesamte Grundgesamtheit der befragten evangelischen Kirchenmitglieder umfasst.[6]

1. Mitglieder, die weder einen Austausch mit einem/r Pfarrer/in noch einen Austausch über religiöse Themen haben (37,3 %; 751 Befragte). Im Folgenden sollen sie als »*religiös und kirchlich nicht Interaktive*« bezeichnet werden.
2. Mitglieder, die religiösen Austausch haben, aber keinen mit einem/r Pfarrer/in (18,3 %; 368 Befragte). Wir bezeichnen sie als »*religiös Interaktive*«.
3. Mitglieder, die einen Austausch mit einem/r Pfarrer/in haben, aber keinen religiösen Austausch (18,2 %; 366 Befragte). Wir nennen sie »*kirchlich Interaktive*«.
4. Mitglieder, die sowohl einen Austausch mit einem/r Pfarrer/in haben als auch religiösen Austausch (26,2 %; 527 Befragte). Wir nennen sie »*religiös und kirchlich Interaktive*«.

Bei den gewählten Bezeichnungen wird der Fokus nicht auf die Personengruppen (Pastoren hier, Angehörige da), sondern auf die mögliche Differenzierung zwischen »religiös« und »kirchlich« gelegt. Für die vorgenommenen Generalisierungen ist zu beachten:

- Wenn hier dem Item des Gesprächs mit den Pfarrerinnen und Pfarrern der Begriff »kirchlich« zugeordnet ist, dann besagt das nicht, dass nur Interaktionen mit ihnen kirchlich sein können (vgl. unten Abschnitt 2.4.8), wohl aber, dass diese besonders unausweichlich als kirchliche angesehen werden.
- Wenn hier typologisch von »nicht Interaktiven« und »Interaktiven« gesprochen wird, dann bezieht sich das auf die beiden gemessenen Items. Es bedeutet nicht, dass die als »kirchlich nicht Interaktive« bezeichneten Kirchenmitglieder keinen Bezug zur Kirche und zu kirchlichen Handlungsfeldern haben. Vielmehr wird ein plurales Bild kirchlicher Praxis sichtbar, das zum einen die Bedeutung personaler Interaktion mit Pfarrern/Pfarrerinnen und kirchlichen Mitarbeitenden abbildet,

5 Aus folgenden Fragen wurde eine dichotome Variable gebildet: 1. »Kennen Sie die Pfarrerin bzw. den Pfarrer der Kirchengemeinde, in der Sie wohnen?« und 2. »Kennen Sie eine(n) andere(n) Pfarrer/Pfarrerin persönlich?«. Für den Fall, dass die Befragten bezüglich des oder der Gemeindepfarrer/in die Antwort »ja, habe schon ihm gesprochen« wählten oder eine/n andere/n Pfarrer/in persönlich kannten, gehen wir von einer kirchlichen Interaktion aus. Religiöse Interaktion wurde 3. über die Frage operationalisiert: »Wie häufig tauschen Sie sich über religiöse Themen aus?« Jedem, der hier mindestens mit »selten« antwortete, wurde eine religiöse Interaktion zugesprochen. Daraus ergab sich ein Feld bestehender und nicht bestehender Interaktionen samt gemischten Kombinationen.

6 2012 Antworten von 2016 Befragten waren gültig.

zum anderen aber auch einen mehr virtuellen oder medialen Bezug kennt. Dazu ist der Abgleich mit dem Item, dass man eine pastorale Person vom Sehen oder dem Namen nach kennt, erhellend (Tabelle 2): Immerhin bei fast der Hälfte der »religiös und kirchlich nicht Interaktiven« ist das der Fall (46,5 %). Bei der Gruppe der »religiös Interaktiven« (aber nicht mit Pfarrer/in) erreicht der Wert sogar 81 %.

Tab. 2: Medial vermittelter Bezug zur Kirche: Pfarrer/in dem Namen nach / vom Sehen bekannt *(angezeigt durch die gelbe Fläche)*

schematische Darstellung

Ohne face-to-face-Interaktion	*Mischung*	*Zweifache face-to-face-Interaktion*
religiös und kirchlich nicht Interaktive	kirchlich Interaktive	religiös und kirchlich Interaktive
	religiös Interaktive	

Immerhin mehr als ein Drittel der Kirchenmitglieder gehört zu der Mittelgruppe: Sie pflegt eine Praxis, in der die Interaktionspraxis selbst in verschiedene Richtungen weist. Nicht nur dass sich bei einem großen Teil von ihnen Kirche aus eigener Anschauung über Pfarrer/innen personalisiert, bei einem kleinen Teil von ihnen aber nicht. Vor allem bestehen bei ihnen in der personalen Interaktion Auswahlen und Mixturen. Nicht wenige Kirchenmitglieder können mit Pfarrer/innen zwar kommunizieren, aber im privaten Bereich sich nicht als verbal religiös interagierend sehen; andere stehen nicht in Face-to-face-Interaktion mit dem/der Pfarrer/in, pflegen aber sehr wohl verbal-religiöse Kommunikation im privaten Bereich. So werden die Daten nicht nur sehen lassen, was für einen Unterschied es ausmacht, wenn die Interaktion nicht besteht, im Vergleich dazu, wenn sie sowohl privat als auch pastoral vorliegt. Wir wollen auch Aufschluss darüber gewinnen, was sich mit den Konstellationen von privater oder pastoraler Interaktionspraxis jeweils verbindet.

2.4.2 Religiös-kirchliche Interaktion und Verbundenheit mit der Kirche

Die Qualität der neuen Schlüsselvariable Interaktion wird bestätigt, wenn man sie mit der Verbundenheitsvariable korreliert. Bei dem Vergleich der polaren Aussagen im Datenset von Verbundenheit (Summe aus »sehr verbunden« und »ziemlich verbunden«) mit denen von Nicht-Verbundenheit (»kaum verbunden« und »überhaupt nicht verbunden«) zeigen die Prozentwerte, wie zu erwarten, eine aufsteigende Richtung. Als mit der Kirche verbunden verstehen sich von den *»religiös und kirchlich*

nicht Interaktiven« 14,1 %, von den *»religiös Interaktiven«* 45,7 % und den *»kirchlich Interaktiven«* 49 %, bei den *»religiös und kirchlich Interaktiven«* sind es 81,1 %. Entsprechend sehen sich knapp mehrheitlich die *»religiös und kirchlich nicht Interaktiven«* als nicht verbunden (51,8 %), deutlich am kleinsten sind die Werte, wie zu erwarten, bei den *»religiös und kirchlich Interaktiven«* (5,8 %). Dazwischen liegen die Zahlen bei den *»kirchlich Interaktiven«* (20,8 %) und den *»religiös Interaktiven«* (22 %). Es sieht demnach so aus, dass es Beziehungen zwischen Kirchenverbundenheit und den beiden Arten der Interaktion gibt.

2.4.3 Religiös-kirchliche Interaktion in den Altersgruppen

Welche Interaktionsform bevorzugt wird, könnte etwas mit dem Lebensalter und seinen Umständen für Kirchenbeziehung zu tun haben (Tabelle 3). Oder wirken hier die biographischen Zusammenhänge der Sozialisierung in die Kirche aus der Kindheit und Jugend nach, womöglich die zunehmend seltener werdende »religiöse Erziehung« in der Familie und bei den Peers?

Tab. 3: Interaktion mit Pfarrer/in und religiöse Kommunikation
(alle Evangelische nach Altersgruppen, in Prozent)

	religiös und kirchlich nicht Interaktive*	religiös Interaktive*	kirchlich Interaktive*	religiös und kirchlich Interaktive*	Gesamt
bis 29	159	77	85	86	407
	39,1	18,9	20,9	21,1	100,0
30–44	167	93	63	113	436
	38,3	21,3	14,4	25,9	100,0
45–59	199	67	70	139	475
	41,9	14,1	14,7	29,3	100,0
60–69	117	57	53	61	288
	40,6	19,8	18,4	21,2	100,0
ab 70	109	74	95	127	405
	26,9	18,3	23,5	31,4	100,0
Gesamt	751	368	366	527	2011
	37,3	18,3	18,2	26,2	100,0

** Der obere Wert gibt die Zahl der Befragten, der untere den prozentualen Anteil an der Summe aller Befragten an.*

Der insgesamt durchschnittlich häufigste Typ der *»religiös und kirchlich nicht Interaktiven«* hat auch bei allen Altersgruppen den größten Anteil – nur nicht bei den über 70-Jährigen (hier liegt der größte Anteil mit 31,4 % bei den *»religiös und kirchlich Interaktiven«*).

Dabei liegt der Anteil dieses Musters der religiösen und kirchlichen Interaktion schon bei der Kohorte der »Jungen Alten« (60–69 Lebensjahre, Geburtsjahrgang 1952 bis 1961) um über 10 % niedriger, so niedrig wie sonst nur bei den jüngsten (15 bis 29 Jahre). Bei den 30- bis 44-Jährigen liegt der Anteil schon wieder um 5 % höher und bei den 45 bis 59-Jährigen wieder nur 2 % unter dem der über 70-Jährigen. Das scheint die These einer von den Älteren zu den Jüngeren mit jeder Altersgruppe abnehmenden Kirchlichkeit nicht zu bestätigen.

Zu differenzieren helfen die beiden weiteren Interaktionsmuster. Die Anteile in den jeweiligen Altersgruppen beim Interaktionsmuster der *»kirchlich Interaktiven«*, die mit dem Pfarrer im Austausch stehen, aber privat keinen Austausch über religiöse Themen pflegen, entsprechen dem Muster des eben betrachteten Typs: Auch hier liegt der Anteil bei den über 70-Jährigen und dann auch bei der jüngsten Altersgruppe vergleichsweise hoch. Die Zahl bei den Jungen dürfte daher rühren, dass der pastorale Kontakt aus der Konfirmation im Blick ist. Denn berücksichtigt man nur die Antworten der 15- bis 24-Jährigen, so steigt der Wert für den Typ der nicht religiösen, sondern nur kirchlichen Interaktion noch einmal um 3 %, obwohl bei denen ab 25 Jahren wahrscheinlicher wird, dass sie in der Elternrolle mit dem/der Gemeindepfarrer/in zu tun haben, etwa bei der Taufe. Beim pastoralen Kontakt der über 70-Jährigen mag die größere Kirchlichkeit der Kindheit in den 1950er Jahren wirken; es dürften aber auch Gelegenheiten (Angebote für Ältere) wirken und – wie sich später noch zeigen wird – das altersspezifische Interesse und der Bedarf an sozialem Kontakt, für den gerade der sonntägliche Gottesdienstbesuch eine Möglichkeit bietet. Gegebenheiten von Sprechkontakt mit dem/der Pfarrer/in oder ein Bedarf danach müssen nicht mit einem Interesse an religiösem Austausch im privaten Bereich oder einer Gelegenheit dazu übereingehen. Nicht jeder Sprechkontakt mit dem/der Pfarrer/in ist Ausdruck von religiösem Interesse; Realisierung von Interaktionen, sei es mit der/dem Pfarrer/in, sei es im privaten Bereich, ist auch dadurch mitbedingt, ob die Gelegenheiten dazu bestehen.

Die Werte für die Gruppe der *»religiös Interaktiven«* ohne Austausch mit dem/der Pfarrer/in liegen in den verschiedenen Altersgruppen vergleichsweise am engsten beieinander. Der höchste Anteil liegt bei den 30- bis 44-Jährigen, der niedrigste bei den 45- bis 60-Jährigen – findet sich also ausgerechnet bei den beiden Gruppen des mittleren Alters, zwischen denen doch besonders wenig kontrastierende altersbedingte Umstände wirken. Erklären könnte das eine Hypothese, die besagt, dass dieser Interaktionstyp weder durch Altersunterschiede noch durch verschiedene Kindheitskulturen markant beeinflusst wird. Wohl aber, so wird sich noch zeigen (Abschnitt 2.4.9), spielt die Bildungsaffinität eine Rolle.

Da die Prozentwerte der berücksichtigten Daten sich öfters auf weniger als 100 Fälle beziehen, muss die Interpretation hier allerdings vorsichtig bleiben.

2.4.4 Religiöse bzw. kirchliche Interaktion im Vergleich mit der Interaktion im sozialen Nahbereich überhaupt

Wie steht es nun mit der sozialen Praxis der Befragten in Bezug auf Gegebenheit und soziale Praxis von Interaktion im lokalen Nahbereich überhaupt? Dazu wurde die Schlüsselvariable mit der Frage gekreuzt, wie häufig Nachbarn, Freunde und Bekannte besucht werden. Die Ausprägung folgt fünf Merkmalen von »sehr häufig« bis »nie«. Betrachten wir dazu die Summe der Wertungen von »sehr häufig und häufig«.

Bei den *»religiös und kirchlich nicht Interaktiven«* stehen 74 % in solcher Alltags-Interaktionspraxis, gefolgt von den *»religiös Interaktiven«* (71,6 %). Die beiden Gruppen, die sich mit dem/der Pfarrer/in in Interaktion befinden, liegen bei ihren Alltagsinteraktionen im Nahbereich etwas darunter: die *»kirchlich Interaktiven«* mit 66,7 % und die *»religiös und kirchlich Interaktiven«* mit 66,0 %.

Es beruht demnach nicht auf einem grundsätzlich eingeschränkten Interaktionsinteresse, wenn Mitglieder religiös und kirchlich nicht interagieren. Die Differenz bei denen mit kirchlicher Interaktion könnte zweierlei anzeigen: Zum einen, dass bei weniger alltäglicher Interaktion kirchliche Interaktion zur Kompensation gesucht wird. (Darin könnte sich der erhöhte Anteil über 70-Jähriger in der Gruppe der *»religiös und kirchlich Interaktiven«* mit 4 % über dem Durchschnitt und der *»kirchlich Interaktiven«* mit 6 % über dem Durchschnitt niederschlagen.) Zum anderen, dass bei weniger kirchlicher und religiöser oder auch sonstiger mehr innerlich-geistiger Interaktion der Bedarf an Treffen zu sonstiger Interaktion mit anderen höher ist.

2.4.5 Religiöse und kirchliche Interaktion und die gottesdienstliche Inszenierung

Im Gottesdienst inszeniert sich Kirche als das, was sie sein will. Und in der allgemeinen Wahrnehmung von Kirche gehen die spontanen Assoziationen für kirchliche Praxis ganz besonders häufig und typisch auf den Gottesdienst. Darum wurde die Schlüsselvariable mit der Frage des Erlebens im Sonntagsgottesdienst gekreuzt. Um die Auswertungen übersichtlicher zu machen, wurde die siebenstufige Skala bei der Frage nach den Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst auf drei reduziert, nämlich auf »unwichtig« (1–3), eine Mittelposition (4) und »wichtig« (5–7). Die Erwartungen oder Erlebniswünsche können sich in insgesamt dreizehn Items ausdrücken.

Insgesamt laufen die Erlebniserwartungen in Bezug auf den Gottesdienst zwischen den vier Interaktionsgruppen *ausgeprägt parallel*.[7] Allgemein erweisen sich bei ihnen drei Erlebniserwartungen in Bezug auf den Sonntagsgottesdienst als stark ausgeprägt: die Vermittlung von Zuversicht, eine zeitgemäße Sprache und eine gute Predigt. Darüber hinaus zeigen sich noch spezielle Profile. Dazu werden jeweils die drei höchsten zustimmenden Nennungen in den Gruppen der Schlüsselvariable einander gegenübergestellt (Grafik 1). Da finden sich nicht nur die bislang genannten Statements, sondern es erringen jeweils andere Statements auch einen der vorderen Plätze innerhalb einer jeweiligen Interaktionsgruppe.

Vom allgemeinen Bild abweichend findet sich damit ausgerechnet in der Gruppe der »*religiös und kirchlich nicht Interaktiven*« das Statement, dass Jesus Christus im Mittelpunkt steht (Rang 2), als wichtiger als in den anderen Gruppen. Zudem findet bei ihnen eine Mehrheit von fast 53 % es wichtig, dass der Gottesdienst mit Abendmahl gefeiert wird. Dass darin sich ein höheres Vertrauen in Jesus Christus ausdrückt und ein höheres Interesse am Abendmahl, erscheint kaum plausibel. Weitere Details erklären denn auch diese beiden Nennungen. So wird in dieser Gruppe das Statement, dass der Gottesdienst »mir helfen soll, das Leben zu meistern«, zwar nur von einer Minderheit (knapp 8 %) abgelehnt, doch dieser Wert liegt zwei- bis dreifach höher als in den anderen drei Gruppen. Auch Gospelmusik wird stärker abgelehnt als von allen drei anderen Gruppen. Die unter den Gruppen höchsten Werte der Zustimmung erzielen hingegen hier die Statements »soll in einer schönen Kirche stattfinden« und »soll klassische Kirchenmusik enthalten«. Diese Gruppe macht sich also ein besonders traditionelles Bild vom Gottesdienst. Das, so lässt sich vermuten, steht in Kongruenz dazu, dass der Gottesdienst für einen selbst unter normalen Umständen nicht passt bzw. nur dann passt, wenn es um Elemente von Tradition als museale Ästhetik (schönes Gebäude und klassische Musik samt den dazugehörenden Christusvokabeln und Abendmahlsliturgien) geht.

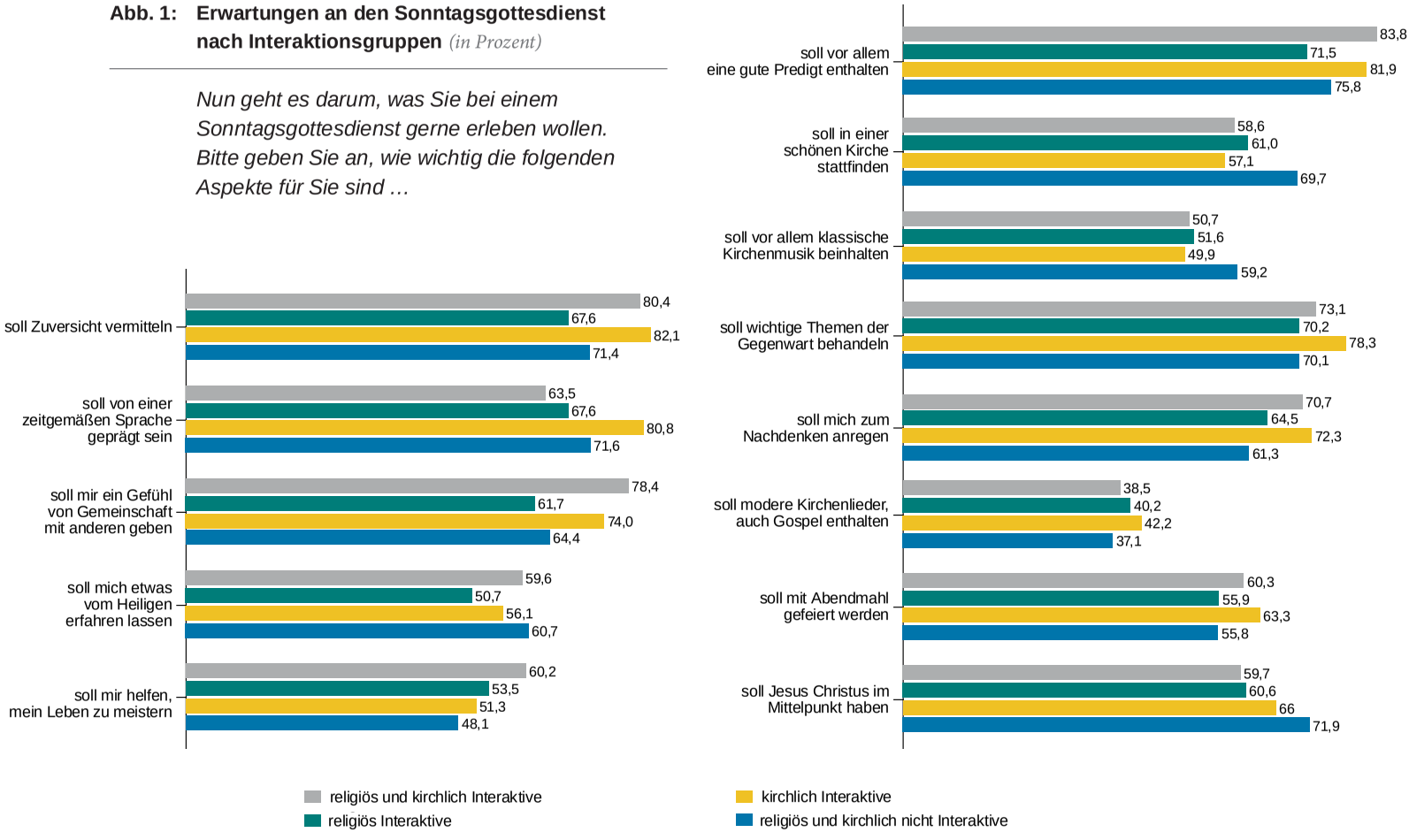
Die Gruppe der »*religiös Interaktiven*« hat an den Gottesdienst weniger intensive Erwartungen als die anderen Gruppen. Der Wert für »soll mich etwas vom Heiligen erfahren lassen« liegt sogar um 7 bis 8,5 % unter dem aller anderen Gruppen. Die »wichtigen Themen der Gegenwart« erhalten hier Rang 2 und sind damit ranghöher angesiedelt als bei den drei anderen. Das weist auf eine gewisse Vorliebe für den verbalen und rationalen Charakter von religiöser Interaktion hin.

Die Werte der »*kirchlich Interaktiven*« ohne religiösen Austausch im Privaten erreichen im Vergleich der Gruppen Spitzenwerte bei der Vermittlung von Zuversicht

7 Das Bild entspricht hier dem der Gemeinsamkeiten zwischen den Milieus: »Auf dem Gebiet des Gottesdienstes ist der kleinste gemeinsame Nenner der Milieus so groß wie in keinem anderen Bereich kirchlichen Handelns« (Schulz 2013, 252; vgl. hier vor allem den Abschnitt: Wie hätten Sie's denn gerne? Milieuspezifische Erwartungen gegenüber dem Gottesdienst und mögliche Konsequenzen, ebd. 242–253).

Abb. 1: Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst nach Interaktionsgruppen *(in Prozent)*

Nun geht es darum, was Sie bei einem Sonntagsgottesdienst gerne erleben wollen. Bitte geben Sie an, wie wichtig die folgenden Aspekte für Sie sind …



und der zeitgemäßen Sprache. Bei dem Wert, dass Jesus Christus im Mittelpunkt stehen soll, liegen sie auch vergleichsweise hoch; beim »Abendmahl« ist der Wert höher als der aller anderen Gruppen. Das lässt auf eine gewisse Vorliebe für personalisiert erfahrbare Kirchlichkeit schließen.

Bei der Gruppe der »*religiös und kirchlich Interaktiven*« rückt das Statement zur Gemeinschaft auf den dritten Platz vor. Das »Leben zu meistern« erhält ebenfalls mehr Zustimmung als in allen anderen Gruppen, die zeitgemäße Sprache hingegen weniger als in allen anderen. Es weist darauf hin, dass in dieser Gruppe der Zusammenhang von Zusammenkommen und Lebenshilfe für den Gottesdienst mit seiner speziellen Tradition als plausibel erscheint, so dass er weniger als in den anderen Gruppen einer zusätzlichen Plausibilisierung durch zeitgemäße Sprache bedarf. Darin könnte sich auch der Abstand von Älteren zu dem, was man jeweils gegenwärtig als zeitgemäß hält, mit auswirken.

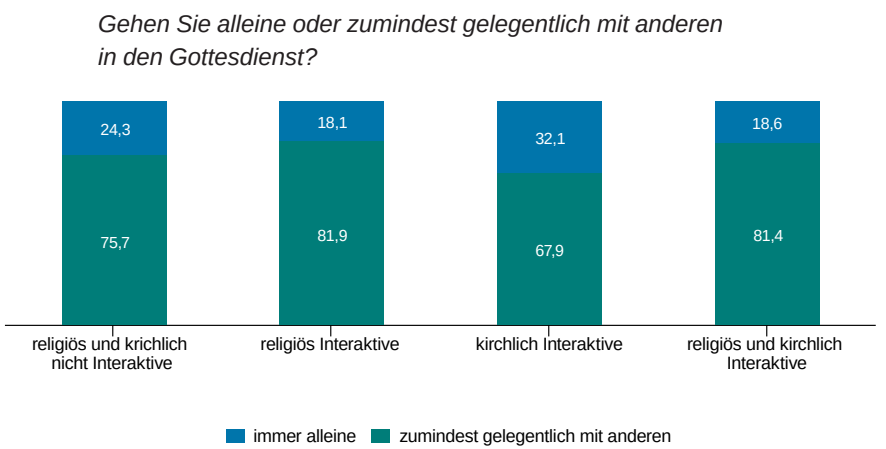
2.4.6 Religiöse und kirchliche Interaktion und der Gottesdienst in der sozialen Interaktion

Gibt es bei Typen religiöser und kirchlicher Interaktion auffallende Muster darin, ob man alleine oder zumindest gelegentlich mit anderen in den Gottesdienst geht? Man muss hier bei der Auswertung berücksichtigen, dass diese Frage gefiltert ist: Nur wer nach eigener Aussage mindestens mehrmals im Jahr oder häufiger den Gottesdienst besucht, wurde hier gefragt, das entspricht 1123 Fällen. Im Durchschnitt besuchen 79 % der Mitglieder zumindest gelegentlich den Gottesdienst mit anderen zusammen, wobei von diesen die gängigsten Begleiter Ehepartner/innen (95 %) und dann auch andere Familienangehörige (63 %) sind, deutlich seltener begleiten Personen, mit denen man befreundet ist oder die in der Nachbarschaft leben (35 % bzw. 21 %), sehr selten Arbeitskollegen/innen (6 %). 22 % besuchen den Gottesdienst immer allein (vgl. den Beitrag von Koll und Kretzschmar, »Gottesdienst im Plural. Zwischen Gewohnheit, Desinteresse und Aufbruch«, in: EKD [Hg.] 2014, 52–57). Welche Profile zeigen die vier Interaktionstypen (Abbildung 2)?

Die Gruppe der »*religiös und kirchlich nicht Interaktiven*« weist einen leicht überdurchschnittlichen Gottesdienstbesuch immer allein aus (24,3 %) und entsprechend einen leicht unterdurchschnittlichen, ggf. auch seltenen Besuch zusammen mit anderen (75,7 %). Das könnte daraus resultieren, so eine Vermutung, dass hier seltener ein Weihnachtsgottesdienstbesuch mit der Familie stattfindet.

Die »*religiös und kirchlich Interaktiven*« ebenso wie die nur »*religiös Interaktiven*« gehen umgekehrt leicht überdurchschnittlich mit anderen zum Gottesdienst (81,4 % bzw. 81,9 %) und leicht unterdurchschnittlich allein (18,6 % bzw. 18,1 %); vermutlich liegt bei diesen Gruppen der Besuch des Weihnachtsgottesdienstes zugrunde.

Abb. 2: Begleitung Gottesdienstbesuch nach Interaktionsgruppen *(in Prozent)*



Die Interaktionsgruppe mit ausschließlichem Austausch mit einem Pfarrer/einer Pfarrerin (die »*kirchlich Interaktiven*«) zeigt die prägnantesten Werte: Hier ist der immer alleinige Kirchgang deutlich überdurchschnittlich (32,1 % statt 22 %) und entsprechend der Kirchgang auch zusammen mit anderen vergleichsweise wenig praktiziert (67,9 %). Darin könnte man einen Hinweis darauf erblicken, dass bei dieser Gruppe der Austausch mit dem/der Pfarrer/in auch relevant ist angesichts von *sozial* fehlenden anderen Interaktionspartnern.

2.4.7 Religiöse und kirchliche Interaktion und die Gründe für Mitgliedschaft in der Institution Kirche

Nachdem wir die Beziehung zwischen Interaktionstypen und allgemeiner Kirchenverbundenheit, sonstiger Interaktionspraxis und der Inszenierung des Gottesdienstes betrachtet haben, wird nun nach dem Verhältnis zum Bild von Kirche gefragt, wie es sich in der Nennung von Mitgliedschaftsgründen niederschlägt. Es geht um das, wofür die Kirche als Gegebenheit in der Gesellschaft steht, also als Institution. 12 Items erzeugen so etwas wie eine Stellungnahme zu vorhandenen *Kirchenbildern* (Abbildung 3).

Wenn man insgesamt die Gründe der Mitgliedschaft aller vier Gruppen anhand der Kurvenverläufe verfolgt, zeigt sich, dass mit unterschiedlichen Zustimmungsgraden, aber in gleiche Richtung weisend, dem Gemeinschaftsaspekt der Mitgliedschaft weniger Bedeutung zukommt. Dafür weist die Bedeutung der lebensbiographisch re-

levanten Kasualien für alle vier Gruppen positiv in die gleiche Richtung. Große Spannweiten zwischen den Interaktiven finden sich bei den persönlichen religiösen Gründen. Geringe Spannweiten liegen im mittleren Prozentbereich bei dem Item: »weil es sich so gehört« und im oberen Drittel für das »Eltern-Item«. Insgesamt gilt, dass in allen vier Interaktionsgruppen das »Eltern-Item« und das »Bestattungs-Item« eine hohe Bedeutung haben. Auch in drei der vier Gruppen besetzen sie die Spitzenplätze, nur bei den »religiös und kirchlich Interaktiven« nicht. Die beiden Mittelgruppen der entweder nur religiös oder nur kirchlich Interaktiven liegen im Vergleich zu den Extremgruppen durchwegs im mittleren Bereich der Gewichtung der Wichtigkeit ihrer Mitgliedschaftsgründe.

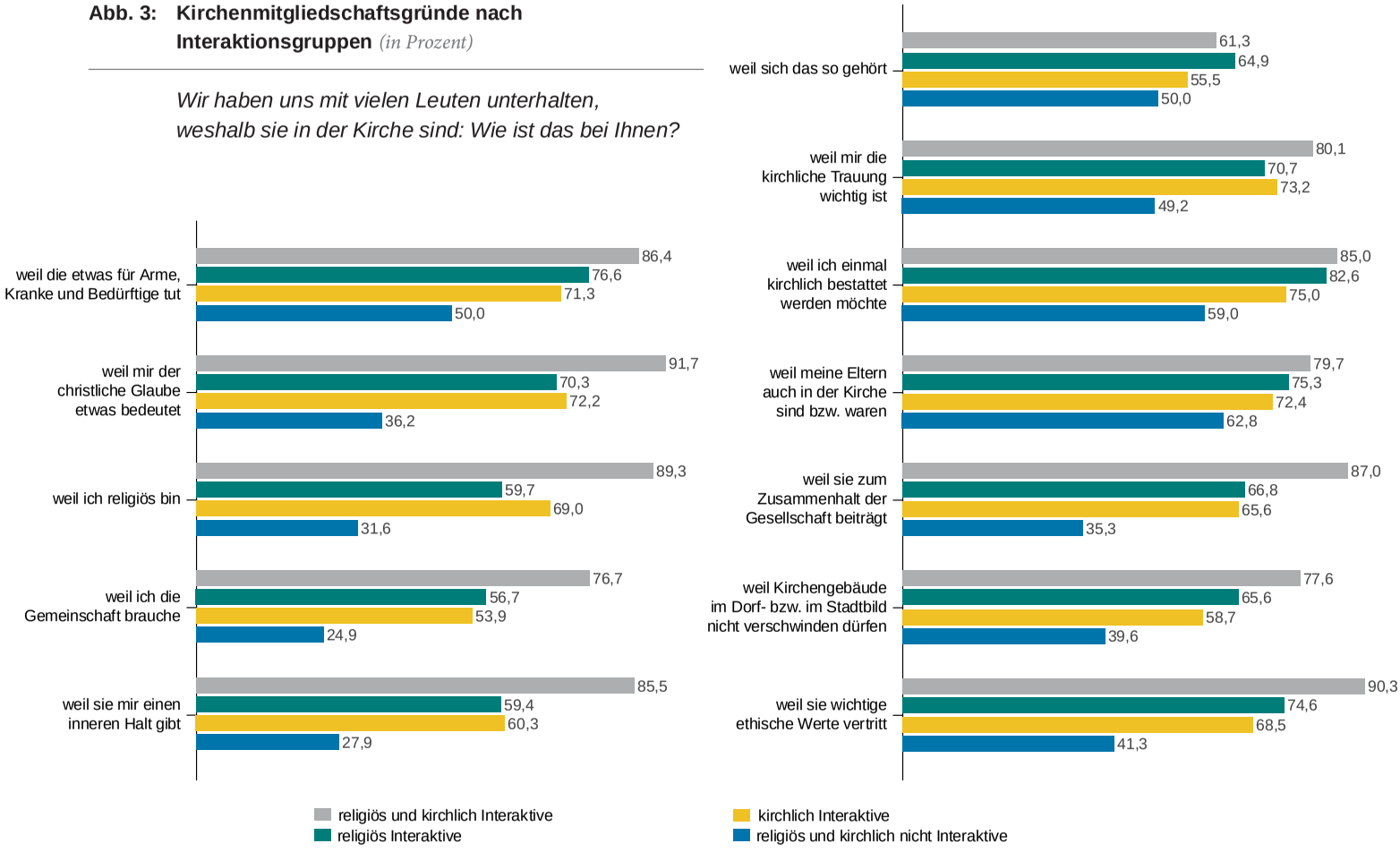
In der Gruppe der *»religiös und kirchlich nicht Interaktiven«* findet sich auf Rang 3 zusätzlich der Grund: »weil es sich so gehört«, gleichauf liegt das Item »weil die Kirche etwas für Arme und Bedürftige tut«. Das erreicht aber diesen Rang nur, weil alle Werte relativ niedrig liegen (der höchste Zustimmungswert liegt bei 62 %). Das gleiche Item des Handelns für Arme und Bedürftige erfährt in diese Gruppe auch bei über einem Drittel der Befragten Ablehnung (36,5 %), das sind 19 % mehr Ablehnung als in der Gruppe mit dem nächsthöchsten Ablehnungswert für das Item. Auch bei Trauung und Bestattung liegen die Ablehnungswerte fast entsprechend hoch. Fast ein Viertel der Befragten dieser Gruppe findet das »Gemeinschafts-Item« wichtig – das ist im Vergleich mit den anderen Interaktionsgruppen wenig, aber angesichts der weder privatreligiösen noch pastoral-kirchlichen Interaktion doch recht hoch. Es könnte mit dem Bild der Konventionalität und ihrem veränderten Charakter zusammenpassen.

In der Gruppe der *»kirchlich Interaktiven«* ohne religiösen Austausch im Privaten folgt knapp nach dem 3. Rang die Aussage »weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet«. Die Gruppe der *»religiös Interaktiven«* hat als einziger Interaktionstyp unter ihren drei Spitzenwerten auch das Item des Handelns für Arme und Bedürftige (auf Rang 2). Dazu passt, dass auch die ethischen Werte knapp nach dem 3. Rang folgen. Das Religiöse ist mit 50 % Zustimmung im Vergleich mit den »kirchlich Interaktiven« um 10 % niedriger bewertet, dafür erhält hier der Grund »weil sich das so gehört« eine im Vergleich der Gruppen hohe Wertung. In beiden Gruppen liegt der Abstand zu der Gruppe der kirchlich und religiös nicht Interaktiven am stärksten bei der höheren Wertung von solchen Mitgliedschaftsgründen, die das innere Aufgehobensein (christlicher Glaube, religiös sein, innerer Halt) und das gemeinsame Aufgehobensein (Gemeinschaft, Zusammenhalt der Gesellschaft) thematisieren. Etwas weniger ausgeprägt ist der Abstand bei den Items zu den Werten der Kirche und ihrem ethischen Handeln und er ist am geringsten bei den Konventionalitäts-Items.

In der Gruppe der *»religiös und kirchlich Interaktiven«* liegt auf Platz 1 der Grund »weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet« (91,7 %), auf Platz 2 »weil die Kirche ethische Werte vertritt« (90,3 %), auf Platz 3 »weil ich religiös bin« (89,3 %). Durchweg hat diese Gruppe für alle Items die höchsten Zustimmungswerte – mit einer Ausnahme: dem Item für »weil sich das so gehört«. Hier spiegelt sich vermutlich das

Abb. 3: Kirchenmitgliedschaftsgründe nach Interaktionsgruppen *(in Prozent)*

Wir haben uns mit vielen Leuten unterhalten, weshalb sie in der Kirche sind: Wie ist das bei Ihnen?



Bewusstsein wider, dass die Interaktionspraxis dieser Gruppe heute nicht mehr den Normalfall darstellt.

In den Daten der V. KMU hat allgemein überrascht, dass sich *Konventionalitäts- und Traditionalitätswerte* im Vergleich zu den Daten der vorhergehenden Untersuchungen nicht abgeschwächt, sondern erhöht haben (vgl. »Einleitung« in: EKD [Hg.] 2014, 17). Im Spiegel der vier Typen von Interaktionsgruppen lässt sich der Befund in verschiedener Hinsicht präzisieren. Die Konventionalitätswerte sind insgesamt so hoch, weil auch die Gruppe der »religiös und kirchlich nicht Interaktiven« sie schätzt, mehr als fast alle anderen Antwortvorgaben. Dabei sind es die Kasualien, die auch für diese Gruppe besonders plausible Mitgliedschaftsgründe bieten. Man hat das bislang oft so interpretiert, dass hier bei Kirchenferneren eine pragmatische Einstellung vorherrsche, man wolle eben die schönen Feiern doch für sich mitnehmen. Eine solche Deutung verliert allerdings angesichts zunehmend genutzter Alternativen zu kirchlichen Ritualen an Plausibilität.

Den höchsten Rang bei der Gruppe der »religiös und kirchlich nicht Interaktiven« unter den Konventionalitätsitems hat das Statement »weil meine Eltern auch in der Kirche sind«. Wenn aber auch in der Familienerfahrung die weltanschaulichen Repressionsmomente eher abgenommen haben dürften, dann könnte sich darin eher eine neue Wertschätzung des Rückzugsraums Familie[8] niederschlagen. Es würde sich dann weniger um vor-plurale Konventionalität oder unreflektierte oder gar erlittene Traditionalität handeln, sondern eher um eine für sich in Anspruch genommene Option: kein Bedarf an religiösen Experimenten, Sensorium für familiäre Gemeinsamkeit – und viel weniger eine Frage des Zusammenhalts der Gesellschaft. Abstrakte Tradition (»weil sich das so gehört«) hingegen ist vergleichsweise weniger plausibel, und dies nun gerade auch für die, die in religiöser und/oder kirchlicher Interaktion stehen – von ihnen erlebt als gewählte und von der Mehrheit der Kirchenmitglieder abweichende Option. Ebenso könnte die hohe Wertung des Items »weil sich das so gehört« bei den »religiös Interaktiven« darauf hindeuten, dass dieses Item als Option in Bezug auf eine Verknüpfung von Ethik und Religion (für die Gesellschaft und für die Familie?) gewählt wurde.

8 Vgl. dazu u. a. die 16. Shell-Jugendstudie (Albert u. a. 2010); Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Monitor Familienleben 2012; Hurrelmann 2014; sowie: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2013.

2.4.8 Nicht der Pfarrer und die Pfarrerin allein – Interaktion mit anderen in der Kirche

Wie eingangs schon genannt, sind die Pfarrer/innen nicht die einzigen beruflichen »Gesichter der Kirche«, mit denen die Mitglieder im Kontakt stehen können. Es liegen Werte vor für Austausch mit Personen, die Tätigkeiten als Religionslehrer/in, Seelsorger/in in Krankenhäusern und anderen Einrichtungen, Erzieher/in der Gemeindekindertagesstätte, Gemeindemitarbeiter/in der Arbeit mit Jugendgruppen und anderen Gruppen, Kirchenmusiker/in, Gemeindesekretär/in, Mesner/in bzw. Küster/in ausüben (Tabelle 4). Angesichts der kleinen Fallzahlen muss die Interpretation hier aber vorsichtig und eher summarisch bleiben.

Tab. 4: Kontakt mit anderen kirchlichen Mitarbeiter/innen nach Interaktionsgruppen *(alle befragten Evangelischen)*

Es gibt in der Kirche noch viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Mit welchen hatten Sie im letzten Jahr Kontakt?

	religiös und kirchlich nicht Interaktive*	religiös Interaktive*	kirchlich Interaktive*	religiös und kirchlich Interaktive*	Gesamt*
Religionslehrer/in	81 10,8	60 16,3	67 18,3	125 23,6	333 16,5
Seelsorger/in (z.B. im Krankenhaus, Gefängnis, beim Militär)	6 0,8	23 6,3	42 11,4	66 12,6	137 6,8
Erzieher/in in der Kindertagesstätte der Kirche	39 5,2	50 13,7	45 12,3	88 16,8	223 11,1
Mitarbeiter/in in der Jugend-, Familien-, Seniorenarbeit, kirchliche Sozialarbeiter/im	28 3,8	39 10,7	89 24,4	222 42,1	379 18,8
Kirchenmusiker/in, Kantor/in	5 0,6	27 7,4	60 16,3	200 37,9	391 14,5
Sekretär/in im Kirchen- oder Gemeindebüro	15 2,0	27 7,3	114 31,0	236 44,8	391 19,5
Küster/in, Mesner/in	6 0,8	20 5,4	61 16,7	192 36,4	279 13,9

** Der obere Wert gibt die Zahl der Befragten, der untere den prozentualen Anteil an der Summe aller Befragten an.*

Es fällt auf: Die *Religionslehrer/innen* erzielen nicht nur bei den Mitgliedern mit Interaktion mit dem/der Pfarrer/in die häufigsten Nennungen im Vergleich der verschiedenen Berufstätigen, sondern auch bei den beiden Interaktionsgruppen, die keinen Austausch mit dem/der Pfarrerin haben. Allerdings bleibt unklar, ob die Befragten es wissen und womöglich in ihre Antworten mit einbeziehen, wenn der/die Religionslehrer/in zugleich ordinierter »Pfarrer/in« ist oder als Gemeindepfarrerin Religionsunterricht erteilt. Wie zu erwarten, haben die *beiden Gruppen mit Interaktion mit dem/der Pfarrer/in* durchgehend deutlich überdurchschnittlichen Gesprächskontakt auch mit anderen Berufstätigen der Kirche, und dies gilt für den Austausch mit sämtlichen der hier genannten Berufe.

Die nur »*religiös Interaktiven*« (ohne Interaktion mit dem/der Pfarrer/in) liegen beim Kontakt mit der Erzieherin des Gemeindekindergartens hoch: Der Abstand zu dem Kontaktwert bei denen mit »religiöser und kirchlicher Interaktion« beträgt nur 3 %, während er sonst zwischen 10 und über 30 % ausmacht. Im Umkehrschluss zeigt das: Kinder im kirchlichen Kindergarten zu haben (auch: gehabt zu haben?) und in der Partnerschaft miteinander Religion zu thematisieren, darin besteht ein Zusammenhang. Abgeschwächter zeigt es sich bei diesem Interaktionstyp auch da, wo es um den Austausch mit beruflichen Gemeindemitarbeiter/innen aus der Jugendarbeit/Familienarbeit/Sozialarbeit geht, und dies, obwohl auch die Fälle mit Bezug zu Personen aus der Seniorenarbeit darin mit eingegangen sind. Bezüglich aller nicht-pastoralen beruflich Tätigen liegen die Werte für den Kontakt mit ihnen bei dieser Interaktionsgruppe deutlich über der Gruppe, die weder religiöse noch pastorale Interaktion haben. Es liegt nahe, dass eben hier die Interaktion nicht nur mit dem/der Pfarrer/in, sondern auch mit anderen kirchenberuflich Tätigen wirkt und dass religiöse Thematisierung und kirchliche Gelegenheit bzw. Passung mit einem familiären Bedarf aufeinander einwirken.

2.4.9 Ergebnisse

2.4.9.1 Charakteristika der Interaktionsgruppen im Vergleich

Zusammenfassend sei dargestellt, hinsichtlich welcher Charakteristika sich die vier Typen religiöser und kirchlicher Interaktion unterscheiden und wie sich dabei soziale Praxis und Kirchenbild zueinander verhalten.

Die »religiös und kirchlich Interaktiven«

Man hat etwas weniger Interaktion mit Nachbarn, Familie und Bekannten im Alltag, geht aber zu einem vergleichsweise größeren Anteil nicht immer allein zum Got-

tesdienst. Religiöse und kirchliche Interaktion ist inhaltlich und sozial relevanter als in den anderen Gruppen. In der gottesdienstlichen Inszenierung wird denn auch (religiös-soziale) »Gemeinschaft« vergleichsweise etwas höher bewertet. Eine »zeitgemäße Sprache« im Gottesdienst wird, verglichen mit den anderen Gruppen, weniger erwartet. Die Kirche als Institution wird erfahren als eine, die *in ihrer Traditionalität nicht mehr die Konvention aller* darstellt.

Die »religiös und kirchlich nicht Interaktiven«

Diese Gruppe bildete den Kontrast zur eben charakterisierten. In der Alterszusammensetzung ist sie wenig profiliert, hat nur bei den über 70-Jährigen einen etwas geringeren Anteil. Umgekehrt zeigt sie bei der alltäglichen Interaktion mit Nachbarn, Verwandten und Bekannten die vergleichsweise höchsten Werte. Auffallend war, dass in der gottesdienstlichen Inszenierung wie in den Kirchenbildern das Traditionell-Konventionelle auch im Vergleich mit den anderen Gruppen hohe Zustimmungswerte erhält – bezüglich der Merkmale, warum man in der Kirche ist und was man am Gottesdienst wichtig findet. Kirche steht hier für die bekannte Interaktionspraxis anderer – das Bild von Kirche und ihrer Inszenierung bekommt so einen ästhetischen und konventionellen und musealen Charakter.[9] Es bleibt eine *indirekte Relevanz, etwa über gewollte familiäre Beziehungen*, so dass die Kirchenmitgliedschaft der Eltern die eigene Kirchenmitgliedschaft plausibilisiert. Die sozial tätige Kirche ist nur für die Hälfte in dieser Gruppe bedeutend.

Im *Vergleich* dieser beiden Gruppen, die in ihrer sozialen Praxis einen Kontrast hinsichtlich Kirchenmitgliedschaft darstellen, zeigt sich auch ein Kontrast im Kirchenbild: Während die religiös und kirchlich nicht Interagierenden ein konventionelles Bild von Kirche ausprägen, pflegen die religiös und kirchlich Vernetzten ein deutlich weniger konventionelles Bild von Kirche. So beträgt hier der Abstand beim Item »weil sich das so gehört« 11 % und beim Item »weil meine Eltern auch Mitglied der Kirche waren« 17 %. Konventionalitätskirche als Traditionskirche – dieses Bild wird von denen ohne soziale Mitgliedschaftspraxis besonders gerne gewählt: Es plausibilisiert ja ihre Nicht-Beteiligung an der Interaktion wie ihre Zugehörigkeit; es verortet Kirche womöglich in der Option für den Rückzugsraum Familie. Denjenigen, die – in den Augen der anderen – die Tradition und konventionelle Kirchlichkeit am ehesten auch in ihren Interaktionen zu praktizieren scheinen, den »religiös und kirchlich Interaktiven«, erscheint aber ihre von der Mehrheit abweichende Praxis eben nicht einfach nur als Konvention und Tradition, sondern stärker als bei den Nichtinteraktiven als gewählte und gesuchte thematische und personale Interaktion. Man kann das in die

9 Vergleichbare Befunde zeigen sich in der Studie von Fendler, Schulz (Hg.) 2013, 21: Diejenigen Kirchenmitglieder, die ihre Kinder nicht taufen lassen, stimmen mit 50 bis 80 % den konventionellen Taufgründen zu.

folgende These fassen: *Religiöse und kirchliche Interaktion aktualisiert das Bild von der Institution Kirche, die als relevant erscheint. Fehlende Interaktion optiert für die – im alltäglichen Interaktionsvollzug – randständige Einkehr in die ewig gleichbleibende Kirche.*

Die »religiös Interaktiven« (ohne kirchliche Interaktion)

In dieser Gruppe erhalten für die Inszenierung von Kirche im Gottesdienst die »wichtigen Themen« der Gegenwart im Vergleich zu allen anderen Gruppen besonders hohen Rang, während insgesamt die Erwartungen an den Gottesdienst weniger intensiv sind. In der Wahrnehmung der Institution Kirche liegt diese Gruppe hinsichtlich der diakonischen Dimension von Kirche deutlich dichter bei denen mit religiöser und kirchlicher Interaktion (nur 11 % weniger) und befindet sich in deutlich größerem Abstand zu denen ohne religiöse wie kirchliche Interaktion (25 % mehr als diese). In die gleiche Richtung weist: Es kennen in dieser Gruppe nur 18,4 % Pfarrerinnen und Pfarrer gar nicht, während 81,6 % Pfarrer/innen vom Sehen oder dem Namen nach kennen (35 % mehr als bei der Gruppe der »religiös und kirchlich Nicht-Interaktiven«). In dieser Prägung erscheint ihnen, bei denen sich die thematische Nähe zum Religiösen nicht mit einer sozialen Interaktion mit Pfarrerinnen und Pfarrern verbindet, der Konventionalitätsgrund für Kirchenmitgliedschaft »weil sich das so gehört« mit 64 % noch plausibler als in allen anderen Gruppen.

Während die drei anderen Gruppen mit ihren Charakteristika belegen, dass vorhandene bzw. fehlende Face-to-face-Interaktion einen Unterschied ausmacht, sowohl private thematisch religiöse wie die mit Gesichtern der Kirche vor Ort, zeigt diese Gruppe zusätzlich: Es existiert ein religionsinteressiertes bzw. religionssensibles Muster mit ethisch-diakonischer Akzentuierung, das auch *ohne pastoral-personale Interaktion Kirchlichkeit* zeigt. Teils dürfte gerade hier wirken, dass stattdessen *gemeindliche Begegnungen mit anderen als dem/der Pfarrerin* vorhanden sind, vor allem hinsichtlich der Gelegenheit von Kindererziehung und den Angeboten für Jugendliche. Aber auch darüber hinausgehend ist hier deutlich die Kirchennähe nicht an unmittelbare Face-to-face-Interaktion gebunden, sondern die *medial-öffentliche Wahrnehmung von Kirche* und ihren Personen hat ein eigenes Gewicht.

Die kirchlich Interaktiven (ohne religiöse Interaktion im Privaten)

In dieser Gruppe sind die über 70-Jährigen etwas überrepräsentiert, aber auch die 15- bis 29-Jährigen – wobei beide eine recht unterschiedliche Praxis der Interaktion mit dem/der Pfarrerin haben dürften. In Bezug auf die Inszenierung von Kirche im Gottesdienst im Vergleich der Gruppen ergibt sich ein Bild, bei dem dieser Interaktionsgruppe einerseits Zuversicht und zeitgemäße Sprache im Vergleich der Gruppen besonders wichtig sind. Andererseits liegen bei den Items »Jesus Christus« und »Abendmahl« die Werte ebenfalls relativ hoch. Beim Bild der Mitgliedschaftsgründe in der Institution Kirche sind die Werte im Vergleich mit den anderen Gruppen durch-

wegs unauffällig. Gemeinsam ist den zu dieser Gruppe Zugehörigen, dass sie *vergleichsweise häufiger immer allein zum Gottesdienst gehen*.

Der *Vergleich* der beiden Mittelgruppen liefert Hinweise im Blick auf die Frage, ob und wie die religiöse Interaktion im Privatbereich zugleich auch inhaltlich christlich-kirchlichen Charakter hat und ob und wie der Austausch mit dem Pfarrer nicht nur sozial willkommen ist, sondern auch religiös-christliche Inhalte fördert.

Die »kirchlich Interaktiven« im Austausch mit dem/der Pfarrer/in haben einen höheren Mittelwert an Verbundenheit mit der Kirche und finden Religion wichtiger als die »religiös Interaktiven«. Die soziale Praxis von Vernetzung mit dem/der Pfarrer/in als Gesicht der Kirche kongruiert also mit einer im Vergleich mit den religiös-thematisch Interaktiven dennoch höheren Verbundenheit mit der Kirche und der Wertung von Religion: Bei den Mitgliedschaftsgründen erfährt das Item »weil ich religiös bin« 9 % mehr Zustimmung als bei denen in religiöser Interaktion. *Personale kirchliche Vernetzung steht auch mit thematischer Nähe zur Kirche als christlicher Religion in Beziehung*. Die Daten der Interaktion der »religiös Interaktiven« mit »anderen« kirchlichen Mitarbeiter/innen als »Gesichtern der Kirche« geben Hinweise, dass auch in dieser Hinsicht entsprechende Effekte vorhanden sind.

Die religiös im privaten Bereich Interaktiven haben an den Gottesdienst weniger intensive Erwartungen, akzentuieren dafür aber diakonisch-ethische Relevanzen. In einem Punkt haben sie eine ausgeprägte Gemeinsamkeit mit den »religiös- und kirchlich Interaktiven«: Sie sind zu fast drei Vierteln bildungsaffin[10] (im Durchschnitt aller befragten Evangelischen sind es 61 %) im Gegensatz zu den beiden anderen Interaktionsgruppen, die sich mit 50,3 % und 55,3 % als unterdurchschnittlich bildungsaffin erweisen.

Religiöse private Interaktion, wie sie in der V. KMU erfragt wurde, wäre demnach zu einem guten Teil ein Bildungsphänomen. *Die Affinität zu religiöser Kommunikation erschließt Sinn und den Wert auch der christlichen Fassung von Religion,* oder anders gesagt: *Religiöse private Kommunikationspraxis bei den evangelischen Kirchenmitgliedern erweist sich als eine Kommunikation, die im Horizont von Christentum wie Bildung ausgeprägt wird.* Zwar ist sie nicht einfach identisch mit christlicher Religion und realisiert sich nicht unbedingt in kirchlicher sozialer Praxis, verbindet sich aber doch mit einem in den Charakteristika gottesdienstlicher Inszenierung und einem institutionell akzentuierten ethisch-diakonischen Kirchenbild. So wird Kirche als deutlich

10 Zur Analyse und zu Entwicklung der Variable der Bildungsaffinität (auf der Basis der Häufigkeit des Lesens von Büchern), vgl. im Beitrag von Schulz, Spieß und Hauschildt, »Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen«, in diesem Band, die Abschnitte 4.3.3 und 4.3.4 sowie die Zusammenfassung 4.3.6.

weniger abständig vom eigenen Leben gesehen, als das beim Kirchenbild derer der Fall ist, die weder in religiös-privater noch in personal-pastoraler Interaktion stehen.

2.4.9.2 Zusammenfassung und Ausblick

a) In Bezug auf Kirchenbilder der Inszenierung von Kirche wie der Institution Kirche erscheint der *Unterschied zwischen bestehender Interaktion und weitgehend fehlender als ein relevanter Faktor.* Bei fehlender Interaktionspraxis wird in der Wahrnehmung von Kirche interessanterweise das traditionale Bild gepflegt, während bei bestehender Interaktion eine vergleichsweise moderne Kirche wahrgenommen wird – in dem Sinne, dass man sich im Verhältnis zur Kirche als selbstbestimmter erfährt und dass die Kirche weniger traditionale Charakteristika hat.
b) Die Interpretation der Daten ließ einerseits erkennen, dass *personelle und thematische Interaktion sowie religiöse und kirchliche Interaktion* nicht gleichzusetzen sind. Aber es gibt auch *erhebliche Wechselbeziehungen*. Wer sich im eigenen Leben mit nahen Bezugspersonen als religiös kommunizierend versteht, nimmt auch die Kirche stärker wahr. Und wer mit Pfarrerinnen und Pfarrern (oder anderen »Gesichtern der Kirche«) zu tun hat, für den werden auch Religion und Kirche bedeutsamer.
c) In beiden untersuchten Fällen von Interaktion handelt es sich um *Face-to-face-Kommunikation*. Die Daten legen nahe: Für Menschen, für die Kirche und Religion in sozialer Hinsicht weniger selbstverständlich geworden sind und deren Anteil in der Gesellschaft nicht gering ist, die weder im privaten noch im kirchlichen Bereich religiöse oder kirchliche Face-to-face-Kommunikation erfahren – für sie bleibt das Kirchenbild der Kirche, der man sich fern weiß, erhalten. Neuere Entwicklungen in der Kultur von Religion und in der Kultur von Kirche gehen dann eben nicht in die eigenen Erfahrungen ein. Aber auch als Traditionskirche behält Kirche eine gewisse Plausibilität – insofern diese sich mit der Option verknüpfen lässt, Familie als einen Rückzugsraum wertzuschätzen.[11]
d) Eine Mittelgruppe zwischen Face-to-face-Interaktion und Nicht-Wahrnehmung von Religion und Kirche bilden diejenigen, die zwar nicht im Privaten religiös interagieren und auch nicht mit einem Pfarrer/einer Pfarrerin im Gesprächskontakt sind, die aber Pfarrer/innen vom Namen bzw. vom Sehen her kennen – die also eine personalisierte öffentliche Kirche wahrnehmen. Die Bedeutung dieser *medial vermittelt praktizierten Kirchenbeziehung* tritt besonders deutlich bei den »religiös Interaktiven« hervor, als der Gruppe derer, die im privaten Bereich sich als religiös

11 Die Beobachtung, dass bei der Lebensform Familie mit Kindern auch gegenwärtig ein volkskirchliches Muster der mittleren Grade von Intensität der Beziehung zur Kirche zu finden ist, wird bestätigt durch die Ergebnisse in dem in der vorherigen Anm. genannten Beitrag in diesem Band, im Abschnitt 4.3.5.

interaktiv sehen, aber nicht mit einem Pfarrer/einer Pfarrerin im Gesprächskontakt stehen. Sie zeigen eine ethisch-diakonisch akzentuierte Christlichkeit, für die eben eine mediale Wahrnehmung von Kirche bevorzugt wird und, nach der Interaktionspraxis geurteilt, der Gesprächskontakt mit dem Pfarrer/der Pfarrerin nicht nötig ist.

Wenn die Daten der V. KMU in der Kirche so interpretiert werden, dass es einzig auf die religiöse Kommunikation »face-to-face« und auf das verbal-thematisch Religiöse ankommt und man daher die öffentlichen und die medialisierten oder die nicht bewusst verbalisierten Gestalten evangelischen Christentums vernachlässigen kann, dann ignoriert diese Interpretation die Vielschichtigkeit der Befunde. Das ist umgekehrt auch dann der Fall, wenn man die vielen Face-to-face-Begegnungen und die Rolle erkennbarer »Gesichter der Kirche« kleinredet. Denn die Untersuchung bestätigt beides: zum einen eine Praxis thematischer und/oder personaler Interaktion *face-to-face* und zum anderen eine *medial vermittelte* Praxis (thematisch und/oder personal) als wirksame Beziehung zur Kirche. Ohne Komplexität, bei der Mehrdeutigkeiten bleiben, lässt sich eine Datenanalyse, welche die Daten ernst nimmt, nicht haben. Denn Menschen sind vieldeutig. Eine soziologische wie eine theologische Theorie des Verstehens der Deutungen und Handlungen evangelischer Kirchenmitglieder muss dieser Einsicht entsprechen. Und eine kirchliche Debatte und Entscheidungskultur auch.

Jan Hermelink • Julia Koll • Anne Elise Hallwaß

2.5 Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme

2.5.1 Die soziale Praxis des Gottesdienstes – und ihre besonderen Prägungen

Die Konturen und Kontexte gottesdienstlicher Praxis sind bisher in allen EKD-Mitgliedschaftserhebungen an zentraler Stelle thematisiert worden. In der jüngsten Untersuchung sind die entsprechenden Fragen jedoch noch einmal vermehrt und differenziert worden, und zwar in zweierlei Hinsicht (vgl. den Beitrag von Julia Koll und Gerald Kretzschmar »Gottesdienst im Plural. Zwischen Gewohnheit, Desinteresse und Aufbruch« in: EKD [Hg.] 2014, 52–57).

Zum einen richtet die V. KMU noch deutlicher als ihre Vorgängerinnen den Blick über den Sonntagsgottesdienst und die Kasualien hinaus auf die *faktische Pluralität der gottesdienstlichen Formen*. So wurde der Gottesdienstbesuch zu besonderen, etwa festlichen Anlässen ausführlicher erfragt; der Kirchgang am Heiligabend kann nun erstmals auch in seiner spezifischen Motivik beschrieben werden (Abschnitt 2.5.5). Zudem wurde nach dem Besuch von thematisch, ästhetisch oder religiös besonderen Gottesdiensten gefragt; die Liste reichte von Familien-, Gospel- oder Salbungsgottesdiensten bis zu Gottesdiensten mit politischen oder missionarischen Akzenten (Abschnitt 2.5.4).

Zum anderen wird – gemäß dem Fokus der gesamten V. KMU auf den sozialen, interaktiven Dimensionen der Mitgliedschaft – nun auch das gottesdienstliche Teilnahmeverhalten ausdrücklich als eine Praxis begriffen, die in einen spezifischen sozialen Zusammenhang eingebettet ist. Daher wurden erstmals Angaben zum *konkreten sozialen Kontext* des Kirchgangs erbeten: »Gehen Sie allein oder zumindest gelegentlich mit anderen in den Gottesdienst?« 79 % der (mindestens gelegentlichen) Kirchgänger/innen besuchen den Gottesdienst wiederum zumindest gelegentlich mit anderen – vor allem (Ehe-) Partnerinnen (95 %), andere Familienangehörige (63 %) oder Freunde/Bekannte (35 %) besuchen gemeinsam den Gottesdienst, gelegentlich auch Nachbar/innen (21 %). Nur selten gehen Arbeitskolleg/innen gemeinsam (6 %). Auf der anderen Seite gibt ein gutes Fünftel (22 %) der Kirchgänger/innen an, immer allein zu gehen.[1]

1 Diese und alle weiteren Auswertungen dieses Beitrags zum Thema Gottesdienst beziehen sich ausschließlich auf die evangelischen Befragten. Von den konfessionslosen Befragten gaben 92 % an, ›nie‹ in den Gottesdienst zu gehen.

Fragt man nach der spezifischen Prägung des gemeinsamen bzw. des alleinigen Kirchgangs, dann scheint sich – auf den ersten Blick – eine Tendenz zur Polarisierung zu zeigen, wie sie auch bei anderen Dimensionen der Mitgliedschaftspraxis erkennbar ist. Je jünger und je weniger kirchlich verbunden man ist, umso eher gibt man an, gemeinsam mit anderen in die Kirche zu gehen – umgekehrt sind es vor allem Ältere, die alleine in die Kirche gehen. Diese ›Einzelgänger‹ geben zudem überdurchschnittlich oft an, jede Woche am Gottesdienst teilzunehmen – wer hingegen ein- bis dreimal im Monat kommt, tut dies besonders häufig mit anderen.

Bereits an dieser Stelle deutet sich eine Vielfalt liturgischer Beteiligungsmuster an, der im Folgenden nicht nur entlang unterschiedlicher zeitlicher Rhythmen (Abschnitt 2.5.2), sondern auch im Blick auf unterschiedliche Gottesdiensttypen nachgegangen werden soll (Abschnitte 2.5.4 und 2.5.5). Auch die Erwartungen an den (Sonntags-) Gottesdienst, die auf den ersten Blick von hoher Einmütigkeit geprägt sind, lassen bei näherer, faktorenanalytischer Betrachtung doch recht unterschiedliche Profile mit je eigener Prägung erkennen (Abschnitt 2.5.6).

Von Interesse ist darüber hinaus ein weiteres Phänomen: Die Angaben zur individuellen Teilnahmefrequenz sind nahezu durchgängig sehr viel höher, als sich anhand der kirchenamtlichen Zählungen nachvollziehen lässt. Offenbar messen die Mitglieder ihrer gottesdienstlichen Praxis eine hohe symbolische Qualität zu: Die ›reale‹, faktische *Teilnahme* am Gottesdienst muss daher von der ›gefühlten‹ *Teilhabe* an diesem Geschehen unterschieden werden (Abschnitt 2.5.3). Anders gesagt: In den Auskünften zur gottesdienstlichen Beteiligung bringen die Befragten ihr generelles Verhältnis zur Kirche sowie zu deren inhaltlichen Anliegen zum Ausdruck.

2.5.2 Konturen unterschiedlicher Beteiligungsmuster anhand der Frequenz des Kirchgangs

In der Religions- und Kirchensoziologie gilt die Frage, wie oft man ›den‹ Gottesdienst besucht, üblicherweise als Indikator für ›Kirchlichkeit‹ im Ganzen. An dieses Frequenzmaß werden dann recht umstandslos andere Fragestellungen etwa zum Gottesglauben, zur religiösen Sozialisation oder zum kirchlichen Engagement angeschlossen.

In einer aufschlussreichen Untersuchung der einschlägigen Daten der II. KMU für das Jahr 1982 hat jedoch schon Peter Cornehl darauf hingewiesen, dass der Gottesdienstbesuch empirisch wie theologisch unterbestimmt bleibt, wenn man ihn lediglich anhand einer einfachen Skala ›oft/seltener/nie‹ betrachtet. Vielmehr lassen sich, Cornehl zufolge, der jeweiligen Selbstzuordnung der Teilnahme – von »sonntäglich« über »ein- bis zweimal im Monat« und »mehrmals im Jahr« bis zu »nie« – je eigene »Kirchgangsregeln« oder »Kirchgangssitten« zuordnen, die etwa Festtagsgottesdienste

oder Kasualien betreffen und die in je eigener Weise religiös begründet und sozial eingebettet sind (vgl. Cornehl 1990). Diese These einer in sich differenzierten »Logik des Kirchgangs« (Cornehl) kann mit den neueren Daten aufgenommen und weitergeführt werden.

Aufschlussreich ist bereits der Zeitreihenvergleich zur Teilnahmefrequenz über alle fünf Mitgliedschaftserhebungen (Tabelle 1). Obwohl die immer wieder geänderten Itemvorgaben diesen Vergleich im Einzelnen schwierig machen, sind doch einige Tendenzen deutlich. So fallen die starken Schwankungen bei den »Nichtkirchgängern« (Cornehl ebd., 22) auf: Sie verweisen auf eine über die Jahre veränderte, inzwischen etwas weniger kritische Einstellung gegenüber ›dem Gottesdienst‹; zugleich belegen sie wohl das gewachsene Bewusstsein der Befragten für die liturgische Praxis jenseits des Sonntagsgottesdienstes.[2] Sodann zeigt sich, dass die Teilnahmerhythmen ›mehrmals im Jahr‹ sowie ›ein oder zweimal im Monat‹ offenbar stabil zur evangelischen »Kirchgangssitte« gehören.

Am auffälligsten aber erscheint ein Polarisierungseffekt: Sowohl die Zahl derjenigen, die – nach eigener Auskunft – mindestens einmal pro Woche den Gottesdienst besuchen, als auch die Zahl der Nichtkirchgänger ist gegenüber 2002 stark – um 11 % bzw. 7 % – angestiegen; die Zahl derer, die angeben, mehrmals im Jahr zu gehen, hat dagegen um 16 % abgenommen.[3]

Schon diese Ergebnisse verweisen darauf, dass die Angaben zur liturgischen Praxis wohl weniger eine praktische als vielmehr eine symbolische Realität widerspiegeln: Es sind vor allem *die Einstellungen* zum Gottesdienst, die sich über die Jahre stark gewandelt haben. Umso interessanter dürfte die genauere Betrachtung einiger besonders markanter Beteiligungsmuster sein.

2 Für 1982 hatte Cornehl mit Erstaunen notiert, dass »19 % der Nichtkirchgänger […] nach eigenen Angaben letzte Weihnachten in der Kirche [waren]« (Cornehl 1990, 22). Dass 2012 auf die offene Frage nach Assoziationen zur »evangelischen Kirche« einigen der Nichtkirchgänger zuerst »Kirche an Weihnachten« o. Ä. einfällt, könnte in die gleiche Richtung deuten (insgesamt sieben Nennungen dieser Art bei den offenen Fragen). – Eine Auswahl der Antworten auf die Fragen nach »evangelischer Kirche«, »Personen« und »Orten« findet sich auf der CD-ROM, die diesem Band beiliegt.

3 Zu überlegen ist freilich, ob der Zahlenwert für 2002 einen ›Ausrutscher‹ darstellt; die Zahlen für 1982 und 1992 lagen – bei etwas anderer Antwortvorgabe – ebenfalls im Bereich um 20 %.

Tab. 1: Kirchgangshäufigkeit im Zeitreihenvergleich 1972–2012
(nur Evangelische, in Prozent)

	1972	1982	1992*	2002	2012
Nie	39	35	11	15	22
Seltener** [2002: einmal im Jahr oder noch seltener]	—	—	—	26	23
Mehrmals im Jahr [bis 1992: auch an normalen Sonntagen]	—	16	21	36	20
Ein- bis dreimal im Monat [bis 2002: ein- bis zweimal im Monat]	16	7	11	12	13
Mind. einmal in der Woche*** [bis 2002: jeden/fast jeden Sonntag]	8	11	10	11	22

** Die Angaben, die seit 1992 in Ost- und in Westdeutschland erhoben wurden, unterschieden und unterscheiden sich zwischen Ost und West allenfalls um 2–3 %.*

*** 1972 bis 1992 wurden in dieser Frage auch die Items »nur zu familiären Anlässen« und »nur bei den großen kirchlichen Feiertagen und zu kirchlichen Anlässen« vorgegeben; seit 2002 gibt es das Item »… seltener«*

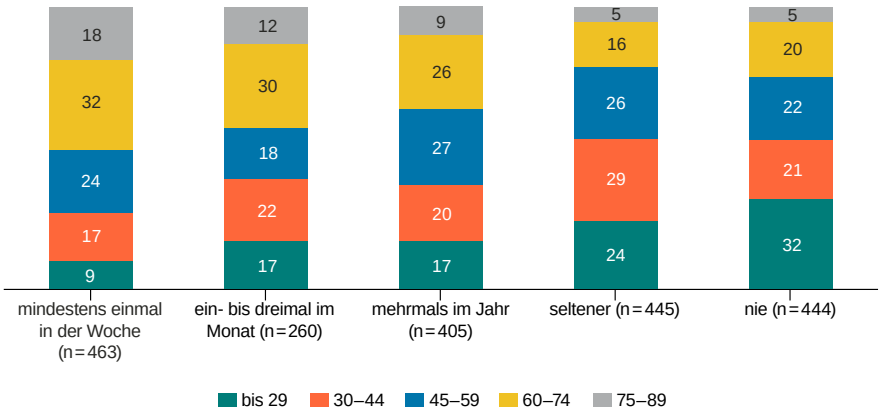
**** 2012 wurden – in Anlehnung an den Bertelsmann-Religionsmonitor – für die sehr häufige Teilnahme zwei Vorgaben genannt: »mehr als einmal in der Woche« und »einmal in der Woche«. Die entsprechenden Angaben sind hier und im Folgenden immer zusammengefasst.*

2.5.2.1 Kirchgang im Wochen- bis Monatsrhythmus

Peter Cornehl hatte die Items von »jeden Sonntag bis einmal im Monat« als »Kirchgang im Rhythmus des Alltags« zusammengefasst (ebd. 23 f.). Auch die Daten von 2012 zeigen für beide Gruppen mit der häufigsten Beteiligungsangabe – insgesamt sind es 35 % der Befragten, fast doppelt so viele wie 1982 – gleichermaßen eine sehr hohe kirchliche Verbundenheit (97 % ›ziemlich‹ und ›sehr verbunden‹) und durchgehend einen Glauben an den christlichen Gott (oder an ein höheres Wesen). Den Gottesdienstbesuch hält diese Gruppe zu 96 % für wichtig. Liturgische Praxis, traditioneller Gottesglauben und Kirchlichkeit korrespondieren hier in hohem Maße.

Allerdings sind auch Unterschiede zu notieren (Abbildung 1). So haben diejenigen, die mindestens wöchentlich in den Gottesdienst gehen, zu 51 % ein Alter von 60 Jahren und mehr; von den Kirchgängern im Monatsrhythmus sind es nur 43 %, immerhin 39 % sind dagegen unter 45 Jahre alt (Wochengeher: 26 %).

Abb. 1: Kirchgangshäufigkeit nach Alter *(in Prozent)*



Auffällig ist auch der Familienstand: Von den wöchentlichen Kirchgänger/innen sind 16 % verwitwet und 64 % verheiratet, bei den monatlichen Kirchgänger/innen sind es 9 % bzw. 72 %. Dazu passt, dass von der erstgenannten Gruppe 28 %, von der zweiten Gruppe nur 15 % angeben, ohne Begleitung in den Gottesdienst zu gehen (gesamt: 22 %). Die erste Gruppe geht zudem relativ häufig zu liturgischen Angeboten für Suchende und Zweifelnde (24 %) und erst recht zu Segnungs- und Salbungsgottesdiensten (47 %).

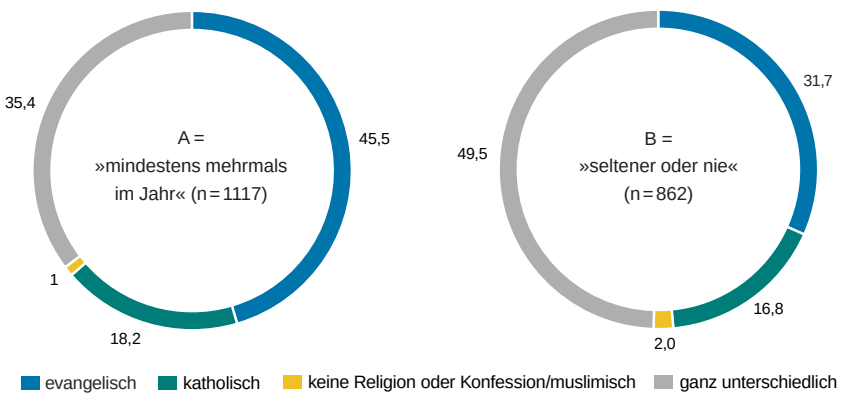
Insgesamt lassen sich hier – bei aller Ähnlichkeit der religiösen und kirchlichen Bindung – doch zwei unterschiedliche »Kirchgangsregeln« erkennen, deren eine stärker individuell und deren andere (auch altersbedingt) stärker sozial orientiert ist.

2.5.2.2 Kein Kirchgang

22 % der evangelischen Befragten – und damit deutlich mehr als 2002 und 1992 – haben angegeben, ›nie‹ einen Gottesdienst zu besuchen. Soziodemographisch zeichnet sich diese Gruppe durch ein erheblich jüngeres Durchschnittsalter aus: 53 % sind unter 45 Jahre, davon 32 % unter 30 Jahre alt; sie sind überdurchschnittlich oft ledig (39 %) oder geschieden (7 %). Die Nichtkirchgänger sind etwas geringer gebildet als der Durchschnitt der Evangelischen, sie leben etwas häufiger in Großstädten und sind – auch im Vergleich mit den selten Gehenden – viel seltener an einen anderen Wohnort umgezogen, sind also weniger mobil. Hier zeigt sich – in aller Vorsicht formuliert – der Umriss einer jüngeren, sozial schwächeren Gruppe der Mitglieder, die mit dem Gottesdienst nichts anfangen kann, ihn auch dezidiert nicht wichtig findet – und sich zu 84 % kaum oder gar nicht mit der Kirche verbunden sieht.

Abb. 2: Gottesdiensthäufigkeit nach Religion/Konfession im Wohnumfeld *(in Prozent)*

Welcher Religion oder Konfession gehören die Menschen in Ihrer Wohngegend überwiegend an? Wie häufig gehen Sie in die Kirche bzw. besuchen Sie den Gottesdienst?



Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass die Befragten, die gar keine Gottesdienste besuchen, überwiegend in einem Wohnumfeld leben, das ihnen nicht evangelisch, katholisch oder religionslos geprägt, sondern als ›ganz unterschiedlich‹ erscheint[4]; dies gilt (in etwas geringerem Maße) auch für die seltenen Gottesdienstteilnehmer/innen (Abbildung 2). Diejenigen, die ›mehrmals im Jahr‹ oder häufiger im Gottesdienst sind, sehen sich dagegen mehrheitlich in einem überwiegend evangelischen Umfeld. 1982, als diese Frage – nur in Westdeutschland – zuletzt gestellt wurde, machte dagegen ein überwiegend katholisches Umfeld den Unterschied: In den evangelischen Diasporagebieten war der sonntägliche Kirchgang doppelt so häufig, kein Kirchgang um ein Drittel seltener als in evangelischen oder (konfessionell) »gemischten« Gegenden (Hanselmann, Hild, Lohse [Hg.] 1984, 211). Dieser motivierende Effekt einer konfessionellen Minderheitserfahrung ist dagegen heute kaum mehr erkennbar.

4 Es geht (auch) hier also um eine subjektive Einschätzung: Auch wenn das Wohnumfeld evtl. durchaus konfessionell geprägt ist, so nehmen die gottesdienstlich wie kirchlich Abstinenten dies jedenfalls nicht wahr. Die Beobachtung erscheint – gerade im Vergleich mit den älteren Daten – gleichwohl interessant.

2.5.2.3 Kirchgang mehrmals im Jahr

Für das Jahr 1982 hatte Cornehl für die Mittelgruppe, »jenseits des Wochen-/Monatsrhythmus«, eine dezidiert selektive liturgische Praxis vermutet, die an thematischen oder musikalischen Akzenten orientiert sei (Cornehl ebd., 24–27). Auch die Befragten, die 2012 angaben, »mehrmals im Jahr« zur Kirche zu gehen (es sind 20 %), lassen in ihrer liturgischen Praxis, aber auch sozialstatistisch ein eigenständiges Profil erkennen. So liegen sie zwar altersmäßig im Durchschnitt aller Befragten, weisen aber eine etwas höhere Bildung und vor allem eine erheblich höhere Mobilität auf: 77 % dieser Gruppe sind mindestens einmal, 41 % sogar mindestens dreimal an einen anderen Wohnort umgezogen.

Die Befragten, die mehrmals im Jahr am Gottesdienst teilnehmen, geben (ebenso wie die häufiger Beteiligten) zu 95 % an, an den christlichen Gott oder ein höheres Wesen zu glauben; ihre kirchliche Verbundenheit liegt dagegen im Mittelfeld; allein 50 % sehen sich mit der Kirche »etwas verbunden«.

Für mehr als die Hälfte dieser Gruppe ist der Gottesdienstbesuch eher oder sehr wichtig (56 %). Es sind vor allem die Kasualien, der Heilig-Abend-Gottesdienst (93 %) und Gottesdienste zur Einschulung, an denen man häufig teilnimmt; dazu werden nicht selten Gospelgottesdienste (22 %) und Familiengottesdienste besucht (33 %). Es sind demnach nicht so sehr thematische[5], sondern eher musikalische Akzente und vor allem dezidiert familiäre Prägungen, die die liturgische Praxis ›mehrmals im Jahr‹ charakterisieren.[6]

Insgesamt lässt die nach Teilnahmefrequenz differenzierte Untersuchung zunächst erkennen, dass die jeweiligen Angaben in hohem Maße der individuellen *Verbundenheit mit der Kirche* entsprechen und außerdem auf das Lebensalter verweisen. Daneben sind auch der Bildungsgrad und die – damit verbundene – biographische Mobilität prägend für je eigene Beteiligungsmuster. Nicht zuletzt jedoch erscheint die liturgische Praxis durch das *soziale Umfeld* bedingt: Es ist die familiäre Situation sowie die konfessionell-religiöse Prägung der Wohngegend, die der Teilnahme am Gottesdienst je unterschiedliche Akzente verleihen.

---

5 Gottesdienste zu den Jahresfesten (außer Heiligabend) werden von dieser Gruppe nicht häufiger als von der Gesamtheit der Befragten besucht.

6 Dass der Besuch von Familiengottesdiensten in jener Mittelgruppe besonders häufig ist, hat schon Cornehl notiert (ebd., 25). 2012 fällt auf, dass auf die (offene) Frage, was jemandem zur »evangelischen Kirche« einfällt, immerhin 11-mal der Familiengottesdienst genannt wird, und zwar meist von ziemlich oder etwas Verbundenen. Besonders diejenigen, die ›mehrmals im Jahr‹ in den Gottesdienst gehen, geben hier ausführliche Auskünfte, wie etwa diese: »Die Gemeinde trifft sich zu Gottesdiensten, da gibt es verschiedene wie Familien-, Kinder- oder Seniorengottesdienste; es werden verschiedene Möglichkeiten in der Freizeit angeboten, wie Bastelstunden, Mutter-Kind-Nachmittage, Seniorentreffen.« (vgl. auch die Auswahl der Antworten auf der beiliegenden CD-ROM).

2.5.3 Symbolische Teilhabe am Gottesdienst

Vergleicht man die individuellen Angaben zur Häufigkeit der gottesdienstlichen Teilnahme mit den Besuchszahlen, die alljährlich auf Grundlage der kirchenamtlichen Zählungen dokumentiert werden, so zeigen sich markante Unterschiede. Die EKD-Statistik für das Befragungsjahr 2012 etwa weist einen durchschnittlichen Gottesdienstbesuch von 3,6 % aus (wohlgemerkt mit Beschränkung auf den ›normalen‹ Sonntagsgottesdienst). In der vorliegenden Befragung geben demgegenüber 22 % aller Evangelischen an, wenigstens einmal in der Woche einen Gottesdienst zu besuchen. Die wöchentliche Teilnahme am Gottesdienst liegt nach Selbsteinschätzung damit sechsmal so hoch wie die kirchlich gezählte Quote. Hinzu kommt ein Anteil von 13 % aller Evangelischen, der nach eigener Angabe ein- bis dreimal im Monat einen Gottesdienst besucht. Jedes dritte Kirchenmitglied gibt also mindestens einen monatlichen Kirchgang an.

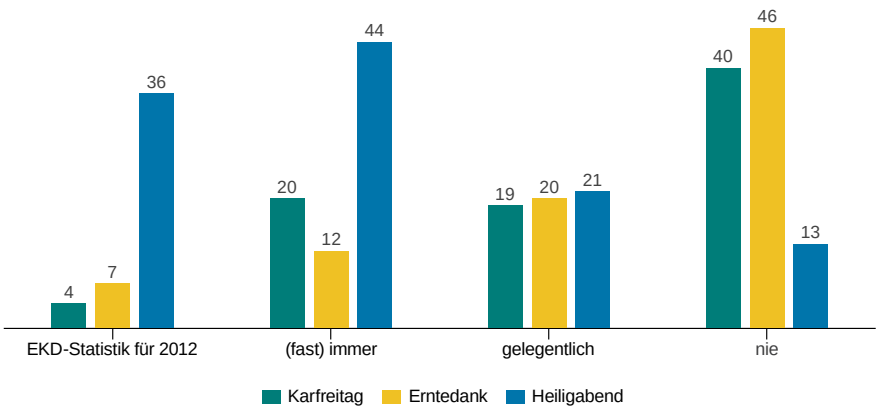
Nun ist dieses Phänomen der statistischen Selbstkorrektur, das sich hinsichtlich des Gottesdienstes auch als eine Art »gefühlte« Beteiligung beschreiben ließe, in der empirischen Sozialforschung durchaus bekannt und hat sich auch in früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen niedergeschlagen. Mit Blick auf die Zeitreihen (s. o. S. 93: Tabelle 1) lässt es sich im vorliegenden Fall jedoch noch genauer beschreiben: Besonders eindrücklich ist der Zuwachs jeweils an den Rändern, d. h. sowohl bei jenen, die einen mindestens wöchentlichen Kirchgang angeben (dieser Anteil hat sich gegenüber der IV. KMU/2002 verdoppelt!), als auch bei denen, die nach Selbsteinschätzung »nie« an einem Gottesdienst teilnehmen (auch dieser Anteil ist um 7 % gestiegen). Die Anteile derer, die einen seltenen oder etwa monatlichen Kirchgang angeben, haben sich dagegen kaum verändert; die Quote derer, die nach eigenen Angaben »mehrmals im Jahr« einen Gottesdienst besuchen, ist sogar um 16 % gesunken.

Offenbar verbindet sich das Antwortverhalten hier mit Momenten, die auf eine weiter reichende Bedeutung des Gottesdienstes jenseits der faktischen, »realen« Teilnahme hinweisen. Darauf deuten auch die Angaben zu jenen Gottesdiensten an Feiertagen, für die von Seiten der EKD ebenfalls Zählungen durchgeführt werden (Abbildung 3). Die Diskrepanz zwischen Selbsteinschätzung und offiziellen Zahlen ist hier je nach Anlass unterschiedlich stark ausgeprägt: Während die Angaben zum Heiligabend als einem durch und durch gesellschaftlich verankerten Familienfest nur geringfügig (8 %) von den amtlichen Zählungen abweichen, liegt der Gottesdienstbesuch am theologisch ebenso zentralen wie sperrigen Karfreitag nach Selbsteinschätzung viereinhalbmal so hoch wie laut EKD-Statistik (jeweils bezogen auf jene, die angeben, »(fast) immer« zu diesem Anlass zur Kirche zu gehen).

Keine Vergleichszahlen liegen z. B. für Ostersonntag/-montag bzw. für den Reformationstag vor, doch auch hier fallen die hohen Selbstauskünfte zur Teilnahme auf: So geben knapp 27 % aller Evangelischen an, zu Ostern »(fast) immer« einen Gottesdienst zu besuchen, für den Reformationstag (einem für die evangelisch-konfes-

Abb. 3: Gottesdienstbesuch an ausgewählten Feiertagen

(In der Abbildung werden die Anteile von allen evangelischen Befragten dargestellt. Zum Festtagsgottesdienstbesuch wurden in der Repräsentativerhebung nur diejenigen befragt, die angaben, ›mindestens selten‹ den Gottesdienst zu besuchen. Daher fehlen in den Prozentangaben zur V. KMU jeweils 22 %, die angaben, grundsätzlich ›nie‹ in den Gottesdienst gehen.)



sionelle Identität bedeutsamen Feiertag) behaupten das immerhin knapp 15 %. Im Antwortverhalten scheint sich also durchaus so etwas wie ein Empfinden für die (traditionelle) theologische Gewichtung der evangelischen Feiertage niederzuschlagen.

Querrechnungen lassen erkennen, dass sich das Phänomen der gefühlten Beteiligung bei den Gottesdiensten zu besonderen Anlässen nicht auf einen spezifischen Typus des (gefühlten) Festtagsgängers / der Festtagsgängerin zurückführen lässt. Vielmehr markiert jene Teilgruppe die häufigste Teilnahme an Festtagsgottesdiensten, die auch sonst einen regelmäßigen Kirchgang (d. h. mindestens einmal im Monat) angibt – und das sind wiederum mehrheitlich die höher Verbundenen sowie die älteren Befragten.[7]

Wie aber lässt sich die Diskrepanz zwischen den auf unterschiedliche Weisen gewonnenen empirischen Daten erklären? Die Tatsache, dass die allgemein bekannte Tendenz zu subjektiv höheren Angaben in der jüngsten Erhebung noch einmal ausgeprägter begegnet als in den Vorgänger-Untersuchungen, lässt sich möglicherweise zunächst auf formale Gründe zurückführen. So wurden die Antwortmöglichkeiten gerade in der Kategorie der häufigsten Teilnahme in Angleichung an den (auch in

7 Allerdings korrelieren allgemeiner und besonderer Gottesdienstbesuch unterschiedlich stark miteinander: Der statistische Zusammenhang ist beim Karfreitag um einiges ausgeprägter (r = 0,597) als z. B. beim Heiligabend (r = 0,381) oder gar bei Gottesdiensten aus familiären Anlässen (r = 0,121).

katholischen Gebieten verwendeten) Bertelsmann-Religionsmonitor noch einmal – um die Vorgabe »mehr als einmal in der Woche« – erweitert, und die vorgegebenen Items erwähnen den Sonntagsgottesdienst nun nicht mehr ausdrücklich.[8] So ist zu vermuten, dass viele Befragte tatsächlich den Gottesdienst im Plural vor Augen hatten und in ihren Antworten auch die Teilnahme z. B. an Beerdigungen, Schulgottesdiensten, Andachten im Altersheim dokumentiert haben – dies wäre näher zu untersuchen. Das Ausmaß der o. g. Abweichungen zwischen subjektiven Angaben und statistischen Erhebungen lässt sich auf diese Weise allerdings nicht erklären.

Darum liegt es nahe, die Untersuchungsergebnisse als weiteren Beleg für die nach wie vor zentrale Stellung liturgischer Vollzüge zu deuten.[9] Zwischen kirchlicher Verbundenheit und Gottesdienstbesuch besteht im Großen und Ganzen ein enger Zusammenhang, und das heißt auch: Die Art und Weise, wie man sich im Blick auf dieses zentrale Praxisfeld positioniert, sagt etwas über das eigene Verhältnis zur kirchlichen Institution insgesamt aus. Insbesondere die hochverbundenen, »intensiven« Kirchenmitglieder deuten das Praxismuster des wöchentlichen Kirchgangs, so wäre zu vermuten, als eine kirchlich-organisationale Norm, die von ihnen bejaht wird. Das Antwortverhalten, gerade im Blick auf die eigene Teilnahmefrequenz, wäre dann auch im Sinne einer Parteinahme – oder auch einer programmatischen Ablehnung – des Gottesdienstes zu lesen. Dabei ist mit Peter Cornehl von der symbolischen Qualität des Gottesdienstes auszugehen, die nicht zuletzt an seiner religiösen Bestimmtheit hängt: »*Der Gottesdienst als solcher hat die Qualität eines Symbols*. Er repräsentiert das Ganze des Glaubens und ist der Ort, an dem das den Glauben begründende Heilsgeschehen dargestellt und vergegenwärtigt wird. (…) Die eigene [religiös-kirchliche] Unbestimmtheit partizipiert mit gelegentlichem Gottesdienstbesuch doch an der Bestimmtheit der Institution Gottesdienst und realisiert deren Sinnvorgabe je und je für sich. Auf diese Weise hat die partielle Teilnahme symbolische Bedeutung. Sie meint das Ganze.« (Cornehl 1990, 37 f.)

Dass die ›gefühlte‹ Teilhabe nicht nur am kulturell breit verankerten Heilig-Abend-Gottesdienst, sondern gerade an inhaltlich-theologisch aufgeladenen Festtagen wie Karfreitag, Ostern und Reformationstag hoch ist, markiert möglicherweise einen Wandel: Das »Ganze«, das hier symbolisiert wird, ist inzwischen weniger ein gesellschaftlich allgemeines Christentum als vielmehr die Zustimmung zu seiner dezidiert evangelischen Gestalt.

---

8 Daneben ist einmal mehr auf die doppelte Ungenauigkeit der kirchlichen Zählsysteme hinzuweisen (vgl. schon Cornehl ebd., 39): Zum einen gibt es für die Zählpraxis keinerlei Qualitätsstandard oder Qualitätsprüfung; zum anderen erfassen die ausgewählten Anlässe von vornherein nur einen Bruchteil der immer ausdifferenzierteren gottesdienstlichen Landschaft.

9 In eine ähnliche Richtung weisen die Antworten auf die offenen (Assoziations-)Fragen zu Beginn des Fragebogens, bei der Gottesdienste – mit 20 % Nennungen – das am häufigsten genannte Thema darstellen, vgl. den Beitrag von Jan Hermelink über »Kirchenbilder« in: EKD (Hg.) 2014, 33, und im Einzelnen die Auswahl der Antworten auf der beiliegenden CD-ROM.

Im Blick auf den Sonntagsgottesdienst freilich scheint die Diskrepanz zwischen den religiös-normativen und den alltagspraktisch wirksamen Relevanzmustern inzwischen ein Ausmaß erreicht zu haben, das den Bestand zumindest des »ganz normalen« Sonntagsgottesdienstes mancherorts gefährdet.[10]

2.5.4 Familiär-lebensweltliche versus individuell-religiöse Akzente der liturgischen Praxis

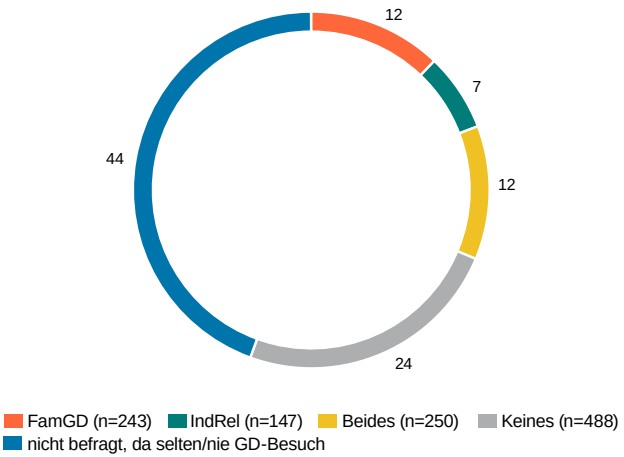
Bereits die Untersuchungen zur Teilnahmehäufigkeit (Abschnitt 2.5.2) haben gezeigt, dass die gottesdienstliche Praxis der Kirchenmitglieder nicht zuletzt durch ihr familiäres und soziales Umfeld geprägt ist. Im liturgischen Angebot der Kirche wird die familiäre Prägung insbesondere durch Familiengottesdienste aufgenommen – umgekehrt richten sich Gottesdienste für religiös Zweifelnde und Suchende (exemplarisch sei die ›Thomasmesse‹ genannt) oft ausdrücklich an Einzelne; ähnlich individualisierend wirken Gottesdienste, die eine persönliche Segnung in den Mittelpunkt stellen.

Um die Differenzen zwischen einer liturgischen Praxis, die eher familiär geprägt ist, und einer stärker individuellen Praxis genauer in den Blick zu bekommen, werden im Folgenden drei Gruppen untersucht, nämlich (a) diejenigen Befragten, die angaben, mindestens gelegentlich Familiengottesdienste zu besuchen (FamGD), sowie (b) diejenigen, die Segnungs- und Salbungsgottesdienste oder Thomasmessen u. Ä. besuchen, deren liturgische Praxis also (jedenfalls auch) individuell und zugleich stärker religiös akzentuiert ist (IndRel). Dazu ergibt sich eine dritte Gruppe, die sowohl Familien- als auch individuell ausgerichtete Gottesdienste besucht (Beides). Die vierte Gruppe, die weder ausdrücklich familiäre noch individuelle Akzente setzt, wird im Folgenden nicht weiter berücksichtigt.

10 Vor fünfundzwanzig Jahren konnte Peter Cornehl noch formulieren: »Die subjektive Einstellung zum Gottesdienst ist für das Ansehen der Sache und die Geltung der Norm wichtiger als der davon abweichende quantitative Befund« (Cornehl ebd., 36). Heute geraten jedoch in manchen Regionen Deutschlands quantitative Untergrenzen in Sichtweite, die den so genannten Hauptgottesdienst als soziales und interaktives Geschehen erschweren bzw. unmöglich machen.

Abb. 4: Familiäre und individualisierte liturgische Praxis

(Die Frage nach dem Besuch thematisch oder ästhetisch besonderer Gottesdienst wird im Fragebogen nur denjenigen Evangelischen gestellt, die angeben, mindestens ›mehrmals im Jahr‹ zum Gottesdienst zu gehen, das sind 55 % aller evangelischen Befragten [n = 1128]. Die blau markierten Befragten sind jene Evangelischen, die angeben, ›seltener‹ oder ›nie‹ den Gottesdienst zu besuchen [44 %].)*



** Diese Gruppe schätzt den eigenen Glauben und die eigene Religiosität vergleichsweise hoch ein; ihre Verbundenheit ist ziemlich, aber nicht extrem hoch.*

Die quantitative Verteilung der vier genannten Gruppen ist aus Abbildung 5 ersichtlich. Dass die gewählte Variable tatsächlich im Blick auf die soziale Praxis des Kirchgangs einen Unterschied markiert, zeigt die Auskunft, ob man allein oder gelegentlich mit anderen den Gottesdienst besucht (Tab. 2).

Tab. 2: Begleitung Gottesdienstbesuch und familiäre/individualisierte liturgische Praxis *(in Prozent)*

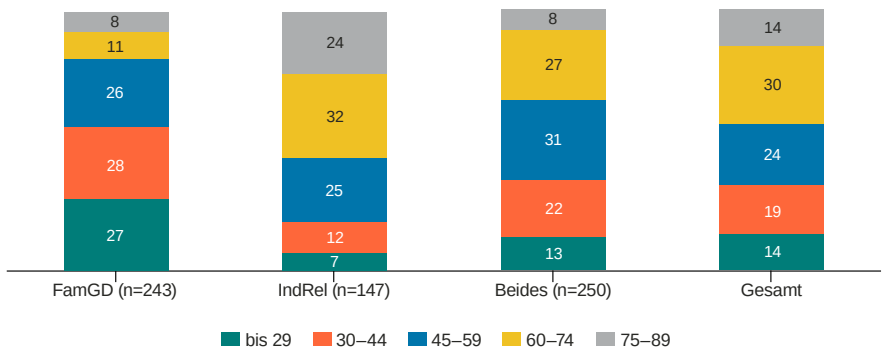
	allein	mit anderen
FamGD	15	85
IndRel	43	57
Beides	21	79
Alle Befragten	22	78

2.5.4.1 Teilnahme an Familiengottesdiensten (FamGD)

Erwartungsgemäß ist diese Gruppe sehr viel jünger als der Durchschnitt: 55 % sind unter 45 Jahre, nur 19 % über 59 Jahre alt (Abbildung 6). Die kirchliche Verbundenheit und die (subjektiv eingeschätzte) Religiosität liegt im Mittelfeld. Die gottesdienstliche Praxis ist stark auf den Heiligabend konzentriert: Hier geben nur 4 % an, nie zu gehen; (fast) immer gehen 78 %. Andere Festgottesdienste werden nur durchschnittlich oft genannt.

Was die Einstellungen zum Gottesdienst betrifft, so wird die eigene Teilnahme – im Vergleich mit allen Befragten – eher, aber nicht sehr wichtig genommen. Die Erwartungen richten sich hier, wie bei den anderen Befragten, vor allem auf eine gute Predigt, vergleichsweise stärker jedoch auf »moderne Kirchenlieder, auch Gospelsongs«.

Abb. 5: Familiäre und individualisierte liturgische Praxis nach Alter
(nur Evangelische, die angeben, mindestens ›mehrmals im Jahr‹ in den Gottesdienst zu gehen, das sind 55 % der befragten Evangelischen (n = 1128), in Prozent)



2.5.4.2 Teilnahme an individuell-religiös ausgerichteten Gottesdiensten (IndRel)

Im Unterschied zu der gerade skizzierten Gruppe sind diejenigen, die gelegentlich an Segnungs- oder Salbungsgottesdiensten, an Thomasmessen oder anderen Angeboten für Zweifelnde teilnehmen, deutlich älter als der Durchschnitt. Ihre religiöse Selbsteinschätzung ist außerordentlich hoch (für 60 % »trifft voll zu« und für 37 % »trifft eher zu«, dass sie sich »für einen religiösen Menschen halten«); dazu passt, dass 80 % angeben, mindestens einmal in der Woche zu beten (55 % beten täglich). Auch die kirchliche Verbundenheit ist besonders stark, ebenso die Bindung an die Ortsgemeinde.

Für diese Mitglieder ist der Gottesdienstbesuch sehr bedeutsam: Nur 11 % halten ihn für weniger/gar nicht wichtig. Man geht sehr häufig, oft jede Woche, aber eher allein in den Gottesdienst; und man erwartet in hohem Maße (86 %, Zustimmung 6/7 auf einer 7-Skala) eine gute Predigt und – weit überdurchschnittlich – klassische Kirchenmusik (80 %). Auch hier ist der Gegensatz zu der erstgenannten Gruppe markant. Interessant erscheint, dass bezüglich der Festtagsgottesdienste eine polarisierende Tendenz erkennbar ist: Sowohl zu Ostern als auch am Reformationstag gehen von dieser Gruppe mehr ›nie‹ und zugleich mehr ›(fast) immer‹ in den Gottesdienst; dies gilt auch für den Heiligabend-Gottesdienst. Vielleicht kann man sagen, dass diese Befragten nicht nur in ihrer religiösen, sondern auch in ihrer liturgischen Praxis besonders reflektiert und entschieden agieren.

2.5.4.3 Teilnahme sowohl an familiär als auch an individuell ausgerichteten Gottesdiensten

Im Blick auf das Alter gehören viele Mitglieder dieser Gruppe – sie umfasst immerhin ein Achtel aller befragten Evangelischen – zum Segment der 45- bis 60-Jährigen. Im Übrigen ähnelt sie in vieler Hinsicht der Gruppe mit individuell-liturgischem Profil: Auch hier sind Religiosität, Gebetshäufigkeit (79 % mindestens einmal pro Woche), kirchliche Verbundenheit und auch das Interesse am Gottesdienstbesuch ausgesprochen hoch; das letztere sogar noch stärker als bei der zweiten Gruppe.

Im Unterschied zu jener Gruppe wird hier jedoch der Besuch von *Festgottesdiensten* äußerst häufig bejaht: Ostern gehen 64 % fast immer, 25 % gelegentlich zum Gottesdienst; zum Reformationstag 49 % fast immer und 31 % gelegentlich. Das sind extrem hohe Werte; sie finden sich ebenso für das Erntedankfest sowie für den Heiligabend: Nur 1 % gibt hier an, gar nicht zu gehen, 84 % gehen fast immer. Hier zeigt sich eine liturgische Praxis, die – auch vom Alter her – familiär geprägt und *zugleich* von hoher religiöser und kirchlicher Intensität ist.

Insgesamt lassen auch diese Untersuchungen eine Reihe unterschiedlicher Teilnahmelogiken erkennen, die jeweils ein eigenes, in sich konsistentes Profil zeigen. Familiär-konventionelle bzw. eher individuell-entschiedene Prägungen, aber auch deren Kombination lassen sich – insbesondere beim Besuch von Festgottesdiensten wie auch bei den Erwartungen, die jeweils an die gottesdienstliche Gestaltung gerichtet werden – deutlich voneinander abheben.

2.5.5 Konturen der liturgischen Praxis an Heiligabend

Als Paradebeispiel einer jahreszyklischen Praxis ist der Kirchgang am Heiligabend in der V. KMU genauer untersucht worden. Knapp zwei Drittel aller Kirchenmitglieder beteiligen sich an dieser Praxis wenigstens gelegentlich; Krippenspiele, Christvespern und -metten sind damit nach den lebenszyklischen Anlässen wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung das am häufigsten genutzte gottesdienstliche Angebot. Dabei lässt sich grundsätzlich festhalten: Wer angibt, insgesamt oft in die Kirche zu gehen, der tut dies meistens auch am Heiligabend.[11] Zugleich lässt sich für die Teilnahme an einem Heilig-Abend-Gottesdienst offenbar ein ganzes Bündel von Motiven anführen – das zeigen die durchgängig hohen Zustimmungen in Abbildung 6.

Im Einzelnen zeigen sich im Grad der Zustimmung drei unterschiedliche Gruppen von Gründen: Da sind zum einen Gründe, die die atmosphärischen Aspekte des Weihnachtsfestes und die familiäre Festpraxis als Kontext des Gottesdienstes benennen – z. B. die geschmückte Kirche, die weihnachtliche Stimmung, den gemeinsamen Kirchgang mit Familie und Freunden. Eine zweite Motivgruppe nimmt auf die inhaltlich-theologischen Dimensionen des Gottesdienstes bzw. des Weihnachtsfestes Bezug, wobei sich eher traditionelle ebenso wie offenere Formulierungen finden. An letzter Stelle lassen sich die Gründe ausmachen, die das eigene Tun im Gottesdienst thematisieren, wie das Singen oder das Nachdenken – diese beiden explizit genannten Praktiken finden die geringste Zustimmung. Ob sich dieser Befund als Hinweis darauf lesen ließe, dass die gottesdienstliche Beteiligung am Heiligabend für die meisten Evangelischen eine eher rezeptive Grundtönung besitzt?

Nun lassen sich die genannten Motivgruppen nicht auf einzelne Teilgruppen aufteilen. Vielmehr spielen die atmosphärischen und familiär-konventionellen Motive offenbar für alle Teilnehmenden eine große Rolle. Diese Motivgruppen sind somit weitgehend unabhängig von Kirchenbindung und Alter und auch davon, ob die Befragten immer oder nur gelegentlich am Heiligabend in die Kirche gehen. Daraus folgt umgekehrt auch, dass für die weniger Kirchenverbundenen und die nur gelegentlich Teilnehmenden keine gesonderte Motivlage zu bestimmen ist. Allerdings treten bei den Hochverbundenen und all jenen, die auch sonst regelmäßig Gottesdienste besuchen, noch die Argumente der oben genannten zweiten Motivgruppe hinzu.

Anders gesagt (s. Abbildung 7): Bei Evangelischen, die sich als kaum oder gar nicht kirchenverbunden bezeichnen, ist die gesamte Motivlage zwischen Zustimmung (z. B. Familie: 62 % stimmen »voll und ganz« zu, geschmückte Kirche 41 %) und erheblicher Distanz (Sinn 15 %, Menschwerdung 8 %) weit aufgespannt. Ähnliches gilt für die jüngere Hälfte der Befragten. Wer sich dagegen als sehr verbunden mit der Kirche empfindet, dessen Antworten zeichnen sich auch im Blick auf den Kirchgang

11 Der statistische Zusammenhang ist mit r = 0,381 stabil zu nennen.

Abb. 6: Gründe für den Gottesdienstbesuch an Heiligabend

(nur Evangelische, die [fast] immer oder gelegentlich zu Heiligabend einen Gottesdienst besuchen und mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst gehen, das sind 65 % aller Evangelischen [n = 1312], in Prozent)

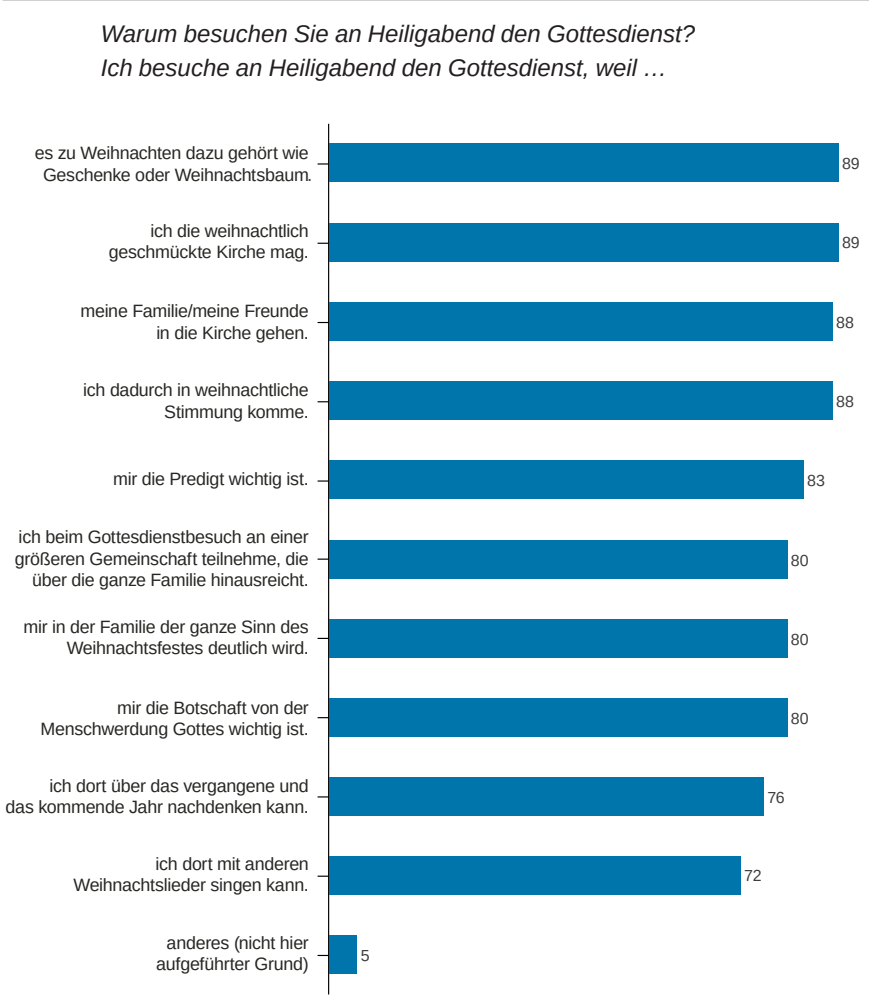
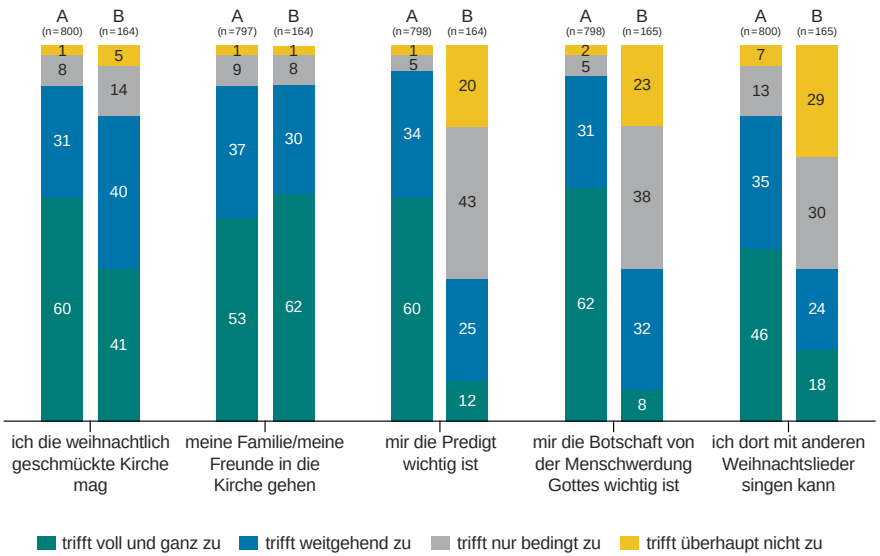


Abb. 7: Gründe (Auswahl) für den Gottesdienstbesuch an Heiligabend nach Verbundenheit mit der Kirche

(nur Evangelische, die [fast] immer oder gelegentlich zu Heiligabend einen Gottesdienst besuchen und mindesten seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst gehen, das sind 65 % aller Evangelischen [n = 1312], in Prozent)

A: sehr oder ziemlich verbunden;
B: kaum oder überhaupt nicht verbunden



am Heiligabend durch höhere Zustimmungswerte aus, so dass sich zwischen dem statistisch wichtigsten und dem unwichtigsten Besuchsgrund nur ein geringer Abstand auftut.[12]

Allerdings stehen bei den Hochverbundenen die inhaltlichen Gründe im Vordergrund. So stellt z. B. das dogmatisch pointierte Item »weil mir die Botschaft der Menschwerdung Gottes wichtig ist« für die, die angeben, sich sehr oder ziemlich mit der Kirche verbunden zu fühlen, sogar den wichtigsten Grund für den Heilig-Abend-Gottesdienst dar (mit 62 % Zustimmung), dicht gefolgt von »weil mir die Predigt

12 Auch die Mittelgruppe der etwas Verbundenen würde eine sorgfältigere Untersuchung verdienen. Sie scheint dem gesamten Geschehen eher zustimmend gegenüberzustehen, votiert aber generell etwas verhaltener; so liegen die Anteile derer, die »voll und ganz« zustimmen, zwischen 48 % (Stimmung) und 24 % (Menschwerdung).

wichtig ist« (60 %). In der (sehr viel kleineren) Gruppe der kaum oder gar nicht Verbundenen liegen die entsprechenden Zustimmungswerte dagegen nur bei 8 % bzw. 12 % – hier überwiegt bei diesen Gründen die Ablehnung. Auch am Beispiel des Heiligabend wird damit offensichtlich: Je kirchenverbundener jemand ist und je praxisintensiver er seine Mitgliedschaft gestaltet, desto bereitwilliger stimmt er/sie einer theologischen Beschreibung der eigenen, z. B. liturgischen Praxis zu oder, anders gesagt, reagiert auf einen traditionellen kirchlichen Sprachduktus ausgesprochen positiv.

Hinsichtlich der Gruppe der unter 30-Jährigen zeigt sich: Das Argument, mit Familie und Freunden zusammen zur Kirche zu gehen, erfährt die stärkste Zustimmung (57 % stimmen »voll und ganz« zu). An die atmosphärisch-familiären Gründe schließen sich jedoch jene beiden inhaltlichen an, die den Sinn des Weihnachtsfestes offenhalten und dabei die moderneren Formulierungen anbieten (größere Gemeinschaft, Sinn).

Im Blick auf alle Befragten ist schließlich bemerkenswert, dass das Motiv »weil ich dort mit anderen Weihnachtslieder singen kann« den niedrigsten Mittelwert und die größte Standardabweichung aufweist, d. h. hier zeigt sich eine erhebliche Divergenz im Antwortverhalten. Die Hälfte der bis 19-Jährigen begegnet diesem Grund eher ablehnend, bei den bis 49-Jährigen ist es immer noch ein Drittel. Bei den 50- bis 69-Jährigen erfährt dieses Item dagegen um die 80 % Zustimmung.

Wie äußern sich nun jene 17 % aller Evangelischen, die zwar angeben, grundsätzlich – wenn auch selten – Gottesdienste zu besuchen, am Heiligabend jedoch nie? Von den sieben angebotenen Gründen *gegen* einen Kirchgang am Heiligabend erhalten zwei mit großem Abstand die meiste Zustimmung. So trifft das Motiv »weil es mir in der Kirche an Heiligabend zu voll ist« für 37 % der Befragten »voll und ganz« zu; der Aussage »weil es zeitlich nicht in den Ablauf des Abends passt« können 38 % zustimmen. Mit Zustimmungswerten von 22 % bzw. 17 % schließen sich zwei Gründe an, die sich auf die persönlichen Voraussetzungen beziehen: »weil es mir aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich ist« bzw. »weil ich allein zur Kirche gehen müsste«. Nur ganz selten (um 6 %) werden Gründe dezidiert bejaht, die sich auf schlechte Erfahrungen oder Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche im Ganzen beziehen.

2.5.6 Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst

Schließlich ist noch einmal auf den ›normalen‹ Gottesdienst zurückzukommen, und zwar hinsichtlich der Frage, was die Mitglieder »bei einem Sonntagsgottesdienst gerne erleben wollen«. Diese Frage wurde bereits in der IV. KMU aus dem Jahr 2002 gestellt; in der jüngsten Untersuchung wurden einige Items ergänzt.

Tab. 3: Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst – IV. und V. KMU

(V. KMU: nur Evangelische, die mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst gehen bzw. gerne häufiger gehen würden, das sind 58 % der befragten Evangelischen; Mittelwert auf einer Skala von 1 ›völlig unwichtig‹ bis 7 ›sehr wichtig‹; in Prozent: ›wichtig‹ = Zustimmung 6 und 7 sowie ›unwichtig‹ = Ablehnung 1 und 2)

Nun geht es darum, was Sie bei einem Sonntagsgottesdienst gerne erleben wollen. Bitte geben Sie an, wie wichtig die folgenden Aspekte für Sie sind …

	wichtig	dito 2002	MW	unwichtig
soll vor allem eine gute Predigt enthalten*	81	65	6,17	0,3
soll Zuversicht vermitteln**	77	(63)	6,13	0,5
soll wichtige Themen der Gegenwart behandeln	74	–	6,07	1,0
soll mir ein Gefühl der Gemeinschaft mit anderen geben*	72	54	5,92	1,0
soll von einer zeitgemäßen Sprache geprägt sein*	70	64	5,94	1,8
soll mich zum Nachdenken anregen	69	–	5,89	1,4
soll Jesus Christus im Mittelpunkt haben	63	–	5,74	1,0
soll in einer schönen Kirche stattfinden*	61	40	5,68	0,8
soll mit Abendmahl gefeiert werden	59	–	5,55	2,5
soll mich etwas vom Heiligen erfahren lassen*	58	30	5,44	4,7
soll mir helfen, mein Leben zu meistern*	55	39	5,47	3,9
soll vor allem klassische Kirchenmusik beinhalten*	52	32	5,25	7,3
soll moderne Kirchenlieder, auch Gospel enthalten	40	–	4,80	10,4

** bereits in der IV. KMU*

*** 2002 lautete die Vorgabe »soll durch eine fröhlich-zuversichtliche Stimmung gekennzeichnet sein«*

Auffällig sind zunächst die gegenüber 2002 stark gestiegenen Zustimmungsraten. Vor zehn Jahren hatte keine Vorgabe eine mehr als zwei Drittel starke Zustimmung erhalten, nun gilt das für fast die Hälfte der Vorgaben. Im Einzelnen zeigt der Vergleich, dass eine gute Predigt sowie die Vermittlung zuversichtlicher Stimmung (mit je 16 % Steigerung) nach wie vor besonders stark gewünscht werden. Die Erwartung einer »zeitgemäßen Sprache« ist dagegen (mit nur 4 % Steigerung) zurückgefallen, während ›konservative‹ Erwartungen – wie eine schöne Kirche, klassische Kirchenmusik und insbesondere eine Erfahrung des Heiligen (fast 30 % Steigerung) – sehr viel mehr Zu-

stimmung finden. Hier zeigt sich, ähnlich wie bezüglich des Heiligabend- sowie anderer Festtagsgottesdienste, eine deutliche Betonung traditioneller Aspekte der kirchlich-liturgischen Praxis. Der Wunsch nach einer modernen musikalischen Gestaltung ist unter den (einigermaßen regelmäßigen!) Gottesdienstbesuchern denn auch am wenigsten verbreitet. Freilich liegen die traditionellen Erwartungen auch 2012 auf den hinteren Rängen; die große Mehrheit der Befragten akzentuiert nach wie vor die besonders ›evangelischen‹ Aspekte des Gottesdienstes: eine gegenwartsbezogene Predigt und eine hoffnungsvolle Grundstimmung.

Der Eindruck, dass sich hier unterschiedliche Erwartungsprofile mischen, lässt sich durch eine faktorenanalytische Untersuchung erhärten. Dabei werden Vorgaben, die von den einzelnen Befragten jeweils in vergleichbarer Weise stark – oder schwach – gewichtet werden, zu unterschiedlichen Gruppen (Faktoren) zusammengefasst. Das entsprechende Rechenverfahren ergibt drei Faktoren, denen sich einige der Vorgaben besonders deutlich zuordnen lassen.

- Ein erster Faktor (a) ist vor allem durch die Erwartung klassischer Kirchenmusik, einer Erfahrung vom Heiligen sowie der Mittelpunktstellung Jesu Christi charakterisiert.[13] Akzentuiert haben diese Erwartungen besonders ältere Befragte, die eine sehr hohe kirchliche Verbundenheit und auch einen sehr häufigen, nicht selten wöchentlichen Gottesdienstbesuch angegeben haben. Sie erwarten vom Gottesdienst zudem eine Hilfe zur Lebensbewältigung und eine Erfahrung von Gemeinschaft. Hier zeigt sich demnach das Profil der ›treuen‹, ganz regelmäßigen Kirchgänger.
- Ähnlich profiliert ist die zweite Gruppe von Erwartungen (b), die häufig zusammen genannt werden, nämlich das Vorkommen moderner Kirchenlieder, auch Gospel, und die Prägung des Gottesdienstes durch eine zeitgemäße Sprache.[14] Wer in dieser Weise optiert, ist meist deutlich jünger als der Durchschnitt der Evangelischen, und eher etwas als ziemlich oder sehr mit der Kirche verbunden. Auch stimmen jenen Erwartungen eher diejenigen zu, die monatlich oder ›nur‹ mehrmals im Jahr gehen – häufigere Kirchgänger bleiben hier mehr auf Distanz.
- Bemerkenswert ist, wie stark die Differenz dieser beiden Erwartungsprofile (a) und (b) ästhetisch, genauer: *musikalisch* bestimmt ist. Die relativ niedrigen Ränge der beiden entsprechenden Vorgaben kommen also dadurch zustande, dass in dieser Hinsicht von den Evangelischen besonders verschieden, im Einzelnen aber durchaus deutlich optiert wurde.[15]

13 Die entspr. Faktorladungen lauten .777 bzw. .773. bzw. .710. Auch die Hilfe zur Meisterung des Lebens liegt mit .692 bes. hoch; es folgen die schöne Kirche (.594) und das Gemeinschaftsgefühl (.587).

14 Die Faktorladungen lauten hier .835 und .694; die drittstärkste Ladung hat die Erwartung, es sollten wichtige Themen der Gegenwart behandelt werden (.528). Schwach negativ laden die klassische Kirchenmusik (-.114) und die Vermittlung von Zuversicht (-.058).

15 Dem entspricht, dass diese beiden Items – mit Standardabweichungen von 1,58 und 1,67 – die höchste Streuung der Zustimmung aufweisen.

- Ein dritter Faktor (c) wird nun durch genau diejenigen Items geprägt, die insgesamt an der Spitze der Erwartungen stehen: eine gute Predigt, die Vermittlung von Zuversicht sowie – etwas schwächer – der thematische Gegenwartsbezug; dazu auch die Anregung zum Nachdenken.[16] Die Altersdifferenzen bei diesem Faktor sind nicht groß; es ist allerdings auffällig, dass die 45- bis 59-Jährigen diesen Items (und dazu auch der Erwartung einer zeitgemäßen Sprache) überdurchschnittlich oft zustimmen. Dazu passt: Wer ein- bis dreimal im Monat in die Kirche geht, äußert jene Erwartungen noch etwas stärker als der Durchschnitt; eine unterschiedliche Verbundenheit mit der Kirche schlägt sich bei der Zustimmung hingegen gerade nicht nieder. Diese stark wortbezogenen, zugleich auch positiv-emotionalen Erwartungen markieren demnach, so lässt sich vielleicht sagen, so etwas wie den Grundkonsens der Evangelischen hinsichtlich der sonntäglichen Praxis ihrer Kirche.

2.5.7 Ausblick: Die Auffächerung der gottesdienstlichen Praxis und ihr symbolisches Gewicht

Wagt man eine zusammenfassende Einschätzung der hier präsentierten Ergebnisse, so wird man im Blick auf die gottesdienstliche Praxis weniger von einer Polarisierung als vielmehr von einer starken Auffächerung sprechen müssen: Faktische Beteiligungsmuster wie Motivlagen und Erwartungen haben sich enorm vervielfältigt; hohes inhaltliches Engagement, familiär motiviertes Interesse, gewohnheitsmäßige Teilnahme und klare Ablehnung jeglicher gottesdienstlicher Praxis stehen nebeneinander.

Denn: Zu den Einsichten, die die V. KMU bezüglich des gottesdienstlichen Lebens eröffnet, gehört eben auch die wachsende Distanz vieler Mitglieder. Das zeigt sich schon darin, dass für 25 % der evangelischen Befragten der Besuch des Gottesdienstes eher unwichtig, für 28 % sogar ›gar nicht wichtig‹ erscheint. Dazu hat sich die Zahl derer, die angeben, nie einen Gottesdienst zu besuchen, seit 1992 verdoppelt; sie liegt nun – mit 22 % – bei fast einem Viertel der evangelischen Befragten. Vor allem für das Gros jüngerer Menschen kommt ein Kirchgang offenbar allenfalls als sporadische Möglichkeit in Betracht: Von den unter 45-Jährigen besucht die Hälfte aller Befragten höchstens einmal im Jahr einen Gottesdienst; bei den unter 30-Jährigen gibt sogar ein Drittel an, nie in die Kirche zu gehen. Wenn der kirchliche Gottesdienst für diese Mitglieder überhaupt in den Blick kommt, dann zu lebenszyklischen Anlässen sowie an Heiligabend – in diese Richtung deuten auch die Assoziationen zur »evangelischen Kirche«, die gerade die kirchlich weniger Verbundenen geäußert haben.

16 Die Faktorladungen betragen .743 /.718 /.591 und .579. Die Behandlung wichtiger Themen der Gegenwart lädt also sowohl im zweiten wie im dritten Faktor recht stark (.528 bzw. .591).

Insgesamt scheinen es vor allem drei Faktoren zu sein, die die individuelle gottesdienstliche Praxis prägen: die Verbundenheit mit der Kirche, das Alter sowie das jeweilige soziale Umfeld, i. e. S. die familiäre Konstellation. Für die individuelle »Logik des Kirchgangs« (Peter Cornehl), gerade jenseits des Sonntagsgottesdienstes, spielen die konkreten familiären und freundschaftliche Bezüge eine kaum zu überschätzende Rolle, und zwar insbesondere, wenn sie den Kirchgang im Bereich des Möglichen halten. Es sind diese Bezüge, die für die meisten Mitglieder eine unterstützende, ggfs. aber auch abhaltende Funktion ausüben, wie nicht zuletzt die Analyse der Besuchsmotive am Heiligabend gezeigt hat. Nur für eine Minderheit stellt der Kirchgang demgegenüber Ausdruck einer ganz individuellen, ausdrücklich religiös begründeten Entscheidung dar.

Diese Einsicht in den mehrheitlich sozial-konventionellen Charakter des gottesdienstlichen Teilnahmeverhaltens lässt es geraten erscheinen, den Zusammenhang von Kirchgang und Kirchlichkeit, aber auch von Kirchgang und Religiosität keineswegs zu eng zu denken. Rechnerisch zeigt sich: Auch wer sich als sehr religiös einschätzt, geht doch nicht etwa jeden Sonntag, auch nicht unbedingt jeden Monat in die Kirche; und auch wer bestimmte Gottesdienste, etwa Familiengottesdienste oder Kasualien, ziemlich häufig besucht, sieht sich nicht unbedingt als kirchlich besonders verbunden.

Nichtsdestotrotz kann auf Grundlage der Daten von einem hohen symbolischen Stellenwert des Gottesdienstes gesprochen werden – und zwar sowohl in der Zustimmung wie in der Ablehnung. In der realen Teilnahme, aber noch mehr in der symbolischen Teilhabe artikuliert sich das persönliche Verhältnis zur Kirche im Ganzen, und durchaus auch die rituelle und soziale Kontur des eigenen Glaubens. Die Erwartungen an den Gottesdienst sind dementsprechend hoch, wobei – ähnlich wie beim Kirchgang am Heiligabend – überraschend häufig traditionelle Gewichtungen überwiegen.

Ein weiterer Faktor mag in das Phänomen der symbolischen Teilhabe hineinspielen: An anderer Stelle war darauf hingewiesen worden, dass der evangelische Glaube einen eigentümlich diskreten Charakter zu besitzen scheint, d. h. nach Maßgabe der Daten äußert er sich offenbar nur selten: als Kommunikation über religiös-existenzielle Themen, und zwar vor allem im privat-vertrauten Bereich. Auf diesem Hintergrund dürfte der öffentlichen Artikulation des Glaubens im gottesdienstlichen Kontext umso mehr Bedeutung zukommen.

Die symbolische Aufladung des Gottesdienstes scheint sich freilich nicht nur auf den ›ganz normalen‹ Sonntagsgottesdienst zu beziehen, sondern zunehmend auf das Gesamt gottesdienstlicher Formen. So korrespondiert die Auffächerung des gottesdienstlichen Teilnahmeverhaltens mit der Pluralisierung des gottesdienstlichen Lebens, seinen vielfältigen Zeiten, Orten und Anlässen. Angesichts dieses Befundes erscheint eine theologische Verhältnisbestimmung der einzelnen Gottesdienstformen untereinander dringend geboten.

Kristian Fechtner

2.6 Kommentar: Teilhabe ermöglichen – in Reichweite bleiben

2.6.1 Die kirchliche Religionskultur der Gegenwart

Längst sind die Zeiten vorbei, in denen die Mitgliedschaft in der Kirche qua Herkunft selbstverständlich vorgegeben ist. Auch die Art und Weise, wie sie gelebt wird, versteht sich nicht mehr von selbst, Kirchenmitgliedschaft ist nicht mehr ohne weiteres institutionell bestimmt. Zugleich ist Kirchlichkeit aber auch nicht einfach und womöglich gar nicht in erster Linie eine Sache individueller Religiosität oder sich persönlich artikulierender Überzeugung. Wie sich die Einzelnen zur Kirche halten, gründet nicht nur in subjektiven Entscheidungen. Kirchenmitgliedschaft ist vielmehr eingebettet in soziale Praktiken und Beziehungen, insbesondere in familiäre Bindungen. Sie manifestiert sich – etwa im Blick auf das, wofür Kirche steht – in Vorstellungen, die man mit anderen teilt, wenn auch in abgestufter Weise und gruppenspezifischer Ausprägung.

Es ist das besondere Anliegen der V. KMU, zwischen institutionellen Vorgaben einerseits und subjektiver Entscheidung andererseits die sozialen »Lebensformen« des zeitgenössischen Christentums genauer in den Blick zu bekommen. Sie bilden »Ensembles sozialer Praktiken, ›eingelebter‹ Verhaltensweisen und normativer Orientierungen« (Martin Laube »Religion als Praxis«, in diesem Band S. 46) – so kann man beispielsweise fragen: Mit wem und aus welchem Anlass geht man zum Gottesdienst? Wie prägen soziale Interaktionen im Feld von Kirche und Religion Vorstellungen von Kirche und Erwartungen an sie? Was wird als Kirche vor Ort wahrgenommen und wie wird sie lebensweltlich zugänglich?

Nun ist gar nicht leicht auszumachen, wie sich die Zugehörigkeit zum kirchlichen Christentum heute als Lebensform fassen lässt. Dies hängt mit zwei Grundzügen der gegenwärtigen Religionskultur zusammen: Zum einen werden Religion und Kirchlichkeit hierzulande weithin in Gestalt eines diskreten Christentums gelebt, innerhalb dessen sich die Subjekte religiös kaum oder doch nur zurückhaltend exponieren. Die mehrheitlich distanzierte Kirchlichkeit braucht und praktiziert Mindestabstände zu ihren eben nur gelegentlich religiös-intensivierten Formen. Sie zeigt sich und ihre Religiosität meist verdeckt. Zum anderen ist die Grenzziehung nicht trennscharf zwischen denjenigen, die sich beteiligen, die dazugehören oder die außen vor bleiben. So unterscheiden sich etwa die Erwartungen an die Kirche oder die Einstellungen zur christlichen Religion eher graduell als positionell. Man kann die diakonischen Ak-

tivitäten der Kirche schätzen, weil man mit ihr hochverbunden ist oder obwohl man mit ihr gar nichts zu tun hat.

2.6.2 »Engagement und Indifferenz« – von der Problematik griffiger Leitbegriffe

Die Vorab-Veröffentlichung erster Befunde der V. KMU unter dem Titel »Engagement und Indifferenz« (EKD [Hg.] 2014) war der Versuch, diese Schwierigkeiten, gegenwärtige Kirchlichkeit wahrzunehmen, gleichsam im semantischen Handstreich zu lösen. Liest man die Gegenüberstellung eher schlicht, dann polarisiert sie den Befund nach dem Muster von »Sekt oder Selters«, ganz oder gar nicht: draußen zunehmend religiöse Indifferenz, drinnen ein wachsender Kern engagierter Kirchenverbundener. Das publizitätserregende Gegeneinander der beiden Kennzeichnungen ist keineswegs ohne Anhalt in den Ergebnissen. Auf der einen Seite geht ein Engagement im gemeindlichen Zusammenhang mit einer deutlich stärkeren Kirchenverbundenheit einher und mit höheren Graden selbsteingeschätzter Religiosität und religiöser Kommunikation. Wer mittut, ist intensiver dabei und identifiziert sich stärker (oder auch umgekehrt, dies ist nicht ohne weiteres ersichtlich; vermutlich verstärken sich auch beide Momente wechselseitig). Der Zusammenhang ist nicht überraschend, aber man hat ihn festzuhalten, gerade weil das Segment der kirchlich Engagierten erfreulicherweise größer geworden ist. Auf der anderen Seite ist zu beobachten, dass außerhalb wie z. T. auch innerhalb der Kirche der Anteil von Menschen wächst, die religiös desinteressiert sind oder von ihrer Erziehung her keinen Zugang zur Religion haben. Auch dieser Befund trifft sich mit Erfahrungen: Es gibt zunehmend Menschen, denen Religion und Kirche von Hause aus fremd sind, ohne dass sie die Empfindung haben, es würde ihnen etwas fehlen. Offenbar entsteht der Sinn für Religiöses nicht naturwüchsig, sondern sozial und personal vermittelt.

Aus zwei Gründen jedoch war der Titel unglücklich gewählt; er droht, in die Irre zu führen: Erstens vereinseitigt er mit den zwei Leitbegriffen die Befunde an beiden Enden der Skala. Auf der einen Seite wird »Engagement« unter der Hand mit entschieden praktizierter Frömmigkeit und Glaubensstärke assoziiert. An dieser Stelle muss man aufpassen, Christsein nicht doch wieder normativ mit kirchengemeindlichem Engagement kurzzuschließen. Auf der anderen Seite ist »Indifferenz« eher eine Statthalter-Kategorie, die in einer Blackbox sehr Unterschiedliches sammelt. Es macht einen feinen Unterschied, ob ich im Blick auf die Artikulation von Glaubensdingen »unbestimmt« erscheine oder mir kirchliche Aktivitäten »gleichgültig« sind. Dies gilt es, praktisch-theologisch genauer auszuloten, bevor man es schlüssig etikettiert. Zweitens steht die Polarisierungsthese in der Gefahr, das mittlere Feld gelebter Kirchlichkeit analytisch zum Verschwinden zu bringen. In diesem Feld bewegen sich

jedoch weiterhin nahezu zwei Drittel der Kirchenmitglieder, die in differenzierter, selektiver und anlassbezogener Weise Kirchlichkeit leben. Sozialpsychologisch gesehen legt das Gegensatzpaar den traditionellen Topos vom »Verlust der Mitte« auf, der politisch, gesellschaftlich und kirchlich geläufig ist: Zwischen den Extremen von rechts und links, von oben und unten, von engagiert und indifferent, werde – nach dieser Lesart – die bürgerliche Mitte, die soziale Mittelschicht oder eine Volkskirchlichkeit mittlerer Distanzen mehr und mehr aufgerieben. Man mag und muss vielleicht auch diese Debatte führen. Fatal aber wäre es, wenn damit die nach wie vor von einer Mehrheit der Evangelischen praktizierten Formen von Kirchlichkeit nun wieder kirchensoziologisch delegitimiert und ein Gutteil gelebter Christlichkeit ausgeblendet würden. Vor diesem Hintergrund scheint es mir tunlich und hilfreich, dass der vorliegende Auswertungsband nun den weniger spektakulären Titel »Vernetzte Vielfalt« trägt. Er gibt zu erkennen, dass die Zugangsweisen zur Kirche plural sind und je unterschiedliche soziale Bezüge aufweisen.

2.6.3 Gottesdienstliche Praxis und Kirche vor Ort – praktisch-theologische Orientierungspunkte

Um die soziale Praxis der Kirchenmitgliedschaft genauer zu bestimmen, konzentrieren sich die Beiträge des Kapitels auf zwei Aspekte, die in den vergangenen Jahren besondere Aufmerksamkeit gefunden und zu kontroversen Diskussionen geführt haben: den Stellenwert des Gottesdienstes und die Bedeutung der Ortsgemeinde.

2.6.3.1 Der Stellenwert des Gottesdienstes

Angesichts der hohen Bedeutung, die dem Sonntagsgottesdienst traditionell zugeschrieben wird, sind und bleiben die Zählstatistiken des sonntäglichen Kirchgangs eine veritable Kränkung des kirchlichen Selbstverständnisses und eine praktisch-theologische Herausforderung. Vor dem Hintergrund einer kirchlichen Logik des gottesdienstlichen Wochenrhythmus weisen die nüchternen Zahlen den Sonntag-für-Sonntag-Gottesdienstbesuch als eine sehr begrenzte Praxis von einer Minderheit aus, die sukzessive kleiner geworden ist. Nun wissen wir, dass im Zuge der Moderne der Gottesdienst, dessen Besuch ehemals als »Sitte« praktiziert und dann als »Konvention« sozial verankert gewesen ist, heute tendenziell als eine »Veranstaltung« wahrgenommen wird. An ihr nimmt man dann und wann teil, das heißt gelegentlich, in Auswahl oder zu gegebenem Anlass. In der liturgischen Praxis zeigt sich paradigmatisch eine »Kasualisierung« des kirchlichen Lebens. Zumindest mit dem engen Blick auf den regelmäßigen Sonntagsgottesdienst fällt es deshalb schwer, ihn wie ehedem als »Zentrum kirchlichen Lebens« oder als »Mitte der Gemeindearbeit« auszumachen. So

haben sich in den vergangenen Jahrzehnten divergierende, durchaus in sich konsistente Muster gottesdienstlicher Teilnahme etabliert – man denke an die Festtags- und Kasualkirchgängerinnen und deren praktisch-theologische Rehabilitierung.

In der aktuellen Studie scheinen mir darüber hinaus vier Aspekte bemerkenswert:

- Erstens bildet sich die Vervielfältigung des gottesdienstlichen Spielplans, die seit annähernd fünfzig Jahren stattfindet, auch im liturgischen Bewusstsein der Kirchenmitglieder ab. Sie nehmen sich selbst als Gottesdienstbesucher im Ensemble unterschiedlicher gottesdienstlicher Formate und Gelegenheiten wahr.
- Zweitens ist das Verständnis des Gottesdienstes und sind die Erwartungen an ihn erstaunlich klassisch-evangelisch geprägt: Es geht um eine gute Predigt, um die lebensweltliche Relevanz und darum, dass der Gottesdienst erbaulich ist. Hinzu kommen, gerade bei Gelegenheitsreligiösen, eher traditionelle Momente des Kirchenraumes oder einer Kirchenmusik mit Anmutungsqualität. Man muss den Befund nicht gegen manch unterhaltsame Formate neuer Gottesdienstgestaltung in Anschlag bringen. Aber aus Sicht vieler Kirchenmitglieder ist der Gottesdienst weniger ein Reformprojekt, in dem er neu erfunden werden müsste; er bedarf in seinen geprägten Formen sorgsamer Pflege.
- Drittens werden, wenn auch zunächst in Ansätzen, soziale Bezüge und Motive erkennbar, die in die Teilnahme am Gottesdienst hineinverwoben sind und sie veranlassen. Welche Bedeutung hat es, mit anderen zusammen zur Kirche zu gehen? Welche motivationalen Muster sind wirksam, wenn es einen familiär-lebensweltlichen oder einen individuell-religiösen Zugang zum Gottesdienst gibt? Man wird sicher noch genauer zu erkunden haben, ob eine solche typologische Differenzierung praktisch-theologisch belastbar ist. Man kann aber bereits erkennen: Gottesdienstliche als soziale Praxis zu begreifen, löst sich von der Vorstellung, der Gottesdienst sei eine Versammlung einzelner, gleichsam autarker Subjekte, die erst im und durch den Gottesdienst in »Gemeinschaft« treten. Damit relativiert sich auch die angesonnene Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes, die als Bedürfnis und Erwartung der Teilnehmenden – so zeigen die Voten – nur in vergleichsweise geringem Maße vorhanden ist. Es sind offenbar eher die mitgebrachten und lebensweltlich virulenten sozialen Beziehungen, die in das gottesdienstliche Geschehen eingehen und es unterfüttern. Dies wird am familiären Kontext gottesdienstlicher Praxis am deutlichsten sichtbar, man denke an Familiengottesdienste, Heiligabend oder Kasualien.
- Viertens schließlich zeigen die Daten eine erhebliche Diskrepanz zwischen den Selbstaussagen zur eigenen gottesdienstlichen Praxis und dem statistisch gezählten Kirchgang. Das Phänomen ist nicht neu, aber in seiner signifikant gestiegenen Größenordnung bemerkenswert. Plausibel kann die »gefühlte Beteiligung« als symbolische Zustimmung zur evangelischen Gestalt der Kirche interpretiert werden

(vgl. Hermelink, Koll und Hallwaß »Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme«, in diesem Band S. 97 ff.). Die Akzeptanz, die sich darin ausdrückt, unterstreicht die Bedeutung religiös-ritueller Praxis für die Wahrnehmung von Kirche. Zugleich bedeutet es, dass die Teilhabe am Gottesdienst weit über die Teilnahme an ihm hinausreicht. Dass der religiöse Resonanzraum liturgischer Praxis nicht auf den Kreis derjenigen beschränkt ist, die sich versammeln, ist von alters her geläufig; selbstverständlich wird beim Vaterunser die Glocke geläutet, damit auch diejenigen mitbeten können, die außen vor sind. Teilhabe meint der Befragung zufolge aber noch etwas anderes, sie ist nicht ein Mithandeln, sondern ein Beteiligtsein. Wie lässt es sich verstehen und einordnen?

In der gegenwärtigen kulturellen Praxis der Optionsgesellschaft begegnet in sehr unterschiedlichen Kontexten das Phänomen des »gelebten Konjunktivs« (Timo Heimerdinger). Es gibt eine Teilhabe im Modus des »ich könnte«, die für das Selbstgefühl von wesentlicher Bedeutung ist, ohne dass diese (regelmäßig) realisiert werden muss. So mag es für die Eine wichtig sein, dass das Theater für sie äußerlich und innerlich in lebensweltlicher Reichweite ist, für den Anderen hingegen, dass er, wann immer es nötig wäre, den alten Freund als Vertrauten erreichen kann. Beides kann durchaus essentiell zur Identität und zur lebensweltlichen Wirklichkeit gehören, auch und gerade weil es über weite Strecken Möglichkeit bleibt. Nun ist allerdings der Modus des Konjunktivs für die Praktische Theologie eine Problemstellung und für kirchliches Handeln eine Zumutung: Wie könnte man gottesdienstliche Praxis in Reichweite halten und zugänglich gestalten auch für evangelische Christinnen und Christen, die in der Regel nicht kommen, ohne zu dementieren, dass das gottesdienstliche Geschehen selbst auf Präsenz beruht? Und: Braucht es und gibt es – insbesondere im Blick auf den Sonntagsgottesdienst – eine evangelische Theologie der »Stellvertretung«? Kann etwas substantiell Wichtiges für mich im Gottesdienst geschehen, ohne dass ich zugegen bin, mir dieser aber gegenwärtig ist?

2.6.3.2 Die Bedeutung der Ortsgemeinde

Nicht nur im Rahmen von Strukturdebatten wird die Frage nach dem Stellenwert der Ortsgemeinde seit geraumer Zeit kontrovers beantwortet. Im Erbe der traditionellen Parochie hat sich die moderne Sozialform der örtlichen Kirchengemeinde ausgebildet, die wohnweltlich bestimmt ist, idealtypisch den pastoralen Radius eines Pfarramtes umspannt und in der sich vereinskirchliche Gruppen und Kreise ansiedeln. Mit dem Ausbau anderer gemeindlicher Orte und Gestaltungen sowie der kirchlichen Dienste in unterschiedlichen institutionellen und gesellschaftlichen Feldern in den vergangenen Jahrzehnten ist die Organisation des Kirchlichen pluraler geworden; durch Regionalisierungen und kooperative Arrangements haben sich die Gewichte verschoben. Innerkirchlich ist die Auseinandersetzung um das Pro und Kontra

der Ortsgemeinde heftig geführt worden – die Einen haben gerne mit Verve deren »Milieuverengung« kritisiert, für die Anderen gilt sie als »Heimstatt« des christlichen Glaubens. Mittlerweile hat sich der Pulverdampf des Disputs etwas verzogen. Die territoriale Kirchengemeinde ist die dominierende Sozialgestalt des kirchlichen Christentums geblieben, aber sie verändert sich, gewollt und ungewollt. Es ist ein Anliegen und ein Verdienst der V. KMU, die ortsgemeindliche Kirche (wieder) stärker in den Fokus praktisch-theologischer Aufmerksamkeit zu rücken und differenzierter nachzuzeichnen, wie sie von Seiten der Kirchenmitglieder wahrgenommen wird. Ein markanter Befund ist: Es gibt kaum eine Kirchenbindung ohne eine Verbundenheit mit der Kirche vor Ort. An der örtlichen Gemeinde wird das kirchliche Christentum ansichtig und erkennbar. Die Einsicht nüchtert manche Reformüberlegungen aus, die auf eine Kirchlichkeit setzen, welche sich jenseits ihrer kirchengemeindlichen Gestaltung und unabhängig von ihr etablieren sollte.

Das kirchliche Christentum beruht hierzulande bis auf weiteres auf einer Präsenz der Kirche vor Ort. Im Gegenzug gilt aber zugleich festzuhalten: Das, was als örtliche Gemeinde in den Blick kommt und woran sich die Verbundenheit festmacht, sind kaum deren vereinskirchliche Formen und Aktivitäten, wie es die meisten Gemeindeaufbaukonzeptionen unterstellen. Kirche vor Ort erscheint nur in einem sehr begrenzten Maße als Betätigungsfeld für eigenes gemeindliches Engagement. Öffentlich präsent ist Kirche und vorrangig wahrgenommen wird sie durch die Kirchengebäude als symbolische Orte, die Pfarrpersonen als Gesicht der Kirche, durch biographisch anschlussfähige gottesdienstliche Ereignisse und diakonische Aufgaben der Kirche im Gemeinwesen. Für die meisten evangelischen Christinnen und Christen ist die Kirchengemeinde keine gemeinschaftliche Heimat, sondern ein partikulares Moment ihrer Lebenswelt, das bedeutsam dazugehört und dem man sich verbunden fühlen kann, ohne zum Mittun verpflichtet zu werden. Es ist keine geringe Aufgabe, mit dem Ensemble der Kirche vor Ort kirchengemeindepfleglich so umzugehen, dass deren Bindungskräfte weiterhin über den Binnenkreis hinauswirken können.

2.6.4 In Reichweite bleiben – Teilhabe ermöglichen

Eine kurze Schlussnotiz: Die hier selektiv herangezogenen Befunde der V. KMU lassen sich m. E. kaum zu einem neuerlichen Reformprogramm der Kirche ummünzen. Als »soziale Praxis« ist Mitgliedschaft durch kirchliches Handeln nur im begrenzten Maße organisierbar, aber in ihr liegen die lebensweltlichen Anschlussstellen gelebter Kirchlichkeit. Wo kirchliche Praxis über Gebühr gemeinschaftlich verdichtet wird, drohen Schließungsprozesse. Vermutlich wird sich Kirchenmitgliedschaft quantitativ nicht auf dem gegenwärtigen Niveau stabil halten lassen. Zumindest ist es eine Mär, dass Kirche aus eigener Kraft gegen den Trend wachsen könnte. Worum es aber ge-

hen könnte: Kirche vor Ort und gottesdienstlich so zu gestalten, dass sie nicht enger, sondern weiter wird, für Menschen an entscheidenden Stellen ihres Lebens in Reichweite bleibt und ihnen ermöglicht, je auf ihre Art teilzuhaben an dem, wofür Kirche steht. Das ist nicht wenig.

Isolde Karle

2.7 Kommentar: Auf was es ankommt – Kirche in der Wahrnehmung ihrer Mitglieder

Die Ergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung sind in vieler Hinsicht bemerkenswert und dies gerade weil sie manch vermeintliche Selbstverständlichkeit zu bestätigen scheinen, andere wiederum heilsam irritieren. Sie unterstreichen die wichtige Rolle der Ortsgemeinden und der Pfarrerinnen und Pfarrer, über die die evangelische Kirche von der großen Mehrheit der Mitglieder wahrgenommen und erlebt wird. Sie rücken das vielfältige interaktive Geschehen in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns. Und sie fordern die Praktische Theologie dazu heraus, ihren jahrzehntealten Grundsatzstreit zwischen Säkularisierung und Religionsboom, zwischen institutioneller Kirche und privatem Christentum hinter sich zu lassen und dafür den Zusammenhang von sozialer Praxis und individueller Religiosität präziser in den Blick zu nehmen. Ich beginne mit Letzterem und daher mit einer methodischen Vorbemerkung.

2.7.1 Religion als soziale Praxis

Martin Laube macht darauf aufmerksam, dass es sich bei dem Streit um die richtige Religions- oder Kirchensoziologie um einen »Deutungsmachtkonflikt« handele, der in eine Sackgasse geführt hat. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum diente in der Theologie lange dazu, eine selbständig verantwortete, individuelle christliche Privatreligion von den normativen Vorgaben und autoritären Dogmatiken der kirchlichen Institution zu befreien. Vermutlich traf diese Beschreibung der kirchlichen Institution in den 1960er Jahren zu. Mittlerweile aber scheint die Entgegensetzung von muffiger institutioneller Kirchlichkeit und befreiter individueller Frömmigkeit keine adäquate Wirklichkeitsbeschreibung mehr zu sein. Welche kirchliche Autorität wollte heute noch normative Vorgaben für die Lebensführung oder gar den Glauben des Einzelnen machen? Im Hinblick auf die Lebensformenfrage zeichneten sich in den letzten Jahrzehnten erhebliche Wandlungsprozesse ab. In vielen Landeskirchen können gleichgeschlechtliche Paare mittlerweile im Pfarrhaus wohnen und sind Scheidungen von Pfarrerinnen und Pfarrern kein Anlass mehr für disziplinarrechtliche Schritte. Voreheliche Sexualität und die Emanzipation der Frauen sind längst selbstverständlich geworden. Im Hinblick auf die Inhalte bemüht sich die große Mehrheit der Pfarrerinnen und Pfarrer um eine Orientierung an den Bedürfnissen und Wünschen ihrer Mitglieder. Kaum einer mehr, der es wagte, ein Taufbegehren oder Trauge-

such aufgrund bedenklicher Einstellungen abzulehnen. Das Selbstbewusstsein – und auch die Realitätsverkennung – der Dialektischen Theologie ist längst perdu. Insofern existiert die Front nicht mehr, gegen die sich das freie und private Christentum emanzipieren wollte. Die Kirche ist in der säkularisierten Gesellschaft in die Defensive geraten und freut sich, wenn einer ihrer Repräsentanten als »*good companion*« noch hier und da in eine Talkshow gebeten wird. Ein prophetisches Wächteramt oder kirchliches Pathos der Belehrung ist ihr weitgehend abhandengekommen.

Zugleich ist eine allgemeine Christlichkeit der Gesellschaft keinesfalls mehr vorauszusetzen. »Die säkulare Signatur des gegenwärtigen Zeitalters – welche das Christsein zu einer bloßen ›Option‹ degradiert – auf der einen Seite, die forcierte religiöse Pluralisierung auf der anderen lassen die Behauptung einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft nur mehr als wehmütige Erinnerung erscheinen« (Martin Laube »Religion als Praxis«, in diesem Band S. 41). Die strikte Ablehnung der Säkularisierungsthese unter den Christentumstheoretikern führte dazu, die Erosions- und Abbruchtendenzen des Christentums auszublenden. Die These von der allgegenwärtigen religiösen Individualisierung ließ sich dabei nur dadurch aufrechterhalten, dass man Religion von allen kirchlichen Bindungen losgelöst betrachtete und sie vor allem auf der Innenseite des Bewusstseins, völlig unabhängig von jeder sozialen Praxis, verortete. »Den Schlusspunkt bildet eine gleichsam christentumssoziologische Variante des US-amerikanischen *tea party*-Libertarismus: Weniger Kirche führe zu mehr Christentum, da sich das Christsein vor allem außerhalb der Kirche lebendig entfalte« (ebd. S. 44) Dass sich diese Prämisse nicht bewahrheitet hat, liegt mittlerweile auf der Hand.

An dieser Stelle nimmt die neue Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung nun methodisch eine bemerkenswerte Korrektur vor. Sie konzentriert sich dezidiert auf Kirchenmitgliedschaft und Religiosität als *soziale Praxis*, »die sich in typischen Kommunikations- und Gemeinschaftsformen zwischen Individuen und im Bezug auf die Institution vollzieht und auf diese Weise religiöse Einstellungen und das kirchliche Teilnahmeverhalten prägt. So kommt die Interaktivität und Beziehungshaftigkeit religiöser und kirchlicher Praxis stärker in den Blick« (Einleitung, in: EKD [Hg.] 2014, 4). Die Befragten werden nicht mehr primär als individuell religiöse Wesen, sondern als Akteure religiöser Kommunikation und Vollzüge betrachtet. Überhaupt wird Religion grundsätzlich als kommunikativ verfasst verstanden. Dabei wird auch die Kirche nicht mehr auf ihre Institutionalität reduziert, sondern ganz evangelisch dort identifiziert, wo sich Menschen die befreiende Wirkung des Evangeliums in der Kommunikation mit anderen erschließt. Kirche wird als »Ort religiöser Kommunikation und der Interaktion von Akteuren« (Weyel 2014, 106) verstanden. Individualität und Sozialität stehen sich nicht länger als feindliche Pole gegenüber. Vielmehr zielt »[d]ie Frage nach sozialen Praktiken […] auf überindividuelle Sinnmuster, die [die] alternative Wahrnehmung von individuellen Motivlagen einerseits und Erwartungen der Organisation andererseits überwinden können« (ebd. 105). Der Akzent liegt damit stärker auf den Aktivitäten der Mitglieder als auf ihren internen Motiven oder Absichten.

Selbstverständlich sind Kirchlichkeit und Religiosität zu unterscheiden. Zugleich gilt es wahrzunehmen, dass sich religiöse Individualisierung gerade auch innerhalb der Kirche vollzieht. Es bestehen vielfältige Kopplungen zwischen religiösen Mustern und Praktiken und der Ausbildung einer eigenen religiösen Identität. »Ohne Einbindung in eine soziale Praxis kann es auf Dauer keine innere Frömmigkeit geben. Im Gegenzug bleibt diese Praxis darauf angewiesen, dass sie von den beteiligten Subjekten auch in Anspruch genommen und mit Leben erfüllt wird« (Laube ebd., S. 48) Religiöse Überzeugungen brauchen die interaktive Unterstützung durch andere Menschen. »Sie sind auf die Einbettung in eine Plausibilitätsstruktur angewiesen, da sie alles andere als selbstverständlich sind und ihre Evidenz sich nicht aus der unergründbaren Subjektivität des Einzelnen herleitet, sondern aus gesellschaftlich und kirchlich verankerten Diskursen und Praktiken« (Pollack 2015, 224).

Laube plädiert deshalb dafür, die Alternative Kirchen- oder Religionssoziologie hinter sich zu lassen und zugleich ihre jeweiligen Anliegen aufzunehmen – sowohl im Hinblick auf die soziale Praxisdimension der Religion als auch im Hinblick auf ihre individuelle Aneignung. Es wäre wünschenswert, wenn in diese Richtung weitergedacht würde. Damit würden die ideologisch anmutenden Grabenkämpfe zwischen Säkularisierungstheoretikern und ihren Gegnern im Dienst an der Sache überwunden, und es könnten weiterführende Konzepte entwickelt werden, die den vielfältigen Kopplungen zwischen Sozialität und Individualität – auch in Sachen Religion – soziologisch differenziert und praktisch-theologisch reflektiert Rechnung tragen.

2.7.2 Die Ortsgemeinde

Noch in »Kirche der Freiheit«, dem Impulspapier der EKD aus dem Jahr 2006, sollten die als antiquiert und »verklebt« betrachteten Ortsgemeinden zu Gunsten von vermeintlich moderneren Profil- und Internetgemeinden radikal reduziert werden. Die neue Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung macht deutlich, dass dies ein Irrweg war. Die evangelische Kirche wird vorrangig über die Ortsgemeinden und ihre Pfarrerinnen und Pfarrer wahrgenommen und beansprucht. Die Kasualien sind dabei das Erste, was den Mitgliedern zur Ortsgemeinde einfällt: Dort wurden sie konfirmiert, getauft oder wurden ihre Eltern bestattet. Darüber hinaus werden die Festgottesdienste im Jahresverlauf wie Weihnachten oder Ostern oder auch besondere Gottesdienste wie Familiengottesdienste genannt. Die Gottesdienste sind ganz offensichtlich wesentliche Marker und Identifikationspunkte für die Erfahrung von Kirche. Mit den Gottesdiensten unmittelbar gekoppelt ist das Kirchengebäude, in dem sie sich vollziehen. Das Kirchengebäude wird als Ort biographischer und religiöser Erinnerung wahrgenommen und geschätzt.

Die Ortsgemeinde, der Pfarrer/die Pfarrerin und das Kirchengebäude – diese Trias

steht den Mitgliedern klar vor Augen, wenn sie nach Kirche gefragt werden. In aller Regel steckt diese Trias den primären Erfahrungsraum von Kirche ab, was nicht bedeutet, dass nicht auch andere, überparochiale kirchliche Angebote von Interesse wären. Doch dominiert in der Wahrnehmung der Mitglieder die Erfahrung der Kirche vor Ort. Das gilt im Übrigen auch für die höher Mobilen, die sich in ihrer ortsgemeindlichen Verbundenheit nicht vom Durchschnitt aller Evangelischen unterscheiden. Eine höhere lebensgeschichtliche Mobilität hat ganz offensichtlich keine Auswirkungen auf die Bindung zur Ortsgemeinde oder die Wahrnehmung der Kirche (vgl. Jan Hermelink und Gerald Kretschmar: »Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder«, in diesem Band S. 65). Damit muss die Vorstellung korrigiert werden, Kirche müsse in der mobilen Gesellschaft ihre Strukturen grundsätzlich umbauen bzw. die Ortsgemeinde sei nur etwas für die rückständigen, konservativen, nicht-mobilen Kirchenmitglieder.

Unterscheidet man die Mitglieder im Hinblick auf Nähe und Distanz zur Ortsgemeinde, ist überdies aufschlussreich, dass die Erwartungen an die Kirche bei den der Ortsgemeinde Verbundenen (dazu zählen 45 % aller Evangelischen) insgesamt deutlich höher sind, sie sich aber in der hierarchischen Gewichtung nur wenig vom Durchschnitt aller Befragten unterscheiden. Für alle steht die gottesdienstliche und religiöse Praxis an der Spitze. Diejenigen, die sich der Ortsgemeinde besonders verbunden fühlen, legen lediglich auf gesellige Begegnung und Gemeinschaft größeren Wert. Überdies fällt auf, dass diejenigen, die sich der Ortsgemeinde verbunden fühlen, sehr viel stärker die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche, ihr diakonisches Engagement und ihr Eintreten für ethische Werte in den Vordergrund stellen. Bei denjenigen, die sich darüber hinaus aktiv in der Ortsgemeinde engagieren (16 % der Befragten), ist dies sogar noch ausgeprägter der Fall. Entgegen dem Zerrbild, das von der Kerngemeinde häufig gepflegt wird, ist es gerade der Gruppe, die das ortskirchliche Leben gestaltet und prägt, wichtig, dass sich die Kirche nicht nur vor Ort, sondern öffentlich engagiert, dass sie sich in sozialethische Diskurse und gesellschaftliche Problemzusammenhänge einbringt, mitdiskutiert und Impulse setzt (vgl. dazu auch Jähnichen 2015). Dazu passt auch, dass sich die intensivere Wahrnehmung der Ortsgemeinde keinesfalls auf bestimmte soziale Milieus beschränkt. Das Bild von der »Kerngemeinde« ist vor diesem Hintergrund zu korrigieren: Die engagierten Mitglieder sind in sich höchst vielfältig und plural. Sie pflegen darüber hinaus ein weniger traditionelles Kirchenbild als diejenigen, die sich in Distanz zur Kirche sehen. So zeigt die Untersuchung, dass die religiös und kirchlich Vernetzten eher offen sind für Innovationen, während die religiös wie kirchlich nicht Interaktiven ein sehr konventionelles Bild von Kirche pflegen (vgl. Franz Grubauer und Eberhard Hauschildt: »Religion und Kirche in personaler Kommunikation«, in diesem Band S. 85 f.).

Jan Hermelink und Gerald Kretzschmar schlussfolgern im Hinblick auf die Bedeutung der Ortsgemeinde für die Kirche: »Auch unter den Bedingungen moderngesellschaftlicher Differenzierung, religiöser Vielfalt und biographischer Mobilität scheint

die Kirche vor Ort aus der Sicht der Mitglieder von hoher, ja gelegentlich identitätsstiftender Bedeutung zu sein. Dies gelingt der Kirche vor allem deshalb, weil ihre Mitglieder in der Ortsgemeinde eine ganze Reihe höchst vielfältiger Themen, Personen und Vollzüge wahrnehmen, an denen sie selbst … auf ebenso vielfältige Weise Anteil nehmen können« (Hermelink und Kretschmar ebd., S. 67) In der Konsequenz heißt das nicht, dass man jede Ortsgemeinde erhalten können wird, aber man wird nach diesen Befunden sehr behutsam und sorgfältig überlegen müssen, welche Fusionen und Zentralisierungen unumgänglich sind und wie die dezentralen Strukturen der Kirche und damit ihre Präsenz vor Ort, ihre Niedrigschwelligkeit und pluralen Partizipationsmöglichkeiten erhalten und gestärkt werden können.

2.7.3 Der Pfarrer/die Pfarrerin

Die neue Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigt, wie eng Pfarrerkontakt und Kirchenbindung miteinander korrelieren. Wenn Kirchenmitglieder Kontakt zum Pfarrer/zur Pfarrerin haben und sich überdies religiös austauschen, dann fühlen sie sich der Kirche sehr oder ziemlich verbunden. Fast die Hälfte (44 %) der Kirchenmitglieder haben einen persönlichen Pfarrerkontakt. Weitere 33 % kennen den Pfarrer/die Pfarrerin von Ferne. Sie haben den Pfarrer noch nie persönlich gesprochen, aber ihn bei Kasualien, im Heilig-Abend-Gottesdienst oder bei Stadtteilfesten erlebt. Auch diese Gruppe ist der Kirche stabil verbunden. Bei der dritten Gruppe, den 22 %, die die Pfarrerin überhaupt nicht kennen, überlegt hingegen ein Viertel, aus der Kirche in naher Zukunft auszutreten.

»Pfarrerinnen und Pfarrer sind nicht die Kirche, aber sie sind das personale Gesicht der Kirche. Und zwar vor allem diejenigen Pfarrerinnen und Pfarrer, die man als Gemeindepfarrer/in vor Ort bzw. als Pfarrer/in in Kasualien und anderen Gottesdiensten erlebt.« (Hauschildt 2014, 15) Für alle drei Gruppierungen lässt sich das in unterschiedlicher Hinsicht zeigen. Zugleich gibt die Typologie des Pfarrerkontakts Hinweise auf die Pluralität der Bindungsmuster: Es gibt die Engagierten mit intensiver Mitgliedschaft, die den persönlichen Kontakt zum Pfarrer/zur Pfarrerin und die kirchliche Gemeinschaft wünschen und zu ihr beitragen, aber es gibt auch der Kirche stabil verbundene Mitglieder, die die Distanz schätzen und eher »Publikum« statt Beteiligte im Nahkontakt sein wollen. Schließlich gibt es diejenigen, die keinerlei Kontakt zum Pfarrer/zur Pfarrerin haben, aber dafür auch der Kirche am fernsten stehen.

Die evangelische Kirche ist keine Pastorenkirche, aber die Pastorinnen und Pastoren haben eine *Schlüsselrolle* in ihr. Pfarrerinnen und Pfarrer haben die höchsten Kontaktwerte im Netzwerk Gemeinde und nehmen eine wichtige Brückenfunktion wahr. Sie vermitteln zwischen dem dichten Netzwerk der aktiven Gemeindeglieder

und den Randsiedlern, die nur selten den Kontakt zur Kirche suchen. Die Rede von der Schlüsselrolle nimmt dabei ernst, dass mit dem Pfarramt ein hohes Maß an Erwartungssicherheit, an Kompetenz und Verantwortungsbewusstsein verbunden ist. Kommen Pfarrerinnen und Pfarrer dieser Verantwortung nicht nach, hat das in der Regel prekäre Auswirkungen – auf die anderen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, aber auch auf die Kirchenbindung vor allem der distanzierten Kirchenmitglieder. Denn diese nehmen die Kirche nahezu ausschließlich über die öffentliche Rolle des Pfarrers wahr, während bei denjenigen, die sich in größerer Nähe zur Kirche sehen, viel eher auch andere kirchliche Akteurinnen und Akteure in den Blick treten.

Professionalität heißt nicht, dass sich Pfarrerinnen und Pfarrer möglichst wichtig nehmen sollten, sondern dass ihnen bewusst ist, dass man ihnen zunächst qua Amt vertraut, sie dieses Vertrauen durch ihre Person bestätigen oder irritieren (und im schlimmsten Fall missbrauchen) können und dass es in all dem ihre Aufgabe ist, ihre theologischen und kybernetischen Fähigkeiten umsichtig und reflektiert zum Wohl derjenigen, für die sie da sind, einzusetzen.[1] Eine solch reflektierte Haltung führt dazu, dass sich ein Pfarrer/eine Pfarrerin auch souverän selbst zurücknehmen kann, wenn andere Personen, Rollen, Stile und Fähigkeiten adressiert werden oder sich andere Akteure selbstbewusst und ideenreich engagieren wollen. Die Rede von der pastoralen Schlüsselrolle impliziert insofern keinerlei Alleinvertretungsanspruch. Teilweise kann die Schlüsselrolle sogar besser von der zweiten oder dritten Reihe aus wahrgenommen werden. Die teamorientierte Kooperation mit anderen haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern spielt dabei eine zentrale Rolle.

2.7.4 Kommunikation unter Anwesenden

Die Untersuchungsergebnisse bestätigen, dass religiöse Kommunikation im Wesentlichen als *Kommunikation unter Anwesenden* (*face to face*) stattfindet.[2] Mediale Kommunikation ist vor allem in ihrer traditionellen Form als Gemeindebrief etc. von Interesse. Das Internet wird vorwiegend zur Information genutzt. »Internetbasierte neue Medien spielen […] für die religiöse Kommunikation […] zum jetzigen Zeitpunkt nur eine marginale Rolle« (Einleitung, in: EKD [Hg.] 2014, 8). Religiöse Kommunikation setzt Vertrauen und damit in der Regel persönliche Anwesenheit bei der Kommunikation voraus. Deshalb erfolgt »[d]er Austausch über religiöse Themen […] nahezu ausschließlich im direkten persönlichen Gespräch« (Weyel, Kretschmar und Hermelink über »Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung« in:

1 Vgl. zu diesem Professionsbegriff: Karle ^{3}2011.
2 Vgl. zu diesem Begriff: Dinkel, 2006.

EKD [Hg.] 2014, 31). Dazu passt, dass sich Kirchenmitglieder vor allem mit ihnen vertrauten Menschen, in der Regel sind das der Ehepartner oder die Lebenspartnerin, religiös austauschen, wenn sie es denn tun.

Nun findet innerhalb der Kirche zum einen viel nicht-religiöse Kommunikation statt, zum andern auch eine Form der religiösen Kommunikation, bei der man sich nicht aktiv mitteilen muss. Besucht eine Person einen Heilig-Abend-Gottesdienst, gehört sie zu den »überwiegend Empfänglichen«, wie Friedrich Schleiermacher formulieren würde. Sie muss weder die Predigt kommentieren, noch ein Bekenntnis ablegen. Und doch stellt selbstverständlich auch diese Art der Kommunikation eine interaktive nicht-mediale Kommunikationsform dar. Die Kommunikation unter Anwesenden beschränkt sich mithin keineswegs auf den persönlichen, möglichst intimen Vier-Augen-und-Sprech-Kontakt.[3] Der Begriff der Interaktion von *face to face* umfasst vielmehr jedwede Form der Kommunikation unter körperlich kopräsenten Personen: Auch der Gottesdienst, in dem 33 % der Kirchenmitglieder den Pfarrer »nur« von weitem beobachten und nicht persönlich kennen, ist demnach zu dieser Kommunikationsform zu rechnen.[4] Kein Medium vermittelt hier die Kommunikation, die anwesenden Personen können vielmehr direkt und unmittelbar einen Eindruck von der Pfarrerin gewinnen, sie können hören, was sie sagt, sehen, wie sie sich bewegt und was sie verkörpert. Zwar ist die Reziprozität des Wahrnehmens bei großen Interaktionseinheiten wie einem Heiligabend- oder Konfirmationsgottesdienst eingeschränkt: Die Gottesdienstbesucher können zwar sehr gut den Pfarrer, dieser aber wiederum nicht ebenso präzise jeden einzelnen Kirchengänger wahrnehmen. Aber zugleich ist für den Pfarrer die Gemeinde in einem Gottesdienst weit mehr als eine amorphe anonyme Masse. Viele Einzelne wird er bewusst wahrnehmen und sehen, ob sie ihm aufmerksam zuhören oder gelangweilt ihr Smartphone aus der Tasche holen.

Es geht bei der Kommunikation *face to face* insofern nicht nur um seelsorgerliche oder persönliche Kontakte, sondern auch um distanzierte Kommunikationsformen und damit dezidiert auch um das öffentliche Auftreten des Pfarrers/der Pfarrerin in Gottesdiensten oder bei Bestattungen. Davon zu unterscheiden ist die mediale Kommunikation, die ebenfalls von großer Bedeutung für das Image der Kirche ist, aber einer anderen Typik folgt: Hier ist nun tatsächlich ein Medium – das Internet, die Zeitung, das Fernsehen – zwischen den an der Kommunikation Beteiligten geschaltet. Dass man bei der medialen Kommunikation höchst folgenreiche Fehler machen kann, hat die EKD jüngst bei der schlecht kommunizierten Neufassung des Einzugs der Kirchensteuer auf Kapitalerträge bewiesen: Der mediale Kommunikationsfehler hat zu einem drastischen Anstieg der Kirchenaustritte im Jahr 2014 geführt. Zugleich führt dieses Beispiel vor Augen, wie fatal sich Zentralisierung auswirken kann, wenn Fehler an der Spitze gemacht werden. Die Reichweite ist dann gleich maximal.

3 Gegen Grubauer und Hauschildt in diesem Band sowie Hermelink 2006, 132, 137.

4 Vgl. zu diesem Interaktionsbegriff: Luhmann 1997, 812 ff.; Karle ³2011, 59 ff.; Dinkel ²2002, 114 ff.

Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigt, wie elementar die Kommunikation unter Anwesenden für die religiöse Kommunikation wie für die Kirchenbindung ist. Dabei geht es sowohl um persönliche Sprechkontakte als auch um gesellige Begegnungen als auch um distanzierte Kommunikationsformen, in denen Mitglieder körperlich kopräsente Beobachter aus der Ferne bleiben. Pfarrerinnen und Pfarrer sollten sich deshalb vor Augen führen, dass es nicht nur auf den persönlichen Kontakt ankommt, sondern auch und künftig vermutlich noch mehr auf ihr öffentliches Auftreten. Ihr ganzes Erscheinungsbild kommuniziert mit – nicht nur das, was sie verbal sagen, sondern auch, welchen habituellen Eindruck sie hinterlassen.

2.7.5 Der Gottesdienst

Die Mehrheit der Kirchenmitglieder identifiziert Kirche mit ihrer liturgischen Praxis, insbesondere mit den Kasualien und den hohen Festgottesdiensten im Kirchenjahr, mit Gottesdiensten also, die jahres- und lebenszyklisch von besonderer Bedeutung sind. Bei der Typik der Gottesdienstformen fällt auf, dass Familiengottesdienste am ehesten jüngere und religiös nur mäßig interessierte Menschen ansprechen. Dabei ist nicht nur an junge Eltern zu denken, sondern auch an Heranwachsende, die an Heiligabend mit ihrer Familie den Gottesdienst besuchen. Im Gegensatz dazu werden die Thomasmessen, die Segnungs- und Salbungsgottesdienste von sehr religiösen und der Kirche hoch verbundenen Menschen besucht. Sie sind für diese sicher bedeutsam, haben aber keinerlei »missionarischen« Effekt. Dass Jugendliche und jüngere Erwachsene Gottesdienste durchschnittlich nur sehr wenig besuchen, ist hingegen eine große Herausforderung für die Kirche.

Im Hinblick auf die Erwartungen an den normalen Sonntagsgottesdienst sticht zweierlei ins Auge: Der Gottesdienst soll vor allem eine gute Predigt enthalten, Zuversicht vermitteln und wichtige Themen der Gegenwart behandeln. Dabei sind die Zustimmungsraten gegenüber der letzten Umfrage noch einmal deutlich gestiegen. Auch wenn besonders an Heiligabend atmosphärische Fragen eine große Rolle spielen, überrascht doch das insgesamt sehr wortbezogene, evangelische Profil, das sich in den Erwartungen ausdrückt. Die evangelischen Kirchenmitglieder wünschen sich eine Kirche, die etwas zu sagen hat, die Impulse zum Nachdenken setzt, die sich differenziert mit den Herausforderungen modernen Lebens auseinandersetzt und sich zugleich hermeneutisch reflektiert auf die biblische Überlieferung zu beziehen weiß. Dabei erwarten die Menschen vor allem Ermutigung, Hoffnung und Zuversicht für ihr eigenes Leben.

Weil die Ansprüche an die Güte der Predigt und des Gottesdienstes steigen, ist es künftig entscheidend, nicht auf Quantität, sondern auf Qualität zu setzen. Es ist nicht sinnvoll, an jedem Feiertag in jeder Gemeinde Gottesdienst zu feiern. Es gilt viel-

mehr, der Vielfalt liturgischer Beteiligungsmuster und den begrenzten Ressourcen der hauptamtlich Tätigen Rechnung zu tragen.

Die Untersuchungsergebnisse legen es nahe, sich von einer weit verbreiteten Vorstellung zu verabschieden, nämlich »dass dem Gottesdienst nur eine Nebenrolle zukommt und die gemeindliche Arbeit, das Ehrenamt, die Mitarbeit in kirchlichen Kreisen, in Bibel- und Gebetskreisen, Jugend- oder Gesprächsgruppen oder auch in Projektgruppen, die Mitwirkung in Chören oder Musikensembles usw. für viele weitaus entscheidender seien als der Gottesdienstbesuch. Der Kreis derer, die sich in der Gemeinde engagieren, aber mit dem Gottesdienst nicht viel im Sinn haben, ist relativ klein. Von denen, die monatlich zur Kirche gehen, engagieren sich etwa drei Fünftel auch sonst in der Gemeinde; von denen, die weniger am Gottesdienst teilnehmen, gerade einmal 5 %. Der Gottesdienst ist kirchensoziologisch das Schlüsselereignis des kirchlichen Handelns.« (Pollack 2015, 224)

Insgesamt lässt sich schlussfolgern, dass die neue Kirchenmitgliedschaftsstudie die Kirche weithin in dem bestätigt, was sie ohnehin schon tut. Eine Kirchenreform in einem umfassenden Sinn ist nicht indiziert. Die Kirchenmitgliedschaftsstudie legt keinerlei Reformstress nahe (vgl. Karle 2011a). Vieles läuft gut in der evangelischen Kirche, sie kann an Bewährtes anschließen. Behutsame Korrekturen sind hier und da erforderlich, aber dabei geht es um eine sensible Feinsteuerung, nicht um grundsätzliche Innovationen oder Strukturveränderungen. Es geht darum, einladende Gottesdienste zu feiern und gute Predigten/Reden zu halten. Es geht darum, die Rahmenbedingungen des Pfarrberufs nicht zu verschlechtern und die öffentliche Präsenz von Pfarrerinnen und Pfarrern zu fördern. Es geht darum, Räume für interaktive Begegnungen zu schaffen und zugleich das distanzierte Christentum zu würdigen. In all dem weiß sich eine pluralismusfähige und tolerante Kirche der individuellen Aneignung und Interpretation des Evangeliums verpflichtet.

3 Religion und Kirche im Lebenslauf

Detlef Pollack • Gert Pickel • Tabea Spieß

3.1 Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse

3.1.1 Einleitung

Für die individuelle Religiosität im Erwachsenenalter ist die religiöse Sozialisation von großer Bedeutung, wie in der Forschung immer wieder herausgearbeitet wird (Müller 2013 mit weiteren Literaturhinweisen; Pollack, Müller 2013, 15 ff.). Wer angibt, religiös erzogen worden zu sein, weist im Vergleich zu denen ohne religiöse Erziehung in Bezug auf unterschiedliche religiöse Merkmale (Gottesdienstbesuch, Gottesglaube, Wichtigkeit von Religion) deutlich höhere Werte auf (Pollack, Müller ebd. 15). In diesem Beitrag sollen deswegen Veränderungen in der intergenerativen Weitergabe von Kirchlichkeit und Religiosität in den Blick genommen werden.

Daneben sollen aber auch weitere Einflussfaktoren analysiert werden, welche die Bindung an die Kirche moderieren. Nicht nur die Sozialisation übt einen prägenden Einfluss auf die religiöse Haltung und die kirchliche Praxis der Individuen aus, sondern auch das sich wandelnde gesellschaftliche Umfeld. Zwei solcher Kontextfaktoren sollen hier in ihrem Einfluss auf Kirchenbindung und kirchliche Praxis untersucht werden: die zunehmende Pluralisierung des religiösen Feldes und die wachsende geographische Mobilität.

3.1.2 Zu den Sozialisationsinstanzen

Ein wesentliches erkenntnisleitendes Anliegen soziologischer und psychologischer Theorien zur Persönlichkeitsentwicklung besteht in der Frage nach sozialisationsrelevanten Systemen und Organisationen. Folgende Unterteilung ist dabei gängig (Hurrelmann 2006, 30 ff.):

- primäre Sozialisationsinstanzen (Familie, Verwandtschaft, Freunde)
- sekundäre Sozialisationsinstanzen (Kindergarten, Schule, Bildungseinrichtungen)
- tertiäre Sozialisationsinstanzen (Freizeitorganisationen, Medien, Gleichaltrige).

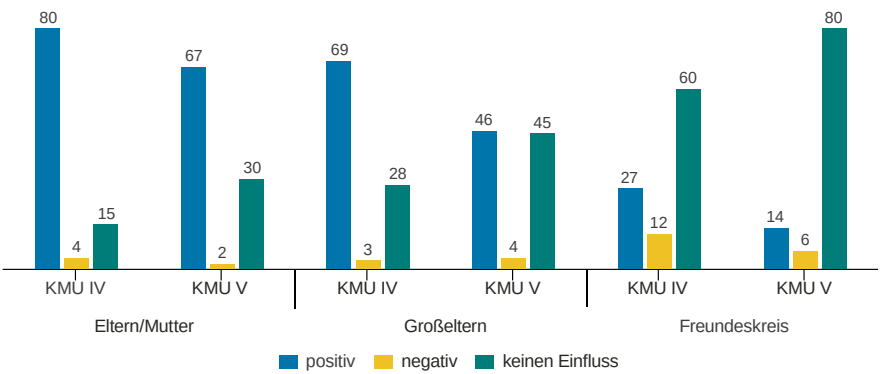
Verstand die frühere Forschung religiöse Sozialisation weitgehend als eine Aufgabe der Familie, so hat sich in den letzten Jahrzehnten ein differenzierteres Bild entwickelt. Nicht nur der Familie wird ein großer Einfluss auf die heranwachsenden Kin-

der und Jugendlichen zugeschrieben, sondern auch dem Freundeskreis, den Bildungseinrichtungen und den Medien. Zudem gesteht die neuere Forschung den Akteuren eine größere Unabhängigkeit in der Gestaltung ihres Lebens zu. Individuation sei nicht einfach das Ergebnis von äußeren Einflüssen, sondern immer auch eine Form der Selbstsozialisation. Unsere Vermutung im Hinblick auf die religiöse Sozialisation lautet, dass die Familie im Vergleich zu anderen Sozialisationsinstanzen wie Freundeskreis, christliche Kinder-/Jugendgruppen, Religionsunterricht, kirchliche Mitarbeitende, Medien etc. nach wie vor einen großen Einfluss auf die Einstellungen zu Religion, Glaube und Kirche besitzt. Zugleich nehmen wir an, dass dieser Einfluss im Laufe der letzten Jahre allerdings geringer geworden ist.

3.1.3 Der Einfluss der religiösen Sozialisation auf religiöse Einstellungen und kirchliche Praxis

Abb. 1: Einfluss auf die Einstellung zu Religion, Glaube und Kirche – Vergleich IV. KMU und V. KMU* *(nur Evangelische, in Prozent)*

Bitte geben Sie für die folgenden Personen, Gruppen und sozialen Zusammenhänge an, ob Ihre Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche durch sie eher positiv, eher negativ oder gar nicht beeinflusst wurde



** Die Werte bei den Angaben zum Einfluss der Großeltern summieren sich nicht zu 100 %, da manche Befragte ihre Großeltern nicht kennengelernt haben.*

Wie Abbildung 1 zeigt, haben Eltern, Großeltern und Freunde in den letzten zehn Jahren an religiöser Prägekraft tatsächlich verloren. Während 2002 noch 80 % der Evangelischen einen positiven Einfluss ihrer Eltern auf ihre Einstellungen zu Religion,

Glaube und Kirche angaben, sind es 2012 nur noch 67 %. Der Anteil derer, die sagen, dass ihre Eltern keinen Einfluss haben, stieg hingegen von 15 % auf 30 %. Vergleichbare Entwicklungen lassen sich auch bei den Großeltern und dem Freundeskreis beobachten: Der Anteil derer, die von positiven Prägung sprechen, ging zurück, während gleichzeitig mehr Evangelische angeben, dass die betreffenden Personengruppen keinen Einfluss auf ihre Einstellungen zu Religion, Glauben und Kirche haben.

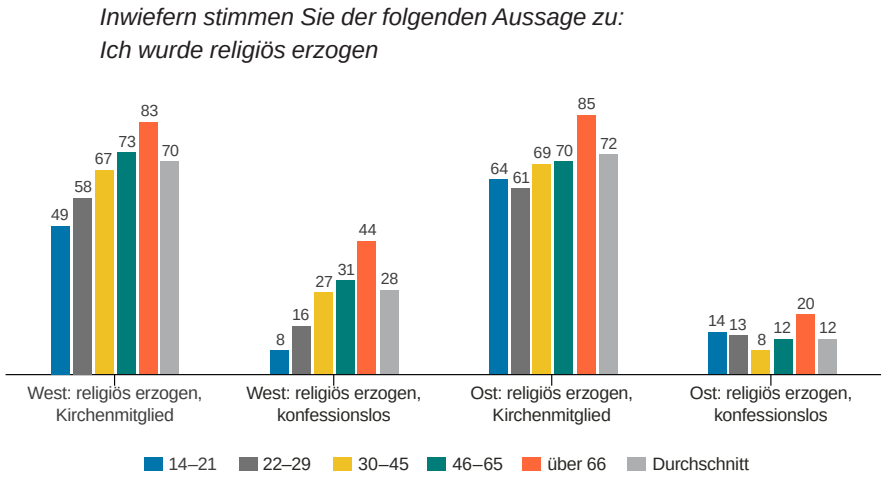
Diese Ergebnisse werden ergänzt durch den Befund, dass 34 % der Evangelischen eine religiöse Kindererziehung nicht wichtig ist – besonders den Jüngeren und/oder nicht religiös Erzogenen. Insgesamt scheint also die Bedeutung religiöser Sozialisation unter den evangelischen Kirchenmitgliedern zurückgegangen zu sein. Dieser Befund entspricht auch den Ergebnissen anderer Studien. So geben in der »Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS)« ebenfalls im Jahr 2012 44 % der evangelischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen an, dass Religion in ihrem Elternhaus eine geringe oder keine Bedeutung besaß.

Auskunft über die Bedeutung der religiösen Sozialisation erhält man auch, wenn man die Menschen direkt danach fragt, inwieweit sie religiös erzogen wurden oder nicht. Hinsichtlich dieser Frage unterscheiden sich die Generationen der Kirchenmitglieder erheblich voneinander: Bezeichnen sich von den über 66-Jährigen westdeutschen Protestanten noch über 80 % als religiös erzogen, *sinkt* dieser Wert von Nachfolgegeneration zu Nachfolgegeneration kontinuierlich ab, bis er bei den 14- bis 29-jährigen Kirchenmitgliedern in Westdeutschland bei gerade einmal noch knapp 50 % anlangt. Die Sozialisationserfahrung der westdeutschen Konfessionslosen befindet sich auf einem niedrigeren Niveau in einem entsprechenden Abbruchprozess (Abbildung 2).

In Ostdeutschland ist die Situation eine andere. Differenziert man zwischen Jugendlichen (14 bis 21 Jahre) und jungen Erwachsenen (22 bis 29 Jahre), dann formiert sich bei den Kirchenmitgliedern in diesen Altersgruppen eine relativ stabile Linie religiöser Sozialisation: Um die 60 % der ostdeutschen jungen Protestanten sind nach eigener Auskunft religiös sozialisiert. Zwar liegen diese Werte ebenfalls unter denen der älteren Alterskohorten, allerdings sind die Abbruchsprozesse in den neuen Bundesländern moderater als in den alten Bundesländern. Möglicherweise hat man die stärksten Abbruchsprozesse bereits hinter sich gelassen und nun eine gewisse Stabilisierung erreicht. Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, dass etwa ein Drittel der unter 30-jährigen Evangelischen auch in Ostdeutschland nach eigener Auskunft keine religiöse Sozialisation erfahren hat.[1]

1 Bei dieser Frageformulierung ist es den *Betroffenen* überlassen, was sie unter religiöser Sozialisation verstehen (und welche Sozialisationsagenten sie als einflussreich ansehen). Dies kann natürlich differieren. Empfindet der eine sich als religiös sozialisiert, wenn er gelegentlich mit den Eltern über religiöse Themen gesprochen hat, sieht ein anderer religiöse Sozialisation nur dann als gegeben an, wenn damit eine Vielzahl gemeinsamer religiöser Praktiken verbunden war. Für die Beurteilung der vorgenommenen Selbstbewertung besitzt dies freilich nur begrenzte Relevanz. Vielmehr

Abb. 2: Item »Ich wurde religiös erzogen« nach Alter und Ost/West
(Zustimmung »trifft eher/voll zu« auf einer Skala von 1 bis 4, Evangelische und Konfessionslose, in Prozent)



Auch bei den Konfessionslosen sind die Unterschiede zwischen Ost und West beträchtlich. Finden sich in Ostdeutschland über quasi alle Altersgruppen nur geringe Anteile religiös sozialisierter Konfessionsloser, bestehen in den ältesten Kohorten der in Westdeutschland befragten Konfessionslosen noch nennenswerte Bestände religiöser Sozialisation (Abbildung 2). Beide Ergebnisse deuten auf einen zunehmenden Sozialisationsabbruch hin und bringen auf Dauer gerade bei jungen Menschen eine geringere Anschlussfähigkeit an religiöse Vorstellungen und Riten mit sich. Verfügt ein erkennbarer Anteil der Konfessionslosen in Westdeutschland noch über Rudimente religiösen Wissens und religiöser Erfahrung, ist in Ostdeutschland die Situation durch eine *Mehrheitskultur der Konfessionslosigkeit* gekennzeichnet (Pickel 2011, 341).

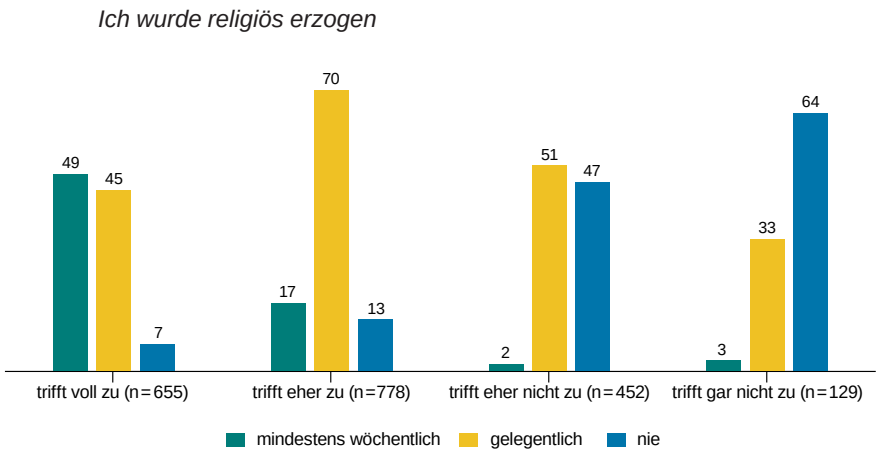
Die große Bedeutung religiöser Sozialisation wird deutlich, wenn man den statistischen Zusammenhang zwischen der religiösen Erziehung und dem Vollzug religiöser Praktiken (Gebet, Gottesdienstbesuch) in Betracht zieht. Die folgende Abbildung 3 zeigt diesen Zusammenhang in Bezug auf die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches (Evangelische 2012, n = 2014). Von den Evangelischen, die voll zustimmen, religiös erzogen worden zu sein, geben 49 % an, mindestens wöchentlich in den Gottesdienst zu

ist davon auszugehen, dass die Selbstzuschreibung (religiös sozialisiert oder nicht) für das eigene Religiositätsverständnis bedeutsamer ist als die externe Beurteilung anhand von objektiven Faktoren religiösen Verhaltens.

gehen, und weitere 45 %, dies »gelegentlich« (seltener als wöchentlich, aber nicht nie) zu tun. Je weniger die Befragten bekunden, religiös erzogen worden zu sein, desto größer wird der Anteil der Evangelischen, die nach eigenen Aussagen den Gottesdienst »nie« besuchen (47 % derer, die angeben, eine religiöse Erziehung »eher nicht« erfahren zu haben, und 64 % derer, die angeben, »gar nicht« religiös erzogen worden zu sein).

Abb. 3 Item »Ich wurde religiös erzogen« nach Kirchgang

(Gottesdienstbesuch: mehr als einmal in der Woche, einmal in der Woche = »mindestens wöchentlich«; ein- bis dreimal im Monat, mehrmals im Jahr, seltener = »gelegentlich«; nie = »nie«, nur Evangelische, in Prozent)



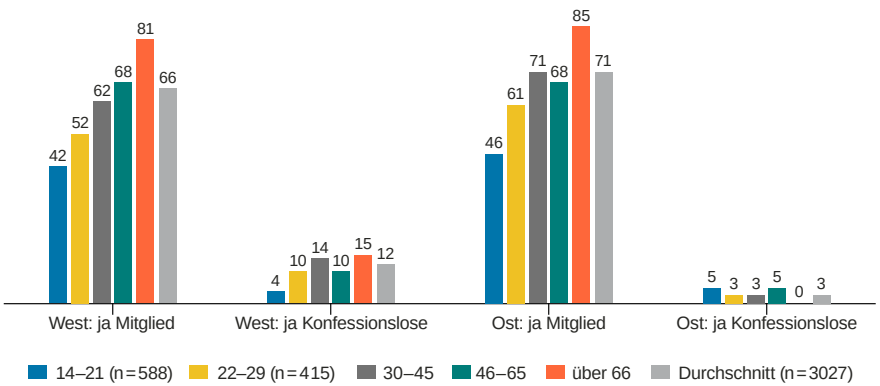
Die enge Verzahnung von Sozialisation und Religiosität wird auch durch den hohen statistischen Zusammenhang zwischen religiöser Erziehung und religiöser Selbsteinschätzung (»ich halte mich für einen religiösen Menschen«) bestätigt.[2] Religiöse Sozialisation trägt Religiosität, fehlende religiöse Sozialisation untergräbt sie oder verhindert ihre Entstehung.

Ausbleibende religiöse Sozialisation hat jedoch Folgen, die über die betrachtete Person hinausgehen, und kann einen sich verstärkenden Prozess einleiten. Wer nur eine schwache oder gar keine religiös Sozialisation erfahren hat, weist auch keine oder eine nur geringe Neigung auf, Religiosität an die nächste Generation weiterzugeben. So fallen die nach Altersgruppen gesplitteten Fragen zur Bereitschaft, selbst Religion weiterzugeben, wieder »treppenförmig« aus. Zwischen der eigenen Sozialisation und

2 Der statistische Zusammenhang ist Pearsons r = 0.72.

dem Vorhaben, seine Kinder religiös zu erziehen, besteht ein Zusammenhang von r = 0.75, der als fast deterministischer Zusammenhang gedeutet werden kann. Kaum überraschend ist es dann im Jahr 2012 deutlich weniger als die Hälfte der bis zu 21-Jährigen in Westdeutschland, die eine religiöse Sozialisation ihrer Kinder noch als wichtig erachten. Unter den Konfessionslosen gibt es zwar vereinzelt Wünsche hinsichtlich einer religiösen Erziehung, diese sind aber auf sehr kleine Gruppen beschränkt.

Abb. 4: Weitergabe – religiöse Erziehung nach Alter und Ost/West
(Zustimmung »trifft eher/voll zu« auf einer Skala von 1–4, Evangelische und Konfessionslose, in Prozent)



Die präsentierten Ergebnisse zeigen die besondere Prägekraft der Familie für die religiöse Sozialisation. Religiöse Sozialisation ist vor allem *familiale Sozialisation.* Über die Familie werden daher die Verbundenheit zur Kirche und die individuelle Religiosität maßgeblich beeinflusst. Interessant ist, dass die eigene *Wahrnehmung der Sozialisationserfahrung der Eltern* mit sinkendem Alter der Befragten genauso zurückgeht wie die Beurteilung, inwieweit die Mutter und/oder der Vater mit der Kirche verbunden waren. Die Eltern besitzen eine unübersehbare Vorbildfunktion. Haben bereits die Eltern ein laxes Verhältnis zu religiösen Riten oder spielt für sie Religion im Alltagsleben kaum eine Rolle, tendieren die Kinder dazu, diese Haltung in ihr eigenes Denken zu übernehmen. Dieser Zusammenhang bildet sich auch beim Indikator *Taufbereitschaft* ab: Nach der Taufbereitschaft gefragt, würde sich gerade einmal jedes zehnte Mitglied der evangelischen Kirche gegen eine Taufe des Kindes entscheiden; bei den unter 30-Jährigen steigt dieser Anteil jedoch auf über 20 %. Es

ist klar, dass die Taufunterlassung hoch mit der Bereitschaft zur religiösen Erziehung korreliert.[3]

3.1.4 Religiöse Einstellungen im gesellschaftlichen Kontext

Im Zusammenhang mit dem Rückgang der sozialen Integrationsfähigkeit der Kirchen in den letzten 60 Jahren macht die Soziologie verschiedene gesellschaftliche Prozesse geltend, um diesen Rückgang zu erklären. In dem hier gesteckten Rahmen wollen wir auf zwei dieser Faktoren eingehen: auf die zunehmende kulturelle und religiöse *Pluralisierung* sowie auf die wachsende geographische *Mobilität* in der Gesellschaft.[4]

Mit Pluralisierung wird die zunehmende Vielfalt von ethnisch-kulturellen Zugehörigkeiten, Identitäten und Lebensstilen bezeichnet. Die wachsende religiös-kulturelle Pluralisierung fordert auch evangelische Christen dazu heraus, ihre eigene religiöse Identität zu stärken und sich zugleich gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften nicht zu verschließen. Auch wenn die Mehrheit der Evangelischen die zunehmende Vielfalt religiöser Gruppen für eine Ursache von Konflikten hält, sind die meisten von ihnen zugleich offen gegenüber nichtchristlichen Religionen (vgl. den Beitrag von Martin Laube und Detlef Pollack über »Religiöse Vielfalt« in: EKD [Hg.] 2014, 36–41). Die Offenheit gegenüber nichtchristlichen Religionen und das Vertrauen in Menschen mit einer nichtchristlichen religiösen Zugehörigkeit sind unter den Evangelischen sogar etwas höher als unter Konfessionslosen. Die uns interessierende Frage in dem hier aufgemachten Zusammenhang lautet allerdings, ob die zunehmende religiöse Pluralisierung die christliche Identität stärkt oder eher zu ihrer Schwächung beiträgt. Wir wollen diese Frage anhand des Verbundenheitsgefühls mit der evangelischen Kirche untersuchen.

Geographische Mobilität bezieht sich auf die Frequenz, in der Menschen ihr Lebens- und Arbeitsumfeld wechseln bzw. an einem Ort wohnen bleiben. Die Kirche wird dadurch insofern herausgefordert, als die parochiale Versorgung der Kirchenmitglieder auf den permanenten Wohnsitz der Individuen angelegt ist.

3 Zwischen der Bereitschaft, sein Kind religiös zu sozialisieren, und der Taufbereitschaft besteht ein statistischer Zusammenhang von Pearsons r >.50.

4 Die Literatur zur religiösen Pluralisierung ist unübersehbar. Einen guten Überblick gibt Olson 2008; zur neueren Diskussion vgl. Berger 2015. Der Zusammenhang von Religion und Mobilität wird in der Religionsgeschichte (vgl. etwa Jürgens, Weller 2010) wie auch prinzipiell aus religionsgeographischer Perspektive behandelt (Wunder 2005).

3.1.4.1 Pluralisierung

Wie wirkt sich die zunehmende religiöse Pluralität auf das Verbundenheitsgefühl mit der evangelischen Kirche aus? Abbildung 5 macht zunächst deutlich, dass das Gefühl, in einem konfessionell homogenen Umfeld zu leben, im Laufe der letzten Jahrzehnte zurückgegangen ist. 1972 sagten noch 56 % der befragten Evangelischen im Westen Deutschlands, dass in ihrem Umfeld überwiegend auch Evangelische leben würden. 2012 war der Anteil derer, die das sagen, auf 38 % geschrumpft. Auch im Osten Deutschlands ist der Anteil der Evangelischen, die meinen, sie lebten in einem überwiegend evangelischen Umfeld, rückläufig.

Abb. 5: Einschätzung zur Konfessionalität des Wohnumfelds *(in Prozent)*

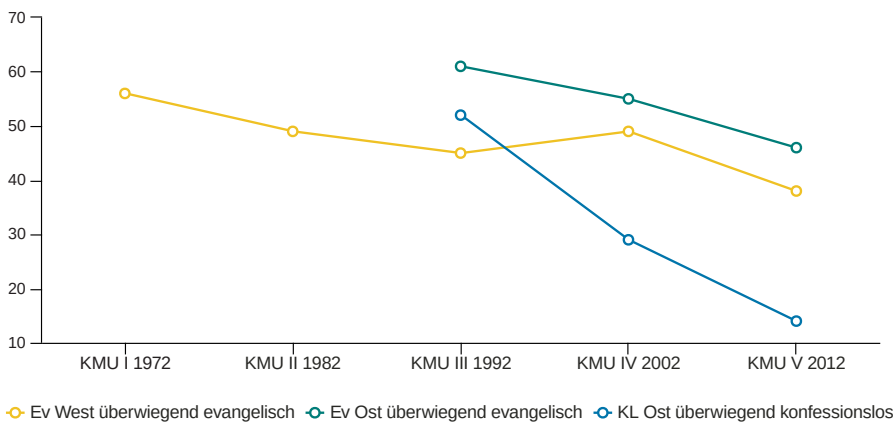


Tabelle 1 (s. S. 139) weist für 1972 zwischen der Einschätzung der religiösen Diversität und dem Gefühl der Verbundenheit keine signifikante Korrelation aus. Auch 1982 besteht kein signifikanter Zusammenhang. Ab 1992 lässt sich jedoch zwischen dem Eindruck, in einem mehrheitlich evangelischen Gebiet zu leben, und dem Verbundenheitsgefühl eine positive Korrelation nachweisen (Signifikanz: 000), die darüber hinaus im Laufe der Jahrzehnte stärker wird (steigender Korrelationskoeffizient). Je mehr die Evangelischen den Eindruck haben, sie lebten in einem religiös homogenen Kontext, desto stärker ist ihr Verbundenheitsgefühl mit der Kirche. Aus Abbildung 5 ist uns allerdings bekannt, dass der Anteil derer rückläufig ist, die sagen, sie lebten in einem solchen homogenen Umfeld. Das aber heißt, dass mit der religiösen Pluralisierung und der wahrgenommenen Verkleinerung des evangelischen Milieus der Zusammenhang zwischen Homogenitätseinschätzung und Verbundenheitsgefühl

wächst. Oder anders gesagt: Je mehr die Evangelischen den gesamtgesellschaftlichen konfessionellen Kontext als plural erleben, desto mehr hat das Empfinden, in einem konfessionell homogenen Umfeld zu leben, einen positiven Effekt auf ihre Verbundenheit mit der Kirche. Oder noch einmal anders gesagt: Unter den Bedingungen wachsender religiöser Pluralisierung wächst die Bedeutung, selbst in konfessionell homogenen Räumen zu wohnen, für die Bindung an die Kirche. Die wahrgenommene Homogenität des konfessionellen Umfeldes spielt bei wachsender religiöser Pluralität für die eigene Verbundenheit mit der Kirche eine entscheidende Rolle.

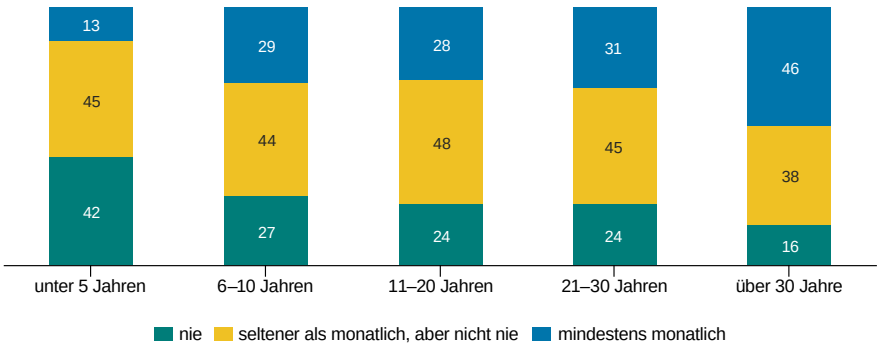
Tab. 1: Korrelation zwischen überwiegend evangelischem Wohnumfeld und dem Gefühl der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche

	Korrelationskoeffizient	Signifikanz
KMU I 1972	-,012	,599
KMU II 1982	,020	,323
KMU III 1992	,079	,000
KMU IV 2002	,142	,000
KMU V 2012	,167	,000

3.1.4.2 Geographische Mobilität

Hinsichtlich der geographischen Mobilität zeigt sich ein statistisch nachweisbarer Zusammenhang zwischen Wohndauer und Kirchenbindung. Je länger ein evangelisches Kirchenmitglied an einem Ort wohnt, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass es den Gottesdienst besucht (Abbildung 6). Selbstverständlich wird dieser Zusammenhang durch das Alter der Befragten moderiert. Doch selbst wenn man diese Moderation berücksichtigt, führt eine steigende Mobilität tendenziell zu Abbrüchen in der Beteiligung am kirchlichen Leben. Solche Abbrüche lassen sich zumeist nur schwer rückgängig machen.

Abb. 6: Gottesdienstbesuch nach Wohndauer am Wohnort
(nur Evangelische, in Prozent)



3.1.5 Fazit – Stabilität im Traditionsabbruch?

Fasst man die Ergebnisse zusammen, so wird deutlich, dass die evangelische Kirche vor massiven Herausforderungen steht. Ein Grund hierfür ist der Rückgang der religiösen *Sozialisation*, ein weiterer die zunehmende religiöse und kulturelle *Pluralisierung* der Gesellschaft sowie ihre wachsende *Mobilität*. Natürlich gibt es andere Faktoren, die ebenfalls einflussreich sind, etwa der ansteigende Lebensstandard oder das sich erhöhende Niveau der Bildung, auf die wir hier allerdings nicht näher eingehen können (vgl. aber Pollack, Rosta 2015, 160 ff.).

Heute sagt weniger als die Hälfte der westdeutschen evangelischen Kirchenmitglieder bis zu 21 Jahren, sie seien religiös erzogen worden. Der in dieser Aussage zum Ausdruck kommende Abbruch der religiösen Sozialisation ist in seiner Dramatik gar nicht zu überschätzen. Denn wenn es stimmt, dass die erfahrene religiöse Sozialisation wie wohl kein anderer Faktor nicht nur die ausgeübte religiöse Praxis sowie die religiösen Orientierungen und Einstellungen im Erwachsenenalter beeinflusst, sondern auch die Bereitschaft, die kirchliche und religiöse Bindungen an die nächste Generation weiterzugeben, muss hier mit einer sich verstärkenden Abwärtsspirale gerechnet werden. Die Erwachsenen von heute sind immer weniger religiös sozialisiert. Je weniger sie aber in ihrer Kindheit und Jugend religiöse Prägungen erfahren haben, desto geringer ist auch ihre Neigung, die eigenen Kinder religiös zu erziehen. Haben sie selbst möglicherweise noch religiöse Wissens- und Praxisbestände kennengelernt und sind sie selbst noch religiös geprägt, so bricht die Weitergabe dieser Bestände in den nachfolgenden Generationen mehr und mehr ab. Die sozialisatorischen Defizite

erschweren die Rückkehr in die Kirche. Es fehlt schlichtweg die Anschlussfähigkeit. Gerade weil Religiosität und Kirchlichkeit so stark sozialisationsabhängig sind, ist die Hinwendung zu Religion und Kirche ohne erfahrene religiöse Sozialisation in hohem Maße unwahrscheinlich.

Die Prozesse der religiös-kulturellen Pluralisierung und Mobilisierung tun ein Übriges. Ebenso wie das ansteigende Wohlstandsniveau, das wachsende Bildungsniveau, der Ausbau des Sozialstaats und andere Faktoren setzen sie die Bindung an die Kirche unter Druck. Die Frage, welche Steuerungsmöglichkeiten die Kirche angesichts dieser säkularen Veränderungsprozesse hat, gewinnt an Dringlichkeit.

Gert Pickel

3.2 Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option

3.2.1 Die Haltung der Jugend zu Kirche und Religion – ein wichtiges Thema

Nicht von ungefähr kommt der Haltung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zur Religion und religiösen Gemeinschaften für jede religiöse Gemeinschaft eine besondere Bedeutung zu. So entscheidet sich erst mit den nachwachsenden Generationen, wie die *zukünftige Entwicklung* der jeweiligen Gemeinschaft oder Kirche auf der Mitgliederebene aussieht. Wird z. B. von Prozessen wie Säkularisierung oder Individualisierung gesprochen, dann besteht die Annahme, dass eben diese Folgegenerationen ihre Haltung zu Kirche und Religion verändern (Pollack, Pickel 1999). In diesen beiden Ansätzen wird davon ausgegangen, dass es zu einem Traditionsabbruch und damit zum Absinken kirchlicher Bindung kommt. Die Veränderung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, eine gewandelte Sozialisation und einschneidende weltpolitische oder auch technische Ereignisse sind der Grund für diese Veränderungen, die von Eisenstadt (1966; Mannheim 1964)[1] als »Kohorten- oder Generationenwandel« bezeichnet werden.

Der Blick auf diese Veränderungen wird in der heutigen Zeit aufgrund zunehmender Pluralisierung und Individualisierung der Lebensgestaltung nicht einfacher. Keine andere Phase des Lebens zeichnet sich durch eine so große *Pluralität* in den Lebensorientierungen und Lebensstilen aus wie die Phase der »Jugend«. Gleichzeitig besitzen in dieser Zeit entwickelte Haltungen und Verhaltensweisen oft einen *temporären* Charakter. So wird in der Jugendforschung von einer »*Moratoriumsphase*« gesprochen, in welcher der Jugendliche viel ausprobieren kann, was für ihn im späteren Leben keinesfalls eine dauerhafte Bedeutung besitzen muss (Zinnecker u. a. 1996). Das Ausprobieren verschiedener Möglichkeiten ist essentieller Bestandteil der Jugend. Vor diesem Hintergrund ist es gut nachvollziehbar, dass individualisierungstheoretisch motivierte Diskussionen um die Ausprägung von »*Bastelreligiositäten*« oder »Patchwork-Religiosity« häufig auf Jugendliche bezogen und diese dann als Beispiel für die

1 Karl Mannheim (1964) fokussiert in seinen Arbeiten auf das Problem der Generationen, welche er als Menschen abbildet, die unter gleichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aufwachsen und dadurch eine vergleichbare Prägung erhalten, welche sie im weiteren Lebensverlauf leitet. Dabei wird von einer starken Prägekraft der frühen Sozialisation und Erfahrungen ausgegangen.

Ausbreitung individualisierter Formen »neuer« Religiosität genannt werden (Ziebertz 2003; zusammenfassend Pickel 2010, 276 f.). – Aber gerade die Temporalität jugendlichen Handelns und Verhaltens erschwert es, auf diese Altersgruppe beschränkte Beobachtungen als Indiz für eine breite Welle der Individualisierung zu interpretieren, welche als dauerhafte Ausbreitung unterschiedlicher persönlicher religiöser Überzeugungen betrachtet wird. Ebenso schwierig ist es, aus Altersdifferenzen direkt auf eine zwangsläufige Säkularisierung zu schließen. So können neben den bereits erwähnten Prozessen des Generationenwandels auch *lebenszyklische Veränderungen* der Religiosität stattfinden. Gerade in theologischen Betrachtungen besitzt eine lebenszyklische Sichtweise eine recht hohe Prominenz: Immer noch arbeiten die meisten Modelle in der Religionspädagogik fast ausschließlich mit einer an biographischen Entwicklungen orientierten Sichtweise (vgl. Erikson 1959; Fowler 1991), die von einer Steigerung persönlicher Religiosität im Lebenslauf ausgeht.[2] Die in der Religionssoziologie und Jugendforschung ebenfalls verbreiteten generationalen Modelle werden hier weniger zur Kenntnis genommen, tauchen aber über öffentliche Debatten und soziologische Deutungen immer wieder auf (vgl. z. B. die Shell-Jugendstudien). Unabhängig von bestimmten Präferenzen sind für Schlüsse, die man aus der Analyse der Religiosität und Kirchenbindung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zieht, sowohl lebenszyklische wie auch Generationen- und Periodeneffekte zu berücksichtigen.[3]

Da ein wissenschaftlicher Beitrag über eine reine Deskription von Daten hinausgehen sollte, sollen hier auch die Ergebnisse der V. KMU vor dem Hintergrund theoretischer Annahmen der Religionssoziologie interpretieren werden.[4] Die bisherige Forschung zu Jugend und Religion weist in *zwei Richtungen*:

- Einerseits fokussieren verschiedene Studien die Theorie der *Individualisierung* des Religiösen (Luckmann 1991; Ziebertz 2003; Wippermann, Calmbach 2008).[5] Hier wird die immer stärker werdende individualistische und private Aneignung von Religion bei gleichzeitiger Distanzierung gegenüber den traditionellen Sozialformen (der Kirchen) als zentrales Entwicklungsmoment gesehen. In der Konsequenz dieses Konzepts, das auf einem sehr breiten Verständnis von Religion basiert, wird das Entstehen einer so genannten »*Bastelreligiosität*« konstatiert, die neben dem Rückgriff auf andere Religionen auch bislang nicht als religiös wahrgenommene

2 Dies ist angesichts der methodischen wie inhaltlichen Kritik an den Ausführungen Fowlers bemerkenswert.

3 »Periodeneffekte« resultieren aus Ereignissen, die zu einem bestimmten Zeitunkt Einstellungen beeinflussen können. Sie können inhaltlich prägend sein (wie z. B. Terroranschläge) oder als Befragungseffekt (z. B. Nähe zu einem christlichen Fest) die Daten beeinflussen.

4 Eine an Theorien ausgerichtete Interpretation ist insofern als notwendig anzusehen, als sich eine nicht theoriegeleitete Datenauswertung wissenschaftstheoretischen Grundlagenkriterien entzieht.

5 Thomas Luckmann verwendet in seinen Überlegungen den Begriff der »Privatisierung«; die Erweiterung zu einem Ansatz der »Individualisierung des Religiösen« fand in den 1980er Jahren im Kontext breiterer soziologischer Debatten zur Individualisierung statt.

Phänomene (wie Fußball, Körperkult, Bachblütentherapie usw.) integriert (Pickel 2011, 178–197). Hauptannahme ist eine Transformation des Religiösen, in der die subjektive Religiosität nicht verschwindet, sondern sich in alternativen Formen etabliert, so dass traditionelle Formen christlicher Religiosität durch andere Formen subjektiver Religiosität kompensiert werden – und diese seien fast automatisch bei jungen Menschen besonders gut zu beobachten.

- Eine andere Deutungsrichtung gibt die *Säkularisierungstheorie* vor. Ausgehend von einer eng am christlichen Religionsverständnis angelehnten Interpretation, wird seit einigen Jahrzehnten eine kontinuierlich sinkende soziale Relevanz von Religion mit Erreichen der Lebensphase »junger Erwachsener« (Postadoleszenz) ausgemacht. Indikatoren dafür sind eine stärkere Distanzhaltung Jugendlicher und junger Erwachsener zu den christlichen Kirchen, eine *sinkende Konfessionsmitgliedschaft* von Personen unter 29 Jahren sowie deren geringere religiöse Praxis. Darüber hinaus werden auch Hinweise auf einen grundsätzlichen Bedeutungsverlust von Religion für das Leben junger Menschen identifiziert (Pickel 2010, 270) und als Hinweis auf eine wachsende Nachrangigkeit religiöser Fragen für junge Menschen allgemein gedeutet. Die Säkularisierungstheorie folgt dem Gedanken einer tiefgreifenden Wirkung von Sozialisationsprozessen: Deren Abbruch auf dem religiösen Sektor sowie die Auswirkungen von Modernisierungsprozessen und die Durchsetzung anderer Wertorientierungen werden dann für Generationenbrüche verantwortlich gemacht.

Beide Ansätze stehen sich *nicht diametral* gegenüber. Vielmehr sind sich Individualisierungstheoretiker und Säkularisierungstheoretiker im Blick auf einen Traditionsabbruch der Kirchenmitgliedschaft weitgehend einig. Uneinig ist man sich darin, was an die Stelle der schwindenden Zugehörigkeit zu den christlichen Kirchen und den damit verbundenen traditionellen Formen christlicher Religionspraxis tritt – entweder eine säkulare Gleichgültigkeit gegenüber Religion oder aber vielfältige Formen individualisierter Religiosität außerhalb der Traditionen.[6] Auch wenn die Frage nach der Individualisierung des Religiösen in einer Untersuchung zur Kirchenmitgliedschaft zunächst einen nachrangigen Charakter besitzt, scheint es sinnvoll, auch dieser Frage im Folgenden nachzugehen.[7] Schließlich soll noch eine weitere These ge-

6 Vgl. dazu auch den Beitrag des Autors »Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit?« in diesem Band.

7 Dabei ist es sinnvoll, auf einen entscheidenden Punkt in der Individualisierungstheorie und auf seine Konsequenzen hinzuweisen: Eine Transformation des Religiösen wird vor allem außerhalb der christlichen Kirchen – und auch außerhalb eines christlichen Verständnisses – konstatiert. Die »individualisierte Religiosität« ist dann weitgehend von christlichen Vorstellungen gelöst, bzw. sie mischt diese mit anderen Vorstellungen, und sie äußert sich vor allem privat und mit geringer öffentlicher Relevanz in der Gesellschaft. So wie man dies als sozialen Bedeutungsverlust der Religion interpretieren kann, resultieren daraus auch kaum Potentiale für die Rückgewinnung in ein »irgendwie« gewandeltes Christentum.

prüft werden: Wenn man davon ausgeht, dass die Mitgliederverluste der Kirche(n) zu einem Ende kommen, dann müsste sich eigentlich innerhalb der Kirchenmitglieder langsam eine Steigerung der Religiosität finden lassen.

3.2.2 Was ist Jugend – und was eine gute Jugendstichprobe?

Um »die Jugend« empirisch untersuchen zu können, ist eine Definition der »*Lebensphase Jugend*« wichtig (Hurrelmann, Quenzel 2012). In der Jugendforschung unterscheidet man zwischen Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Alle drei Gruppen unterliegen unterschiedlichen sozialen wie auch psychischen Anforderungen und Ansprüchen an ihr Leben. Psychologisch gesehen handelt es sich um Entwicklungsaufgaben (Erikson 1959), soziologisch betrachtet um die Abschlüsse bzw. Nichtabschlüsse verschiedener Statusübergänge (Auszug aus dem Elternhaus, Berufsaufnahme, Familiengründung, finanzielle Selbständigkeit). »Jugendliche« haben diese Übergänge zum Erwachsensein noch nicht in Gänze vollzogen, »junge Erwachsene« (oder Postadoleszente) haben zumindest einen, aber nicht alle Übergänge absolviert.[8] Aus forschungspragmatischen Gründen wird die Gruppe der Jugendlichen zumeist im Alterssegment zwischen 14 und 21 Jahren angesiedelt, die jungen Erwachsenen klassifiziert man statistisch-pragmatisch zwischen 22 und 29 Jahren. Selbst wenn durch diese Altersgrenzen die Angehörigen der jeweiligen Gruppen nicht exakt abgebildet werden, hat sich ihre Einteilung für die empirische Untersuchung der Jugend weitgehend bewährt. Auf jeden Fall erlaubt diese Unterscheidung eine dieser Altersgruppe angemessenere Untersuchung als in nur einer einzigen Gruppe von 14 bis 29 Jahren.

Damit ist man mitten im Feld der empirischen Jugendforschung. So variieren die Erhebungsstichproben einschlägiger *Jugendstudien* zwischen 14 und 29 Jahren, wobei sie selten alle Altersgruppen umfassen. Ihr eigentliches Manko liegt aber in der Regel in der fehlenden Vergleichbarkeit mit älteren Generationen in der Gesamtbevölkerung. Denn es sind weniger spezifische »Jugendfragen«, welche Auskunft über die Situation »der Jugend« geben, als vielmehr vergleichbare, aber in den Zahlen belastbare *Stichproben*. Repräsentative Bevölkerungsumfragen weisen dagegen (neben der häufigen Untergrenze erst ab 18 Jahren) zumeist nur geringe Fallzahlen dieser Altersgruppen auf und erzeugen so nur begrenzt belastbare Aussagen über diese. Da man sich in der V. KMU vorgenommen hat, das Wissen über Jugendliche und junge Erwachsene zu vertiefen, wurde eine *kontrollierte Überquotierung* der Jugendlichen in der Stichprobe vorgenommen. Damit gelangten 1103 Befragte in der spezifischen Altersgruppe zwi-

8 Bei den jungen Erwachsenen sieht man bereits eine stärkere Stabilisierung der Wert-, Einstellungs- und Verhaltensmuster als in der hier noch fluiden Moratoriumsphase der Jugend.

schen 14 und 29 Jahren in die Gesamtstichprobe der V. KMU gegenüber 646 im Falle einer rein repräsentativ ausgerichteten Stichprobenziehung (Tabelle 1).

Tab. 1: Stichprobendesign »Jugendstichprobenanteil« V. KMU

Realstichprobe = real erhobene Fälle pro Altersgruppe; Gewichtetes Ergebnis = Anteil der Befragten pro Altersklasse nach Repräsentativgewichtung (entsprechend den demographischen Größenverhältnissen in der Bevölkerung)

		Realstichprobe		Gewichtetes Ergebnis	
		14–21	22–29	14–21	22–29
Westdeutschland	Konfessionsmitglieder	280	258	142	158
	Konfessionslose	115	102	51	93
Ostdeutschland	Konfessionsmitglieder	90	73	25	23
	Konfessionslose	103	82	58	94
	Gesamtgruppe	588	415	276	368
		1103		646	

Zu den normalerweise geringen Fallzahlen in der Gruppe der Jugendlichen und jungen Erwachsenen führt vor allem die Verbindung der demographischen Entwicklung (der Anteil dieser Altersgruppe ist im Vergleich zur Gesamtbevölkerung relativ gering) sowie die oft bestehende geringere Teilnahme an Umfragen (geringere Bereitschaft, schwierigere Antreffbarkeit). Der erste Vorteil des vorgestellten Vorgehens ist, dass die Aussagen über Jugendliche und junge Erwachsene noch nie in einer KMU so belastbar waren wie in der vorliegenden V. KMU, basieren die Ergebnisse doch auf einer weitaus *breiteren Befragungsgrundlage*. Der zweite Vorteil ist, dass nun innerhalb der Gruppe der Jugendlichen und jungen Erwachsenen Aussagen zu Untergruppen möglich sind.[9] Damit können vor allem die Jugendlichen und die jungen Erwachsenen – zumindest auf Basis der Altersdifferenzen – grob voneinander unterschieden werden. Gleichzeitig werden belastbare Aussagen über gewöhnlich unterrepräsentierte Gruppen möglich. Dies wäre, wie in Abbildung 1 gut zu sehen, für Konfessionsmitglieder dieser Altersgruppe in Ostdeutschland, wie auch in Teilen für Konfessionslose in Westdeutschland, sonst nur sehr eingegrenzt möglich.[10] Angesichts

9 Für repräsentative Aussagen wird eine entsprechende Gewichtung eingeführt.

10 Entsprechend sind Aussagen zu diesen Altersgruppen deutlich stärker empirisch belastbar als in

der bestehenden Knappheit für den vorliegenden Beitrag muss zwar auf viele dieser internen Differenzierungen hier verzichtet werden, diese Möglichkeiten gilt es allerdings mit den vorliegenden Daten weiterzuverfolgen.

3.2.3 Die Jugend in der Kirche – oder schon auf dem Absprung?

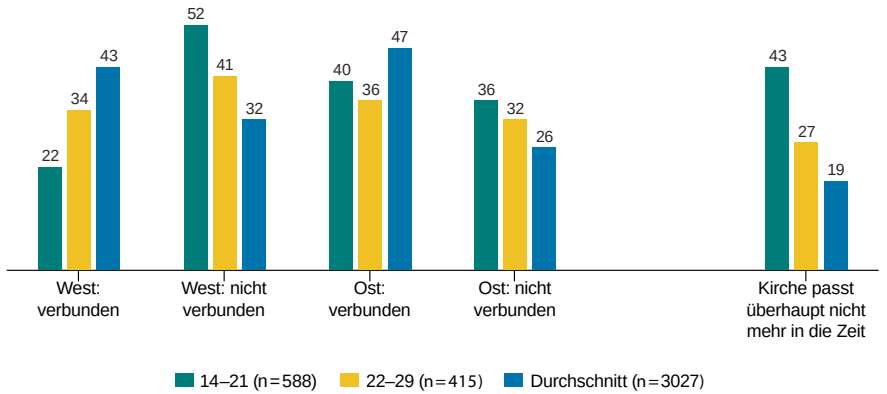
Kommen wir zu den empirischen Ergebnissen. Die Kirchenverbundenheit beider Gruppen, der Jugendlichen wie der jungen Erwachsenen, liegt erheblich unter dem Durchschnitt der Kirchenmitglieder. So sind es nur knapp ein Viertel der 14- bis 21-Jährigen in Westdeutschland und 40 % in Ostdeutschland, die eine solche Verbundenheit angeben. In der nächsthöheren Altersstufe (22–29 Jahre) sind es 34 % und 36 %. Quasi spiegelbildlich hierzu stufen sich über 50 % der westdeutschen 14- bis 21-Jährigen und 36 % der gleichaltrigen Ostdeutschen als kaum oder überhaupt nicht verbunden ein (Abbildung 1). Damit findet sich in den Altersgruppen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen die größte Zahl an wenig und unverbundenen evangelischen Kirchenmitglieder. In Westdeutschland hat man es mit einer recht deutlichen Treppenfunktion nach Alterskohorten zu tun, in Ostdeutschland zeichnet sich diese nur bei den Nichtverbundenen klar ab (Pickel 2014, 61).[11] Hier scheint sich auf der Verbundenheitsseite eine gewisse Stabilisierung über die Generationen abzuzeichnen. Interessanterweise fällt damit nicht nur die Verbundenheit der jungen ostdeutschen Kirchenmitglieder etwas höher aus als die ihrer westdeutschen Altersgenossen, auch scheint sich die in Westdeutschland sichtbare Differenz zwischen den Altersgruppen nicht in gleicher Weise zu konstituieren. Ein Grund könnte sein, dass der im Sozialismus forcierte Schrumpfungsprozess der evangelischen Kirche in Ostdeutschland (Wohlrab-Sahr u. a. 2009) nunmehr einen *Schwellenwert der »Kernmitgliedschaft«* erreicht haben könnte: So haben die schwächer mit der evangelischen Kirche verbundenen (ehemaligen) Kirchenmitglieder in Ostdeutschland diese wahrscheinlich bereits vor längerer Zeit verlassen. Die heutigen Mitglieder sind – auch aus eigener Überzeugung – an die Kirche gebunden und vermitteln dies weiter an ihre Kinder. Zugleich könnte so etwas wie ein Effekt des Zusammenrückens der ostdeutschen Kirchenmitglieder in der *Diaspora-Situation* bestehen.

Die heutigen ostdeutschen Mitglieder im Jugendalter besitzen eine dichtere Sozialisationseinbettung und es findet eine Art »*Kondensierung*« statt. Abgesehen davon,

früheren KMUs, welche nicht über eine solche Übergewichtung verfügten, oder in anderen, auf insgesamt 1000 Befragte begrenzte Untersuchungen, wie z. B. der Bertelsmann Religionsmonitor 2008.

11 Für eine Analyse, die mehrere Alterskohorten beinhaltet, vgl. den Beitrag des Autors »Jugendliche und junge Erwachsene« in: EKD (Hg.) 2014, 60–72. Demgegenüber erfolgt hier an verschiedenen Stellen eine Konzentration auf den Vergleich zwischen Jugendlichen, jungen Erwachsenen und dem Durchschnitt aller Kirchenmitglieder.

Abb. 1: Kirchenverbundenheit nach Generationen und Ost/West
(verbunden = »stark und ziemlich verbunden«; nicht verbunden = »kaum und überhaupt nicht verbunden«, in Prozent)

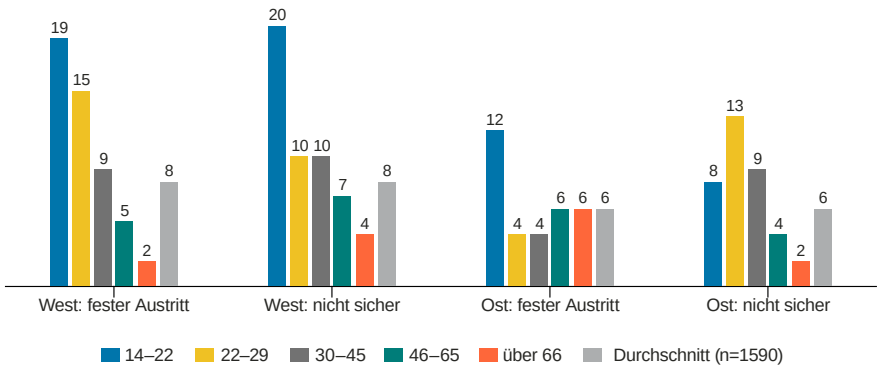


dass die Entwicklung noch keine Steigerungsraten beinhaltet, ist sie Folge einer zeitlich vorgelagerten Entwicklung und damit keinesfalls direkt als ein Hinweis auf einen neuen Prozess »religiöser Revitalisierung« in Ostdeutschland zu interpretieren. Die in Ostdeutschland bestehende *höhere Sozialisationsdichte* in abgegrenzten Sozialgruppen und der Kondensierungseffekt könnten auch ein Grund für die etwas höheren Verbundenheitswerte in der V. KMU 2012 gegenüber der IV. KMU 2002 sein. So empfinden 2012 immerhin 29 % der unter 30-Jährigen im Bundesgebiet eine starke oder ziemliche Verbundenheit zur evangelischen Kirche, während dies 2002 nur 22 % waren. Diese Entwicklung liegt zum einen im kontinuierlichen Verlust von (vorrangig distanzierten) Mitgliedern begründet, kann aber auch auf ein leicht angewachsenes Zugehörigkeitsempfinden unter den Jugendlichen hindeuten.[12] Schließlich müssten auch die heutigen jugendlichen Mitglieder aus Familien mit einer stärkeren Bindung an die Kirche kommen. Zu diesen Hinweisen auf eine Verdichtung im Sinne stark religiöser Mitglieder will eine andere Entwicklung auf den ersten Blick nur begrenzt passen: Gleichzeitig zu dieser Entwicklung ist der Anteil der nicht oder kaum Verbundenen unter den evangelischen Kirchenmitgliedern von 36 % 2002 auf 44 % 2012 angestiegen. Doch beides ist möglich. Anscheinend fand – mit aller Vorsicht interpretiert – innerhalb der Mitglieder der evangelischen Kirche eine gewisse *Polarisierung* zwischen stärker Verbundenen und schwach Verbundenen statt.

12 Die starken statistischen Zusammenhänge zwischen niedriger Verbundenheit und Austrittsbereitschaft lassen eine solche Deutung hochplausibel erscheinen.

Abb. 2: Haltung zum Kirchenaustritt

(Kirchenaustritt: Fester Austritt = »Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten« + »Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit«; nicht sicher = »Ich habe öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten – ich bin mir aber noch nicht ganz sicher«)



Nun waren es bereits in allen vier Vorgängerstudien der V. KMU seit 1972 die Jugendlichen und jungen Erwachsenen, welche die geringste Verbundenheit gegenüber der evangelischen Kirche bekundet haben. Solch gleichförmige Verteilungen kann man als »Konstanz« oder »Stabilisierung« interpretieren. Dies verkennt aber die einer solchen Verteilung innewohnende Dynamik, kommt es doch zu einem kontinuierlichen »Aderlass« an Kirchenmitgliedern.[13] Dieser kommt trotz der dauerhaften Abgänge nicht zu einem Abschluss, und immer wieder wachsen in neuen Kohorten Jugendlicher größere Gruppen nach, die sich der Kirche nicht oder nur wenig verbunden fühlen. Dies drückt sich auch in der Haltung zum Kirchenaustritt (Abbildung 2) aus: Nahezu ein Fünftel aller bis zu 21-jährigen Kirchenmitglieder in Westdeutschland (12 % in Ostdeutschland) ist sich relativ sicher, diesen Schritt in naher Zukunft zu vollziehen, ein weiteres Fünftel (8 % Ostdeutschland) denkt zumindest darüber nach. Bei den jungen Erwachsenen zwischen 22 und 29 Jahren sinkt diese Austrittsneigung etwas, bleibt aber zumindest im Westen immer noch höher als in den anderen Altersgruppen. Berücksichtigt man gleichzeitig, dass kaum ein Konfessionsloser über einen (Wieder-) Eintritt nachdenkt, ergibt sich daraus eine ungünstige Balance aus der Sicht

13 Nun kann man die Dramatik der Aussage dahingehend einschränken, dass keine sprunghaften oder sich verstärkenden Abbruchprozesse zu sehen und zu erwarten sind. In dieser Hinsicht darf man das Ergebnis sicher nicht überdramatisieren. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob man bei fast gleichen Ergebnissen in früheren Untersuchungen diese konsistente Entwicklung im Mitgliederbereich nicht zu positiv, wenn nicht gar beschönigend interpretiert hat.

der Mitgliederorganisation Kirche.[14] So muss man langfristig mit einem Fortlaufen der bestehenden Entwicklung rechnen, welches eben durch Mitgliederverluste gerade im Bereich jüngerer Mitglieder geprägt ist. Will man von Stabilität sprechen, dann ist dies also eine »*Stabilität im Abbruch*«.

Hier ist es sinnvoll, auch eine *lebens- und entwicklungszyklisch argumentierende Perspektive* in die Deutung der Ergebnisse einzubeziehen: Die Verbundenheit mit der Kirche könnte sich ja erst im Verlauf der Zugehörigkeit und über die Biographie verfestigen oder entwickeln. Wenn dies auch für einige junge Kirchenmitglieder zutreffen mag, deuten der kontinuierliche Überhang von Austritten gegenüber Eintritten und die stetig sinkenden Kirchenmitgliederanteile in der Gesamtbevölkerung, was statistische Grunddaten seit über 40 Jahren belegen, eher auf einen *generationalen Prozess* hin. Das Problem ist: Eine aus Erfahrung entstehende Verbundenheit über die Mitgliedschaft greift nur dann, wenn man hierfür überhaupt lange genug Mitglied bleibt. Und schenkt man sozialisationstheoretischen Modellen Glauben, dann erfolgt die Verankerung religiöser Überzeugungen weitgehend in der Kindheit und Jugend und nicht erst mit oder nach der Postadoleszenz (Hurrelmann, Quenzel 2012).

Damit ist man bei dem wohl entscheidenden Faktor für diese Abbruchprozesse angelangt – der *Sozialisation*. Da sich ein eigenes Kapitel in diesem Band mit dem Bereich der Sozialisation auseinandersetzt, hier nur kurz der Hinweis darauf, dass die bislang beobachteten Altersdifferenzen sehr gut mit den Eigeneinschätzungen der erfahrenen Sozialisation – und dann auch mit der eigenen (potentiellen) religiösen Erziehung in Einklang stehen (vgl. den Beitrag »Jugendliche und junge Erwachsene« in: EKD [Hg.] 2014, hier 67–71). Das dabei zu beobachtende »*Abflauen« der religiösen Sozialisation* erzeugt eine zunehmende Brüchigkeit der Vermittlung von Religion im Generationenübergang. So sehen sich gerade einmal noch knapp 50 % der 14- bis 29-jährigen Kirchenmitglieder in Westdeutschland als religiös sozialisiert (60 % der Ostdeutschen). Dass religiöse Sozialisation Religiosität trägt, fehlende religiöse Sozialisation diese aber untergräbt, wird belegt durch den hohen statistischen Zusammenhang (Pearsons r = .72) zwischen der Selbstbekundung einer religiösen Sozialisation und der Selbsteinschätzung als religiöser Mensch (»Ich halte mich für einen religiösen Menschen«) – oder aber durch die enorme Differenz zwischen Konfessionslosen und Konfessionsmitgliedern. Finden sich in Ostdeutschland über quasi *alle* Altersgruppen nur geringe Margen religiös sozialisierter Konfessionsloser, so bestehen bei den in Westdeutschland befragten Konfessionslosen nur in den ältesten Kohorten noch nennenswerte Bestände religiöser Sozialisation. Beide Ergebnisse deuten auf einen zunehmenden Sozialisationsabbruch hin und bringen auf Dauer gerade bei jungen Menschen eine *geringere Anschlussfähigkeit* an religiöse Erfahrungen und Riten mit sich.

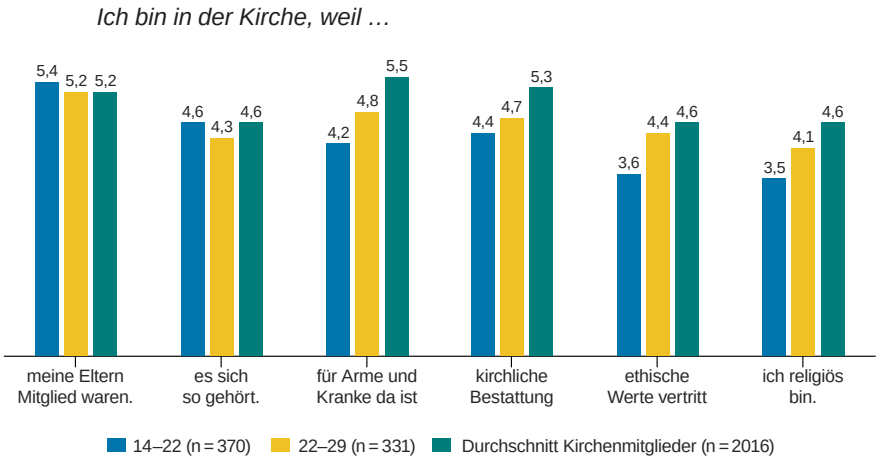
14 Die Austrittsbereitschaft der Mitglieder ist im Vergleich zu den früheren KMUs relativ konstant geblieben. Berücksichtigt man die realen Austritte, weist dies auf eine hohe Kontinuität der derzeitigen Entwicklung hin.

Gleichzeitig markieren die Ergebnisse einen Unterschied zwischen West- und Ostdeutschland: Verfügt noch ein erkennbarer Anteil der Konfessionslosen in Westdeutschland über Rudimente religiösen Wissens und religiöser Erfahrung, ist in Ostdeutschland die gesamtgesellschaftliche Situation durch eine »*Kultur der Konfessionslosigkeit*« ohne große religiöse Bestände gekennzeichnet. Diese Ergebnisse stehen in Bezug zur besonderen Prägekraft der Familie für die religiöse Sozialisation (vgl. den Beitrag »Jugendliche und junge Erwachsene« in: EKD [Hg.] 2014, hier 71): Religiöse Sozialisation ist *familiale Sozialisation* und dadurch maßgeblich für die Verbundenheit mit der Kirche und für die Verankerung von Religiosität. Da passt es gut ins Bild, dass die Zahl der Kirchenmitglieder, die nicht konfirmiert sind, in der Altersgruppe der unter 21-Jährigen in Westdeutschland auf 22 % (10 % im westdeutschen Durchschnitt) und 28 % in Ostdeutschland (12 % im ostdeutschen Durchschnitt) abgesunken ist, wohlgemerkt ohne diejenigen zu berücksichtigen, die gerade konfirmiert werden.

Nun kann man sich zu Recht fragen, warum sind dann diese vielen ihrer Kirche doch wenig verbundenen Jugendlichen überhaupt noch in der Kirche? Wieder ist es die Sozialisation. So wird in West- und in Ostdeutschland unter den 14- bis 21-Jährigen bei den Gründen mit Abstand am häufigsten genannt: »*weil meine Eltern auch in der Kirche waren/sind*«. In Westdeutschland folgt dann relativ nah die Aussage »weil es sich so gehört«. Erst an dritter Stelle weisen die jungen Menschen hier auf die sozialen Leistungen der Kirche hin. Die Mitgliedschaftsgründe »weil ich religiös bin« oder der wegen der persönlichen Bedeutung des christlichen Glaubens fallen weit hinter diese Werte und auch hinter den Durchschnitt der Kirchenmitglieder zurück. Für die noch jungen Kirchenmitglieder ist es die Tradition, welche sie vorerst einmal in der Kirche hält. Dies ist auch stärker ausgeprägt als in allen anderen Altersgruppen, wo andere Gründe weit mehr Gewicht erhalten.

Abbildung 3 kann auch zeigen, dass ethische Werte und Wertangebote für Jugendliche noch eine untergeordnete Rolle spielen. Immerhin nähern sich die Urteile der 22- bis 29-Jährigen bereits dem Durchschnitt der Kirchenmitglieder stark an. Neben der generationalen Prägung, durch die man überhaupt erst zum Mitglied in der Kirche geworden ist, könnte es sein, dass sich die Begründungen der Kirchenmitgliedschaft durch lebenszyklische Effekte verändern. Sehen sich die Jugendlichen unter 21 Jahren noch weitgehend über die Sozialisation und ihre Eltern der Kirche verbunden, so treffen sie in der Lebensphase bis zu 30 Jahren Entscheidungen. Die einen verlassen die evangelische Kirche (Abbildung 2), die anderen entscheiden sich dafür, entweder aufgrund expliziter und konkreter Überlegungen oder auch ohne diese, Mitglied zu bleiben. Bleiben sie aber erst einmal Mitglieder, dann rücken manchmal mit der Zeit andere Begründungen stärker in den Vordergrund für die eigene Kirchenmitgliedschaft, als dies noch in jungen Jahren der Fall war. Erkennbar wird aus den Daten aber auch, dass die Abbruchprozesse wohl in der Phase der Postadoleszenz – also beim Verlassen des Elternhauses und dem Abschluss anderer Entwicklungsaufgaben – ihren konkreten

Abb. 3: Mitgliedschaftsgründe nach Altersgruppen
(Mittelwerte auf einer Skala von 1 »trifft überhaupt nicht zu« bis 7 »trifft voll und ganz zu«, in Prozent)



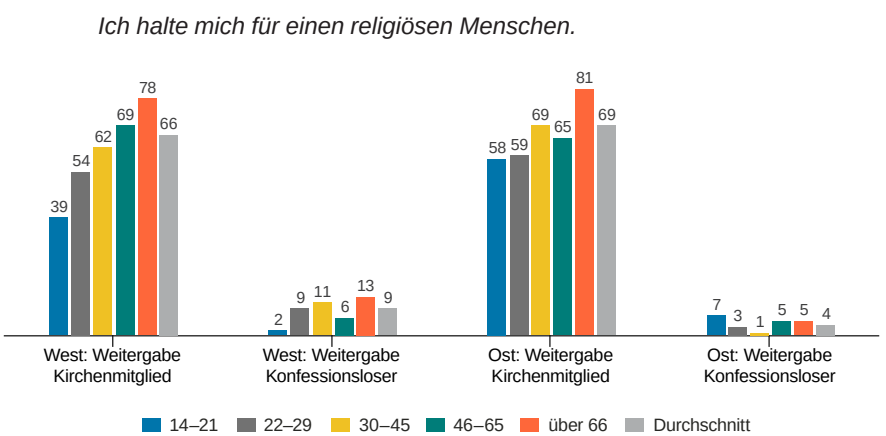
Zeitpunkt besitzen. Wenn Menschen aus der Kirche austreten, dann anscheinend in der Phase des jungen Erwachsenseins und der Postadoleszenz – selten davor, selten danach.

3.2.4 Jugendliche Religiosität – mehr Bastelreligiosität und Anfragen an die Kirche?

Nun kann man völlig zu Recht anmerken, dass Kirchenbindung die eine, Religiosität aber eine andere Sache ist. Beruht die Bindung an eine Kirche als soziale Institution stark auf traditionalen Aspekten und eben auf Sozialisation, so kann sich eine individualisierte, subjektive Religiosität davon auch unabhängig – und somit wesentlich dynamischer – entwickeln. In diesem Zusammenhang sind speziell Elemente religiöser Erfahrung oder Spiritualität zu nennen.[15] Einen ersten Anhaltspunkt kann die Selbsteinschätzung subjektiver Religiosität im Generationenvergleich geben (vgl. den Beitrag »Jugendliche und junge Erwachsene« in: EKD [Hg.] 2014, hier 62). Die Ergebnisse sprechen erst einmal nicht direkt für eine starke Differenz zwischen Kirchenmitgliedschaft und subjektiver Religiosität. So stufen sich in der jüngsten Alterskohorte der

15 Für den Hinweis auf die Komponente der Erfahrungen danke ich meinem Kollegen und Freund Stefan Huber.

Abb. 4: Generationale Differenzen in der subjektiven Religiosität nach Alter und Ost/West *(Zustimmung »trifft eher/voll zu« auf einer Skala von 1 bis 4, Evangelische und Konfessionslose, in Prozent)*



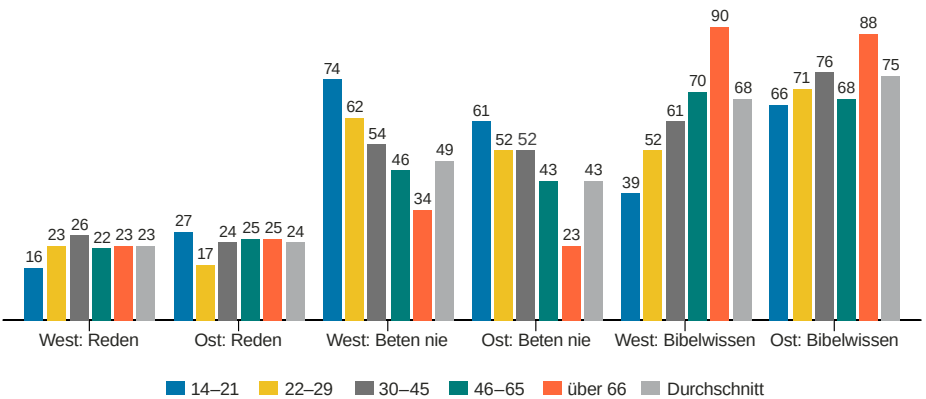
Mitglieder der evangelischen Kirche nicht einmal mehr die Hälfte selbst als religiös ein. Dies sind zwar immerhin in jeder Alterskohorte mehr Mitglieder, als sich der evangelischen Kirche verbunden fühlen. Die Generationendifferenzen sind aber gleichlaufend, und bei den evangelischen Kirchenmitgliedern scheint es über die Generationen hinweg auch zu einem kontinuierlichen Verlust an subjektiver Religiosität zu kommen. Nun dürfte diese Einschätzung nicht losgelöst von einem kulturell gebundenen Verständnis von christlicher Religiosität stehen und alternative Verständnisse möglicherweise aus dem Blick verlieren. Dem will ich noch weiter nachgehen, weise aber doch einmal darauf hin, dass es für eine christliche Kirche doch auch darum geht, Menschen zu finden, die eben ein solches christliches Verständnis besitzen. Der in Abbildung 4 gezeigte soziale Bedeutungsverlust von Religion wird auch in Abbildung 5 unter Bezug auf weitere Komponenten der Glockschen Religiositätsdimensionen erkennbar: Jugendliche und junge Erwachsene tauschen sich weniger als ihre älteren Mitmenschen über religiöse Themen aus (16 % zu ca. 23 %), besitzen ein geringeres religiöses Wissen (hier beispielhaft am Bibelwissen illustriert) und praktizieren im Lebensalltag ihre Religion seltener.[16] So verbleibt gerade einmal ein Viertel evangelischer Kirchenmitglieder, welches in dieser Altersgruppe überhaupt noch regelmäßig oder zumindest öfter betet. Dies betrifft nicht nur die Praktiken des Gottesdienstbesuchs oder des Gebets. Auch andere religiöse Handlungen (Meditation,

16 Die Dimensionen der Religiositätsmessung von Glock (1956) dienten in der Vorbereitungsgruppe des Fragebogens als Orientierungslinien für die empirische Erfassung von Religiosität.

Kerzen anzünden, Pilgern) werden von jungen Menschen unterdurchschnittlich häufig vollzogen. Individuelles Beten oder auch andere Praxisformen besitzen selbst in Kombination mit alternativen Formen der Religiosität *keine Substitutionskraft* für klassische kirchliche Riten und den Gottesdienstbesuch.[17] Auch dieser ist in der jüngsten Alterskohorte am niedrigsten und in der ältesten am höchsten. Eklatant ist auch die über *alle* Altersgruppen sichtbare geringe Bereitschaft, sich über religiöse Themen auszutauschen. Dies scheint keine Besonderheit der Jugendlichen, sondern eher ein periodenabhängiges Phänomen der sozialen Umwelt zu sein. Religiöse Kommunikation ist existentiell und gehört für die meisten in den privaten Bereich. Doch selbst dort zählt sie nicht zu den alltäglichen Handlungen, sondern ist eher selten.

Abb. 5: Austausch über religiöse Themen, persönliches Gebet und Bibelwissen nach Alter und Ost/West

(Reden = tauschen sich »häufig oder gelegentlich« über religiöse Themen aus; Beten nie = »Bete seltener als einmal im Jahr« und »Bete nie«; Bibelwissen = »Ich weiß gut, was in der Bibel steht«; »stimme eher/voll und ganz zu«; nur Evangelische, in Prozent)



Wie verhält es sich aber nun mit der Komponente religiöser Erfahrung? In ihr sollte sich die dynamische, also eine weniger an Sozialisation ausgerichtete Dimension von Religiosität erkennen lassen. Befunde aus den Daten des »Bertelsmann Religions-

17 Interessant ist, dass spezifische Gottesdienstformen, wie z. B. Familiengottesdienste (zu 62 % bei den 14- bis 29-Jährigen gegenüber 43 % im Durchschnitt der Konfessionsmitglieder und Taizé-Gottesdienste (15 % der 14- bis 29-Jährigen gegenüber 12 % im Durchschnitt) sich in ihrer Altersverteilung diametral von anderen Gottesdienstformen unterscheiden. Hier zeigen sich gewisse Hinweise auf die spezifischen Interessen Jugendlicher und junger Erwachsener.

monitors« zeigen hier sogar einen Anstieg der Nennungen (Huber 2014, 104–107). Folgt man der Argumentation der Individualisierung des Religiösen, so müssten speziell die Jugendlichen für diese Erfahrungen anfällig sein. Dazu seien hier zwei Aussagen zur Betrachtung herangezogen; zum einen: inwieweit man das Gefühl hatte mit einer spirituellen Macht in Kontakt gewesen zu sein, zum anderen: das Gefühl, mit der Welt eins geworden zu sein. Das erste wird als Indiz für eine so genannte *Du-Erfahrung*, das zweite für eine *All-Erfahrung* angesehen (Huber 2009, 33). Die in Abbildung 6 ausgewiesenen Werte reflektieren die Ablehnung dieser Aussagen und diese ist überwältigend hoch. Speziell die Konfessionslosen (KL) geben an, bislang kaum entsprechende Erfahrungen gemacht zu haben.[18] Doch auch die Erfahrungen der evangelischen Kirchenmitglieder (EV) sind in übersichtlicher Größe vorhanden. Am geringsten ist noch die Ablehnung der Aussage, »in Kontakt mit Gott oder einer spirituellen Macht« gekommen zu sein. Da gleichwohl nicht alle weiteren Antworten spiegelbildlich auf der 5-Punkte-Skala als Zustimmung genommen werden können, sind es auch hier Minderheiten, die entsprechende Erfahrungen erlebt haben.

Wiederum lehnen Jugendliche und junge Erwachsene solche Erfahrungen häufiger ab als die älteren Alterskohorten. Dies trifft für das Gefühl »eins mit der Welt zu sein« so nicht zu, zumindest bei den Kirchenmitgliedern besteht eine etwas geringere Tendenz der jüngeren Generationen, diese Aussage abzulehnen. Selbst wenn diese eher individualisierte Komponente von Religiosität Bedeutungsgehalt entwickeln kann, scheint sie aber *kaum eine Kompensation für traditionale (christliche) Religiosität* darzustellen. So greifen die religiösen Erfahrungen stark auf traditional-religiöse Bindungen zurück, wie die hohen Korrelationen mit der Kirchenverbundenheit (r = .56/.51), mit dem Gottesglauben (r = .55/.61) oder mit der religiösen Sozialisation (r = .47/46) zeigen.[19] Ähnliche Werte kann man für die Verbundenheit mit der Kirche, zum religiösen Wissen und zum Austrittswunsch erzielen. Einfach gesagt: Der Komplex der Religiosität setzt sich aus verschiedenen, eng miteinander verzahnten Dimensionen zusammen, die recht deutlich in Richtung eines kulturell verankerten Religiositätsverständnisses weisen.

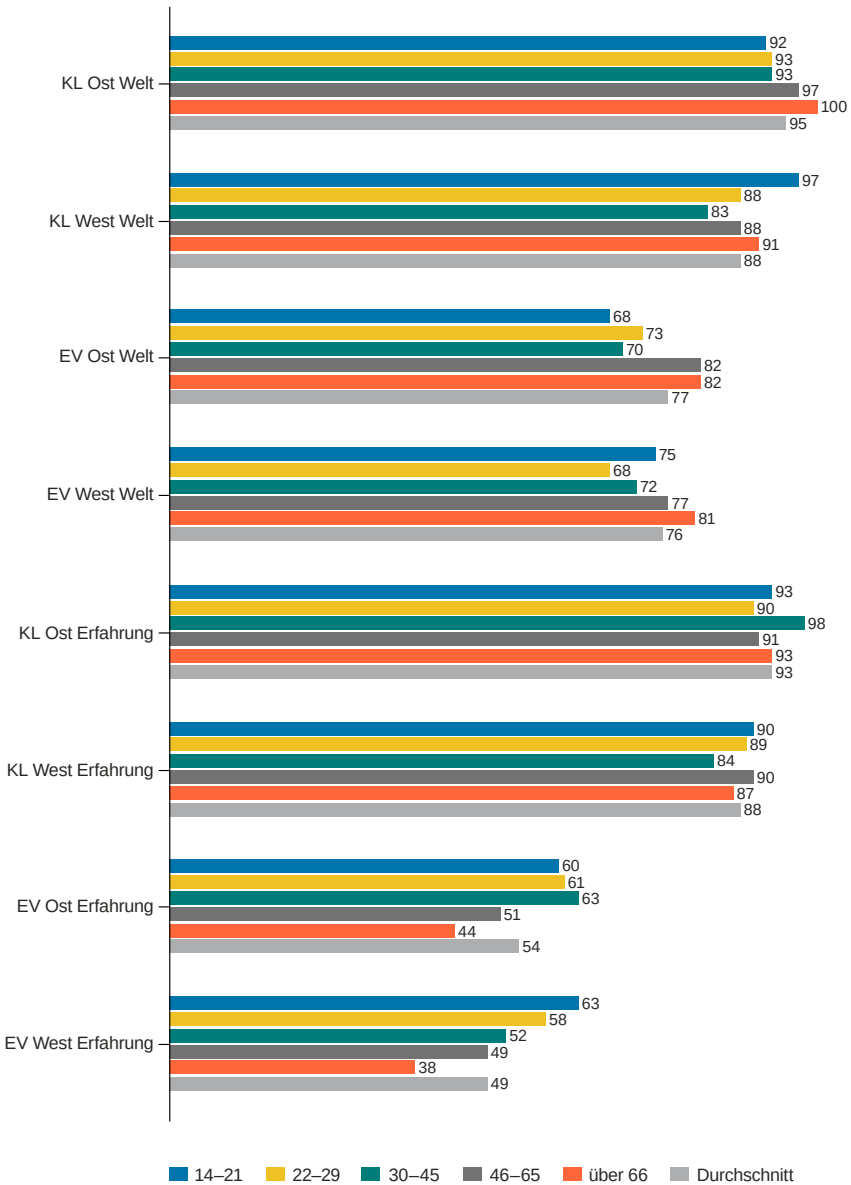
Wohlmöglich wird vor dem Hintergrund der Diskussionen über individuelle Religiosität und »Bastelreligiosität« gelegentlich die doch erhebliche Prägekraft der christlichen Kirchen, welche sich in der Bereitstellung von Ritualangeboten wie auch in der Weitergabe von religiösem Wissen ausdrückt, aus dem Blick verloren. So ist ebenfalls bemerkenswert, dass die Institution »Evangelische Kirche« unter den Kirchenmitgliedern erstaunlich hohes *Vertrauen* genießt (vgl. den Beitrag »Jugendliche und junge Erwachsene« in: EKD [Hg.] 2014, hier 64). Vier von fünf der evangelischen

18 Dieses Ergebnis ist im Übrigen konform zu den Ergebnissen von Huber (2014, 104, 106).

19 Auch im Glauben an Amulette (ca. 20 %), Engel (ca. 22 %) und Konstellationen der Sterne (ca. 22 %) unterscheiden sich die Jugendlichen und jungen Erwachsenen nicht von der Gesamtbevölkerung – fallen aber auch nicht ihr gegenüber ab.

Abb. 6: Religiöse Erfahrungen nach Alter und nach Ost/West

(Erfahrung = »Ich hatte Situationen, in denen ich das Gefühl hatte, mit Gott oder einer spirituellen Macht in Kontakt zu sein.«; Eins mit Welt = »Ich hatte schon das Gefühl, eins zu sein mit der Welt.«; Ablehnung »trifft (überhaupt) nicht zu« auf einer Skala von 1 bis 5, in Prozent)



Kirchenmitglieder vertrauen ihrer Kirche ziemlich oder stark. Im Endeffekt ist auch für Jugendliche und junge Erwachsene – aller »religiösen Individualisierung« zum Trotz – Religiosität immer noch stark an die Kirche gebunden, auch dann, wenn eine solche Verbindung ihrer Meinung nach nicht zwingend der Fall sein muss.

Sollte es eine individualisierte Religiosität jenseits der Kirche(n) geben, dann ist diese vielen Jugendlichen wohl auch nicht bewusst – und zumeist wohl auch relativ egal, spielt doch die religiöse Identität meist nur eine nachrangige Rolle für das Leben. So sehen nur 35 % der 14- bis 21-Jährigen in Westdeutschland und 48 % in Ostdeutschland sowie 43 % der 22- bis 29-Jährigen in Westdeutschland und 57 % in Ostdeutschland religiöse Überzeugungen als wichtig für ihre Identität an (Durchschnitt der evangelischen Kirchenmitglieder: Westdeutschland 57 %, Ostdeutschland 62 %). Von einer neuen Offenheit der jungen Konfessionslosen – zumindest für eine verfasste Form von Religiosität, wie sie die evangelische Kirche darstellt – kann ebenfalls nicht gesprochen werden. Diese Ergebnisse stehen auch Vermutungen (oder Hoffnungen) entgegen, welche starke Anfragen von Jugendlichen hinsichtlich »neuer Spiritualität« und »Bastelreligiosität« zu beobachten meinen. Möglicherweise sind derart ›individualistische‹ und private Phänomene eher als Ausdruck einer kurzzeitigen Bewältigung von Lebenskrisen denn als Kennzeichen einer dauerhaften Transformation des Religiösen einzuschätzen. Gleichwohl kann neben der Attraktivität der Kirchen im sozialen Bereich auch die individuelle Möglichkeit und Offenheit für religiöse Erfahrungen einen potentiellen Anknüpfungspunkt für religiöse Angebote der Kirche darstellen.

3.2.5 Fazit – sinkende religiöse Ansprechkarkeit und Anschlussfähigkeit?

Die Ergebnisse der V. KMU zur Jugend zeichnen kein grundlegend neues Bild gegenüber früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen. Nach wie vor bestehen zwischen den Generationen erhebliche Unterschiede in der Kirchenverbundenheit, in den religiösen Praktiken – aber auch in der subjektiven Religiosität. *Je jünger, desto weniger Religiosität findet man im Leben des evangelischen Kirchenmitglieds*. Da auch die Zahl der Konfessionslosen in dieser Altersgruppe am höchsten ist, sollte dies zu denken geben. Nun kann man sich an lebenszyklischen Modellen orientieren und eine gewisse Entfaltung von Religiosität und vielleicht auch Kirchenverbundenheit erhoffen. Diese tritt auch bei einigen jetzt noch eher distanzierten Kirchenmitgliedern ein: Sowohl kritische Lebensereignisse, die den Nutzen von Religion deutlich machen, als auch ein gewisser ›Gewöhnungseffekt‹ tragen dazu bei.

Gleichwohl scheint eine solche Entwicklung nicht das gängige Muster darzustellen; häufiger spiegelt sich in den zurückhaltenden Aussagen der Jugendlichen ein ›Traditionsabbruch‹ wider. Der Grund dafür ist darin zu sehen, dass die Haltungen zur

Religion in der Regel in der *Sozialisation* vermittelt werden – und diese über die Generationen nachzulassen scheint. So empfindet sich weniger als die Hälfte der derzeitigen westdeutschen Kirchenmitglieder bis zu 21 Jahren selbst noch als religiös sozialisiert. Der Durchschnitt der westdeutschen Kirchenmitglieder liegt hier bei 70 %. In Ostdeutschland fällt dieser Unterschied zwar weniger dramatisch aus, aber er besteht (8 %). Und die nachwachsende Kirchenmitgliedschaftsgeneration fühlt sich der Kirche nicht nur immer weniger verbunden, viele von ihnen neigen auch dazu, über einen Austritt nachzudenken – und nicht wenige vollziehen diesen dann in der Zukunft.

Vergleicht man die Ergebnisse über die Zeit, könnte man hinsichtlich der Kirchenmitgliedschaft von einer *Stabilität im Abbruch* sprechen. Zwar zeigen sich (sanfte) Anzeichen für eine Abschwächung der Traditionsabbrüche in Ostdeutschland, und man kann keine Verschärfung eines Mitgliederverlustes in Westdeutschland feststellen, gleichzeitig jedoch ist der anfangs skizzierte Zustand einer Kondensierung der Mitgliedschaft im Sinne eines Ansteigens der Religiosität der Mitglieder derzeit nicht feststellbar. Am ehesten kann man in den nächsten Jahren in Ostdeutschland mit einer solchen *Kondensierung* rechnen. Sollte dies eintreffen, dann könnte es in der Tat zukünftig einmal zu der ebenfalls diskutierten *Polarisierung* zwischen säkularen und hochreligiösen Mitgliedern in der Gesellschaft kommen. Derzeit ist man in Deutschland davon aber noch recht weit entfernt.

Ist dieser Abbruch Folge einer *Transformation des Religiösen*? Dies scheint – mit aller Vorsicht gesprochen – nur begrenzt der Fall zu sein. So breitet sich nicht allein eine Distanz zur Institution Kirche unter den jungen Menschen aus, vielmehr verweist vieles auf einen sozialen Bedeutungsverlust von christlicher Religiosität überhaupt. Gerade die austrittswilligen jungen Menschen bezeichnen sich überwiegend als wenig religiös oder nennen dies als Austrittsgrund. Konfessionslose zeigen fast gar keine Bezüge zu Religion mehr oder äußern sich entsprechend. Dies bedeutet nicht zwingend, dass nicht eine eher subjektive Religiosität neben der kirchlich ausgerichteten Form bestehen kann, weisen doch Ergebnisse von Stefan Huber (2014, 106) auf gewisse Zuwächse in der religiösen Erfahrung hin, gleichwohl besitzen sie in ihrer Größenordnung keine kompensatorische Wirkung für Verluste in der kirchlich-christlichen Religiosität.[20]

Da alternative Formen der Religiosität strukturell eher als temporäre Übergangsformen ohne Sozialisationsprägnanz erscheinen, verschwindet Religiosität zwar nicht, sie wird aber zu einer für den Lebensalltag nachrangigen Sache. Selbst die gerne für die

20 So liegt die Zahl der 18–26-Jährigen, welche religiöse Erfahrungen bekunden, auch im Bertelsmann Religionsmonitor 2013 bei höchstens 21 % (Du-Erfahrungen) (Huber 2014, 106) und kennzeichnet eine deutliche Minderheit in der Bevölkerung. Ob man auf der Basis der beiden Bertelsmann-Studien und mit Bezug auf diese Indikatoren von einer Trendwende sprechen kann, ist zumindest zu diskutieren. Eine weitere Erforschung und Interpretation in dieser Richtung ist allerdings zweifelsohne sinnvoll.

Deutung einer Rückkehr des Religiösen herangezogene ›öffentliche‹ Relevanz von Religion findet im Alltag der Menschen kaum einen Niederschlag: Es wird nur selten über Religion geredet, praktiziert wird sie noch weniger. Diese religiöse Indifferenz – will man sie einmal als Desinteresse an religiösen Themen bezeichnen – ist in der Regel unter den Jugendlichen und jungen Erwachsenen stärker ausgeprägt als in der Gesamtbevölkerung. Da weitere Dimensionen der subjektiven Religiosität kaum andere Ergebnisse erbringen und nicht zwingend auf eine weithin vorhandene, unterschwellige subjektive Religiosität verweisen, muss sich die evangelische Kirche die Frage stellen, wie sie vermeiden kann, eine »Seniorenkirche« statt einer »Volkskirche« zu werden.

Die Mitgliedschaftsverluste in der Phase der Jugend oder Postadoleszenz sind vermutlich weniger eine Frage von spezifischen Angeboten als vielmehr eine Folge der sich immer stärker *säkularisierenden Umwelt*. Für Jugendliche stellt sich vor dem Hintergrund einer gewachsenen Anzahl an Optionen der Lebensgestaltung die Entscheidungsfrage, was für ihren Lebensalltag wichtig ist. Einige entscheiden sich für Religion, viele aber eben nicht. Dabei spielt es eine Rolle, dass Religion in Form des institutionalisierten Christentums nur über ein begrenzt positives Image verfügt. Es wirkt »angestaubt« und »uncool«. Ob es dabei als entlastend angesehen werden kann, dass auch alternative spirituelle Angebote Jugendliche nur zeitlich begrenzt beeindrucken und selten hohe Priorität für ihre Lebensgestaltung finden, mag dahingestellt sein.

Ein wirkliches Strukturproblem für die evangelische Kirche ergibt sich neben den Verlusten in den jüngeren Generationen durch deren sinkende *Anschlussfähigkeit* an die Religion, so wie sie in der evangelischen Kirche praktiziert wird. Aufgrund der abbrechenden religiösen Sozialisation entstehen Defizite im religiösen Wissen und in der Vertrautheit mit religiösen Riten und Vorstellungen. Diese Anschlussfähigkeit ist aber notwendig, um (wieder) einen Zugang zu einer christlichen Kirche zu finden – selbst wenn echtes Interesse an religiösen Fragen besteht oder religiöse Erfahrungen gemacht werden. Dabei ist zu hinterfragen, ob es sich nur um das Problem der Ansprechbarkeit der Jugendlichen von Seiten der Kirche(n) handelt – in diesem Fall müssten die Jugendlichen ihre religiösen Interessen in einem derzeit noch unsichtbaren Bereich so genannter ›religioider‹ Phänomene befriedigen. Ob Menschen mit solchen Einstellungsmustern aber wirklich für christliche Religionsangebote ansprechbar sind, erscheint vor dem Hintergrund der V. KMU wie auch anderer Studien und angesichts der Aussagen der Individualisierungstheorie fraglich.

Und hier liegt ein weiteres Problem: Ein Interesse setzt voraus, dass es jemandem wichtig ist, Mitglied in einer Kirche oder aber religiös zu sein. Da man im sozialen Umfeld jedoch lernt, dass man in der modernen Gesellschaft auch gut ohne Religion leben kann, sinken hier ebenfalls die Anreize für eine Annäherung an Religion – oder an die Kirche. Wenn sogar 43 % der 14- bis 21-jährigen evangelischen Kirchenmitglieder sagen, »die evangelische Kirche passt nicht in unsere Zeit«, dann muss einem dies zu denken geben.

So plural die religiösen Vorstellungen und Zugehörigkeiten von Jugendlichen und

jungen Erwachsenen auch sein mögen, die Zahl der *säkularen Optionen* scheint derzeit ebenfalls zu wachsen – und die Zahl der an ihnen interessierten Jugendlichen anscheinend auch. Jörg Stolz (Stolz u. a. 2014, 213) spricht hier von einem *Konkurrenzregime der Ich-Gesellschaft*, in der die Menschen sich immer stärker bewusst für eine religiöse *oder* für eine säkulare Option entscheiden können und müssen. Immer seltener werden Tradition und Sozialisation die Menschen auf vorgegebene Pfade führen. Gleichzeitig wird dann aufgrund fehlender (religiöser) Sozialisation die bislang dominant gewählte Option einer christlichen Kirche klassischer Prägung immer seltener gewählt – während individualistische Deutungen, Freikirchen oder aber eben auch säkulare Optionen an Bedeutung gewinnen.[21]

Diese eher düstere Prognose für die Zukunft der Entwicklung der evangelischen Mitgliedschaft sollte nicht bedeuten, die Bemühungen um die Jugend aufzugeben. Im Gegenteil erscheint es angebracht – und dies zeigen gerade Ergebnisse im Bereich der Sozialisation – an verschiedenen Punkten aktiv anzusetzen: z. B. bei der Wiedereinbindung nach Wanderungsprozessen, durch Angebote in der Phase der Postadoleszenz und durch Investition in den Bereich religiöser Sozialisation wie auch durch soziale Integration in kirchliche und soziale Netzwerke. Aus kirchlicher Sicht scheint es aber gefährlich, vornehmlich auf eine fluide, unsichtbare Religiosität jenseits allen christlichen Kulturverständnisses zu setzen und zu hoffen, dass man hier breite Potentiale für die Zukunft besitzen würde. Selbst wenn religiöse Fragen bestehen würden, müssen deren Träger noch lange nicht für eine Religion und ihre Angebote ansprechbar sein, dies gilt speziell auch für das christliche Glaubensverständnis, welches eben nur *eine* unter einer wachsenden Zahl an Optionen darstellt.

Vor diesem Hintergrund erscheint es durchaus sinnvoll, die Möglichkeiten der »Subjektwerdung der Getauften« mit einem nüchternen Blick in den Rahmen der Entwicklung des gesellschaftlichen Kontextes einzuordnen.[22] Das bedeutet nicht, die Hoffnung auf Veränderung zu verlieren und sich einem unausweichlichen (Säkularisierungs-) Schicksal auszuliefern. Es darf aber auch nicht bedeuten, Religiosität als eine von Kultur und sozialer Einbettung vollständig abgelöste, individualisierte Größe zu verstehen. Könnte es nicht sein, dass diese Subjektwerdung ein mehr an, vielleicht in Nuancen veränderter ›Institutionalisierung‹ – in einem soziologischen Sinne der Bereitstellung von Regeln, Normen, Wissen und von handhabbaren Praktiken – benötigt, um als soziale Praxis überleben zu können?[23]

21 Eine solche Entwicklung sehen Stolz u. a. (2014, 204 f.) für die Zukunft der Schweiz als am wahrscheinlichsten an.

22 Für diesen Hinweis danke ich Michael Domsgen.

23 Siehe hierzu auch den Beitrag von Martin Laube »Religion als Praxis«, in diesem Band.

Tabea Spieß • Gerhard Wegner

3.3 Die Älteren: Kerngruppe der Kirche?

Im Vergleich zu früheren KMUs hat sich die Situation auf den ersten Blick nicht wesentlich verändert, denn nach wie vor sind die Älteren der Kirche am stärksten verbunden und bezeichnen sich selbst am stärksten als religiös. In dieser Hinsicht können sie weiterhin als Kerngruppe der Kirche gelten. Gleichzeitig gibt es aber auch merkliche Abschwächungen der Religiosität und Kirchenverbundenheit der Älteren, die im Zeitvergleich deutlich gemacht werden können. Auch die Älteren sind folglich keine ohne weiteres »sichere« Gruppe für die Kirche mehr.

Die interessanteste Gruppe sind – wie schon häufiger festgestellt – die »jungen Alten« zwischen 60 und etwa 70/75 Jahren. Deutlich wird auch in den Daten der V. KMU, dass man nicht mehr pauschal von »den Älteren« sprechen kann, sondern dass es gravierende Unterschiede zwischen denjenigen unter und über 70 Jahren gibt. In Zukunft werden die jungen Alten für die Kirche an Bedeutung gewinnen – allerdings bröckelt bei ihnen die Selbstverständlichkeit der Beteiligung deutlich.

3.3.1 Zunächst: Die Älteren sind nach wie vor religiöser und kirchlicher

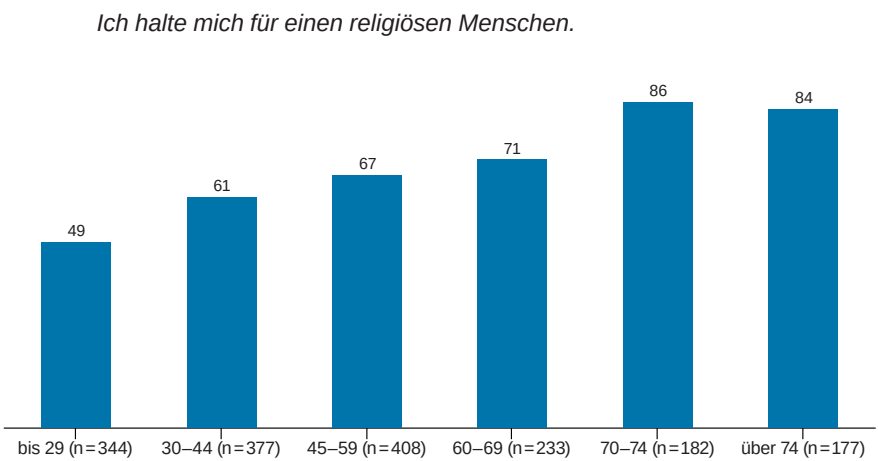
In der V. KMU wird das Bild bestätigt, dass die älteren Evangelischen sich häufiger als religiös definieren als die jüngeren Kirchenmitglieder. Auf die Frage, ob man sich selbst als »religiösen Menschen« wahrnimmt, antwortet bei den unter 30-Jährigen jede(r) Zweite positiv, bei den Ab-70-Jährigen hingegen sind es mehr als 80 % der befragten Evangelischen (Abbildung 1).

Dieses Bild wird ebenfalls bestätigt im Blick auf den Gottesglauben und auf die Kirchenverbundenheit der Evangelischen. Während bei den unter 30-Jährigen 40 % antworten, dass sie an einen Gott glauben, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, sind es bei den über 70-Jährigen jeweils über 70 % (Abbildung 2).

Auch bei der Verbundenheit mit der Kirche zeigt sich, dass die Älteren eine höhere Verbundenheit aufweisen als die Jüngeren. Die höchsten Verbundenheitswerte werden in der Gruppe der Evangelischen ab 75 erreicht.

Die Ergebnisse machen darüber hinaus deutlich, dass von den Ab-70-Jährigen kaum jemand ernsthaft über einen Kirchenaustritt nachdenkt: Mehr als 90 % von ih-

Abb. 1: Selbsteinschätzung als »religiös« nach Alter
(Zustimmung »trifft eher / voll zu«, nur Evangelische, in Prozent)

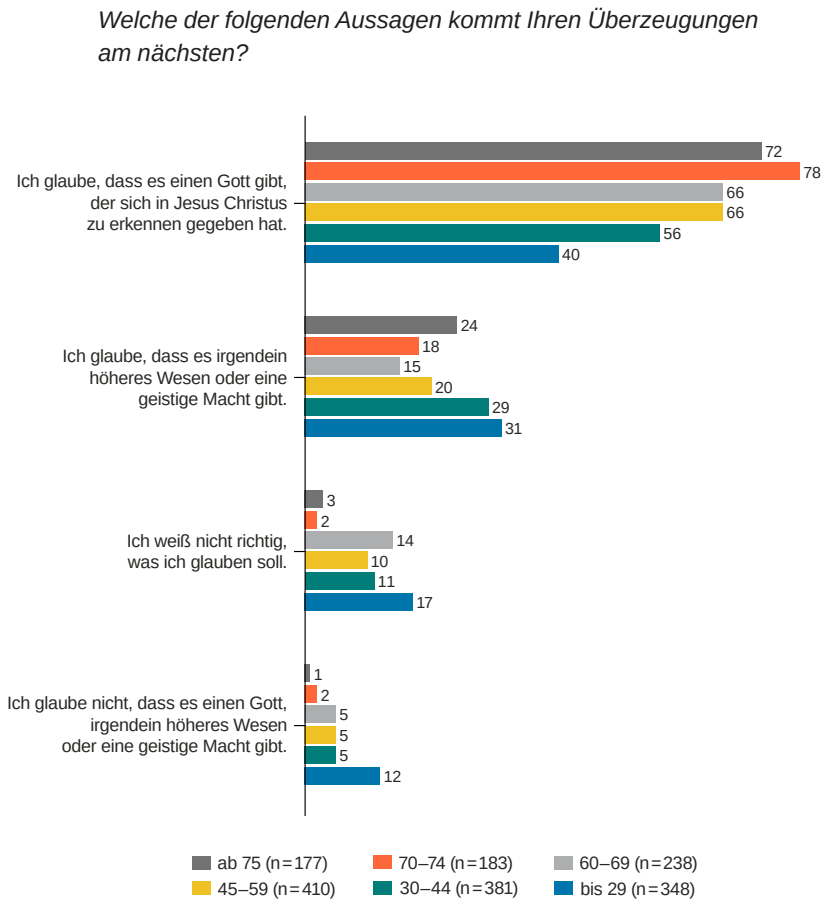


nen sagen, dass für sie ein Kirchenaustritt nicht in Frage kommt; bei den Evangelischen bis 29 Jahre sind es 55 %, bei denen zwischen 60 und 69 Jahren 79 %, die diese Aussage bejahen.

Alterseffekte lassen sich auch bei weiteren Fragen beobachten. Zu nennen sind hier das *Gebet* als Indikator für die religiöse Praxis, das *Vertrauen* in die Evangelische Kirche und die *Gründe* für die Mitgliedschaft in der Evangelischen Kirche:

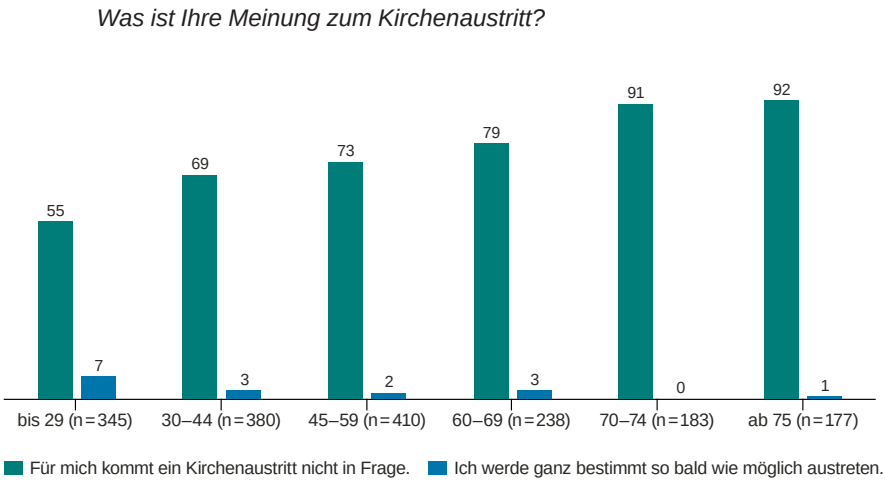
- Die Gebetshäufigkeit korreliert signifikant mit dem Alter der evangelischen Befragten. Von den unter 30-Jährigen gibt etwa jede(r) Fünfte an, mindestens einmal wöchentlich zu beten. Der Anteil derjenigen Befragten mit mindestens wöchentlichem Gebet steigt auf 28 % (30–44-Jährige), 34 % (45–59-Jährige) und 41 % (60–69-Jährige) an, bei den Evangelischen zwischen 70 und 74 Jahren liegt er bei 45 % und bei den Befragten ab 75 Jahren bei 62 %.
- Ein ähnlicher Effekt lässt sich beim Vertrauen in die Evangelische Kirche beobachten. Dass sie der Kirche »sehr« vertrauen, sagen von den Evangelischen unter 30 Jahren 31 %, in der Altersgruppe zwischen 60 und 69 Jahren sind es 52 %, und bei den Evangelischen ab 70 steigt der Wert auf über 60 %.
- Für die Kirchenmitgliedschaftsgründe lässt sich feststellen, dass es in vielerlei Hinsicht auch hier Korrelationen mit dem Alter gibt. Einzige Ausnahme ist das Item, das auf Mitgliedschaft aus konventionellen Gründen abzielt (»weil meine Eltern auch in der Kirche sind oder waren«). Hier gibt es keinen statistisch signifikanten Zusammenhang mit dem Alter. Den stärksten Zusammenhang gibt es dagegen

Abb. 2: Glaube an Gott / an ein höheres Wesen nach Alter
(nur Evangelische, in Prozent)



im Hinblick auf die kirchliche Bestattung: Je älter die Befragten, desto stärker ist der Wunsch nach kirchlicher Bestattung als Grund für die Kirchenmitgliedschaft, wobei auch bei den Jüngeren das Interesse an einer kirchlichen Bestattung einen wichtigen Grund darstellt. Ebenfalls bemerkenswert ist der Unterschied in der Begründung »Ich bin in der Kirche, weil ich religiös bin«: Auf einer Skala von 1 bis 7 erreicht die Zustimmung bei den Befragten bis 29 Jahren einen Mittelwert von 3,8; bei den Befragten ab 75 Jahren liegt er bei 5,5.

Abb. 3: Meinungen zum Kirchenaustritt (Auswahl)
(nur Evangelische, in Prozent)



Diese Beobachtungen gehen einher mit den oben dargestellten Alterseffekten, die bei verschiedenen Indikatoren von Religiosität und Kirchenverbundenheit gefunden werden können.

3.3.2 Dann gilt aber auch: Nachlassende Religiosität im Alter

Gleichzeitig können, ergänzend zu den bisher dargestellten Ergebnissen, *im Zeitvergleich* auch Anzeichen einer Verringerung der Religiosität und Kirchenbindung im Alter gefunden werden. Im Vergleich über die fünf Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen wird ein Rückgang der Kirchenverbundenheit in den Altersgruppen unterhalb von 70 Jahren deutlich. Bei den Evangelischen zwischen 50 und 59 Jahren lag der Prozentanteil derjenigen, die der Kirche »sehr« oder »ziemlich« verbunden sind, im Jahr 2002 bei 37 %; 1992 waren es noch 44 %. In der V. KMU liegt der Anteil weiterhin bei 37 % und entspricht damit dem Wert von 2002. Bei den 60- bis 69-Jährigen hat sich der Anteil der Kirchenverbundenen von 59 % (1992) auf 53 % (2002) bis 44 % (2012) verringert.

Anders ist dies bei den Evangelischen ab 70 Jahren. Hier bleibt der Anteil der »sehr« oder »ziemlich« Kirchenverbundenen mit 62 % hoch (2002 betrug er 66 %). *Eine* Verschiebung hat hier allerdings stattgefunden: Der Anteil der »sehr« Verbun-

denen ist gesunken (von 36 % 2002 auf 20 % 2012), während der Anteil der »ziemlich« Verbundenen gestiegen ist (von 30 % 2002 auf 42 % 2012).

In diesen Ergebnissen zeigt sich ein möglicherweise noch relativ schwacher, aber erkennbarer Trend des Abschmelzens der Verbundenheit mit der Kirche. Von einem dauerhaft stabilen lebensbiographischen Zusammenhang einer im Alter sich regenerierenden religiösen und kirchlichen Bindung kann also nicht mehr selbstverständlich ausgegangen werden. Auch wenn die Bindung Älterer generell höher ist, zeigen sich hier Differenzierungen. Die Älteren sind keine vollkommen stabile Basis der Kirche mehr. Die Funktion des Alters als konstanter Bindungsfaktor an die Kirche wird deutlich schwächer.

3.3.3 Religiöse Sozialisation

Auch im Hinblick auf die religiöse Erziehung und die religiöse Prägung bestehen deutliche Altersunterschiede. Zunächst zeigt sich das bekannte Bild, dass bei den jüngeren Evangelischen der Anteil derer, der angibt, religiös erzogen worden zu sein und eine religiöse Erziehung bei Kindern wichtig zu finden, geringer ist als bei den älteren (Abbildung 4). Von den Befragten unter 30 Jahren geben 55 % an, dass sie religiös erzogen wurden, bei den Evangelischen ab 70 sind es über 85 %.[1] Von den jüngeren Evangelischen bis 30 Jahren halten dann 49 % die Weitergabe einer religiösen Erziehung für wichtig, bei den älteren ab 70 Jahren liegt dieser Anteil bei über 80 %.

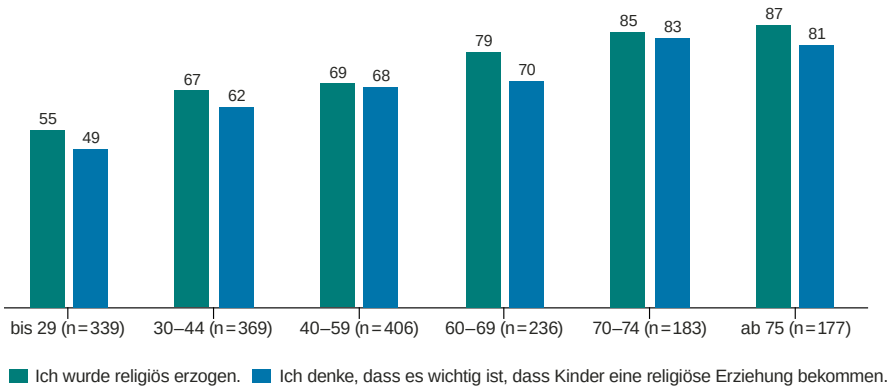
Welchen Sozialisationsinstanzen wird der größte Einfluss zugeschrieben? In allen Altersgruppen wird die Mutter als wichtigste Einflussperson für die eigene Sozialisation in Fragen von Religion, Glaube und Kirche genannt. Bei den Evangelischen bis 29 Jahren sprechen 52 % der Mutter einen positiven Einfluss auf ihre religiöse Sozialisation zu, bei den Befragten ab 70 Jahren handelt es sich um über 80 %.

Im Vergleich zu den Daten der vorherigen Erhebung wird – über die Altersgruppen hinweg – jedoch deutlich, dass sich der Einfluss der Personen insgesamt deutlich abgeschwächt hat. 2002 benennen 80 % der Evangelischen einen positiven Einfluss der »Eltern«, im Jahr 2012 werden nur noch 67 % für die »Mutter« und 54 % für den »Vater« angegeben. Bei den »Großeltern« sinkt der genannte Einfluss von 69 % im Jahr 2002 auf 48 % 2012, bei »Ehepartnern« von 41 % auf 34 und bei »Freundinnen und Freunden« von 27 auf 14 %. Innerhalb von zehn Jahren hat also der Einfluss der Großeltern auf die religiöse Prägung der Kinder um ein Drittel nachgelassen und der des Freun-

1 Allerdings können wir anhand der Daten der V. KMU nicht genau spezifizieren, was die Befragten unter »religiöser Erziehung« verstehen; möglicherweise finden sich in dieser Hinsicht Differenzen insbesondere zwischen den Altersgruppen.

Abb. 4: Religiöse Erziehung nach Alter

(Zustimmung »trifft eher / voll zu«, nur Evangelische, in Prozent)



deskreises hat sich halbiert. Insgesamt steigt auch deutlich der Anteil derjenigen unter diesen Personen, denen kein Einfluss mehr zugestanden wird.

Die Unterschiede zwischen »jüngeren« und »älteren« Alten bestätigen sich in der Umfrage des ALLBUS 2012.[2] Bei den Evangelischen zwischen 60 und 69 Jahren spielte Religion im Elternhaus eine signifikant geringere Rolle als bei den Älteren, und ebenso besaß die Rolle von Religion in der Erziehung bei den eigenen Kindern eine geringere Bedeutung. Bei den Katholiken ist das Bild etwas weniger einheitlich: Bei der eigenen religiösen Erziehung gibt es keinen statistisch signifikanten Mittelwertunterschied zwischen den »jungen Alten« und den Älteren. Die Jüngeren geben also nicht signifikant häufiger an, weniger Religion im Elternhaus begegnet zu sein, als die Älteren; dies ist bei den Evangelischen anders.[3] Bei der Weitergabe der religiösen Sozialisation gibt es, wie bei den Evangelischen, Unterschiede zwischen den Katholiken im Alter von 60–69 Jahren und denen ab 70 Jahren. Die Werte zwischen den Evangelischen und den Konfessionslosen unterscheiden sich (erwartungsgemäß) sehr deutlich voneinander (vgl. insgesamt Tabelle 1).

2 Mit der »Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS)« werden seit 1980 alle zwei Jahre aktuelle Daten über Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstruktur der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland erhoben; zum teils konstanten, teils variablen Fragenprogramm gehören regelmäßig auch Fragen zum Thema »Religion«. – Die Analysen des Beitrags beziehen sich auf eigene Berechnungen des Autors und der Autorin.

3 Generell sind die Werte der religiösen Sozialisation und der Weitergabe einer religiösen Erziehung bei den Evangelischen erwartungsgemäß niedriger als die der Katholiken.

Tab. 1: Religiöse Erziehung und ihre Weitergabe nach Alter – ALLBUS 2012
(Mittelwerte auf einer Skala von 0 [keine] bis 10 [sehr große Rolle])

	Evangelische 60–69	Evangelische ab 70	Katholische 60–69	Katholische ab 70	Konfessionslose 60–69	Konfessionslose ab 70
Rolle der religiösen Erziehung im Elternhaus	4,62	5,28	7,06	7,39	2,55	2,48
Rolle religiöse Erziehung bei eigenen Kindern	4,31	5,05	5,96	6,92	1,46	1,89
	(n>151)	*(n>191)*	*(n>151)*	*(n>171)*	*(n>118)*	*(n>99)*

statistisch signifikant sind: (1) die Unterschiede jeweils zwischen Evangelische 60–69 und Evangelische ab 70, (2) die Unterschiede zwischen Evangelische 60–69 und Katholische 60–69 sowie zwischen Evangelische ab 70 und Katholische ab 70, (3) zwischen Evangelische 60–69 und Konfessionslose 60–69 sowie zwischen Evangelische ab 70 und Konfessionslose ab 70

3.3.4 Sinn des Lebens

Fragen zur Kommunikation über den Sinn des Lebens spielen in der V. KMU eine zentrale Rolle. Mit Blick auf die Gruppe der Evangelischen ab 60 Jahren lässt sich feststellen, dass 69 % von ihnen der Kirche eine Kompetenz in der Beschäftigung mit Sinnfragen zuschreiben. Für 64 % kann der Sinn des Lebens auch ein religiöses Thema sein. Von den Evangelischen ab 60 Jahren tauschen sich 20 % »häufig« oder »gelegentlich« über den Sinn des Lebens aus, weitere 21 % »selten« und 59 % »nie«. Von denen, die über den Lebenssinn kommunizieren, bezeichnet knapp die Hälfte den Austausch als religiös (45 %).

Welche unterschiedlichen Blicke auf den Sinn des Lebens gibt es zwischen den Kirchenmitgliedern unter und ab 70 Jahren? Hierzu finden sich weitere Daten ebenfalls im ALLBUS 2012: Die Befragten ab 70 Jahren – und dies gilt gleichermaßen für Evangelische wie für Katholiken – geben häufiger als die »jungen Alten« an, dass das Leben für sie nur eine Bedeutung besitzt, weil es einen Gott gibt. Bei den 60- bis 69-Jährigen stimmen 26 % dieser Aussage zu, bei den Befragten ab 70 Jahre 37 %.[4]

Hohe Zustimmungen bei den Evangelischen in beiden Altersgruppen generieren die Items »Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt« und »Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, dass man versucht, das Beste daraus

4 Mittelwert: 3,16 bei den Befragten ab 70 Jahren, 60–69-Jährige: 3,58. Je geringer der Wert auf der Skala von 1 bis 5, desto größer die Zustimmung. Der Mittelwertunterschied ist statistisch signifikant.

zu machen« mit Zustimmungswerten zwischen 88 und 94 %. Abgelehnt werden die Items »Das Leben hat meiner Meinung nach wenig Sinn« und »Meiner Meinung nach dient das Leben zu gar nichts«. Zwischen 91 und 96 % der Evangelischen in den beiden Altersgruppen ab 60 Jahren lehnen diese Items ab. Zwischen den Evangelischen unter und ab 70 Jahren bestehen hier keine statistisch signifikanten Unterschiede.

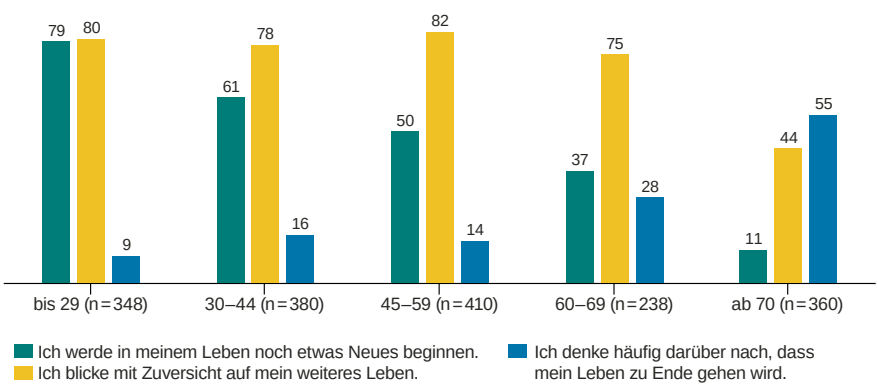
3.3.5 Die »Jungen Alten«

Wie in der gesellschaftspolitischen Debatte an anderen Stellen, so lässt sich auch aus den Daten der V. KMU eine besondere Bedeutung der »jungen Alten«, d. h. der Altersgruppe zwischen etwa 60 und 70–75 Jahren aufzeigen. Der wichtigste Indikator hierfür sind Antworten auf Fragen nach den Lebensperspektiven der Menschen (vgl. den Beitrag von Spieß und Wegner über »Junge Alte« in: EKD [Hg.] 2014, hier 74). In der V. KMU finden sich dazu folgende Fragen:

- »Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.«
- »Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.«
- »Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.«

Abb. 5: Lebensperspektiven nach Alter

(Antworten 4 und 5 »stimme (voll) zu« auf einer Skala von 1 bis 5; nur Evangelische, in Prozent)



Ausgesprochen spannend ist das Ergebnis, dass der Anteil der Evangelischen, der sagt »Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben«, in allen Altersgruppen unter 70 Jahren bei 75 % und darüber liegt. In der Gruppe der Befragten ab 70 Jahren ver-

ändert sich dieser Wert und sinkt auf etwa 44 % – aber auch dies ist ja kein geringer Wert. Die Zustimmung zum Nachdenken über das Lebensende liegt bei den 60- bis 69-Jährigen bei 28 % und steigt bei ab 70-Jährigen auf 55 % an.

Besonders positiv ist dann zu bemerken, dass über ein Drittel der 60- bis 69-Jährigen angeben, in ihrem Leben »noch etwas Neues« zu beginnen. Dies ist der entscheidende Indikator für die große Bedeutung dieser Lebensphase – ein Indikator für Zukunftsoffenheit und Aktivitätsbereitschaft in dieser Altersgruppe, was auch durch Forschungen an anderer Stelle bestätigt worden ist.

Wie oben schon dargestellt, ist die Gruppe der jungen Alten nicht mehr so selbstverständlich religiös und kirchenverbunden, wie dies in den Generationen zuvor der Fall war. Gleichwohl zeigt sich in der Altersgruppe der 60- bis 74-Jährigen, und auch z. T. noch darüber hinaus, ein relativ großes Interesse an der Teilnahme am gemeindlichen Leben, insbesondere an Gesprächskreisen, aber auch an regelmäßiger Mitarbeit in der Gemeinde, an Besuch von Konzerten, Mitwirkung in Chören und anderem. 6 % der 60- bis 69-Jährigen, die sich in ihrer Kirchengemeinde engagieren, geben an, dies im Rahmen einer Leitungsaufgabe zu tun. Diese Angaben entsprechen auch den erhöhten Werten der Beteiligung dieser Altersgruppe am ehrenamtlichen Engagement in der Kirche. Entsprechend gibt es hier sehr hohe Erwartungen, was die Aufgaben der Kirche anbetrifft; diese steigen dann noch einmal bei der Gruppe 70plus.

Es ist also davon auszugehen, dass die Gruppe der »jungen Alten« der Kirche gegenüber aufgeschlossen, aber auch nicht mehr völlig selbstverständlich (sehr) kirchenverbunden ist. Wie oben schon angedeutet, ist der Wert der Kirchenverbundenen in der V. KMU in der Altersgruppe der 60- bis 69-Jährigen geringer als in den Vorgängeruntersuchungen. In den ersten vier KMUs lag der Wert der »sehr« oder »ziemlich« Kirchenverbundenen jeweils zwischen 50 und 59 %, in der V. KMU sind es nur noch 44 %.

Anhand der Fragen zu Religiosität und Spiritualität wird für die Gruppe der »jungen alten Evangelischen« ein Charakteristikum deutlich: Sie sind den jüngeren Altersgruppen, also den Evangelischen unter 60 Jahren, vielfach ähnlich. Wichtige Unterschiede erscheinen demgegenüber zwischen den Befragten unter und denen ab 70 Jahren. Diese Zusammenhänge lassen sich auch anhand der Daten des ALLBUS 2012 aufzeigen.

Im ALLBUS 2012 wurde ebenfalls die Selbsteinschätzung der Religiosität erhoben. Auf einer Skala von 1 (nicht religiös) bis 10 (religiös) haben die Befragten ihre Selbstwahrnehmung angegeben. Der Mittelwert der evangelischen »jungen Alten« liegt bei einem Wert von 5,27. Die Evangelischen ab 70 schätzen sich mit einem Mittelwert von 6,14 als religiöser ein als die Jüngeren und unterscheiden sich damit statistisch signifikant von ihnen.[5]

5 Die Standardabweichungen liegen bei 2,455 (60- bis 69-jährige Evangelische) und 2,485 (Evangelische ab 70 Jahren).

Die ausgeprägtere Religiosität der Evangelischen ab 70 Jahren im Vergleich zu den 60- bis 69-Jährigen zeigt sich auch in einer stärkeren Zustimmung zur Aussage, Gott befasse sich persönlich mit den Menschen. In der V. KMU geben von den Evangelischen zwischen 60 und 69 Jahren 39 % an, dass sie der Aussage »Gott greift in mein Leben ein« zustimmen, von den Evangelischen ab 70 Jahren sind es 46 %.

Auffällig ist, dass die unterschiedlichen Glaubenseinstellungen zwischen den jüngeren und den älteren »Alten« charakteristisch für die Evangelischen sind. Bei den Katholiken, so die Daten des ALLBUS 2012, gibt es diese Unterschiede nicht; bei ihnen liegen die Mittelwerte beider Altersgruppen enger beieinander: Die katholischen »jungen Alten« unterscheiden sich nicht von den Älteren, wenn es um die Selbstdefinition als religiös geht.

Im ALLBUS 2012 wurde über die Religiosität hinaus gefragt, inwiefern sich die Befragten als »spirituell« einschätzen. Die evangelischen Älteren lehnen eine Selbstbeschreibung als spirituell eher ab: Die 60- bis 69-jährigen Evangelischen verzeichnen hier einen Mittelwert (ebenfalls auf einer Skala von 1 = nicht spirituell, bis 10 = spirituell) von 2,95 und die Evangelischen ab 70 Jahren von 3,01. Die beiden Gruppen unterscheiden sich also nicht signifikant voneinander.

3.3.6 Fazit und Ausblick

Zusammenfassend lässt sich auf den ersten Blick sagen, dass alles beim Alten bleibt. So finden sich in den Daten all jene Alterseffekte, denen zufolge bei Älteren eine größere Kirchenverbundenheit und Religiosität festzuhalten ist. Gleichzeitig sind aber auch bei den Älteren im Zeitvergleich Abbruchtendenzen in der Kirchenverbundenheit und in der Religiosität zu konstatieren.

Die »jungen Alten« als spannende Gruppe unterscheiden sich deutlich von den Älteren und können in vielerlei Hinsicht als ›nicht alt‹ beschrieben werden. Der Anteil dieser Altersgruppe an den Kirchenmitgliedern wird in den nächsten Jahren beträchtlich wachsen. Dies ist insbesondere für die Kirchengemeinden aufgrund der Bereitschaft dieser Gruppe, Leitungsaufgaben und andere Ehrenämter zu übernehmen, von Bedeutung. Die Kirche kann also durchaus mit der Gruppe der jungen Alten wachsen. Das Engagement dieser Menschen ist jedoch nicht mehr selbstverständlich. Hier liegt ein Schatz der Älteren für die Kirche. Diesen Schatz gilt es allerdings zu heben.

Michael Domsgen

3.4 Kommentar: Die kirchliche Form der Kommunikation des Evangeliums als voraussetzungsreiche Kommunikationsform

Mit großer Deutlichkeit verweisen die Befunde aller Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen auf den Zusammenhang von Kirchlichkeit und familialer Sozialisation. Wer der evangelischen Kirche angehört, steht zumeist in einer familiären Traditionslinie. Das gilt auch dann, wenn diese Tradition eher nebensächlich und Kirchlichkeit nicht zentral ist.

Über Jahrzehnte hinweg lässt sich aufzeigen, wie grundlegend die Bedeutung der Familie für die Anbahnung und Ausprägung von Kirchenmitgliedschaft ist. Auch die aktuelle Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bestätigt diese Linie. Zugleich jedoch gibt sie der Interpretation teilweise eine neue Richtung. Die Prägekraft von Eltern und Großeltern wird von den Befragten zwar weiterhin wahrgenommen, scheint aber in ihrer Intensität abzunehmen. Die Befunde zur Einschätzung der eigenen religiösen Sozialisation sprechen eine deutliche Sprache. Der Anteil derer, die religiös erzogen wurden, wird kleiner. Nicht zuletzt daraus resultiert die Zurückhaltung in der religiösen Erziehung eigener Kinder. Die mehr oder weniger gegebene Selbstverständlichkeit in der Weitergabe der Kirchenmitgliedschaft ist für eine wachsende Zahl nicht mehr gegeben. Verstärkt wird diese Entwicklung durch gesellschaftliche Veränderungen. Die Zunahme religiöser und weltanschaulicher Pluralität, verbunden mit der Abnahme von Vorgaben in diesem Bereich durch die Gesellschaft insgesamt sowie durch das Nahumfeld vor Ort, verstärkt die Tendenz zu einer abwartenden Haltung in *rebus religionis*.

Wer aus den Befunden der fünften Kirchenmitgliedschaftsumfrage allerdings auf eine Abnahme der Bedeutung der Familie für die Weitergabe der Kirchenmitgliedschaft schließen wollte, steht in der Gefahr, Entscheidendes zu übersehen. So lässt sich klar aufzeigen, dass die bisher gängigen Mechanismen nicht mehr ohne weiteres wirken. Selbst bei einer religiösen Sozialisation in der Familie und einer Selbsteinschätzung als religiös kann nicht selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass die Kirchenmitgliedschaft an die nächste Generation weitergegeben wird. Am Beispiel der Taufe lässt sich das gut vor Augen führen. Wie eine kleinere Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD zeigte, haben alleinerziehende evangelische Mütter zwar ein großes Interesse an der Taufe, lassen ihre Kinder allerdings deutlich

seltener taufen als Verheiratete, obwohl sich in der Gruppe der Alleinerziehenden »die größte Intensität der gelebten Religiosität in der Mutter-Kind-Beziehung« (Sozialwissenschaftliches Institut der EKD 2006, 8) findet.

Hier wird deutlich, dass in bestimmten Konstellationen spezielle Haltungen nicht automatisch in ein entsprechendes Verhalten münden. Die Wahrscheinlichkeit kirchlicher Partizipation hängt nicht nur von Einstellungen zu Religion und Kirche ab, sondern zu einem großen Teil auch von den vorherrschenden Familienkonstellationen. Dabei scheint ein Abweichen vom traditionellen Familienbild Kirchlichkeit zu erschweren. Verheiratete Eltern mit mehreren Kindern messen kirchlichen Angeboten mehr Bedeutung zu als Alleinerziehende oder nichteheliche Lebensgemeinschaften mit einem Kind. So zeigte beispielsweise die bundesweite Studie zur Konfirmandenarbeit, dass 78 % der verheirateten Eltern die Konfirmation als eines der wichtigsten Feste im Leben ihres Kindes feiern, während dies bei Alleinerziehenden lediglich 60 % tun. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass das große Fest, das für viele Familien als sehr attraktiv erscheint, bei etlichen Alleinerziehenden hingegen als eine deutlich schwerer zu leistende Aufgabe wahrgenommen wird oder schlichtweg nicht so wichtig ist, weil das Zusammenführen der unterschiedlichen Familienmitglieder zu einem Ereignis keinen besonderen Anlass darstellt, der rituell initiiert und begleitet werden müsste (Domsgen 2011, 226). Möglich wäre aber auch, dass solcherart Familienfeste aufgrund von unglücklich verlaufenden Trennungsprozessen eine Hürde markieren, die man nur mit viel Mühe überspringen kann und bei der kirchlicherseits auch keine Hilfestellungen dafür angeboten werden.

Wie auch immer man im Einzelnen die Befunde interpretieren mag, zeigt sich doch, dass vor allem eine an (den klassischen) Kasualien orientierte Form der Kirchlichkeit Voraussetzungen verlangt, die bisher zu wenig thematisiert werden. Taufe, Konfirmation und Trauung sind primär auf Familienkonstellationen ausgerichtet, die als traditionell bezeichnet werden können. In gewisser Weise fallen Familien jenseits des (zumindest für Westdeutschland weitgehend noch anzutreffenden) Normalmodells aus dem primären Fokus kirchlicher Angebote heraus. Vergleichbares gilt auch für Familien, die weniger bildungsaffin sind und sozioökonomisch am Rand stehen. Einerseits liegt das daran, dass die unterschiedlichen Familienkonstellationen nicht gleichermaßen vom Nutzen solcher Angebote profitieren. Andererseits vermögen sie wohl die dafür erforderlichen Voraussetzungen schwerer aufzubringen. Der Rückgang explizit religiöser Sozialisation, der zweifelsohne zu beobachten ist, markiert in einer solchen Perspektive in erster Linie eine Herausforderung für die Kirche und stünde nur dann für eine abnehmende Bedeutung der Familie als religiöse Sozialisationsinstanz, wenn von bestimmten Leistungen ausgegangen werden dürfte, die familiär per se zu erbringen sind.

Erhellend für die darin liegenden Herausforderungen können Überlegungen aus der Schulforschung unter kritischer Aufnahme des Habitusbegriffs sein. Der Habitus wird dabei als »Vermittlung von Sozialität und Individualität« (Helsper u. a. 2014, 3)

verstanden. Die Familie kommt hier als Bedingungsgefüge in den Blick, in dem das Kind seinen primären Habitus ausbildet, also eine Art Set von Strukturmustern, die Wahrnehmungen und Haltungen, Denken und Handeln steuern. Hinsichtlich des Verhältnisses von Familie und Kirchlichkeit ist zu vermuten, dass kirchliche Kommunikation mit einem Habitus einhergeht, der für viele Familien nicht mehr anschlussfähig ist. Aus der Diskussion in der Schulforschung ist bekannt, dass der Passung zwischen primärem und sekundärem Habitus eine besondere Aufmerksamkeit zukommen sollte. Die schulischen Möglichkeiten werden größer, wenn Schülerinnen und Schüler vor dem Hintergrund ihrer Familien Beziehungen ausformen können, in denen ihr primärer Habitus konstruktive Berücksichtigung findet.

Übertragen auf das Verhältnis von familialer und kirchlicher Sozialisation ist zu vermuten, dass Kirchlichkeit – zumindest in der Rezeption – deutlich mit habituellen Ausschließungen einherzugehen scheint. Unter diesem Vorzeichen wäre der Rückgang explizit kirchlich-religiöser Sozialisation nicht ausschließlich den Familien anzulasten, sondern als Hinweis auf ein Profil von kirchlicher Religiosität zu verstehen, das offensichtlich immer stärker sozial enggeführt ist. Die kirchliche Form der Kommunikation des Evangeliums erweist sich als besonders anschlussfähig für traditionell orientierte Familien, in denen die Beziehungen der Familienmitglieder zueinander von Kontinuität geprägt sind und die zudem eine Affinität zur Bildung aufweisen. Zudem spielt die Erfahrung des Elternwerdens eine große Rolle, bildet sie doch den Anlass, an die eigene – auch religiöse – Sozialisation anzuknüpfen (vgl. Domsgen 2006). Da sich momentan viele der benannten Faktoren ändern, indem einerseits die Vielfalt familialer Lebensformen zunimmt und andererseits auch der Anteil derer steigt, die keine eigene Familie gründen, hat das Auswirkungen auf das Verhältnis zur Kirche.

Kirchlichkeit trägt in Deutschland institutionelle Züge und ist deshalb mit Elementen des »Vorgegebenen« und »Dauerhaften« (Ludger 2010, 13) verwoben. Damit wird primär eine Form der Religiosität beschrieben, die auf Langfristigkeit angelegt ist und damit generationenübergreifend verstanden werden kann. Das macht sie in besonderer Weise anschlussfähig für bestimmte Familienkonstellationen und trägt in sich zugleich ein kontrastierendes Moment anderen Konstellationen gegenüber, die sich weniger im Gestern und Morgen als vielmehr im Hier und Jetzt verorten.

Die große Bedeutung, die der Frage nach der Taufbereitschaft beigemessen wird, bringt das zum Ausdruck. Eine Antwort darauf verlangt eine gewisse Vorstrukturierung. Einerseits wird vorausgesetzt, dass man überhaupt Kinder haben will. Andererseits werden damit Diversitätsoptionen kaum aufgenommen. Denn, wenn das andere Elternteil keiner oder einer anderen Religion angehört, würden die eigenen Grundsätze sowieso neu auf den Prüfstand zu stellen sein. Eine Zurückhaltung in der Frage der Taufbereitschaft kann also auch als Indiz dafür gewertet werden, dass die Pluralität lebensweltlich angekommen ist. Eine realistische Einschätzung dieser Ausgangslage führt dann zu einer Zurückhaltung hinsichtlich von Entscheidungen, die in der konkreten Situation erst auszuhandeln sind, bevor man sie treffen kann.

Damit zusammenhängend ist zu berücksichtigen, dass eine solche perspektivische Festlegung für viele im Gegensatz zur heute vorherrschenden gesellschaftlichen Logik steht. Dass Eltern immer vorsichtiger werden, ihren Kindern feste Vorgaben hinsichtlich ihrer religiösen und weltanschaulichen Orientierung zu machen, hängt nicht nur damit zusammen, dass sie selbst in diesem Punkt unsicher geworden sind. Vielmehr spüren sie, dass den gegenwärtigen und wohl auch zukünftigen Herausforderungen immer weniger mit unverrückbaren Grundsätzen begegnet werden kann. Antworten, die gestern richtig waren, sind es nicht per se auch morgen. Deshalb sollen die Kinder selbst entscheiden, was dann für sie von Bedeutung ist. Ein solcher Hintergrund hat auch Auswirkungen auf die Antwort zur Frage nach dem Taufbegehren.

Kirchlichkeit ist voraussetzungsreich. Sie hängt von einer Reihe Faktoren ab, die auf den ersten Blick gar keine große Rolle zu spielen scheinen, sich jedoch bei genauerer Betrachtung durchaus als grundlegend erweisen. Dabei ist es nicht nur die Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität, die maßgeblich für das Verhältnis zur Kirche ist. Daneben finden sich eine Reihe weiterer Faktoren, wie die benannten Beispiele zeigen. Allerdings handelt es sich hier in der Regel nicht um offen kommunizierte, sondern um implizit gesetzte Voraussetzungen.

Kirchlichkeit war über eine lange Zeit hinweg fast ausschließlich dem Sozialisationsparadigma verpflichtet und ist es auch heute zum größten Teil noch. Voraussetzung dafür ist ein gesellschaftlicher Kontext, die dies unterstützt. Insgesamt handelte und handelt es sich hier um ein stimmiges Zusammenspiel, das in seiner Intensität überzeugt und auch heute in vielen Regionen weitgehend selbstverständlich funktioniert. Allerdings zeichnet sich ab, dass es immer schwieriger wird, die skizzierten Veränderungen im familialen und gesellschaftlichen Bereich damit aufnehmen zu können. Das Spektrum, innerhalb dessen Kirchlichkeit tradiert wird, nimmt nicht zuletzt aufgrund der erwähnten Faktoren tendenziell ab. In Regionen, in denen eine kirchliche Mehrheitskultur vorherrscht, wird durch ein neues Zugehen auf veränderte familiale Voraussetzungen viel erreicht werden können. In Regionen, in denen die Mehrheit nicht kirchlich orientiert ist, wird es durch solche Änderungen kaum zu einer verstärkten Zunahme der kirchlichen Ansprechbarkeit kommen.

Die große Herausforderung besteht hier darin, nicht innerhalb, sondern in vielen Fällen sogar entgegen der familialen Sozialisationslogik agieren zu müssen. Dass damit auch neue Wege religiösen Lernens eingeschlagen werden müssen, kann hier nur angedeutet werden. Dem Sozialisationsparadigma wird über kurz oder lang eine Art Konversionsparadigma zur Seite gestellt werden müssen. Wie dies im Einzelnen zu profilieren ist, zeichnet sich momentan – wenn überhaupt – nur schemenhaft ab.

Klar ist bisher nur, dass sich das Zusammenspiel von unterstützenden Faktoren zur Profilierung und Gestaltung von Kirchlichkeit ändert. Am Beispiel der Familie lässt sich das gut aufzeigen. Sie bleibt weiterhin prägend, allerdings in einer veränderten Weise. Anstatt einweisend zu agieren, begnügt sich ein Großteil der Familien mit einer hinweisenden Erziehung oder stellt auch dies ein. Auf alle Fälle jedoch bleibt

die Familie ein grundlegender Resonanzraum, der kirchliche Impulse aufnimmt, abwehrt oder als gleichgültig einstuft. Mit abnehmender Prägung der Gesellschaft durch die Kirchen und den daraus resultierenden geringeren Unterstützungsstrukturen für Kirchlichkeit bedarf es einer hinreichenden Plausibilität, um sich kirchlichen Angeboten zuzuwenden. Relevanz wird dabei zur Schlüsselkategorie. Die Befunde der fünften Mitgliedschaftsumfrage zeigen, dass für einen steigenden Teil diese Relevanz nicht mehr per se gegeben ist. Vor allem mit Blick auf die Weitergabe der Kirchenmitgliedschaft an die nächste Generation muss sie sich erst erweisen. Relevant ist, »was beim Individuum Aufmerksamkeit erhält« (Hauschild, Pohl-Patalong 2013, 110). Nach diesen Aufmerksamkeiten wäre verstärkt zu suchen. Dass dabei den in der jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchung Befragten ethisch-diakonische Aspekte mindestens ebenso wichtig sind wie kasuelle oder liturgische, sollte auch theologisch reflektiert und kirchentheoretisch berücksichtigt werden.

Hoch bedeutsam ist dabei, dass sich die Wahrscheinlichkeit der Relevanz kirchlicher Angebote erhöht, wenn sie lebensgeschichtliche und alltägliche Vollzüge begleiten. Als eigene Sozialform im Sinne des im 19. Jahrhundert entstandenen Gemeindehauses scheint die Bedeutung von Kirche zurückzugehen. Das mag man bedauern. Im längeren historischen Rückblick jedoch relativiert sich das. Letztlich kommt es darauf an, Menschen in ihren lebensweltlich relevanten Sozialformen dabei zu unterstützen, das Evangelium zu kommunizieren und auf diese Weise zu ihrer Bildung im Sinne ihrer »Subjektwerdung« (Biehl 1991, 579) beizutragen. Im Blick sollten dabei nicht nur die Getauften sein, sondern auch diejenigen, die zur Taufe eingeladen sind.

Thomas Schlag

3.5 Kommentar: Religion und Kirche im Lebenslauf – ein Kommentar aus praktisch-theologischer Perspektive

3.5.1 Einleitung

Die Beachtung der altersspezifischen Voraussetzungen, Bedürfnisse und Interessen ihrer – gegenwärtigen und ehemaligen – Mitglieder stellt für die wissenschaftliche Wahrnehmung und Interpretation der kirchlichen Gegenwart sowie für die strategische Planung aller kirchlichen Praxis eine unbedingte Ausgangsvoraussetzung dar. Insofern erschließt die V. KMU mit ihrem genaueren Blick auf die Generationenfrage erneut wichtige Aspekte des Zusammenhangs von Lebenslauf, Kirchenbindung und Kirchenmitgliedschaft. Denn es geht um nicht weniger als eine Orientierung für möglichst große Passgenauigkeit der kirchlichen Angebotsstrukturen bzw. in einem noch weiteren Sinn um eine kirchlich sensible Praxis angesichts höchst unterschiedlicher lebenslaufsbezogener Sozialisationsbedingungen, religionsbezogener Präferenzen und Einstellungen gegenüber der Kirche.

3.5.2 Zum generellen Tenor der Analysen

Die drei hier zu kommentierenden Beiträge zeichnen sich trotz ihrer unterschiedlichen Zugänge und altersspezifischen Ausrichtungen durch den gemeinsamen Tenor aus, wonach bei aller erkennbaren Stabilität der Kirchenbindung doch latente Abbruchtendenzen zu konstatieren seien. Insbesondere wird ein geradezu unübersehbarer bzw. unvermeidlicher Grundzusammenhang zwischen vorhandener – oder eben nicht mehr gegebener – religiöser Sozialisation und Kirchenbindung konstatiert. Für den weiteren Deutungshorizont der Ergebnisse werden zusätzlich dazu auch gesellschaftliche Einflussfaktoren wie die der Pluralisierung und Mobilität mit in die Darstellung und Interpretation integriert. Dies alles wird in eine angenommene Gesamtdynamik unübersehbarer Individualisierungs- und Säkularisierungstendenzen eingezeichnet. Das führt im Einzelnen zu den folgenden Annahmen: Im Blick auf das Jugendalter (der in zwei Untergruppen von 14- bis 21- und 22- bis 29-Jährigen aufgeteilten Alterskohorte) wird eine gegenüber den letzten Mitgliedschaftsuntersuchungen sinkende Verbundenheit mit der Kirche konstatiert. Dies wird durch eine ganze

Reihe einzelner Indikatoren zu belegen versucht, etwa die Frage der Selbsteinschätzung als »religiöser Mensch«, die Zahl der Gottesdienstbesuche, aber auch der Aspekt des Vertrauens in die Kirche oder die Bereitschaft Jugendlicher, sich für die Sinnfrage auch durch die Orientierung am christlichen Glauben etwas zu versprechen. In all diesen Punkten zeige sich unverkennbar ein deutlicher Traditionsabbruch.

Zugleich wird konstatiert, dass auch die Älteren … »keine ohne weiteres ›sichere‹ Gruppe für die Kirche mehr« seien (Tabea Spieß und Gerhard Wegner »Die Älteren: Kerngruppe der Kirche?«, in diesem Band S. 161). Auch wenn im Blick auf diese bisher recht verlässliche Generation nach wie vor bestimmte »Alterseffekte« festgestellt werden könnten – so etwa hinsichtlich der Religiosität, der Kirchenverbundenheit bzw. des Vertrauens in die Kirche und auch der Gebetspraxis – zeige sich ein »noch relativ schwacher, aber erkennbarer Trend des Abschmelzens der Verbundenheit mit der Kirche« (ebd. S. 165). Bastelreligiosität bzw. Patchwork-Religiosity, wie sie Gert Pickel erwähnt, stellen demnach nicht nur Phänomene des Jugendalters dar.

Und all dies habe dann – gleichsam teufelskreisartig – wieder erhebliche Folgerungen für die nächste Generation: So zeige sich hier der deutlich nachlassende Einfluss der Großeltern in Sachen religiöser Erziehung (um etwa ein Drittel, ebd. S. 165) und Eltern (Detlef Pollack, Gert Pickel, Tabea Spieß »Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse«, in diesem Band S. 132 f.) sowie eine nachlassende Bedeutung religiöser Kindererziehung (ebd. S. 133). Die »enge Verzahnung von Sozialisation und Religiosität« (ebd. S. 135) werde zudem in der Frage der Bereitschaft zur Weitergabe von Religion an die nächste Generation sowie die bei der jüngeren Generation erkennbar nachlassende Taufbereitschaft erkennbar (ebd. S. 136 f.).

Hinter den einzelnen Ergebnissen taucht dabei immer wieder die Rede vom Traditionsabbruch bzw. von den »Abbruchtendenzen« (Spieß und Wegner ebd. S. 170) und implizit wie explizit eine deutlich säkularisierungstheoretisch geprägte Interpretation auf: In den einzelnen Resultaten, so der Tenor, manifestiere sich nicht weniger als eine grundlegende, eben für die evangelische Kirche dramatische Entwicklung mit unbestreitbaren Gesamtgefährdungstendenzen. Zwar sei manches – wie der Vergleich mit den früheren Mitgliedschaftsstudien zeige – immer noch stabil, allerdings sei der abwärts gehende Gesamttrend doch unverkennbar. Wie auch immer man nun die Entwicklung auch deute – also entweder als »säkulare Gleichgültigkeit gegenüber Religion oder vielfältige Formen individualisierter Religiosität außerhalb der Traditionen« (Gert Pickel »Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option«, in diesem Band S. 144) – beides habe »kaum Potentiale für die Rückgewinnung in ein ›irgendwie‹ gewandeltes Christentum« (ebd. Anm. 7).

Wie schlüssig und weiterführend sind nun diese Erkenntnisse und deren Interpretation? Diese Frage stellt nicht einfach nur ein praktisch-theologisches l'art pour l'art dar. Vielmehr entscheidet die Deutung dieser Ergebnisse über die Einschätzung der Zukunft der protestantischen Kirche und die damit verbundene zukünftige strategische Ausrichtung kirchlicher Reforminitiativen überhaupt.

3.5.3 Zur Interpretation der Erkenntnisse

Schon durch die intuitiv gewonnene Einschätzung sowie die erfahrungsgesättigte Anschauung kirchlicher Praxis ist das dramatische Bild dieser thematischen Beiträge mitsamt der daraus ableitbaren pessimistischen Zukunftsszenarien im Prinzip durchaus nachvollziehbar. Über die nachlassende Teilhabe an Gottesdiensten, die Bereitschaft zur Mitwirkung an kirchlichen Aktivitäten, aber auch die zunehmend aufwändiger werdenden Werbemaßnahmen für kirchliche Veranstaltungen können die Praktikerinnen und Praktiker vor Ort ein lautes Klagelied singen. Dass sich beispielsweise die Generation der Jugendlichen für kirchliche Praxis schwer gewinnen lässt und sich häufig durch programmatische und skeptische Distanzierung auszeichnet, stellt nicht unbedingt ein neues Phänomen dar.

Bevor insofern im Folgenden einige relativierende Einschätzungen der vorgelegten Ergebnisse vorgenommen werden sollen, seien doch zuerst einige Aspekte im Blick auf die Methodik der drei Beiträge benannt:

Die Unterscheidung zwischen den beiden Altersgruppen der 14- bis 21-Jährigen und der 22- bis 29-Jährigen ist im Prinzip sinnvoll und die Gesamtzahl von 1103 Befragten erlaubt tatsächlich auch gewisse Repräsentativität, führt aber natürlich zu sehr kleinen Kohorten. Dadurch kommen auch die internen Pluralitäten unter den 14- bis 21-Jährigen kaum gut in den Blick. Ein echtes Manko ist es, dass eine genauere Interpretation der Ergebnisse der Personen mittleren Lebensalters schlichtweg fehlt. Sinnvoll ist zwar die Differenzierung in primäre, sekundäre, tertiäre Sozialisationsinstanzen, denn tatsächlich ist die Familie nach wie vor von besonderer Bedeutung. Aber stehen in der Darstellung der Studie die klassischen Familienstrukturen nicht zu zentral im Raum – man denke hier nur an die erheblichen Zahlen und Zuwächse der Patchwork-Familien und Single-Haushalte?

Dazu kommt, dass sich in der Untersuchung doch einige grundsätzliche Lücken zeigen; so hätte man über den Prägefaktor des schulischen Religionsunterrichts gern mehr gewusst, und ob eine Einordnung dieses Faktors in den Aspekt »religiöse Sozialisation« schon hinreichend ist, wäre ebenfalls zu fragen. Man wundert sich auch, dass etwa die aktuellen Studien zur Konfirmandenarbeit, die gerade im Blick auf jugendliche Bindungsbereitschaft, religiöse Praxis und Religiosität von erheblicher Aussagekraft sind, keine Erwähnung finden. Ein erhebliches methodisches Problem stellt sich überhaupt mit der Verbundenheits-Frage; hier ist offenbar kein Index gebildet worden, der es erlaubt hätte, diesem Aspekt näher auf die Spur zu kommen. So aber bleiben die Ergebnisse hier eher vage und sind ausgesprochen schwierig zu interpretieren.

Ein weiteres methodisches Grundproblem im Blick auf den Aspekt »religiöse Sozialisation« ist, dass nicht näher gefragt wurde, was eigentlich unter »religiöser Erziehung« verstanden wird; man kann hier an Tisch- und Abendgebete, den Kirchenbesuch und andere religiöse Riten, die Verwendung von Kinderbibeln oder auch

schlicht an andere religiöse und kulturelle Alltagsprägungen denken. Religiöse Erziehung ist noch nicht unbedingt religiöse Bildung – möglicherweise gibt es ja auch nach wie vor eine Identifizierung mit bestimmten christlichen Bildungsinhalten und auch mit der christlichen Kultur, die sich auf die gewählte empirische Weise gar nicht einfangen lässt. Hier wird aber alles in den Topf einer irgendwie vorgestellten religiösen Erziehung geworfen, bei der man wohl vor allem an die Eindeutigkeitsprägungen bis zur Hälfte des vergangenen Jahrhunderts denkt.

Hier zeigt sich insofern auch eine Grenze in der Interpretation aller »religionsbezogenen« Items, als nicht problematisiert und berücksichtigt wird, wie sich denn unter den Befragten selbst über die Generationen hinweg die Begriffe von Religion, Religiosität und religiöser Erziehung überhaupt verändert haben. Was einstmals als Begriff eher selbstverständlich gewesen sein mag, hat möglicherweise nicht zuletzt aufgrund der aktuellen Religionskonflikte eine eher fundamentalistische, rigoristische oder eher sektiererische Bedeutung bekommen. Anders gesagt: Der so genannte Generationenwandel kann und dürfte auch lebenszyklische Ursachen im Blick auf die individuelle Veränderung von Religiosität haben (vgl. Pickel ebd. S. 143). Damit aber werden alle entsprechenden Aussagen, gerade wenn darin noch eine säkularisierungstheoretische Dimension eingezogen wird, tendenziell schräg zur faktischen Gegenwart und dem anzunehmenden höchst pluralen Verständnis und Sprachgebrauch im Blick auf das Religiöse selbst. Und die angeführten Hinweise auf die Stabilität legen ja die Deutung nahe, dass man es hier nicht mit ganz massiven Veränderungen zu tun hat, auch wenn offenbar die Polarisierungstendenzen leicht zunehmen.

Von diesen methodenkritischen Überlegungen aus sind dann auch weitere, die Substanz der Untersuchung betreffende Fragen aufzuwerfen:

Tatsächlich sollte und kann man nicht darauf setzen, dass sich die faktischen Distanzierungsphänomene gleichsam lebenszyklisch irgendwann auswachsen in dem Sinn »Je älter, desto frömmer«. Es scheint angemessener, vom veränderten Umgang mit Traditionen zu sprechen als vom Traditionsabbruch und insofern die säkularisierungstheoretische Deutung somit stark zu relativieren. Hilfreicher und angemessener erscheint deshalb tatsächlich die Rede von der »zunehmende[n] Brüchigkeit der religiösen Vermittlung von Religion im Generationenübergang« (ebd. S. 150). Dafür seien einige Aspekte ins Feld geführt:

Es muss als eine durch die Zahlen nicht gedeckte Spekulation bezeichnet werden, dass »Religiosität … zu einer für den Lebensalltag nachrangigen Sache« (ebd. S. 158) in einer »sich immer stärker säkularisierenden Umwelt« (ebd. S. 159) werde; gerade die gegenwärtigen globalen und medial präsentierten Religionskonflikte, aber auch die tagtäglichen Berührungen mit religiösen Fragen, etwa in der Begegnung mit Andersgläubigen auf Schulhöfen, an Arbeitsplätzen, in der Nachbarschaft, lassen hier komplexere Beschreibungen als sinnvoller erscheinen.

Die gegenüber den Vorgängerstudien festgestellte, offenbar weiter nachlassende Verbundenheit mit der Kirche muss auch, wenn man konsequent sein will, mit der

Frage der Verbundenheit Jugendlicher zu Institutionen überhaupt abgeglichen werden. Gerade weil sich in den letzten Jahren das Informations- und Deutungsangebot nochmals erheblich ausgeweitet hat, sind hier vermutlich prinzipiell alle Institutionen von dieser nachlassenden Bindungsbereitschaft getroffen, so dass man von Seiten der Kirche(n) kein exklusives Klagelied anstimmen sollte.

Es könnte sich deshalb lohnen, statt vom Abbruch oder von der etwas paradoxdramatischen Formulierung der »Stabilität im Abbruch« (ebd. S. 158) zu sprechen, angemessener und zukunftsweisender schlichtweg von Umbruch zu sprechen – und sich als Kirche zu überlegen, wie man diese Umbrüche aktiv und hilfreich zu begleiten vermag.

3.5.4 Praktisch-theologische Folgerungen

3.5.4.1 Grundsätzliche Einordnungen

Für meine praktisch-theologischen Folgerungen gehe ich davon aus, dass nach wie vor ausgesprochen gute Gründe und Potentiale für eine Beibehaltung der volkskirchlichen Gesamtausrichtung protestantischer Kirchenpraxis bestehen – vorausgesetzt, man hält nicht die präsentierten Ergebnisse schon für einen Ausdruck der gesamten Wirklichkeit bestehender Kirchenmitgliedschaftsverhältnisse.

Auch wenn generell nicht mehr von konstanten Bindungsfaktoren ausgegangen werden kann, so lautet die Grundfrage angesichts der Ergebnisse, ob man mittelfristig, gleichsam wie jetzt schon im Osten Deutschlands erkennbar, auf eine kondensierte Kernmitgliedschaft zusteuert und sich als evangelische Kirche damit auf eine Art Diaspora-Situation einstellen soll – abgesehen davon, dass keineswegs klar ist, ob eine solche Kerngemeinde-Struktur wirklich auf Dauer stabiler wäre.

Wie die Ergebnisse und Praxis der Konfirmandenzeit zeigen, lassen sich in der »fluiden Moratoriumsphase der Jugend« (ebd. S. 145, Anm. 8), d. h. hier der 14- bis 21-Jährigen, erhebliche und bedeutsame Kommunikationspraktiken initiieren – ganz abgesehen davon, dass dieses Bildungsangebot bei dem allergrößten Teil der Jugendlichen auf hohe Zufriedenheit stößt.

Immerhin stellt ja auch die V. KMU fest, dass quer durch die Generationen die Kirche immer noch ein erhebliches Vertrauen genießt, und zwar vor allem bei der älteren Generation ab 60 Jahren (vgl. Spieß und Wegner ebd. S. 161). Und dass nach wie vor ein großer Teil der Befragten den Auftrag von Kirche auch im Zusammenhang mit der Sinnfrage assoziiert und dieser selbst eine religiöse Dimension gibt (ebd. S. 167 f.), kann als ausgesprochen herausforderndes und hoffnungsvolles Zeichen interpretiert werden.

Es ist meines Erachtens auch nicht zu unterschätzen, dass Menschen, selbst wenn

sie sich einer expliziten religiösen Selbstbeschreibung verweigern, erhebliche Potentiale und auch eine prinzipielle Offenheit für eine attraktive kirchliche Angebotsstruktur zum Ausdruck bringen können – vorausgesetzt, dass sie dazu durch die faktische kirchliche Praxis auch tatsächlich motiviert werden.

In Orientierung an den hier betrachteten drei Beiträgen und von den genannten Einordnungen aus lassen sich dann auch praktisch-theologische Folgerungen für die kirchliche Steuerungspraxis näher benennen:

3.5.4.2 Praktisch-theologische Konkretisierungen

Wie schon zu Beginn betont, muss kirchliche Praxis quer durch alle Lebensalter von anspruchsvollen Bedürfnissen und Anforderungen ausgehen, die sich je nach Lebensaltersbedürfnis und -präferenz sowie je nach Bildungs-, Sozialisations- und Milieuhintergrund manifestieren. Die Zeit volkskirchlicher Selbstverständlichkeiten und fragloser Kontinuitäten ist tatsächlich vorbei.

Es ist so banal wie selbstverständlich, dass kirchliche Praxis in ihrer Angebotsstruktur nicht nur die Hintergründe und möglichen Einflüsse der unterschiedlichen Lebensalter wahrnehmen und berücksichtigen muss, sondern auch eine altersgerechte theologische Kommunikationsstruktur entwickeln muss. Es dürfte sich dabei lohnen, noch stärker einerseits zwischen alltäglich-informellen und andererseits institutionell-formalen religiösen Sozialisationsangeboten zu unterscheiden. Unter dieser Voraussetzung lassen sich dann auch die kirchlichen Strategien und Maßnahmen nochmals besser ausdifferenzieren. Dies bringt auf den unterschiedlichen Feldern kirchlicher Praxis verschiedene Anforderungen mit sich:

Grundsätzlich gilt für alle kirchlichen Angebote, sich das Faktum einer für alle Einsatzbereiche längst gegebenen (religiösen) Marktsituation klar zu machen und nicht zuletzt aus diesem Grund den eigenen Anspruch auf Qualität weiter deutlich zu erhöhen. Zu dieser Qualität gehören eine zukünftig noch klarere Orientierung an den unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen des jeweiligen Lebensalters und zugleich eine verstärkte Entwicklung von religiös – um hier den problematischen Begriff »nachhaltig« zu vermeiden – möglichst eindrücklichen religiösen Erfahrungen: Zentral ist die Weitergabe des sozusagen religiösen Erfahrungswissens – und dazu gehört auch die Einübung religiöser Praxis selbst, um den religiösen Erfahrungsverlusten (etwa im Blick auf das Beten und die religiöse Kommunikation) entgegenzutreten.

3.5.5 Fazit und Ausblick

Biblisch gesehen ist ja nicht ohne Grund vielfach »vom ganzen Haus« die Rede, das sich bekehrt. Dies macht deutlich, dass die intergenerationelle Perspektive nach kirchlichem Selbstverständnis geradezu als entscheidende Bezugsgröße für jegliche Gotteserfahrung gegeben ist. Da sich hier nun die einstmaligen traditionalen Familien- und Lebensverhältnisse stark verändert haben, muss sich Kirche selbst auf den Weg zu diesen neuen Lebensorten machen: Es geht dann weniger um eine Kirche bei Gelegenheit, als vielmehr um eine Kirche am Weg, also um Präsenzen in den ›third spaces‹, den Treffpunkten, den Orten der Laufkundschaft. Fatal wäre es hingegen, wenn sich Gemeinden in bestimmte Profil- und Milieunischen zurückziehen würden.

Im Blick auf die Nutzung der immer noch großzügig vorhandenen Räumlichkeiten sind insofern auch intergenerationelle Angebote auszuweiten. An diesen Orten dürften zugleich kirchliche Beratungsangebote zukünftig noch gefragter sein und zudem besondere Herausforderungen in einer Sensibilisierung für das interreligiöse Zusammenleben bestehen und entstehen. Notwendig sind an solchen dritten Orten einerseits punktuelle Begegnungsmöglichkeiten, andererseits aber auch Aufbaustrukturen für eine kontinuierliche Beziehungspflege.

Grundsätzlich gilt für alle hier zu planenden Initiativen: Da die gegenwärtigen Herausforderungen für die Kirche aus langfristigen Entwicklungen resultieren, lassen sich auch nur in langfristigem Sinn adäquate Steuerungsmaßnahmen denken. Der sich in den altersbezogenen Ergebnissen klar abzeichnende demographische Wandel lässt von dort her fragen, wie man sich auf diese veränderten Bedingungen zukünftig einzulassen gedenkt bzw. wie man so in die kommenden Generationen investiert, dass der geringer werdende Anteil gleichwohl in intensivere Verbindungen bzw. Beziehungen mit der Kirche und ihren Angeboten sowie den konkreten Akteurinnen und Akteuren kommen kann.

Die Ergebnisse – gerade im Blick auf die Frage der Verbundenheit – legen es unbedingt nahe, dass die Komponente personaler Präsenz vor Ort wieder deutlich zu verstärken ist, denn eine flexible Kirche und Gemeinde der Zukunft muss vor allem eine erkennbare und sichtbare Gemeinde sein.

Die Kunst wird es sein, die Ebene der subjektiven Religiosität gerade mit der kirchlichen Angebotskultur noch stärker als bisher zusammenzudenken, d. h. den Angehörigen jedes Lebensalters zum einen den notwendigen Raum für ihre eigenen Suchbewegungen zu eröffnen, diesen aber andererseits durch orientierende Deutungsangebote tatsächlich qualitätsvoll und altersgerecht zu »füllen«. Dies bringt die Herausforderung mit sich, den zunehmenden Individualismus, der ja auch mit einer Art religiösem Konsumismus einhergehen kann, mit dem kirchlichen bzw. kirchengemeindlichen Gemeinschaftsangebot in echte, lebensdienliche Beziehung zu bringen.

Ganz grundsätzlich braucht es dafür eine Art gemeindliches ›Diversity Management‹ bzw. einen kreativen Umgang mit den faktischen lebenslaufsbezogenen He-

terogenitäten und Pluralitäten, die längst bis hinein in die Kerngemeinden Tatsache geworden sind.

Der alterssensible Beitrag kirchlicher Arbeit zu einem gelingenden Leben bringt dann die Aufgabe einer Verlebendigung der christlichen Traditionen mit sich, d. h. konkret, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens, für die nach wie vor viele Menschen offen sind, auch von den Kirchen wieder bewusster, offensiver und deutlicher ins Zentrum ihrer eigenen Deutungspraktiken gestellt werden muss.

Insofern besteht die Aufgabe von Kirche und Gemeinde zukünftig darin, alle lebenslaufbezogenen Themen von einem starken, theologisch gefüllten Begriff des geschaffenen, bewahrten und verheißenen Lebens aus zu bestimmen.

4 Ausgewählte Dimensionen der Kirchenbindung

Detlef Pollack • Gert Pickel • Anja Christof

4.1 Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf

4.1.1 Einleitung

Über Jahrzehnte war die Säkularisierungstheorie leitend für die Wahrnehmung der religiösen Veränderungsprozesse in Deutschland wie überhaupt in Westeuropa. Sie behauptet, dass mit der Modernisierung der Gesellschaft die soziale Relevanz von Religion und Kirche zurückgeht (Pollack 2013). Inzwischen haben sich jedoch Alternativen zur Interpretation der religiösen Wandlungsprozesse in modernen Gesellschaften etabliert, die den einlinigen Rückgang der sozialen Signifikanz der Religion in der Moderne bestreiten. Das ökonomische Marktmodell (Stark, Finke 2000) geht davon aus, dass mit der Pluralisierung des religiös-weltanschaulichen Feldes und der damit einhergehenden Verschärfung des Wettbewerbs zwischen unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften, Identitäten und Orientierungen sich die Vitalität der religiösen Gemeinschaften erhöhe. In dem Maße, wie die Akzeptanz einer religiösen Gemeinschaft ihre Selbstverständlichkeit verliere, seien ihre Vertreter herausgefordert, ihre Anstrengungen zur Bewahrung ihrer Mitglieder und zur Gewinnung neuer Mitglieder zu verstärken. Während eine unangefochtene Religionsgemeinschaft zur religiösen Trägheit tendiere, gehe von der Verkleinerung religiöser Gemeinschaften ein Schub zu ihrer Aktivierung aus.

Die Individualisierungsthese (Luckmann 1991) wiederum bestreitet zwar nicht den Bedeutungsrückgang der großen religiösen Institutionen, behauptet aber einen Relevanzgewinn von Religion am Rande und außerhalb von ihnen. Die Kirchen seien zwar zunehmend weniger in der Lage, Menschen anzuziehen und zu mobilisieren, unabhängig von ihnen bilde sich jedoch eine neue Sozialform des Religiösen heraus, die durch ein hohes Maß an individueller Religiosität und Spiritualität, durch religiösen Synkretismus und Institutionenskepsis gekennzeichnet sei. Unabhängig von den Kirchen setze das Individuum eigenverantwortlich seine Religion mehr und mehr aus unterschiedlichen religiösen Traditionen zusammen, in denen nichtchristliche Vorstellungen und Praktiken einen hohen Stellenwert einnähmen.

Im Folgenden wollen wir zunächst die Veränderungen in der Bindung an die Kirche anhand ausgewählter Indikatoren untersuchen, um auf dieser Grundlage die Frage zu behandeln, ob es mit der Verkleinerung der Kirchgemeinden zu einer Intensivierung der kirchlichen Praxis gekommen ist. Kirchenbindung wird dabei erfasst durch

- das subjektive Gefühl der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche,
- die Tauf- und Austrittsbereitschaft und
- den Gottesdienstbesuch.

Daraufhin wollen wir untersuchen, inwieweit Formen einer individualisierten Religiosität existieren, die unabhängig von der Kirche für das Individuum von Bedeutung sind. Formen einer solchen individuellen Religiosität untersuchen wir anhand
- des Glaubens an Gott oder ein höheres Wesen,
- des Glaubens an Astrologie,
- des Glaubens an Amulette, Steine und Kristalle,
- der Kommunikation über religiöse Angelegenheiten,
- der Kommunikation über den Sinn des Lebens,
- sowie anhand einer vage gehaltenen Suche nach Religion.

4.1.2 Veränderungen der konfessionellen Landschaft in Deutschland seit 1950

Ein Blick auf die Entwicklung der Konfessionszugehörigkeit in Westdeutschland seit dem Zweiten Weltkrieg (Tabelle 1) vermittelt einen Eindruck von der hohen Bindungskraft der christlichen Kirchen. Das trifft insbesondere auf die katholische Kirche zu, deren Mitgliederbestand sich bis 1990 auf einem Niveau von 43 bis 44 % der Gesamtbevölkerung bewegte. Erst nach der Wiedervereinigung ging dieser Anteil zurück. Aber auch die evangelische Kirche weist in ihrer Bindungskraft eine beachtliche Konstanz auf. Bis 1965 war in etwa die Hälfte der westdeutschen Bevölkerung evangelisch. Nach 1965 allerdings setzte ein langsam, aber kontinuierlich ablaufender Prozess der Verkleinerung ein, der abgesehen von einem leichten Retardieren in den 1980er Jahren, auch über die Zäsur des Beitritts Ostdeutschlands bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist. Aus einer protestantischen Mehrheit wurde im Westen Deutschlands innerhalb von 60 Jahren ein Bevölkerungsanteil von weniger als einem Drittel.

Die in Tabelle 1 vorgelegten Daten beziehen sich ausschließlich auf die Entwicklung in Westdeutschland – nicht weil wir davon ausgehen, dass die Veränderungen im Osten Deutschlands vernachlässigbar seien, sondern da auf diese Weise die Vergleichbarkeit der Daten sichergestellt ist und die dargestellten Daten einen Blick auf die seit 60 Jahren eingetretenen Veränderungen erlauben. Aber auch in Ostdeutschland hat sich der Prozess des Mitgliederschwundes mit 1989 nicht geschlossen. Unter anderen Ausgangsbedingungen – einer in Ostdeutschland bestehenden »Kultur der Konfessionslosigkeit« (Pickel 2011, 341) – ist auch dort ein fortgesetzter Mitgliederrückgang zu beobachten.

Tab. 1: Entwicklung der Konfessionszugehörigkeit in Westdeutschland 1950–2010*

Jahr	Bevölkerung in Millionen	Evangelische in Millionen	in Prozent der Bevölkerung	Katholische in Millionen	in Prozent der Bevölkerung
1950	50798	26172	52	22518	44
1960	55958	–	–	24583	44
1970	61001	28378	47	27206	45
1980	61658	26104	42	26713	43
1990	63726	25156	40	27423	43
1995	64172	23653	37	26634	42
2000	65027	22846	35	25854	40
2005	65698	21986	34	25030	38
2010	65426	20863	32	23848	37

* *Quellen:* Statistisches Bundesamt: *Statis. https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/Tabellen_/lrbev03.html; für 1950: Ergebnisse der Volkszählung, vgl.* Kirchliches Jahrbuch *85, 1958, 430 f.; für kath. Kirchenmitglieder:* Antonius Liedhegener: *Macht, Moral und Mehrheiten: Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden: Nomos, 2006, Tab. A 2.1 sowie Sekretariat der* Deutschen Bischofskonferenz: *Eckdaten des kirchlichen Lebens 1990 und 2010. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz; 1990 Zahlen für Westberlin geschätzt nach* IKSE, Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen: *Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen: Daten der Statistischen Jahreserhebungen ab 1960. Essen: IKSE, 1997 und 1999, Schätzungen ebenso für 1995; für ev. Kirchenmitglieder 1961:* Kirchliches Jahrbuch *114, 1987, 417; ansonsten:* Evangelische Kirche in Deutschland: *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD in den Jahren 1993 und 1994. Statistische Beilage Nr. 91 zum Amtsblatt der EKD, Heft 2 vom 15. 2. 1997. Hannover: EKD, S. 78;* Evangelische Kirche in Deutschland: *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1980 bis 2005. Hannover: Kirchenamt der EKD, 2006, S. 6;* Evangelische Kirche in Deutschland: *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2010. Hannover: Kirchenamt der EKD, 2011, S. 6. Von 1950 bis 1990 mit West-Berlin und Saarland, von 1995 bis 2010 ohne Berlin. In leeren Rubriken sind verlässliche Zahlenangaben nicht verfügbar.*

4.1.3 Veränderungen der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche

Vor diesem Hintergrund eines Mitgliederschwundes ist die Entwicklung der Verbundenheit der Mitglieder der evangelischen Kirche zu ihr interessant. Eine These könnte z. B. lauten, dass aufgrund des Mitgliederverlustes, der vermutlich vor allem weniger stark gebundene Mitglieder betreffen dürfte, in der Kirche immer mehr Mitglieder mit einer stärkeren Verbundenheit verbleiben. Es würde quasi ein *Konzentrationsprozess* erfolgen. Solche Gedankengänge werden gelegentlich unter dem Label des »Ge-

sundschrumpfens« oder der »Konzentration auf die Kernmitgliedschaft« vorgetragen. Die kirchliche Verbundenheit wird in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen seit 1972 untersucht, indem sie die Mitglieder nach ihrem subjektiven Gefühl der Verbundenheit mit der Organisation Evangelische Kirche fragen. Da das Verbundenheitsgefühl eng mit für die Mitgliederentwicklung relevanten Einstellungen und Praktiken wie beispielsweise der Taufbereitschaft und dem Kirchenaustritt korreliert, sind aus seiner Analyse weitreichende Erkenntnisse hinsichtlich der Bindung der evangelischen Kirchenmitglieder an ihre Kirche zu erwarten.

Die Verbundenheit der Evangelischen mit ihrer Kirche korreliert in allen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen stark mit dem Alter der Befragten. Dies kann als Hinweis auf Unterschiede zwischen Geburtsgenerationen (Kohorten) aber auch als lebenszyklische Veränderung gedeutet werden. Hier ist es hilfreich, auf Vergleiche nach Geburtskohorten zurückzugreifen, berücksichtigen sie doch einerseits die zu einem Zeitpunkt gemessenen Unterschiede zwischen den Generationen, zum anderen deren frühere Position.[1] Im Interesse einer möglichst übersichtlichen Darstellung werden in den Kohorten-Analysen in Abbildung 1 und 2 Zustimmung und Ablehnung zur Frage »Wie verbunden fühlen Sie sich der evangelischen Kirche?«[2] gesondert dargestellt.

Der Kohortenvergleich zur Kirchenverbundenheit liefert folgende zentrale Ergebnisse:

- Für jeden einzelnen Erhebungszeitpunkt (1972–2012) gilt: Die Verbundenheit mit der evangelischen Kirche ist umso geringer ausgeprägt, je jünger die Befragten sind.
- Die Kirchenverbundenheit nimmt in allen Geburtskohorten über die verschiedenen Untersuchungszeitpunkte hinweg mit steigendem Lebensalter zu.[3]

---

1 Dies setzt in der Regel repräsentative und vergleichbare Stichproben voraus. Es sei darauf hingewiesen, dass die Stichproben sich im Zeitverlauf ändern. Gut nachzuverfolgen in der Darstellung der Datenbasis der Kohorten-Analyse im Anhang (4.1.7). Dort wird angegeben, in welchem Alter sich die untersuchten Geburtsjahrgänge zu den unterschiedlichen Untersuchungszeitpunkten befinden und mit wie vielen Befragten (= N) die zu Kohorten zusammengefassten Jahrgänge besetzt sind.

2 In Abbildung 1 und 2 wurden von den 5 möglichen Antwortoptionen »sehr verbunden«, »ziemlich verbunden«, »etwas verbunden«, »kaum verbunden« und »überhaupt nicht verbunden« jeweils die beiden äußeren Positionen zusammengefasst. Den Anteil der Befragten, die sich »etwas verbunden« fühlen, erhält man, indem man von 100 % die Anteile von Zustimmung und Ablehnung in den jeweiligen Kohorten zu den jeweiligen Befragungszeitpunkten abzieht.

3 Als Detailinformation ist zu erwähnen, dass von der 1982er- zur 1992er-Befragung die Kirchenverbundenheit in Bezug auf die Ausprägungen »sehr« und »ziemlich kirchenverbunden« in allen Kohorten deutlich anstieg, *wobei es sich um einen Periodeneffekt im Zuge gewisser Unsicherheiten während der Wende handeln könnte.* Zudem ist der Anteil von sehr oder ziemlich Kirchenverbundenen bei den 20- bis 29-Jährigen von 1972 auf 1982 gesunken (von 25 auf 16 %), legt seitdem aber z. T. deutlich zu und belegt in der V. KMU den bisherigen Höchstwert von 32 %.

Abb. 1: Entwicklung des subjektiven Gefühls der Verbundenheit (Zustimmung) mit der evangelischen Kirche nach Geburtskohorten
(Antworten »sehr« und »ziemlich verbunden« zu einer Ausprägung zusammengefasst, Evangelische West, in Prozent)

Das Gefühl der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche kann ja verschieden stark sein. Wie verbunden fühlen Sie sich der evangelischen Kirche?

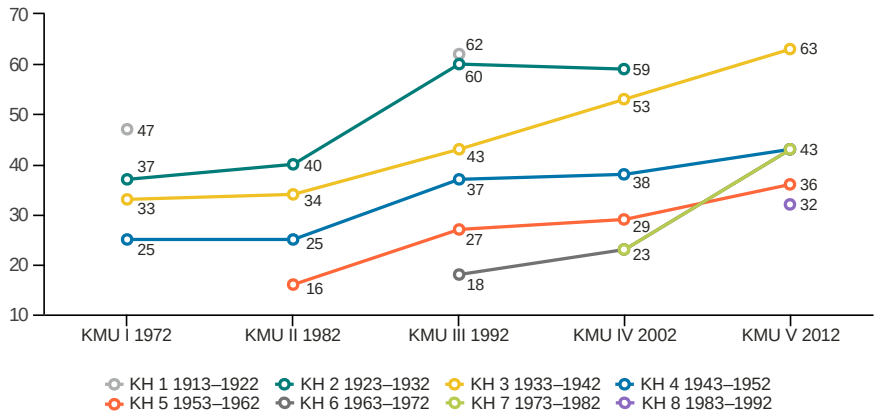
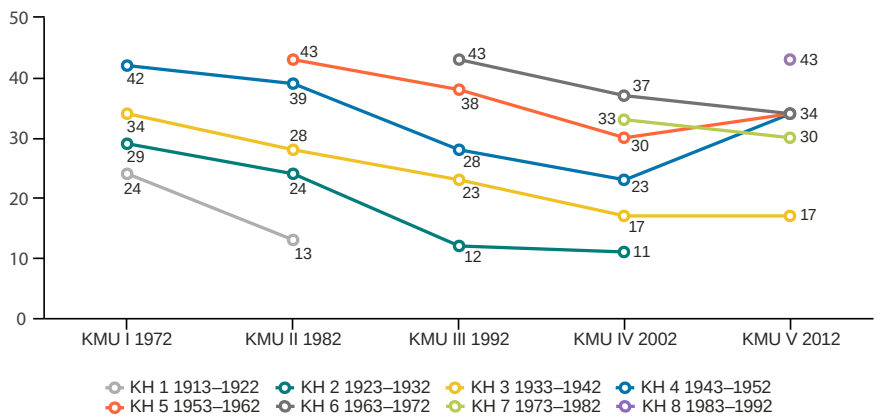


Abb. 2: Entwicklung des subjektiven Gefühls der Verbundenheit (Ablehnung) mit der evangelischen Kirche nach Geburtskohorten
(Antworten »kaum« und »überhaupt nicht verbunden« zu einer Ausprägung zusammengefasst, Evangelische West, in Prozent)

Das Gefühl der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche kann ja verschieden stark sein. Wie verbunden fühlen Sie sich der evangelischen Kirche?



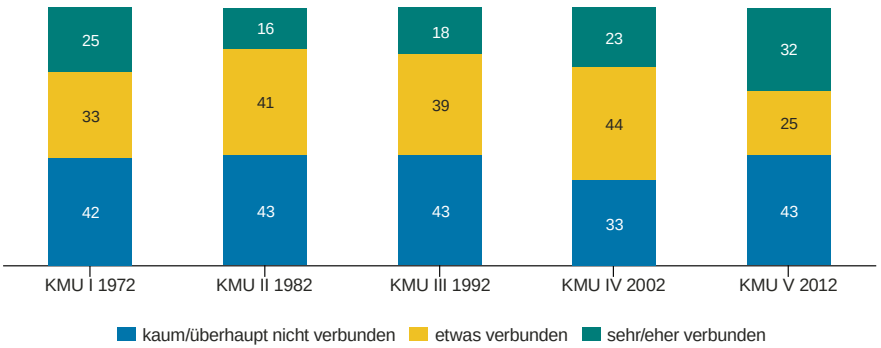
In den Ergebnissen der V. KMU ist auffällig, dass der Anteil der Evangelischen, der sich der Kirche sehr oder ziemlich verbunden fühlt, im Vergleich zu den vorherigen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen größer geworden ist – gleichzeitig aber ebenso der Anteil derer, die sich kaum oder überhaupt nicht verbunden fühlen. Geringer geworden ist hingegen der Anteil der Befragten, die angeben, der Kirche »etwas« verbunden zu sein. Diese Entwicklung wurde in den ersten Auswertungen der V. KMU unter dem Schlagwort einer möglichen »Polarisierung« gefasst (»Einleitung« in: EKD [Hg.] 2014, hier 12). Eine Analyse der Kirchenverbundenheit nach Geburtskohorten identifiziert die Geburtsjahrgänge, bei denen diese Entwicklungen besonders deutlich ausgeprägt sind. Während der Anteil jener Evangelischen, die sich ihrer Kirche »kaum« oder »überhaupt nicht« verbunden fühlen, in den meisten Kohorten mit steigendem Lebensalter sinkt, bilden hier die Kohorten 5 und 4, also die zwischen 1943 und 1962 geborenen Befragten, eine Ausnahme. Bei ihnen ist zwischen der IV. und der V. KMU sowohl der Anteil der sehr und ziemlich Kirchenverbundenen als auch der Anteil der kaum oder überhaupt nicht Kirchenverbundenen gestiegen. Damit befördern diese beiden Kohorten maßgeblich jene Zunahme von »kaum« oder »überhaupt nicht« Kirchenverbundenen, die in der V. KMU zusammen mit dem Zuwachs bei den hohen Verbundenheitsgraden als »Polarisierung« gedeutet wurde.

Der gestiegene Anteil »sehr« und »ziemlich« Kirchenverbundener bei den Evangelischen in der V. KMU ist hingegen eher den jüngeren Alterskohorten (Kohorten 8–6, vor allem 8) zuzurechnen, also den zwischen 1982 und 1992 geborenen Befragten. Der Wert von 43 % kaum oder überhaupt nicht Kirchenverbundenen unter den 20- bis 29-Jährigen in der V. KMU bewegt sich auf dem gleichen Niveau wie in der I. bis III. KMU, so dass hier eher die 33 % aus der IV. KMU als Ausnahme gelten können. Damit findet in den jüngeren Alterskohorten eher eine gewisse Stabilisierung statt, wenn auch Anzeichen für eine Polarisierung der Kirchenmitgliedschaft zu finden sind (vgl. Abbildung 3). Darauf deuten die Ergebnisse der Austrittsbereitschaft hin, denn in keiner anderen Altersgruppe der (sich nicht so verbunden fühlenden) Kirchenmitglieder fällt diese so hoch aus wie in der zwischen 14 und 29 Jahren. Selbst wenn man diesen Befund mit einer gewissen Vorsicht interpretiert, kann man doch schwache Hinweise auf einen Konzentrationsprozess wahrnehmen.

Gleichzeitig ist die Lebenszyklusthese – einer sich mit dem Alter steigernden Bindung an die evangelische Kirche – erst einmal nicht widerlegt. Letztere ist in zwei Richtungen aufzuspalten: Zum einen kann man mit entwicklungspsychologischen Modellen auf das »Erlernen von Religiosität« im Lebenszyklus verweisen. Wäre dies der Fall, könnte die Steigerung der Verbundenheit zur Kirche im Alter mit einer steigenden Religiosität erklärt werden. Gleichzeitig – und vermutlich plausibler – kann auch ein gewisser Gewöhnungseffekt die mit dem Alter zunehmende Kirchenbindung erklären. Man gewöhnt sich an die Mitgliedschaft und kann dieser über die Zeit mehr und mehr positive Seiten abgewinnen, dies möglicherweise auch deshalb, weil man positive Erfahrungen mit der Kirche macht. Außerdem wird es mit einer längeren Mitglied-

Abb. 3: Kirchenverbundenheit der Evangelischen zwischen 20 und 29 Jahren von 1972 bis 2012 *(alte Bundesländer, in Prozent)*

entspricht den »Startwerten« der Kohorten 4–8



schaftsdauer psychologisch immer schwieriger, einen gewichtigen Ablösungsgrund zu finden. Neuere Forschungsergebnisse gehen davon aus, dass zwar sowohl Kohorten- als auch Lebenszykluseffekte bestehen, die Kohorteneffekte die Lebenszykluseffekte jedoch übersteigen (hierzu ausführlich Lois 2011).

4.1.4 Taufbereitschaft und Austrittsbereitschaft

Die Mitgliedschaftsentwicklung wird zentral beeinflusst von der Taufbereitschaft der Kirchenmitglieder sowie von ihrer Bereitschaft, in der Kirche zu verbleiben. Wie hat sich die Bereitschaft der Evangelischen, ihr Kind taufen zu lassen – stünden sie vor der entsprechenden Frage – seit 1972 entwickelt? Welche Erkenntnisse lassen sich über die Austrittsbereitschaft gewinnen? Beide Indikatoren werden anhand von Daten aus der I. bis V. KMU über Kohortenvergleiche untersucht.

4.1.4.1 Taufbereitschaft

Im Blick auf die Taufbereitschaft lassen sich zunächst folgende zentrale Ergebnisse festhalten:

- Die Bereitschaft der »sehr«, »ziemlich«, aber auch »etwas« kirchenverbundenen Evangelischen, ein Kind taufen zu lassen, ist seit 1972 konstant sehr hoch.

- Bei der Taufbereitschaft der »kaum« und »überhaupt nicht« Kirchenverbundenen ist 2012 ein deutlicher Abbruch zu verzeichnen, vor allem in den jüngeren Kohorten. Bei den Geburtsjahrgängen ab 1942 nimmt die Taufbereitschaft nicht mehr wie bei den älteren Geburtsjahrgängen mit steigendem Lebensalter zu. Dabei handelt es sich um eine grundsätzliche Veränderung lebenszyklischer Effekte, die auch bei anderen religiösen Einstellungen und Praktiken anzutreffen ist. Die Selbstverständlichkeit, mit der sich auch weniger kirchenverbundene Evangelische noch vor 20 Jahren für die Taufe aussprachen, bricht ab.
- Je jünger die Befragten sind, umso niedriger ist ihre Taufbereitschaft. Ein Fünftel aller Evangelischen, die 2012 zwischen 20–29 Jahre alt waren, würden ihr Kind nicht taufen lassen.
- Auf generell niedrigem Niveau ist die Austrittsbereitschaft ungleich verteilt. Zum einen geben besonders jüngere Befragte an, aus der Kirche austreten zu wollen. Zum anderen ist die Austrittsbereitschaft unter den nach 1942 geborenen Befragten durchgängig höher als in den älteren Kohorten.

Die Taufbereitschaft gehört wie die Kirchenverbundenheit zu den Fragen, die an allen fünf KMU-Untersuchungszeitpunkten in gleicher Weise erhoben wurden. Aussagen zur Weitergabe christlicher Tradition an die Folgegeneration über verschiedene Erhebungszeitpunkte hinweg sind somit möglich. Weit über 90 % der Evangelischen – in der Regel zwischen 97 und 100 % –, die sich ihrer Kirche sehr, ziemlich oder auch nur etwas verbunden fühlen, geben zu allen Untersuchungszeitpunkten und in allen Altersgruppen an, dass sie ihr Kind taufen lassen würden, wenn sie darüber zu entscheiden hätten. Aufgrund dieser äußerst geringen Varianz bei den »sehr«, »ziemlich« und »etwas« Kirchenverbundenen konzentriert sich die folgende Deskription auf die Taufbereitschaft der »kaum« und »überhaupt nicht« kirchenverbundenen Evangelischen.

Insgesamt spricht sich nach wie vor die Mehrheit der Mitglieder, welche sich der evangelischen Kirche »kaum« und »überhaupt nicht« verbunden fühlen, dafür aus, ihr Kind taufen zu lassen. Allerdings geht diese Einstellung in den jüngeren Generationen stark zurück, so dass sich ein zweigeteiltes Bild ergibt. In den älteren Kohorten 1–3, also bei den zwischen 1913 und 1942 geborenen Befragten, nimmt neben der Kirchenverbundenheit auch die Taufbereitschaft mit fortschreitendem Lebensalter kontinuierlich zu (vgl. Abbildung 4).

Die Taufbereitschaft in allen jüngeren Kohorten (4–8) ist seit 1992 indes deutlich gesunken. Noch nie war die Bereitschaft der weniger Kirchenverbundenen, ihr Kind möglicherweise taufen zu lassen, so gering wie 2012. In der Kohorte 8, also bei den 20- bis 29-Jährigen, findet sich mit 52 % Taufbereiten der niedrigste Wert. Hinzu kommt, dass weniger Kirchenverbundene 2012 einer religiösen Erziehung von Kindern in aller Regel ablehnend gegenüberstehen[4], so dass hier kaum damit zu rech-

4 Diese Frage wurde ausschließlich in der V. KMU gestellt.

Abb. 4: Taufneigung bei kaum und nicht verbundenen Evangelischen nach Kohorten *(in Prozent)*

Entscheidung »für die Taufe« bei kaum/nicht kirchenverbundenen Evangelischen (Kohorten 1–3)

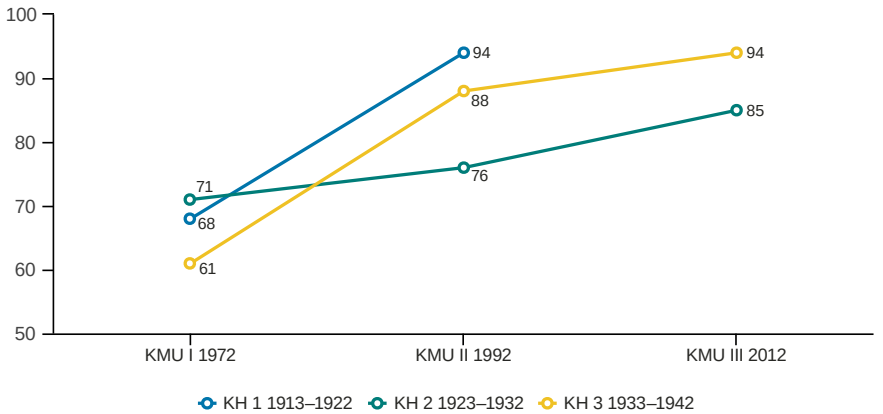
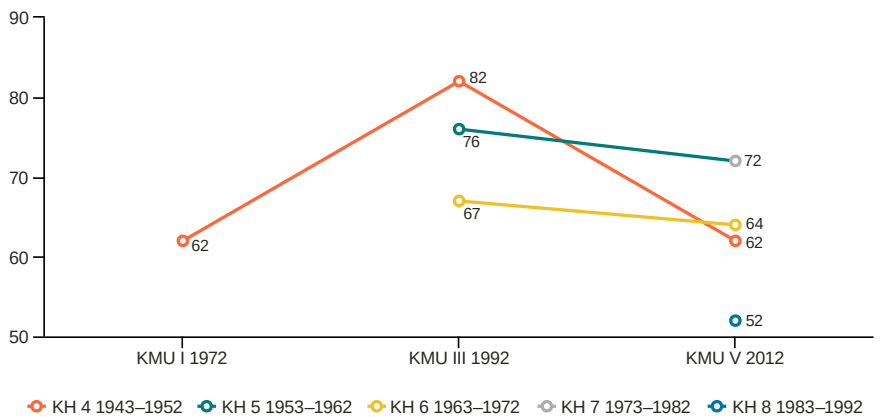


Abb. 5: Taufneigung bei kaum und nicht verbundenen Evangelischen nach Kohorten *(in Prozent)*

Entscheidung »für die Taufe« bei kaum/nicht kirchenverbundenen Evangelischen (Kohorten 4–8)



nen ist, dass die Taufausfälle durch eine spätere religiöse Erziehung aufgefangen werden.

Diese Entwicklung hat 2012 auf die Taufbereitschaft der Evangelischen insgesamt noch einen relativ geringen Einfluss, da es bei den jüngeren Befragten (v. a. Kohorte 8, vgl. Abbildung 3) mehr Kirchenverbundene als in den Vorgängeruntersuchungen[5] gibt und diese zu fast 100 % Taufbereitschaft signalisieren. Dennoch weist sie auf einen gravierenden Abbruch christlicher Tradition hin und dies vor allem bei jenen Mitgliedern, die für die evangelische Kirche schwer erreichbar[6] sind. Alle Grade der Kirchenverbundenheit inbegriffen, bleibt unter dem Strich die Zahl von einem Fünftel der Evangelischen zwischen 20 und 29 Jahren, die angeben, dass sie ein Kind nicht taufen lassen würden.

4.1.4.2 Austrittsbereitschaft

Auch hier unterscheiden sich die älteren Kohorten 1–3 wieder deutlich von den übrigen (Abbildung 6). Zum einen weisen die älteren Geburtsjahrgänge zu allen Befragungszeitpunkten eine niedrigere Austrittsbereitschaft auf, zum anderen sinkt in diesen Kohorten spätestens ab einem Lebensalter von 40–49 Jahren die Austrittsbereitschaft kontinuierlich ab. In den Kohorten 4–7 hingegen ist die Austrittsbereitschaft durchgängig höher. Letztere liegt 2012 bei den 20- bis 29-Jährigen mit 15 % wieder auf dem Niveau der I. bis III. KMU in dieser Altersgruppe (14–17 %). Insgesamt verlaufen Prozesse des Abbruchs bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen seit 1972 relativ konstant.

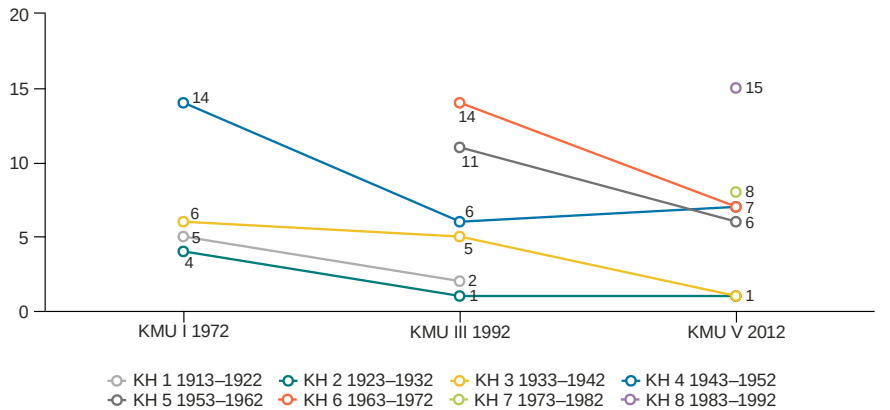
4.1.5 Gottesdienstbesuch

Die Zeitreihenbetrachtung bzw. der Kohortenvergleich hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs anhand von KMU-Daten ist nicht unproblematisch. Der Vergleich zu allgemeinen Bevölkerungsumfragen legt hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs die Vermutung nahe, dass in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen durch den monothematischen Kontext »Evangelische Kirche und Religion« Effekte sozialer Er-

5 Zudem korrelieren Taufbereitschaft und Kirchenverbundenheit in der V. KMU deutlich stärker als in den Vorgängeruntersuchungen. Zum Vergleich: Korrelationen nach Spearman auf dem 0,01 Niveau signifikant (zweiseitig): I. KMU I: 0,368; III. KMU: 0,373; V. KMU: 0,478.

6 Die weniger Kirchenverbundenen signalisieren in der V. KMU, aber auch in den übrigen KMUs wenig bis kein Interesse an Kirche und Religion. Gottesdienstbesuche und Kontakt zu Kirchgemeinden und kirchlichen Mitarbeitenden sind ihnen in der Regel nicht wichtig und kommen dementsprechend selten vor. Sie schätzen sich mehrheitlich als (eher) nicht religiös ein, glauben wesentlich seltener an Gott und sind viel häufiger austrittsbereit als die übrigen Kirchenmitglieder.

Abb. 6: Austrittsbereitschaft der Evangelischen nach Kohorten
(Austrittsbereite Evangelische West, in Prozent)



wünschtheit eintreten. Die Angaben zum Gottesdienstbesuch sind bei den Evangelischen, nicht aber bei den Konfessionslosen, in den KMUs deutlich höher als in den kirchlichen Statistiken oder in Mehrthemenbefragungen wie dem Zensus und der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS). Zudem sind bei Befragungen zu religiösen Themen Verweigerungen von religiös Distanzierten und religiös Indifferenten wahrscheinlich, so dass kirchennahe Befragte in der Stichprobe wohl überrepräsentiert sind. Angaben zum Gottesdienstbesuch sind daher in den KMU in der Regel überhöht. Analysen gruppeninterner Verschiebungen und Vergleiche zwischen den einzelnen KMUs werden dadurch in ihrem Aussagewert aber nicht beeinträchtigt. Allerdings ist es sinnvoll, sie stets im Kontext anderer Datenreihen zu lesen.

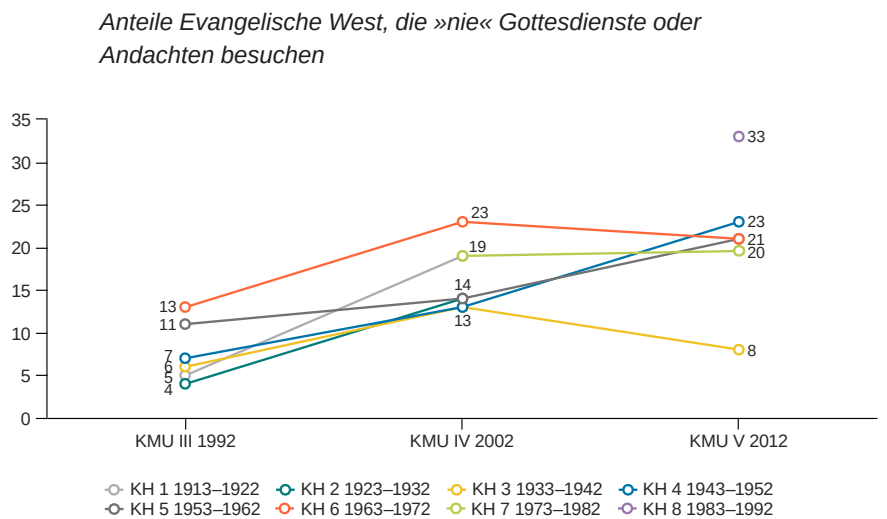
4.1.5.1 Kohortenvergleich zum Gottesdienstbesuch

Da die Fragen zur Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs in den ersten beiden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen aufgrund unterschiedlicher Filterführungen nicht vergleichbar sind, können wir bei den folgenden Vergleichen lediglich auf die Daten der III. bis V. KMU zurückgreifen. Da bei jenen Evangelischen, die angeben, »nie« Gottesdienste oder Andachten zu besuchen, die geringsten Effekte sozialer Erwünschtheit im Antwortverhalten zu erwarten sind (vgl. Tabelle A 1 in Abschnitt 4.1.7 »Anhang«, S. 206), werden die Kohortenvergleiche anhand dieser Angabe dargestellt.

Im Blick auf den Gottesdienstbesuch erscheinen folgende Ergebnisse als zentral:

- Jüngere Kirchenmitglieder besuchen in der Regel seltener den Gottesdienst als ältere Kirchenmitglieder.
- Der Anteil evangelischer Kirchenmitglieder, die angeben, »nie« Gottesdienste zu besuchen, ist seit 1992 unter allen Befragten in den Geburtsjahrgängen ab 1942 deutlich gestiegen.
- Vor allem bei den jüngeren Evangelischen lässt sich im KMU-Vergleich eine Polarisierung, also eine Zunahme des Anteils sowohl der mindestens monatlichen Kirchgänger als auch derer, die dem Gottesdienst fernbleiben, beobachten (vgl. Abbildung 8).

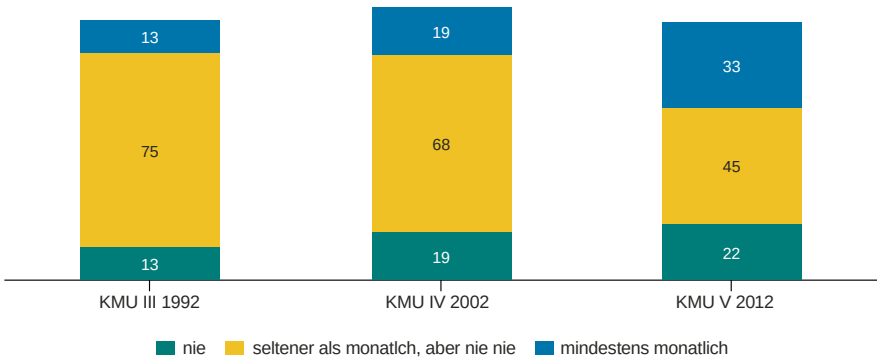
Abb. 7: Gottesdienstbesuch nach Kohorten *(in Prozent)*



4.1.5.2 Kirchenstatistische Angaben zum Gottesdienstbesuch

Es ist bekannt, dass Befragungsergebnisse bezüglich des Gottesdienstbesuchs mit den von den Kirchen vorgenommenen Zählungen der Gottesdienstbesucher nicht übereinstimmen. Sie fallen regelmäßig höher aus als die Erhebungen der kirchlichen Statistiken. Sofern Menschen behaupten, sie gingen zum Gottesdienst, obwohl sie an ihm gar nicht teilnehmen, wollen sie damit möglicherweise aussagen, dass sie sich trotz der unterbliebenen Partizipation als aktive Kirchenmitglieder verstehen (Chaves, Ste-

Abb. 8: Gottesdienstbesuch der 20- bis 29-Jährigen 1992–2012 *(in Prozent)*



phens 2003, 90; vgl. auch Pollack, Rosta 2015, 118 f.). Die durch die Befragung erzielten Erwünschtheitseffekte zeigen insofern nicht nur, welche Verzerrungen durch Befragungen erzeugt werden können. Sie zeigen auch, wie die Befragten wahrgenommen werden wollen. Daher ist es sinnvoll, Befragungen zum Gottesdienstbesuch vorzunehmen. Zugleich aber müssen diese durch kirchliche Statistiken, die natürlich auch mit Unsicherheiten behaftet sind, ergänzt werden. Dabei wollen wir uns in unserer Betrachtung der kirchlichen Statistiken aus Gründen der Vergleichbarkeit wiederum auf Westdeutschland bzw. die alten Bundesländer konzentrieren.

Zwischen 1950 und 1960 bewegte sich der Gottesdienstbesuch, für den uns vollständige Daten allerdings nur für die katholischen Kirche vorliegen, nahezu gleichbleibend auf hohem Niveau (vgl. Tabelle 2). Bei den Katholiken verringerte sich die Gottesdienstbesucherrate in den Dekaden von 1960 bis 1980 von fast der Hälfte auf weniger als ein Drittel und sank bis 2010 kontinuierlich weiter ab. Der Anteil wöchentlicher Kirchgänger ging unter den Evangelischen ebenso kontinuierlich zurück. Der Rückgang setzte jedoch auf einem wesentlich niedrigeren Ausgangsniveau ein. Heute beträgt der Anteil der regelmäßigen Kirchgänger in der evangelischen Kirche laut Statistik etwa 3,5 %.

Bedenkt man das jeweilige Ausgangsniveau der Entwicklung, ist die katholische Kirche von den Verlusten im Kirchgang insgesamt stärker erfasst als die evangelische. Überproportional hoch sind dabei die Verluste in der jungen Generation (Pollack, Rosta ebd. 121). Lag der Gottesdienstbesuch der 16- bis 29-Jährigen in der ersten Hälfte der 1960er Jahre sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche noch fast im Durchschnitt, so macht er heute in beiden Kirchen weniger als ein Zehntel

Tab. 2: Wöchentlicher Kirchgang in Westdeutschland 1950–2010*

(Anteil der wöchentlichen Kirchgänger, in Prozent)

Jahr	Katholische	Evangelische
1950	52	–
1960	49	7
1970	37	–
1980	29	5,4
1990	22	4,1
1995	19	4,2
2000	17	4,0
2005	17	3,7
2010	13	3,5

* *Quellen:* Antonius Liedhegener: *Macht, Moral und Mehrheiten: Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden: Nomos, 2006, Anhang A 2, Grunddaten zur Kirchenbindung unter Katholiken;* Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Eckdaten des kirchlichen Lebens 1990ff. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz;* Evangelische Kirche in Deutschland: *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD: Statistische Beilage zum Amtsblatt der EKD. Hannover: EKD, 1990ff.;* Dieter Rohde: *Kirchliche Statistik, in: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche 114, 1987, S. 267–453, hier S. 433.*

des Anteils der Gottesdienstbesucher unter den über 60-Jährigen aus. Somit ist zu erwarten, dass der wöchentliche Kirchgang auch in Zukunft weiter zurückgeht. Wahrscheinlich wird sich der Rückgang zukünftig sogar noch beschleunigen. Dabei besteht ein besonderes Problem darin, dass es sich beim Rückgang des Gottesdienstbesuchs nicht nur um einen Kohorteneffekt handelt, sondern auch das Individuum im Lebensverlauf betroffen ist. Personen, die früher den Gottesdienst besuchten, tun dies mit steigendem Alter immer weniger.

Bei einem Vergleich zwischen Kirchenzugehörigkeit und Gottesdienstbesuch zeigt sich, dass die Perioden des rapiden und des langsamen Wandels im Gottesdienstbesuch denen in der Entwicklung der Zugehörigkeitsdimension in weiten Teilen entsprechen. Entgegen der eingangs vorgestellten Annahme des ökonomischen Marktmodells ging mit der Verkleinerung der Kirchgemeinden keine Intensivierung kirchlicher Mitgliedschaftspraxis einher. Im Gegenteil. Der Anteil wöchentlicher Gottesdienstbesucher an der Gesamtzahl der Kirchenmitglieder verringerte sich sogar schneller als der Anteil von Kirchenmitgliedern an der Gesamtbevölkerung (vgl. Tabelle 2 mit Tabelle 1). Während letzterer im Laufe der letzten 60 Jahre um etwa 30 % zurückgegangen ist, hat sich ersterer in der katholischen Kirche um 75 % und in der evangelischen um mehr

als die Hälfte reduziert. Die Beteiligungsziffern sinken im Vergleich zu den Zugehörigkeitszahlen also überproportional. Die Verkleinerung der Gemeinden hat mithin keinen Mobilisierungsschub ausgelöst. Insofern können die Annahmen des ökonomischen Marktmodells durch unsere Analysen nicht bestätigt werden.

4.1.6 Kirchliche Kommunikation und religiöse Haltungen

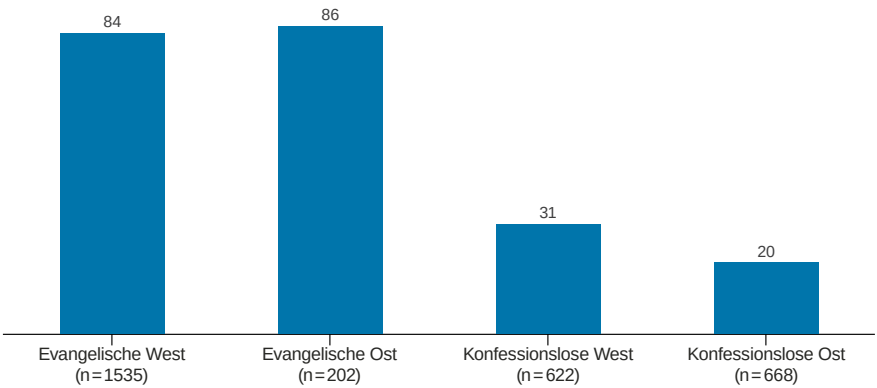
Ist es nun aber vielleicht außerhalb und unabhängig von der Institution Kirche und ihrer Praxis zur Ausbildung einer starken individuell verantworteten Religiosität gekommen? In der Literatur werden die Veränderungen im Verhältnis zwischen Individuum und Institution mit dem Begriff der »Individualisierung« gefasst. Alle Organisationen und Institutionen der Gesellschaft sind Individualisierungstendenzen ausgesetzt, nicht nur die Kirchen, sondern auch z. B. Gewerkschaften und Parteien. Was ist mit diesem sozialwissenschaftlichen Modewort gemeint? Individualisierung kann als ein Prozess verstanden werden, in dessen Verlauf die selbstbestimmten Anteile in der Biographie der Menschen zunehmen und die fremdbestimmten abnehmen (Beck 1983, 58). Im religiösen Bereich bedeutet Individualisierung, dass Menschen über ihr Verhältnis zur Kirche und das, was sie glauben wollen, zunehmend selbst bestimmen und es für die Kirchen zunehmend voraussetzungsvoller wird, die religiösen Orientierungen der Menschen zu beeinflussen. Natürlich besitzen die Kirchen mit ihren vielfältigen Angeboten und Kommunikationszusammenhängen nach wie vor die Fähigkeit, die Ausprägung von religiösen Haltungen und Überzeugungen zu beeinflussen. Die Individualisierungsthese geht allerdings davon aus, dass dieser Einfluss rückläufig ist.

Die Zusammenhänge zwischen kirchlicher Kommunikation und religiöser Einstellung genauer zu untersuchen, ist das Anliegen der folgenden Analysen. Wenn derartige Zusammenhänge hier erfasst werden, geht es natürlich nicht darum, einseitige Kausalzuschreibungen vorzunehmen. Wohl aber sollen Interdependenzzusammenhänge herausgearbeitet werden. Im Gegensatz zur Individualisierungstheorie nehmen wir einen engen Zusammenhang zwischen kirchlicher Praxis und individueller Religiosität an. Dabei behandeln wir schon die formale Mitgliedschaft in der Kirche als eine Form der Kommunikation und sozialen Praxis. Wir gehen davon aus, dass es einen Unterschied für die Ausprägung religiöser Haltungen macht, ob man Mitglied der evangelischen Kirche ist oder nicht. Das sei anhand einiger Beispiele illustriert.

Zunächst zum Zusammenhang zwischen Konfessionszugehörigkeit und Gottesglaube. Von den Evangelischen glauben 84 (West) bzw. 86 % (Ost) an einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, oder an ein höheres Wesen. Von den Konfessionslosen sind dies lediglich 31 (West) bzw. 20 % (Ost) (Abbildung 9).

Abb. 9: Glaube an Gott / an ein höheres Wesen nach Konfession und Ost / West *(in Prozent)*

Welche der folgenden Aussagen kommt Ihren Überzeugungen am nächsten?
A) Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat. B) Ich glaube, dass es irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt. C) Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll. D) Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.



Es verwundert nicht, dass die Wahrscheinlichkeit, sich zum Glauben an Gott zu bekennen, innerhalb der Kirche höher ist als außerhalb. Mit Stichworten wie »believing without belonging« (Grace Davie) wird dieser plausible Zusammenhang allerdings nicht selten bestritten (Davie 1994, 2002). Auch die Akzeptanz von Formen außerkirchlicher Religiosität ist außerhalb der Kirche nicht etwa stärker verbreitet als innerhalb von ihr. Vielmehr zeigen die Daten, dass sich der Glaube an die Wirksamkeit von Amuletten und Steinen oder auch von Sternen und ihren Konstellationen auf das menschliche Leben in der Kirche genauso häufig finden lässt wie bei Menschen ohne konfessionelle Bindung (Abbildung 10).

Geht es schließlich ganz allgemein um die nur vage zu bestimmende Suche nach so etwas wie Religion, so liegt der Anteil bei Kirchenmitgliedern sogar über dem der Konfessionslosen. Mehr Konfessionsangehörige als Konfessionslose in Ost und West geben an, religiös auf der Suche zu sein (Abbildung 11). Und auch die Kommunikation über religiöse Themen und den Sinn des Lebens steht in einer positiven Korrelation mit der Konfessionszugehörigkeit.[7]

7 Pearsons r >.167

Abb. 10: Alternative religiöse Praktiken nach Konfession in Ost und West *(in Prozent)*

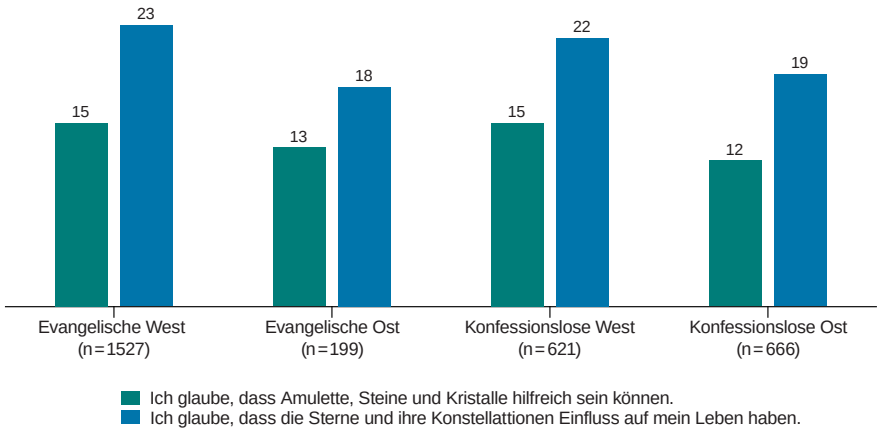
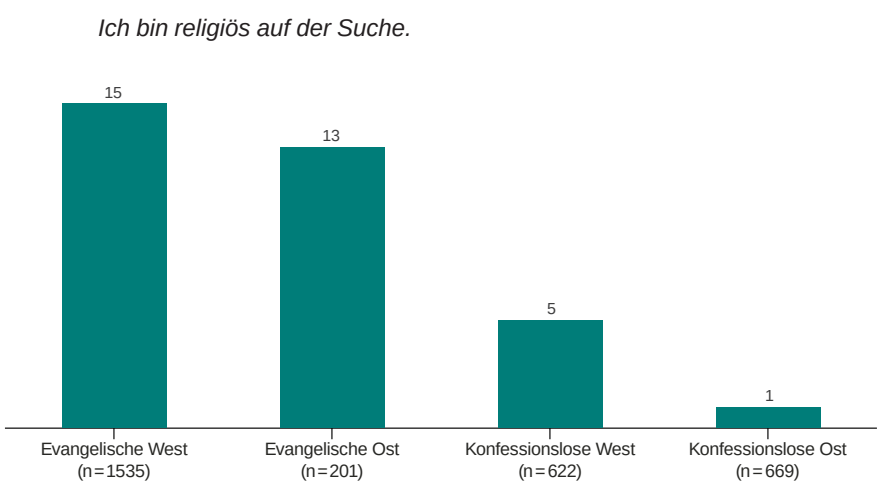
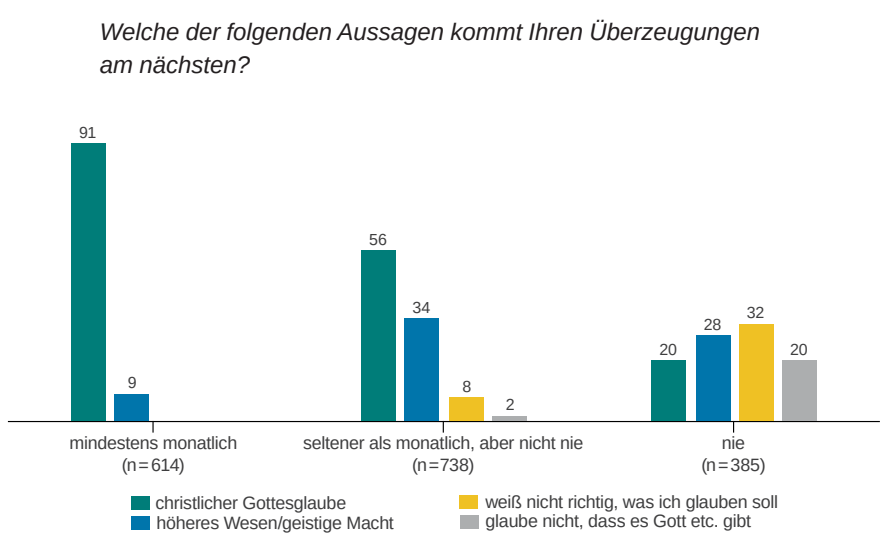


Abb. 11: Religiöse Suche nach Konfession in Ost und West *(in Prozent)*



Erst recht bestehen statistisch nachweisbare Zusammenhänge zwischen der Beteiligung am gottesdienstlichen Leben und individueller Religiosität.[8] Wer von den Evangelischen mindestens monatlich zum Gottesdienst geht, bekennt sich auch zum Glauben an Gott, entweder zu einem Glauben an Gott, wie er sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat (91 %), oder zum Glauben an ein höheres Wesen oder eine geistige Macht (9 %) (Abbildung 12). Von denen, die nie am Gottesdienst teilnehmen, geben 20 % an, an Gott zu glauben, wie ihn das Christentum lehrt, und weitere 28 % an ein höheres Wesen. Mit der kirchlichen Praxis steigt also auch der individuelle Gottesglaube. Die kirchliche Praxis determiniert das Bekenntnis zu Gott aber nicht. Vielmehr bejaht auch etwa die Hälfte ohne kirchliche Praxiserfahrungen den Glauben an Gott oder ein höheres Wesen. Zwischen kirchlich-kommunikativer religiöser Praxis und religiösen Haltungen bestehen also zweifellos statistisch nachweisbare Zusammenhänge. Es handelt sich bei ihnen aber nicht um deterministische, sondern um Wahrscheinlichkeitszusammenhänge.

Abb. 12: Glaube an Gott / an ein höheres Wesen nach Kirchgang
(Evangelische in Ost und West, in Prozent)



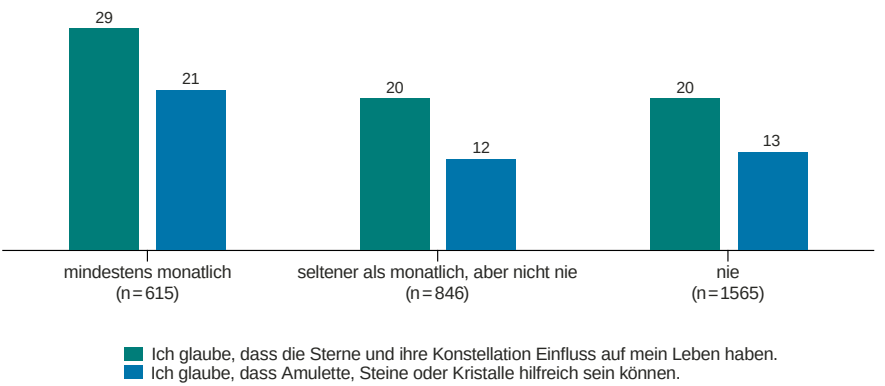
Der Glaube an Gott kann als ein Indikator gelten, der individuelle Religiosität abzubilden vermag, der aber zugleich in einem engen Bezug zu kirchlich vorgegebenen Glaubenslehren steht. Dies lässt sich von alternativen und magischen Religionsfor-

8 Pearsons r = · 852

men wie den Einfluss von Sternen auf das eigene Leben und die Wirksamkeit von Amuletten, Steinen und Kristallen nicht sagen. Die Verbreitung dieses alternativen Glaubens in der Bevölkerung ist nicht sehr hoch: Kaum mehr als 20 % glauben an den Einfluss der Sterne auf unser Leben, weniger als 20 % glauben, dass Amulette und Steine hilfreich sein können. Fragt man nach dem Zusammenhang zwischen diesen Glaubensformen und der Beteiligung am Gottesdienst, so muss man feststellen, dass regelmäßige Gottesdienstbesucher stärker zur Bejahung magischer Religionsvorstellungen tendieren als Menschen, die nur selten oder gar nicht zur Kirche gehen (Abbildung 13). Selbst zwischen außerchristlichen Glaubensformen und kirchlicher Praxis scheint es also einen positiven Zusammenhang zu geben.

Abb. 13: Magische Religionsvorstellungen nach Kirchgang

(nur Evangelische, in Prozent)



Im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Annahme ist religiöser Glaube kein von der Institution Kirche isolierter, rein individueller Akt. Vielmehr korrelieren sowohl Formen des Gottesglaubens als auch außerkirchliche Religiositätsvorstellungen, sowohl die vage Suche nach Religion als auch die Kommunikation über religiöse Dinge oder den Sinn des Lebens positiv mit kirchlicher Bindung und kirchlicher Praxis. Wir ziehen daraus die Schlussfolgerung, dass die individuelle Religiosität in ihren unterschiedlichsten Schattierungen und Dimensionen durch kirchliche Zugehörigkeit und Praxis Unterstützung erfährt und von der gelebten sozialen Praxis nicht unabhängig ist. Kirchliche Bindung und individuelle Religiosität stehen nicht in einem Ausschließungs-, sondern in einem Ermöglichungsverhältnis.

4.1.7 Anhang: Anmerkungen zur Datenbasis der Kohortenvergleiche

Da in der I. und II. KMU das Alter ausschließlich kategorisiert in 10 Altersgruppen erfasst wurde (14–17; 18–20; 21–24; 25–29; 30–34; 35–39; 40–49; 50–59; 60–65; 66+), sind bei den folgenden Kohortenvergleichen zwei Einschränkungen zu beachten:

- Kohorte 1 konnte für die 1982er Erhebung (II. KMU) nicht gebildet werden (durch * gekennzeichnet).
- Kohorte 4 und 5 umfassen in den Jahren 1972 bzw. 1982 (I. und II. KMU) im Gegensatz zu den übrigen keine 20-jährigen Befragten (durch ** gekennzeichnet).

Tab. A1

Geboren / Alter		1972	1982	1992	2002	2012
1913–1922	Kohorte 1	50–59	60–69*	70–79	80–89	90–99
1923–1932	Kohorte 2	40–49	50–59	60–69	70–79	80–89
1933–1942	Kohorte 3	30–39	40–49	50–59	60–69	70–79
1943–1952	Kohorte 4	21–29**	30–39	40–49	50–59	60–69
1953–1962	Kohorte 5		21–29**	30–39	40–49	50–59
1963–1972	Kohorte 6			20–29	30–39	40–49
1973–1982	Kohorte 7				20–29	30–39
1983–1992	Kohorte 8					20–29

Aufgrund der ausschließlich westdeutschen Stichproben der I. und II. KMU wurden alle Vergleiche, welche Daten aus den Erhebungsjahren 1972 und 1982 beinhalten, auch für die weiteren Untersuchungszeitpunkte auf Basis der westdeutschen Befragten angestellt. Wegen zu geringer Fallzahlen wurden zudem Kohorte 1 ab 2002 und Kohorte 2 ab 2012 nicht mehr mit einbezogen.

Tab. A2

geboren/konfessionslos		1972	1982	1992	2002	2012
1913–1922	Kohorte 1	264		225	89	
1923–1932	Kohorte 2	330	363	282	241	43
1933–1942	Kohorte 3	354	474	334	325	317
1943–1952	Kohorte 4	304	365	273	292	238
1953–1962	Kohorte 5		353	284	286	271
1963–1972	Kohorte 6			372	309	318
1973–1982	Kohorte 7				204	202
1983–1992	Kohorte 8					210

Gerald Kretzschmar

4.2 Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Mitglieder[1]

Die empirische Erforschung der Kirchenbindung zählt zu den Konstanten der EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen. Ebenso weisen die jeweils erzielten Ergebnisse eine erstaunliche Konstanz auf. Was bereits die erste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Jahr 1972 wahrnahm, zieht sich wie ein roter Faden bis in die Gegenwart: Die Mitglieder der evangelischen Kirche bekunden über die Jahrzehnte hinweg ein hohes Maß der Verbundenheit mit der Kirche. 68,9 % der befragten Mitglieder geben gegenwärtig an, sich mit der Kirche »sehr« (15,7 %), »ziemlich« (28,3 %) oder »etwas« (24,9 %) verbunden zu fühlen. Der aktuelle Wert entspricht nahezu exakt dem Wert der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung: 1972 lag er bei 68,0 % (vgl. Hild 1974, 184; außerdem Hanselmann u. a. 1984, Engelhardt u. a. 1997, Huber u. a. 2006). In den dazwischenliegenden Untersuchungen lag der Verbundenheitswert konstant um 70 %.

Im Blick auf die Einstellung zur Teilnahme am kirchlichen Leben liegen die Umfragewerte dagegen deutlich niedriger. Etwas mehr als die Hälfte der Mitglieder (52,1 %) hält den Besuch von Gottesdiensten für »eher nicht wichtig« oder »gar nicht wichtig«. 64,1 % der Befragten geben an, Gottesdienste »mehrmals im Jahr« bis »nie« zu besuchen. Eine noch deutlichere Tendenz zeigen die Befunde zur Beteiligung am weiteren kirchlichen Leben. Hier geben 75 % der befragten Kirchenmitglieder an, sich überhaupt nicht am kirchlichen Leben zu beteiligen. Auf die Nachfrage, ob sie sich denn grundsätzlich gerne beteiligen würden, sagen gar 87,0 % ›nein‹.

4.2.1 Diskrepanz zwischen Verbundenheit und Teilnahme?

Oftmals werden die hohen Verbundenheitswerte einerseits und die deutlich niedrigeren Werte zur Teilnahme am kirchlichen Leben andererseits als Diskrepanz interpretiert. Die dahinterstehende Logik könnte dann etwa so lauten: Ein solch hohes Maß an Verbundenheit sollte konsequenterweise in die aktive Teilnahme am kirchlichen

1 Franz Grubauer danke ich für die Berechnung der hier zugrunde gelegten Daten.

Leben münden. Da dem offensichtlich nicht so ist, werden die hohen Verbundenheitswerte nicht als Ausdruck einer stabilen Kirchenbindung interpretiert, sondern als Indiz für das Vorherrschen schwacher, defizitärer und labiler Formen der Kirchenbindung.

Gegen diese Sichtweise sprechen jedoch mehrere Sachverhalte. Zum einen hält sich der Verbundenheitswert von ca. 70 % nun schon seit vier Jahrzehnten auf einem konstant hohen Niveau. Es dürfte nur wenige gesellschaftliche Großorganisationen oder Verbände geben, die ein so hohes Maß an Verbundenheit über einen so langen Zeitraum aufweisen können.

Ferner genießt die evangelische Kirche unter ihren Mitgliedern ein sehr hohes Vertrauen. In einer Liste gesellschaftlicher Einrichtungen, die von der evangelischen und katholischen Kirche über Justiz und politische Parteien bis hin zu Nichtregierungsorganisationen wie Amnesty International oder Greenpeace führt, genießt die evangelische Kirche mit 85,2 % den höchsten Vertrauenswert.[2]

Auch die Frage nach der Entscheidung für oder gegen die Taufe des eigenen Kindes kann als Ausdruck hohen Vertrauens und hoher Bindung wahrgenommen werden: 88,8 % der befragten Kirchenmitglieder würden ihr Kind taufen lassen. Die Werte zur Meinung über einen Kirchenaustritt unterstreichen die Stabilität der Kirchenbindung ebenfalls: 73,7 % der Befragten geben an, ein Austritt aus der Kirche komme für sie nicht in Frage, und 10,9 % sagen, sie hätten schon einmal über den Kirchenaustritt nachgedacht, er komme aber doch nicht in Frage. Zusammengenommen kommt also für 84,6 % der befragten Evangelischen ein Austritt aus der Kirche nicht in Frage.

Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch der Blick über unterschiedliche Altersgruppen. Erwartungsgemäß ziehen jüngere Befragte, d. h. vor allem Jugendliche und junge Erwachsene, einen Kirchenaustritt eher in Betracht als ältere Befragte. Unter den 14- bis 24-Jährigen weist die bekundete Austrittsneigung die höchsten Werte auf. 20,4 % von ihnen geben an, sich fast oder ganz sicher zu sein, aus der Kirche auszutreten. 62,5 % in dieser Altersgruppe sagen demgegenüber jedoch, ein Kirchenaustritt käme für sie nicht in Frage. Doch schon bei der Altersgruppe der 25- bis 34-Jährigen gleichen sich die Werte den Durchschnittswerten der Befragtengesamtheit an. Für 83,4 % kommt ein Austritt nicht in Frage und lediglich 7,8 % dieser Altersgruppe wollen aus der Kirche austreten. In den höheren Altersgruppen liegen die Werte für die Ablehnung eines Kirchenaustritts dann durchgängig über 80 %, bei den 65-Jährigen und Älteren sogar über 90 %.

Die Tatsache, dass die Austrittsneigung lediglich unter den Jugendlichen im Alter zwischen 14 und 24 Jahren erhöhte Werte ausweist, nicht aber bei den jungen Erwachsenen zwischen 24 und 34 Jahren, deutet daraufhin, dass die Frage nach der Kirchenmitgliedschaft und der Kirchenbindung primär entwicklungspsychologisch als

2 Vgl. zu den in den folgenden Absätzen präsentierten Zahlen auch die Grundauszählung des Fragebogens im »Anhang« dieses Bandes.

Ausdruck des Individuationsprozesses zu betrachten ist. Dieser Prozess ist ganz generell, nicht nur im Hinblick auf Kirche, durch das Offenhalten von Entscheidungsräumen und Orientierungsmöglichkeiten gekennzeichnet. In der Phase des jungen Erwachsenenalters zwischen 24 und 34 Jahren werden dann biographisch-identitätsbildende Verortungen vorgenommen, die hinsichtlich der Kirchenmitgliedschaft in der großen Mehrzahl der Fälle mit der Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft einhergehen.

Die hohen Werte zur Verbundenheit, zum Vertrauen in die evangelische Kirche und zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Kirchenaustritt bilden die Basis für eine angemessene Wahrnehmung der Kirchenbindung aus der Sicht der Mitglieder. Umfragewerte in der Höhe, wie sie hier erzielt werden, sind unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft besonders bemerkenswert. Angesichts der gesellschaftsstrukturellen Pluralisierung, Individualisierung und Differenzierung, die mit einer Vielzahl möglicher Meinungs- und Orientierungsoptionen einhergehen, ist es keineswegs selbstverständlich, dass eine gesellschaftliche Großorganisation wie die evangelische Kirche solch hohe Zustimmungswerte erzielt.

4.2.2 Dimensionen der Kirchenbindung – Empirische Analyse

Unter diesen Bedingungen wäre es verkürzt zu behaupten, die Kirchenbindung erhalte ihre Substanz erst durch eine aktive Teilnahme an Gottesdiensten oder gemeindlichen Veranstaltungen. Unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft ist Kirchenbindung primär als ideelles Bindungsphänomen zu sehen, das sich auf unterschiedliche Weisen ausdrücken kann. Die konkreten Ausdrucksformen der Kirchenbindung reichen dann – um nur eine Auswahl zu nennen – von dem inhaltlichen Interesse an bestimmten kirchlich-religiösen Themen über die Inanspruchnahme von Kasualien bis hin zum Besuch von Gottesdiensten und zur Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen. Grundsätzlich bietet die Kirche ein sehr weit gespanntes Spektrum an Themen, Angeboten und konkreten Teilnahmemöglichkeiten, zu denen sich die Mitglieder ideell oder auch aktiv handelnd in Beziehung setzen können.

Wo liegen die inhaltlichen Schwerpunkte der Mitglieder in Sachen Kirchenbindung? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD erschließen dieses Thema durch den Blick auf die Fragen danach, was zum Evangelisch-Sein gehört, nach den Gründen für die Kirchenmitgliedschaft und nach den Erwartungen an die Kirche.

Zunächst zur Frage, was zum Evangelisch-Sein gehört. Tabelle 1 zeichnet ein erstaunlich klares Bild: Ganz oben rangieren mit Taufe und Kirchenmitgliedschaft zwei rechtlich-formale Kriterien sowie mit dem Bemühen, ein anständiger Mensch zu sein, ein ethisch orientiertes Kriterium. Eine eher geringe Bedeutung messen die Befragten

Tab. 1: Evangelisch-Sein *(nur Evangelische, in Prozent)*

Was gehört Ihrer Meinung nach dazu, evangelisch zu sein? Es gehört dazu, dass man …

	gehört unbedingt dazu
getauft ist.	85,0
sich bemüht, ein anständiger Mensch zu sein.	82,2
Mitglied der evangelischen Kirche ist.	80,7
sich dafür einsetzt, dass andere Menschen ein gutes Leben haben.	64,5
nach den 10 Geboten lebt.	62,5
sich anderen Menschen, die evangelisch sind, verbunden fühlt.	54,7
seinen Glauben in der Öffentlichkeit vertritt.	45,8
am Abendmahl teilnimmt.	39,2
die Bibel liest.	30,7

dagegen konkreten religiösen oder kirchlichen Praktiken bei, wenn es um die Frage nach dem Evangelischsein geht: Die Teilnahme am Abendmahl und die Bibellektüre

Tab. 2: Kirchenmitgliedschaftsgründe *(nur Evangelische, in Prozent)*

Wir haben uns mit vielen Leuten unterhalten, weshalb sie in der Kirche sind: Wie ist das bei Ihnen? Ich bin in der Kirche, …

	Trifft zu
weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte.	57,4
weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren.	54,4
weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut.	51,6
weil sie wichtige ethische Werte vertritt.	49,0
weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet.	46,0
weil ich religiös bin.	44,2
weil sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt.	43,4
weil sich das so gehört.	41,4
weil Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild nicht verschwinden dürfen.	40,8
weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist.	39,9
weil sie mir einen inneren Halt gibt.	39,4
weil ich die Gemeinschaft brauche.	33,9

stehen mit vergleichweise niedrigen Zustimmungswerten am unteren Ende der Liste. Vergleicht man unterschiedliche Altersgruppen, so fällt auf, dass die in der Tabelle abgebildete Rangfolge der Kriterien für das Evangelisch-Sein in allen Altersgruppen in ihren Grundzügen so vorfindbar ist.

Die Konturen der Kirchenbindung aus Mitgliedersicht konkretisieren sich weiter durch den Blick auf die Frage nach den Mitgliedschaftsgründen. Tabelle 2 zeigt die einschlägigen Ergebnisse für die Gesamtheit aller evangelischen Befragten. Vorab eine Anmerkung zur Interpretation der Daten: Die Tabelle zeigt die Rangfolge der Mitgliedschaftsgründe nach der Höhe ihrer Zustimmungswerte. Auch wenn die Tabelle ein Zustimmungsspektrum abbildet, das von einem ersten bis zu einem letzten Platz reicht, wären die Daten nicht angemessen interpretiert, wenn man behaupten würde, die ersten Ränge seien maßgeblich, die Ränge am unteren Ende seien dagegen irrelevant. Grundsätzlich gilt, dass alle Antwortvorgaben der Frage nach den Mitgliedschaftsgründen vergleichsweise hohe Zustimmungswerte erhalten. Für die evangelischen Befragten sind alle Antwortvorgaben dieser Frage wichtig – auch diejenigen am unteren Ende der Rangfolge.

Konkret bedeutet das, dass etwa der Mitgliedschaftsgrund »… weil ich die Gemeinschaft brauche« mit 33,9 % Zustimmung zwar an letzter Stelle der Tabelle steht. 33,9 % Zustimmung bedeuten de facto jedoch, dass jedes dritte Kirchenmitglied diesem Mitgliedschaftsgrund eine hohe Bedeutung beimisst. So gesehen präsentiert Tabelle 2 ausschließlich wichtige Mitgliedschaftsgründe, denen aus Mitgliedersicht eine durchgehend hohe Bedeutung beigemessen wird. Innerhalb dieses grundsätzlich hohen Bedeutungsspektrums gibt es dann eine Binnendifferenzierung, die erkennen lässt, welche Mitgliedschaftsgründe außerordentlich bedeutend sind.

In empirisch-methodischer Hinsicht wirft dieser Sachverhalt die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Frage und ihrer Antwortvorgaben auf. Artikulieren die Antwortvorgaben eine Art kirchlichen ›common sense‹, den sowohl die Fragenden als auch die Antwortenden teilen? Handelt es sich um ein Routinisierungsphänomen, das sich im Laufe der vier Jahrzehnte währenden Tradition der EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen eingestellt hat? Wie auch immer die Antworten auf die gestellten Fragen ausfallen mögen, die Frage nach den Gründen für die Kirchenmitgliedschaft präsentiert keine Ergebnisse über weniger oder gar irrelevante Mitgliedschaftsgründe.

Nachdem nun die Frage nach den Kriterien für das Evangelisch-Sein zu dem Ergebnis führt, dass die Konturen der Kirchenbindung zunächst auf eine rechtlich-formale und eine ethische Dimension zielen, präzisieren die Ergebnisse der Frage nach den Mitgliedschaftsgründen die Konturen der Kirchenbindung weiter. Die Frage nach den Kriterien des Evangelisch-Seins hat gezeigt, dass einer kirchlichen oder religiösen Praxis keine so hohe Bedeutung für das Selbstverständnis der Befragten bezüglich der Kirchenbindung beigemessen wird. An erster Stelle der Mitgliedschaftsgründe steht nun jedoch eine ganz konkrete kirchliche Praxis, nämlich die der kirchlichen Bestat-

Tab. 3: Erwartungen an die Kirche *(nur Evangelische, in Prozent)*

Die evangelische Kirche ist ja in ganz verschiedenen Bereichen tätig. Ich möchte gern wissen, inwiefern sich die evangelische Kirche Ihrer Meinung nach in den folgenden Bereichen engagieren soll. Die evangelische Kirche sollte …

	Trifft zu
Arme, Kranke und Bedürftige betreuen.	57,4
sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern.	54,4
Gottesdienste feiern.	51,6
für Werte eintreten, die für unser Zusammenleben wichtig sind.	49,0
die christliche Botschaft verkündigen.	46,0
Raum für Gebet, Stille und persönliche Besinnung geben.	44,2
Gelegenheiten für gesellige Begegnung bieten.	43,4
kulturelle Angebote machen.	41,4
sich um Arbeitsalltag und Berufsleben kümmern.	40,8
sich zu politischen Grundsatzfragen äußern.	39,9

tung. Im Unterschied zu religiös-kirchlichen Praktiken wie der Teilnahme am Abendmahl oder der Bibellektüre handelt es sich bei der Inanspruchnahme der kirchlichen Bestattung jedoch nicht um ein aktives Handeln, sondern um eine kirchliche Dienstleistung im Modus der Passivität. Es dürfte der Dienstleistungscharakter der Kasualie sein, der den Wunsch nach kirchlicher Bestattung an die Spitze der Mitgliedschaftsgründe stellt.

Der zweitplazierte Mitgliedschaftsgrund »weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren« knüpft an die hohe Bedeutung der formal-rechtlichen Dimension im Zusammenhang mit der Frage nach den Kriterien des Evangelisch-Seins an. Die formal-rechtliche Dimension wird hier durch das Moment der Konvention weiter präzisiert. Die auf den Plätzen drei und vier verorteten Mitgliedschaftsgründe »weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut« und »weil sie wichtige ethische Werte vertritt« unterstreichen den bereits angesprochenen Befund, dass die ethische Dimension für die Konturierung der Kirchenbindung eine herausragende Rolle spielt. Die Kirchenbindung baut darauf, dass sich die Präsenz der Kirche positiv auf das Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft auswirkt.

Noch etwas zu dem Thema Kasualien: Gemeinhin wird den Kasualien pauschal eine zentrale Rolle im Zusammenhang moderner Kirchenbindung zugeschrieben. Die aktuellen Befunde legen demgegenüber eine differenzierte Sicht nahe. Es ist dezi-

diert die kirchliche Bestattung, die als wichtigster Mitgliedschaftsgrund rangiert. Die kirchliche Trauung ist zwar auch wichtig im Spektrum der Mitgliedschaftsgründe. Sie folgt aber weit nach der kirchlichen Bestattung auf Rang 10. Darin spiegelt sich das Bild der amtlichen Statistik wider, wonach die kirchliche Trauung in zunehmendem Maße seltener nachgefragt wird. Hinsichtlich der Bindungsrelevanz der Kasualien empfiehlt sich daher ein differenzierender Blick.

Zur Beschreibung der Konturen der Kirchenbindung ist schließlich die Frage nach den Erwartungen an die Kirche ertragreich: Was sollte die Kirche aus Sicht der Kirchenmitglieder vorrangig tun? Um die Ergebnisse auf diese Frage insgesamt einordnen zu können, ist wieder zu berücksichtigen, dass alle Antwortvorgaben erstaunlich hohe Zustimmungswerte erhalten. Auch hier gilt: Die Tatsache, dass die Antwortvorgaben »sich um Arbeitsalltag und Berufsleben kümmern« und »sich zu politischen Grundsatzfragen äußern« auf den unteren Plätzen der Tabelle rangieren, bedeutet nicht, dass diese Aspekte des kirchlichen Handelns aus Mitgliedersicht nicht wichtig wären. Mehr als jedes dritte Kirchenmitglied hat in diesen Punkten hohe Erwartungen an die Kirche. Alle in dieser Tabelle enthaltenen Aspekte sind für die Kirchenbindung bedeutsam.

Auf dieser Grundlage lässt die Tabelle erkennen, dass die Befragten hohe Erwartungen an das diakonische Handeln der Kirche richten: Das Engagement für Arme, Kranke, Bedürftige und Menschen in sozialer Not steht hier ganz oben. Auf den diakonischen Aspekt folgt der liturgische Aspekt: Dass in der Kirche Gottesdienste gefeiert werden, erwartet jedes zweite Kirchenmitglied. Schließlich rangiert die ethische Dimension in den Mitgliedererwartungen weit oben. Das Eintreten für Werte, die für das Zusammenleben in der Gesellschaft förderlich sind, aber auch die Verkündigung der christlichen Botschaft stehen für den klaren Wunsch der Mitglieder, die Kirche möge christliche Werte in die Gesellschaft einbringen. Wie gesagt: Auch wenn sie am unteren Ende der hier präsentierten Rangfolge stehen, erwartet eine große Zahl der Mitglieder neben den bereits genannten Aspekten auch, dass die Kirche gesellige bzw. kulturelle Angebote unterbreitet und sich politisch in den gesellschaftlichen Diskurs einbringt.

4.2.3 Kirchenbindung im Kontext mediatisierter Kommunikation

Fasst man die präsentierten Befunde zusammen, so weist die Kirchenbindung aus der Sicht der Mitglieder ein mehrdimensionales Bild auf. Im Einzelnen ist die Kirchenbindung konturiert durch eine ethisch-diakonische, eine kasuelle, eine liturgische und eine formal-rechtlich konventionelle Dimension:

- Mit der *ethisch-diakonischen Dimension* geht aus Sicht der Kirchenmitglieder ein Verständnis von Kirche einher, das die Kirche sowohl als wichtige Wertevermittle-

rin in der Gesellschaft begreift als auch als eine gesellschaftliche Größe, die die von ihr selbst vertretenen Werte in der Gestalt des diakonischen Engagements in die Tat umsetzt.
- Die *kasuelle Dimension* der Kirchenbindung begreift Kirche als eine Größe, die eine Begleitung an markanten biographischen Punkten wie z. B. Geburt und Tod bereitstellt.
- Die *liturgische Dimension* steht für das gottesdienstliche Erscheinungsbild der Kirche.
- Die *formal-rechtlich konventionelle Dimension* bringt zum Ausdruck, dass Kirchenbindung mit Zugehörigkeit zur Kirche verbunden wird – sowohl in Bezug auf die eigene Person als auch in Bezug auf die Herkunftsfamilie.[3]

Wie ist es nun möglich, das kontinuierlich hohe Maß an Verbundenheit mit der Kirche und das vermeintlich niedrige Niveau aktiver Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen nicht als Diskrepanz und damit als Mängelphänomen zu sehen, sondern als ein stimmiges und plausibel erklärbares Phänomen stabiler Kirchenbindung? Möglich ist das, indem man Kirchenbindung in den Kontext moderngesellschaftlicher mediatisierter Kommunikation stellt. Wodurch genau zeichnet sich die Mediatisierung der Kommunikation aus?

Die für moderne Gesellschaften typische Mediatisierung der Kommunikation ist gekennzeichnet durch eine Umstellung der gesellschaftlichen Leitkommunikationsform von unmittelbarer auf mittelbare Kommunikation. Diese Mediatisierung der Kommunikation ist charakterisiert durch die Faktoren

- Mittelbarkeit
- geringe wechselseitige Rückkopplung
- Anonymität und Distanz
- hochgradige Selektion und individuelle Deutungsleistungen auf Rezipientenseite.

Grundmodus der mediatisierten Kommunikation ist die Distanz. Sie eröffnet den Individuen den Freiheitsraum, über das Maß an Nähe und Verbindlichkeit in den unterschiedlichen Kommunikationssituationen frei entscheiden zu können. Bestünde diese

3 Die hier genannten Dimensionen der Kirchenbindung zeigen eine große Nähe zu den Dimensionen, die bereits in der IV. KMU erhoben werden konnten. Kasualien, Diakonie und Gottesdienste wurden hier als maßgebliche Bezugspunkte der Kirchenbindung erhoben (vgl. Latzel 2008, 29 f.). Etwas stärker als bei der IV. KMU heben die Daten der V. KMU den ethischen Aspekt und die formal-rechtlich konventionelle Dimension als relevante Größen der Kirchenbindung hervor. Die Daten der V. KMU über Merkmale des Evangelisch-Seins, über Mitgliedschaftsgründe sowie über die Erwartungen an die Kirche sind allerdings nur bedingt mit denen der IV. KMU und der früheren KMUs vergleichbar, da sowohl die Anzahl der jeweils zur Wahl stehenden Items als auch Formulierungen innerhalb einzelner Items geändert wurden.

Möglichkeit nicht, wäre dies das Ende des Zusammenhalts einer modernen pluralisierten Gesellschaft. Schließlich garantiert die Distanz als Grundmodus gesellschaftlicher Kommunikation sowohl die Koexistenz unterschiedlicher und z. T. auch unvereinbarer Interessen der Gesellschaftsmitglieder als auch die Möglichkeit, von Distanz auf Nähe umzuschalten und – zumindest für begrenzte Zeiträume – in größere Nähe zueinander zu treten. Als Kommunikationsphänomen ist auch die Kirchenbindung geprägt durch das Wechselspiel von Nähe und Distanz. Ebenso wie in gesamtgesellschaftlicher Perspektive ist im Fall der Kirchenbindung Distanz der Grundmodus der Kommunikation. Erst die Distanz bietet die Möglichkeit, von Distanz auf Nähe zur Kirche umzuschalten und in größere Nähe zu ihr zu treten.

Für das Verständnis von Kirchenbindung in der Moderne ist weiterhin zu berücksichtigen, dass der Aufbau von Nähe nicht gleichbedeutend ist mit Partizipation in Form persönlicher Präsenz bei kirchlichen Veranstaltungen oder aktiver ehrenamtlicher Mitarbeit. Nähe, oder soziologisch gesprochen, »Inklusion« wird aufgebaut über *Themen*. Menschen, die sich in einer Nähe zur Kirche sehen und sich ihr verbunden fühlen, orientieren sich an bestimmten Themen, für die die Kirche ihrer Ansicht nach steht. Auf der Ebene von Themen existieren im Fall subjektiv empfundener Verbundenheit Schnittmengen zwischen Themen, die den Menschen aufgrund biographischer Hintergründe und je aktueller Lebenssituationen wichtig sind, und dem Themenspektrum, das für das weite Netz kirchlicher Kommunikation steht. Je nach individueller Themenpräferenz werden aus dem kirchlichen Themenspektrum ein Thema oder mehrere Themen aufgegriffen (inkludiert), andere dagegen bleiben unberücksichtigt, sie bleiben unbeachtet (exkludiert).[4]

Betrachtet man die Kirchenbindung der Mitglieder im Kontext mediatisierter Kommunikation, dann können die oben genannten Dimensionen der Kirchenbindung – die ethisch-diakonische, kasuelle, liturgische und formal-rechtlich konventionelle Dimension – als eine Art Fundus bindungsrelevanter Themen begriffen werden. Dieser breit angelegte Themenfundus ist ein wechselseitiges Gebilde, das sowohl die den Kirchenmitgliedern wichtigen Themen repräsentiert als auch die Themen umfasst, mittels derer sich die Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit primär inszeniert. Es liegt eine spezifische Form der Passung vor, die es einerseits kirchlichen Organisationen und Akteuren ermöglicht, mit einem profilierten Themenspektrum öffentlich in Erscheinung zu treten. Andererseits ermöglicht diese Passung den Kirchenmitgliedern, je nach Lebenssituation und Lebensphase thematische Anknüpfungspunkte im Erscheinungsbild der Kirche zu finden.

Die lebensweltlichen und biographischen Themenpassungen stehen im Kontext mediatisierter Kommunikation für Inklusion, d. h. für soziale Nähe. Aus der Tatsache, dass ein sehr großer Teil der Kirchenmitglieder eine je für sich schlüssige Themen-

4 Vgl. zur Mediatisierung der Kirchenbindung Kretzschmar 2007 und Hauschildt, Pohl-Patalong 2013, 354–356; zu den Grundlagen der mediatisierten Kommunikation vgl. Sander 1998.

passung gegenüber der Kirche sieht, resultieren die kontinuierlich hohen und stabilen Verbundenheitswerte. Dass ein Großteil der von der Kirche repräsentierten Themen aus der je individuellen Sicht zwangsläufig exkludiert wird – d. h. im Modus der Distanz wahrgenommen wird –, ändert an der Intensität der Kirchenbindung auf hohem Niveau nichts. Dem oder der Einzelnen ist es schließlich unmöglich, für jedes in der Kirche präsente Thema Interesse aufzubringen. Dafür ist das kirchliche Themenspektrum viel zu umfassend.

Doch welchen Stellenwert haben unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation Phänomene konkreter Teilnahme am kirchlichen Leben, z. B. an Gottesdiensten oder anderen kirchlichen Veranstaltungen? Unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation ist soziale Nähe nicht erst gegeben, wenn es zur Teilnahme an einer Veranstaltung oder zu einem face-to-face Kontakt kommt. Wie hier gezeigt, ist soziale Nähe bereits dann gegeben, wenn es zu einer *thematischen* Passung kommt. Diese thematische Passung kann von der ideellen Ebene übergehen auf die Ebene konkreter Partizipation und Interaktion. Unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation ist das dann ein spezieller Ausdruck sozialer Nähe. Soziale Nähe selbst beginnt jedoch lange vor konkreter Partizipation und Interaktion.

An dieser Stelle ein Wort zum Kirchenaustritt: Zur Mediatisierung der Kirchenbindung zählt auch der Fall, dass das Maß der thematischen Passung zwischen einem Individuum und dem von der Kirche repräsentierten Themenspektrum so gering ist, dass die Zugehörigkeit zur Kirche aufgegeben wird und ein Austritt aus der Kirche erfolgt. Aus kirchlich-organisatorischer Sicht sind die Austritte aus der Kirche schmerzliche Phänomene. Aus der Sicht mediatisierter Kommunikation jedoch sind diese Formen der Distanzierung, die in einen Kirchenaustritt münden, eine Option neben anderen. Umso bemerkenswerter ist es, dass diese Option, gemessen an der Gesamtzahl der Mitglieder, vergleichsweise selten gewählt wird. Eine thematische Passung für jeden Menschen in jeder Lebenssituation kann auch die Kirche nicht bieten – in einer komplex verfassten modernen Gesellschaft schon gar nicht.

4.2.4 Fazit und Ausblick

Die Verortung der Kirchenbindung in den Kontext moderner mediatisierter Kommunikation kann dazu beitragen, vermeintliche Paradoxien und Diskrepanzen als in sich schlüssige Phänomene verstehen zu können. Der hilfreiche ›Kniff‹ besteht darin, Kirchenbindung nicht mit sozialer Nähe oder gar konkreter Partizipation gleichzusetzen und, dem korrespondierend, nicht vorhandene Kirchenbindung mit sozialer Distanz. Vielmehr wird Kirchenbindung unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation durch beides konstituiert: durch soziale Distanz *und* durch soziale Nähe. Kirchenbindung ist ein biographie- und lebensweltbedingtes dynamisches Wechsel-

spiel von Distanz und Nähe zur Kirche und der in ihr repräsentierten Themen. Einem Großteil exkludierter Themen (Distanz) steht ein je individuell relevantes Themenspektrum (Nähe) gegenüber. In diesem Wechselspiel mit dem Ausgangspunkt sozialer Distanz haben die Kirchenmitglieder die Möglichkeit, im Laufe einer Lebensgeschichte das je eigene Setting an relevanten Themen zu variieren. Die hinter der ethisch-diakonischen Dimension, der kasuellen Dimension, der liturgischen Dimension und formal-rechtlich konventionellen Dimension stehenden Themen stecken offenbar ein so weites Spektrum ab, dass unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft eine erstaunlich hohe Zahl an Menschen die Möglichkeit hat, über nahezu alle Phasen einer Lebensgeschichte passende Anknüpfungspunkte an das Netz kirchlicher Kommunikation zu finden.

Die kontinuierlich stabile Kirchenbindung der Mitglieder stellt die ideelle und materielle Basis für das kirchliche Leben in der Bundesrepublik Deutschland dar. Im Zuge von Maßnahmen der kirchlichen Organisationsentwicklung sollte bewusst gehalten werden, dass es die gewachsenen volkskirchlichen Strukturen sind, die die oben geschilderten Konturen der Kirchenbindung konstituieren und deren Stabilität ermöglichen. Um die Kirchenbindung der Mitgliedermehrheit auch in Zukunft so stabil wie möglich zu halten, sollten kirchliche Reforminitiativen nach Wegen suchen, wie das gesellschaftliche Erscheinungsbild von Kirche trotz notwendiger organisatorischer Veränderungen in seinen Grundzügen erhalten bleiben kann.

Claudia Schulz • Tabea Spieß • Eberhard Hauschildt

4.3 Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen

4.3.1 Dimensionen von Milieu, Lebensstil und Lebenslage bestimmen die Kirchenmitgliedschaft

Religiosität und Kirchlichkeit sind stark durch Dimensionen der Lebensführung beeinflusst: Ob ein Mensch auf Bildung Wert legt, ob er das Leben mit Vorliebe gemeinsam mit anderen verbringt oder viel Wert auf Tradition legt, wirkt sich auf die Haltung zur Kirche ebenso aus wie auf konkrete Vorlieben und Interessen in Bezug auf das kirchliche Leben. Aus dem Blickwinkel dieser erst einmal nicht besonders neuen Erkenntnis sollen hier auch die Ergebnisse der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft betrachtet werden. Das ergibt dann doch profilierte Zahlen und hat durchaus kirchentheoretische Relevanz.

Die Milieuprägung und die konkrete Lebenssituation bedingen weder die Kirchenbindung noch den Kirchenaustritt unmittelbar. Aber sie lassen eine konkrete religiöse Praxis als naheliegend oder eher fern erscheinen. Im Einzelfall kann es entscheidend dafür sein, ob ein Mensch eine religiöse Weltsicht, eine von religiösen Themen geprägte Kommunikation oder die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen für sich in der eigenen Situation als passend oder interessant empfindet oder eher nicht. Milieuprägung und Lebenssituation erzeugen und vertiefen auf diese Weise lebensweltliche Nähen und Distanzen, in denen die Menschen kirchliche Angebote erleben und sie mehr oder weniger plausibel finden. Sie wirken sich auf Bewertungen kirchlicher Arbeit ebenso aus wie auf die konkreten Beteiligungsstrukturen. Solche Erkenntnisse lassen sich nutzen, um Verständnis für Passungen und Abstoßungen zu gewinnen. Das kann für die Gestaltung konkreter Angebote gelten, aber ebenso für eine konzeptionelle Reflexion der eigenen Gemeindearbeit – und ebenso auf der Ebene theoretischer Reflexion von Kirche und ihren Gemeinden.

Im Folgenden werden einige zentrale Bereiche des kirchlichen Lebens und einige wichtige Aspekte der Kirchenmitgliedschaft aus dieser Perspektive beleuchtet. Dafür ziehen wir die Ergebnisse der Befragung evangelischer Kirchenmitglieder heran. Weil die V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft keine eigene Milieutypologie mehr umfasst, sind hier nicht Milieutypen miteinander verglichen oder komplexe sozialstrukturelle Analysen vorgenommen. Vielmehr folgen wir der Spur der bereits

bestehenden Typologien, die für den wissenschaftlichen Diskurs zugänglich sind[1], und zeigen, wo einzelne Merkmalspolaritäten sich auf den Lebensstil und in Folge ganz konkret auf Aspekte der Kirchenmitgliedschaft auswirken. Jede Merkmalspolarität konstruieren wir aus Items, die das Merkmal in besonderer Weise abbilden, wo möglich in Analogie zu der Typologie, die im Rahmen der IV. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft entwickelt wurde.[2]

In unserem Beitrag »Dimensionen des Lebensstils« zur Broschüre »Engagement und Indifferenz« (EKD [Hg.] 2014, 77–79) hatten wir bereits am Beispiel eines *»geselligen« Lebensstils* gezeigt, wie sich eine solche Dimension der Lebensführung auf die Beteiligung am kirchlichen Leben auswirkt. Hier sollen nun darüber hinausführend anhand konkreter Bereiche der Kirchenmitgliedschaft, etwa am Beispiel des Gottesdienstbesuchs und der religiösen Kommunikation, die Auswirkungen einer hohen *Bildungsaffinität*, einer starken *Traditionsorientierung* sowie die Auswirkungen der *Lebensform »Familie«* näher beleuchtet werden. Dabei stehen die Fragen nach der konkreten Mitgliedschaftspraxis im Vordergrund. Die Merkmalspolaritäten dienen als Hilfestellung, einzelne Logiken der Mitgliedschaftspraxis besser zu verstehen und die starken Zusammenhänge von Religiosität und Mitgliedschaft auf der einen Seite und sozialer Einbindung und Prägung auf der anderen Seite leichter wahrzunehmen, von denen wir denken, dass sie im Leben einer Ortsgemeinde stark wirksam sind.

4.3.2 Interesse an »Geselligkeit« und die Beteiligung am kirchlichen Leben – eine Rückblende

Zuerst war in dem genannten Beitrag eine Dimension in ihrer Bedeutsamkeit aufgefallen, die wir verkürzt das »Interesse an Geselligkeit« genannt haben. Anhand der Angaben der Befragten zu ihren Freizeitvorlieben (»Besuche von Nachbarn/Freunden, Bekannten« bzw. »Besuch von Familie, Verwandtschaft«) und anhand der Angaben über die Mitgliedschaft bzw. das Engagement in einem Verein hatten wir zwei Gruppen von evangelischen Kirchenmitgliedern miteinander kontrastiert: Befragte mit

1 Vgl. dazu Vögele u. a. 2002; Benthaus-Apel 2006; Schulz, Hauschildt, Kohler 2010 sowie dies. 2010a. Außerdem liegen kommerzielle Studien vor, deren Datenmaterial für die wissenschaftliche Weiterarbeit leider nicht zur Verfügung steht, beispielweise die von einigen Landeskirchen in Auftrag gegebenen Sinus-Milieustudien.

2 Jede Typologie bildet nicht reale Menschen ab, sondern konstruiert Typen und lässt Rückschlüsse auf die dahinter verborgenen Logiken der Weltsicht und in Folge auf Prägekräfte sozialer Praxis zu. Bei den hier verwendeten Dimensionen handelt es sich um Polaritäten, die in den verschiedenen Typen der Lebensstiltypologien unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Zur Debatte um Leistung und Grenzen der Verwendung von Milieutypologien vgl. detaillierter Hauschildt, Kohler, Schulz 2012.

deutlichem Interesse an Geselligkeit im Sinne des Bestrebens, das eigene Leben stark in Sozialformen zu gestalten, in denen andere Menschen häufig anwesend sind und die Beziehungen in der Gruppe bzw. in der Familie im Vordergrund stehen[3], – und im Gegensatz dazu Befragte mit geringem Interesse daran. Insgesamt erwiesen sich auf diese Weise 68 % der evangelischen Frauen und 57 % der evangelischen Männer als »gesellig« (vgl. ebd. 77 f.).

Erwartungsgemäß haben Befragte mit hohem Interesse an Geselligkeit ein größeres Interesse an der Kirche und ihren Angeboten. Sie sind deutlich stärker am kirchlichen Leben beteiligt als die Vergleichsgruppe und schätzen an der Kirche stärker als andere Befragte ihre soziale Funktion im Gemeinwesen und für den Zusammenhalt der Gesellschaft. Es lässt sich für diese Gruppe der »geselligen« Kirchenmitglieder jedoch kein erhöhtes Interesse an Religiosität und Glaubensfragen erkennen. Hier wird deutlich: Mit dem hohen Interesse an Geselligkeit können diese Kirchenmitglieder in der Kirche deutlich eher als andere Mitglieder Anknüpfungspunkte finden. Stilistische oder kommunikative Passungen zwischen der eigenen Lebensführung und dem Leben der Ortsgemeinde sind einfacher herzustellen. Kirchliche Angebote mit großer sozialer Nähe und hohem Gemeinschafts- oder Beteiligungscharakter sind überdurchschnittlich anschlussfähig. Es gilt aber nicht der umgekehrte Effekt, dass diese Mitglieder (im Zuge der verbesserten Passung mit dem kirchlichen Angebot) auch eine intensivere inhaltlich-religiöse Interessenlage aufweisen oder die Kirche insgesamt für deutlich relevanter halten als der Durchschnitt der Mitglieder.

An dieser Stelle war bereits ein zentraler Lerneffekt der Analyse von Milieus, Lebensstilen oder Lebenslagen zutage getreten, der für die Nutzung der Ergebnisse von großer Bedeutung ist (ebd. 78 f.): Eine gelungene Passung zwischen dem Lebensstil, den Gewohnheiten, kommunikativen Vorlieben und stilistischen Affinitäten der Kirchenmitglieder einerseits und kirchlichem Handeln andererseits schafft Kontaktflächen und vergrößert Plausibilitäten. Kirchliche Angebote können mit einer verbesserten stilistischen Passung – entwickelt aus einem verbesserten Verständnis der Milieudimensionen und ihrer Facetten – besser wahrgenommen werden. Es lässt sich aufgrund dieser Passung oder dieser Affinitäten jedoch nicht oder nur kaum das Interesse wecken an Themen, die zuvor noch nicht im Kontext des Interesses angesiedelt waren. Es ist nicht damit zu rechnen, dass sich auf diesem Weg, allein über die milieuspezifische Passung, Menschen für kirchliche oder religiöse Anliegen gewinnen lassen, die ein solches Anliegen zuvor nicht oder nur wenig geteilt hatten. Im Gegenteil wird nun die nicht vorhandene Passung durchaus zur Herausforderung: Unter den befragten Frauen in der Evangelischen Kirche weisen 32 % ein geringes Interesse an Geselligkeit auf, unter den Männern sind es sogar 43 %. Diese hohen Anteile finden sich

3 In diese Gruppe zählen solche evangelischen Befragten, die angeben, sich aktiv in einem Verein zu beteiligen, und die den »Besuch von Nachbarn, Freunden, Bekannten« oder von »Familie, Verwandtschaft« als häufige Freizeitbeschäftigung bezeichnen.

unter stark kirchenverbundenen ebenso wie unter wenig kirchenverbundenen Mitgliedern. Daraus lässt sich für die Konzeption kirchlichen Handelns die Aufgabe ableiten, zu prüfen, wo gesellige Sozialformen tatsächlich als sinnvoll und wichtig erachtet werden oder wo sich lediglich stilistische Vorlieben vieler Aktiver in der Milieuprägung von Angeboten durchgesetzt haben – und auf diesem Weg zu stark wirksamen Abstoßungsmomenten für wenig an Geselligkeit interessierte Menschen werden.

4.3.3 Interesse an Bildung, Wissen und Reflexivität – und der Gottesdienstbesuch

Neben dem Interesse an Geselligkeit hat sich in den bestehenden Milieuanalysen das Interesse an Bildung, Wissen und vor allem Reflexivität als bedeutsam erwiesen, was milieuspezifische Nähen und Distanzen zu Kirche, Religion und religiöser Praxis betrifft. Unter einer solchen »Bildungsaffinität« verstehen wir das Interesse daran, die eigene Vorstellungswelt durch Differenzierung und Reflexion sowie durch neuen Wissenserwerb zu erweitern, ohne dass dies in einer sachlichen Notwendigkeit begründet wäre. In der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft lässt sich diese »Bildungsaffinität« der Befragten über die Wahl der Lektüre von Büchern als Freizeitbeschäftigung abbilden.[4] Auf diese Weise bilden 956 Befragte die Gruppe von »bildungsaffinen« Mitgliedern, 610 Befragte bilden die Gruppe von »nicht bildungsaffinen« Mitgliedern. Die Auswirkungen dieses Merkmals sind im Themenfeld der religiösen Kommunikation besonders gut zu erfassen.

Religiöse Kommunikation wurde in der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft in verschiedenen Zugängen erschlossen und im Fragebogen umgesetzt: Der »Gottesdienstbesuch« dient als Zugang zur religiösen Praxis, während der »Austausch über den Sinn des Lebens« und der »Austausch über religiöse Themen« die existenzielle und intellektuelle Ebene religiöser Kommunikation eröffnen sollen. Anhand der Themenschwerpunkte »Gottesdienstbesuch« und »Austausch über religiöse Themen« bzw. »Austausch über den Sinn des eigenen Lebens« lässt sich zeigen, welchen Aufschluss die lebensstilspezifischen Dimensionen über die religiöse Kommunikation der Kirchenmitglieder geben können.

Der *Gottesdienstbesuch* als Praxis religiöser Kommunikation korreliert in seiner Häufigkeit am stärksten mit der Dimension der Bildungsaffinität. 30 % der Bildungsaffinen geben an, einmal oder mehrmals in der Woche einen Gottesdienst zu besuchen. Zum Vergleich: Im Durchschnitt aller befragten Kirchenmitglieder sind es 23 %, die angeben, einmal oder mehrmals in der Woche einen Gottesdienst zu besuchen. Abge-

4 Hier sind die beiden Gruppen von Evangelischen miteinander verglichen, die angeben, mindestens »häufig« und höchstens »selten« Bücher zu lesen.

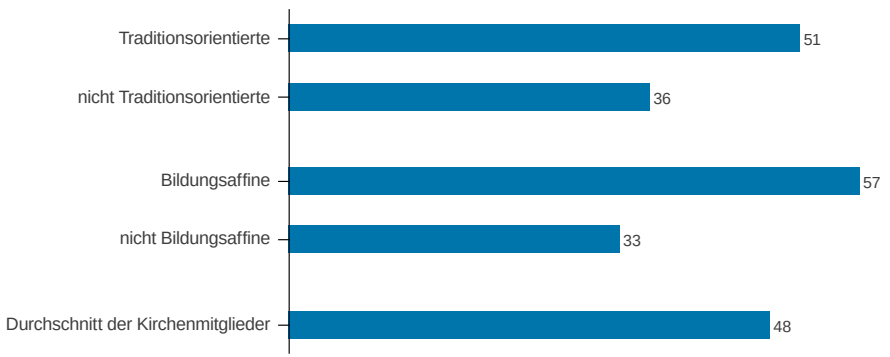
sehen davon, dass in Befragungsdaten immer wesentlich mehr Menschen angeben, regelmäßig einen Gottesdienst zu besuchen, als sich in den kirchlichen Statistiken niederschlägt, sind dies aussagekräftige Unterschiede. Das Interesse an Geselligkeit weist im Gegensatz dazu keine Korrelation auf (hier sind es 22 %).

Darin, ob der Gottesdienst eher allein oder mit anderen besucht wird, zeigen sich keine besonderen Auffälligkeiten in Bezug auf Milieudimensionen, weder auf das Interesse an Geselligkeit noch auf die Bildungsaffinität. Hier scheinen sich wohl die konkreten, individuellen Lebensumstände und Gewohnheiten stärker auszuwirken als lebensstilspezifische Vorlieben. Anders ist dies jedoch in der Beurteilung der Wichtigkeit des Gottesdienstbesuches. Hier finden sich keine Besonderheiten bei den an Geselligkeit Interessierten[5], jedoch auf der Dimension der Bildungsaffinität: Für knapp 57 % der Bildungsaffinen ist der Gottesdienstbesuch »sehr wichtig« oder »eher wichtig« – im Vergleich zu 48 % aller befragten Evangelischen, während etwa zwei Drittel der Befragten mit geringer Bildungsaffinität ihn als »eher« oder »gar nicht wichtig« bewerten.

Die folgende Abbildung illustriert diese Unterschiede, hier bereits ergänzt um die Daten zu Befragten mit einer hohen Traditionsorientierung, die im folgenden Abschnitt noch zur Sprache kommen werden:

Abb. 1: Wichtigkeit des Gottesdienstes nach Bildungsaffinität und Traditionsorientierung *(nur Evangelische, in Prozent)*

Wie wichtig ist Ihnen der Gottesdienstbesuch?
Antworten »sehr« und »eher wichtig« zu einer Ausprägung zusammengefasst



5 Unter den Mitgliedern mit einem hohen Interesse an Geselligkeit halten 47 % den Gottesdienstbesuch für »sehr wichtig« oder »eher wichtig«.

Fragt man diese Kontrastgruppen nun danach, welche einzelnen Aspekte für sie beim Besuch eines Sonntagsgottesdienstes an Bedeutung gewinnen, zeigen sich kleine, erwartbare Unterschiede, etwa indem Bildungsaffine ein etwas unterdurchschnittliches Interesse an den Erlebnisqualitäten im Gottesdienst haben, z. B. daran, »etwas vom Heiligen« zu »erfahren«. Grundsätzlich setzen sich jedoch in den Erwartungen evangelischer Kirchenmitglieder gegenüber dem Gottesdienst vor allem die generellen, in der Breite der Mitglieder geteilten Erwartungen durch, innerhalb derer die Milieudifferenzen deutlich in den Hintergrund treten: Ein Gottesdienst »soll Zuversicht vermitteln«, »soll vor allem eine gute Predigt enthalten« und darin »wichtige Themen der Gegenwart behandeln«, außerdem soll er insgesamt »von einer zeitgemäßen Sprache geprägt sein«. In diesen Grundlinien besteht große Übereinstimmung, während Einzelfragen, etwa nach modernen Kirchenliedern, klassischer Kirchenmusik, dem Gebäude oder der Feier des Abendmahls, jenseits der Milieuprägungen nur in begrenzten Segmenten besonderes Interesse erfahren.[6]

Hier zeigt sich, wie insgesamt zwar einzelne Vorlieben, etwa die Affinität zu Bildungsfragen und Reflexionsprozessen, bestimmte Nähen ermöglichen, dies aber überlagert wird von allgemeinen Interessen, die in der Breite geteilt werden. Umgekehrt heißt das: Wo ein Gottesdienst die wichtigsten Bedingungen nicht erfüllt, kann eine Milieuprägung wie etwa ein spezielles stilistisches Interesse kaum zu positiven Bewertungen führen. Die charakteristischen Milieumerkmale sind darum vor allem dort interessant, wo spezifische Gottesdienstangebote gestaltet werden, etwa mit meditativen Anteilen, besonderem Erlebnischarakter oder musikalischen Ausgestaltungen.

Das Interesse an Bildung, Wissen und Reflexion macht sich in der Folge dort bemerkbar, wo über den Besuch des Gottesdienstes allgemein gesprochen wird, also in der Frage, wie oft bzw. mit welcher Regelmäßigkeit er besucht wird, oder auch in der Frage, welche Bedeutung dem Gottesdienst insgesamt beigemessen wird. Dass diese Bedeutung unter »bildungsaffinen« Mitgliedern deutlich überdurchschnittlich eingeschätzt wird, lässt sich dann beispielsweise daraus erklären, dass diese Mitglieder die Gesamtheit des christlichen Glaubens und seiner kommunikativen Strukturen stärker reflektieren und dann – folgerichtig – den Gottesdienst als wesentlich im Gesamtgefüge begreifen, auch losgelöst von konkreten Erfahrungen oder Erlebnisqualitäten.

6 Vgl. dazu die Detailanalysen aus den Daten der IV. KMU, die anhand der Typologie spezifische Interessen sichtbar machen, bei Schulz 2007.

4.3.4 Orientierung an Bildung und Tradition – und der Austausch über den Sinn des Lebens und Religion

Mit der Orientierung an der Tradition erweist sich eine dritte Dimension der Lebensführung als folgenreich und darum zentral. Unter einer solchen »Traditionsorientierung« verstehen wir die positive Bewertung von aus der Geschichte überkommenen und damit bewahrenswerten materiellen sowie immateriellen Beständen, außerdem die Bereitschaft, das eigene Verhalten und Bewerten an diesen auszurichten. Die Analyse der Befragten auf diese Orientierung hin hilft, gemeinsam mit der Dimension der Bildungsaffinität das Feld der »religiösen Kommunikation« als komplexen Bereich kirchlichen Handelns zu erschließen. Wieder werden hier hohe und niedrige Werte von Vergleichsgruppen gegeneinander kontrastiert, ausgehend von der überdurchschnittlichen Zustimmung zum Kirchenmitgliedschaftsgrund »weil sich das so gehört« und zugleich der Ablehnung von Segnungen für homosexuelle Partnerschaften in der ersten Extremgruppe (600 Befragte) und gegenläufige Werte in der zweiten (425 Befragte). In letzterer Frage zeigt sich eine deutliche Korrelation mit dem Alter: Je älter die Befragten, desto größer wird der Anteil derer, die eine solche Segnung ablehnen. Dies entspricht jedoch den Korrelationen, die aus früheren Studien und ebenso aus der Marktforschung hinreichend bekannt sind: Traditionelle Ansichten über Ehe, Partnerschaft und die Rolle der Frau finden sich typischerweise stärker bei älteren Befragten. Folglich weist auch die hier erfasste Dimension der Traditionsorientierung gewissermaßen eine natürliche hohe Korrelation zu älteren Befragten auf.

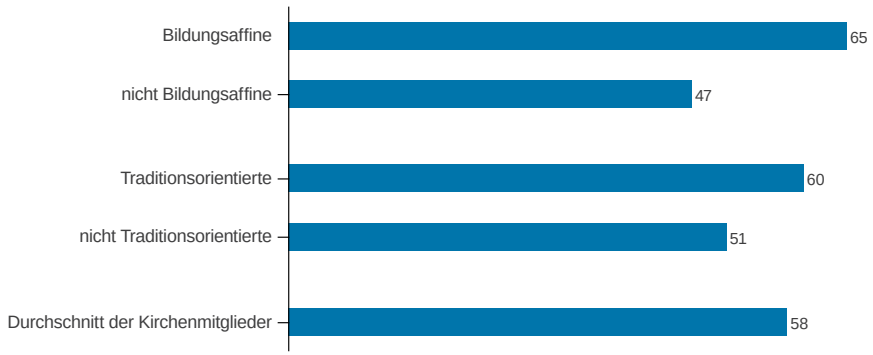
Grundsätzlich zeigen sich Kirchenmitglieder mit einer *hohen Traditionsorientierung* vor allem bejahend gegenüber solchen Bedeutungen der religiösen Praxis, die diese Orientierung unterstützen, während Mitglieder mit einer hohen Bildungsaffinität hier zurückhaltender sind: So stimmen traditionsorientierte Mitglieder dem Taufgrund »Ein Kind wird getauft, weil das einfach dazugehört« zu 73 % zu, während dies nur bei 57 % der Bildungsaffinen der Fall ist (bei einer insgesamt durchschnittlichen Zustimmung von 62 %). Ebenso liegt die Zustimmung der traditionsorientierten Mitglieder zum Taufgrund »Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier« bei 75 %, im Vergleich zu 61 % der Bildungsaffinen (bei einer durchschnittlichen Zustimmung von 67 %).

Im intellektuellen und existenziellen Bereich der religiösen Kommunikation wirkt sich offenbar unter Kirchenmitgliedern zunächst eine hohe Bildungsaffinität ganz erheblich dahingehend aus, dass Menschen überhaupt über irgendwelche Sinnfragen sprechen. Von den Befragten, die als bildungsaffin gelten können, tauscht sich jede(r) Vierte (24,8 %) »häufig« oder »gelegentlich« über den Sinn des eigenen Lebens aus; bei den nicht bildungsaffinen Befragten ist es nur etwa jede(r) Zehnte (9,6 %). Betrachtet man nun die Frage, ob der Sinn des Lebens grundsätzlich als religiöses Thema wahrgenommen wird, zeigt sich weiterhin die Bildungsaffinität als bedeutsam.

Zugleich sind deutliche Unterschiede zwischen den Gruppen der »traditionsorientierten« und »nicht traditionsorientierten« Mitglieder zu beobachten:

Abb. 2: Sinn des Lebens als »religiöses« Thema nach Bildungsaffinität und Traditionsorientierung *(nur Evangelische, in Prozent)*

Wie religiös ist Ihr Austausch über den Sinn Ihres Lebens? Antworten »sehr« und »eher religiös« zu einer Ausprägung zusammengefasst



Entsprechende Unterschiede zeigen sich in der Frage, wie »religiös« der Austausch über den Sinn des Lebens in der Einschätzung der Befragten ist. Diese Frage korreliert erheblich mit der Bildungsaffinität, aber auch mit der Traditionsorientierung. Wie Tabelle 1 zeigt, definieren 60 % der traditionsorientierten Befragten sowie 58 % der bildungsaffinen Befragten den Austausch über den Sinn ihres Lebens als »sehr« oder »eher religiös« und 40 % bzw. 42 % als »eher nicht« oder »gar nicht religiös«. Die nicht traditionsorientierten und nicht bildungsaffinen Befragten bieten noch deutlich weiter gespreizte Bewertungen: 29 % bzw. 33 % geben jetzt nur noch an, dass ihr Austausch über den Sinn des eigenen Lebens »sehr« oder »eher religiös« ist, bei 71 % bzw. 68 % ist er »eher nicht religiös« oder »gar nicht religiös«. Zu beachten ist in diesem Themenfeld jeweils die geringe Fallzahl: Diese Frage wurde nur Kirchenmitgliedern gestellt, die sich mindestens »selten« über den Sinn ihres Lebens austauschen – die etwa 57 % aller evangelischen Befragten, die dies nie tun, waren also bereits herausgefiltert.

Tab. 1: Sinn des Lebens als »religiöses« Thema nach Traditionsorientierung und Bildungsaffinität *(nur Evangelische, in Prozent)*

Wie religiös ist Ihr Austausch über den Sinn Ihres Lebens?

	traditions-orientiert	nicht traditions-orientiert	bildungsaffin	nicht bildungsaffin
sehr religiös / eher religiös	60,4	29,2	58,4	32,9
eher nicht religiös / gar nicht religiös	39,6	70,8	41,6	67,1
	(n = 212)	*(n = 168)*	*(n = 375)*	*(n = 173)*

Festzuhalten ist, dass es im Austausch über den Sinn des eigenen Lebens sowie über die Bewertung dieses Austauschs als religiöse Kommunikation große Gemeinsamkeiten zwischen den Lebensstildimensionen der Traditionsorientierung und der Bildungsaffinität gibt. Dies lässt sich in doppelter Hinsicht deuten: Zum einen wird hier einmal mehr gezeigt, wie sich der Zugang zu Sinnfragen, zur Kommunikation über diese Sinnfragen sowie zur religiösen Deutung derselben vor allem bei Menschen besonders leicht erschließt, die bereits eine Vorliebe für die (zweckfreie) Reflexion von Sachverhalten haben und/oder den traditionellen (religiösen) Deutungen gegenüber besonders aufgeschlossen sind.

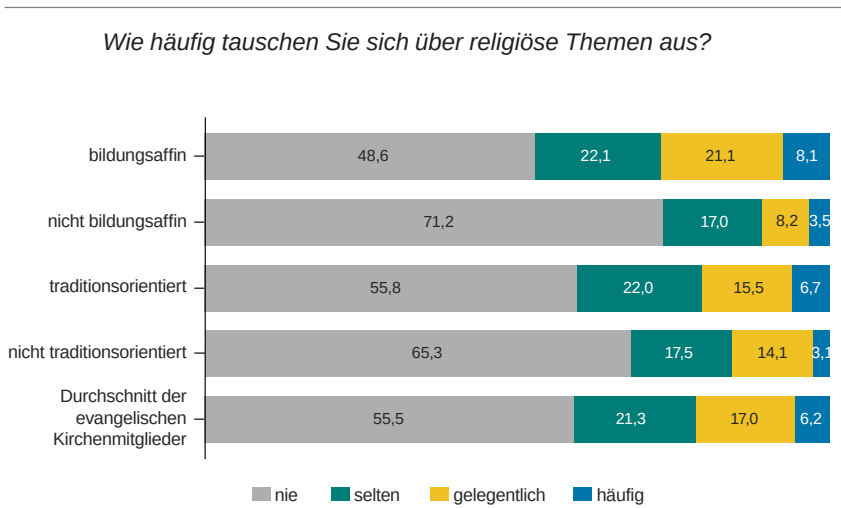
Umgekehrt lässt sich feststellen: Bereits die Mehrheit der Evangelischen gibt an, sich gar nicht mit anderen Menschen über Sinnfragen auszutauschen, und die verbliebenen Evangelischen sprechen in der Mehrheit vor allem dann im religiösen Sinn über Sinnfragen, wenn sie eine gewisse Bildungsaffinität oder Traditionsorientierung aufweisen. Darin zeigen sich Prozesse der Verengung religiöser Kommunikation auf Teilbereiche der Mitglieder, die sich zumindest in der hier gewählten Operationalisierung auch als lebensstilspezifische Abkopplung anderer Mitglieder nachweisen lassen. Auch hier trägt dann die oben gewonnene Einsicht weiter, dass möglicherweise die Analyse milieuspezifischer Vorlieben vor allem dazu dienen kann, Abstoßungs- und Abkopplungsprozesse als Kehrseite der auf bestimmten Dimensionen gewonnenen Nähen und Optionen wahrzunehmen und langfristig zu minimieren.

Fragen wir nun direkt nach einem *Austausch über religiöse Themen*, so wirkt sich auch hier das lebensstilspezifische Interesse an Geselligkeit kaum aus.[7] Dies entspricht der bereits beschriebenen Erkenntnis, dass für Menschen mit diesem Interesse die Kommunikation als solche im Vordergrund steht, weniger deren religiöser

7 21 % der an Geselligkeit Interessierten geben an, sich »häufig« oder »gelegentlich« mit anderen über religiöse Themen auszutauschen, unter den nicht an Geselligkeit Interessierten sind es 19 %.

Gehalt. Umso deutlicher ist auch hier die Korrelation zwischen der Häufigkeit des Austauschs über religiöse Themen und ebenso in der subjektiv zugeschriebenen Wichtigkeit des Austauschs über religiöse Themen mit der Bildungsaffinität und der Traditionsorientierung (Abbildung 3): Während etwa 29 % der Bildungsaffinen sich »häufig« oder »gelegentlich« mit anderen über religiöse Themen austauschen, sind es von den weniger Bildungsaffinen nur etwa 12 %. Etwa 22 % der Traditionsorientierten tauschen sich häufig oder gelegentlich über religiöse Themen aus, von den nicht Traditionsorientierten sind es etwa 17 %.

Abb. 3: Austausch über religiöse Themen nach Bildungsaffinität und Traditionsorientierung *(nur Evangelische, in Prozent)*



Auch hier gilt: Abgesehen von dieser erhöhten Frequenz in den beiden genannten Dimensionen wirken diese milieuspezifischen Vorlieben sich außerdem – oder: vor allem – darauf aus, dass ein solches Gespräch über religiöse Themen überhaupt stattfindet. Hier scheint sich vorrangig die Bildungsaffinität auszuwirken – eine lebensstilspezifische Vorliebe für das Nachdenken als solches, gepaart mit einer großen Wertschätzung für philosophische, weltanschauliche oder auch abstrakte Zugänge.

4.3.5 Die Lebensform »Familie« und die Bindungskräfte der evangelischen Kirche

Neben den bekannten Milieudimensionen erscheinen immer wieder Aspekte der aktuellen Lebenssituation von Menschen als bedeutsam, wenn es darum geht, die konkrete religiöse Praxis zu verstehen. Immer wieder sind hier Lebensformen im Fokus, also die Frage, ob Menschen allein, mit Partner oder Partnerin oder auch mit Kindern oder mehreren Generationen zusammenleben. Diese Lebensform müsste sich, so die Annahme, doch erheblich darauf auswirken, wie oft und welche Gottesdienste besucht werden, wie sich die lebensweltliche Nähe zu Angeboten der Ortsgemeinde gestaltet und Bindungskräfte der Kirche wirksam werden. Dieser Frage sind wir nachgegangen, indem wir Kontrastgruppen miteinander verglichen haben: zum einen Befragte, die aktuell mit mindestens einem Kind im Haushalt leben (648 Personen), zum anderen Befragte, die keine eigenen Kinder haben und aktuell allein oder mit höchstens einer anderen Person im Haushalt leben (534 Personen).

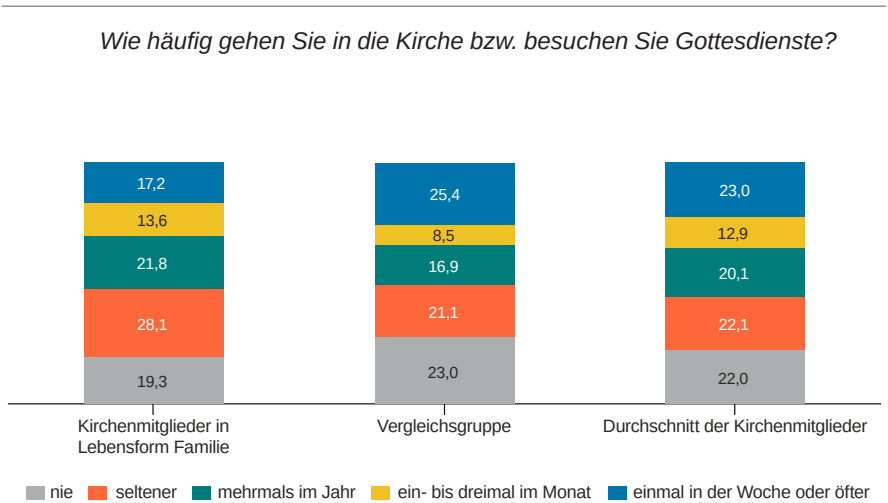
Von den insgesamt in der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft befragten Kirchenmitgliedern haben 34,7 % keine eigenen Kinder, 24 % haben ein Kind, 26,8 % haben zwei Kinder, 9,9 % haben drei Kinder und 4,5 % haben mehr als drei eigene Kinder. Von den 648 Befragten, die aktuell mit Kindern im Haushalt leben (die hier untersuchte Gruppe in der Lebensform Familie), wohnen 93 % in einem Haushalt mit drei und mehr Personen und 6,5 % in einem Haushalt mit zwei Personen. Um zu dieser Gruppe in der Lebensform Familie eine Kontrastgruppe zu bilden, die nicht schon allein durch ihr Alter heute ohne Kinder im Haushalt lebt, wodurch zwei Gruppen mit unterschiedlichen Altersschwerpunkten verglichen worden wären, haben wir hier ausschließlich Menschen berücksichtigt, die überhaupt keine eigenen Kinder haben und auch aktuell nicht mit Kindern im Haushalt leben. So ist diese Kontrastgruppe im Alter recht gut durchmischt und lässt sich mit der Gruppe in der Lebensform Familie vergleichen.

Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass die Gruppe der Kirchenmitglieder in der Lebensform Familie sich signifikant von der Vergleichsgruppe unterscheidet, und zwar in der ganzen Breite der für die Kirchenmitgliedschaft relevanten Aspekte: Kirchenbindung, religiöse Kommunikation, Austrittsneigung, Zustimmung zu Glaubenssätzen, Taufbereitschaft, Gottesdienstbesuch etc. Interessanterweise findet sich aber in dieser Gruppe nicht einfach ein Mehr oder Weniger an Kirchennähe oder Religiosität, sondern es sind vor allem signifikant höhere Werte in den mittleren Antwortsegmenten auszumachen. Auf diese Weise finden sich in der Gruppe in der Lebensform Familie deutlich weniger Mitglieder mit sehr hoher Verbundenheit oder häufigem Gottesdienstbesuch als in der Vergleichsgruppe. Es finden sich hier aber ebenso signifikant weniger Mitglieder mit gegenteiligen Merkmalen, also beispielsweise eine insgesamt unterdurchschnittliche Zahl von Austrittsgeneigten oder Menschen, die nie einen Gottesdienst besuchen. Auf diese Weise bilden die beiden

Kontrastgruppen Extreme, die häufig unter und über dem Durchschnitt aller Kirchenmitglieder liegen, wie das folgende Beispiel zeigt:

Unter den Kirchenmitgliedern in der Lebensform Familie sind solche mit sehr häufigem Gottesdienstbesuch ebenso unterdurchschnittlich stark vertreten wie solche, die »nie« einen Gottesdienst besuchen (Abbildung 4). Ebenso wird der Gottesdienst seltener als »sehr wichtig« bewertet, aber zugleich seltener als »gar nicht wichtig« als in der Vergleichsgruppe (Abbildung 5).

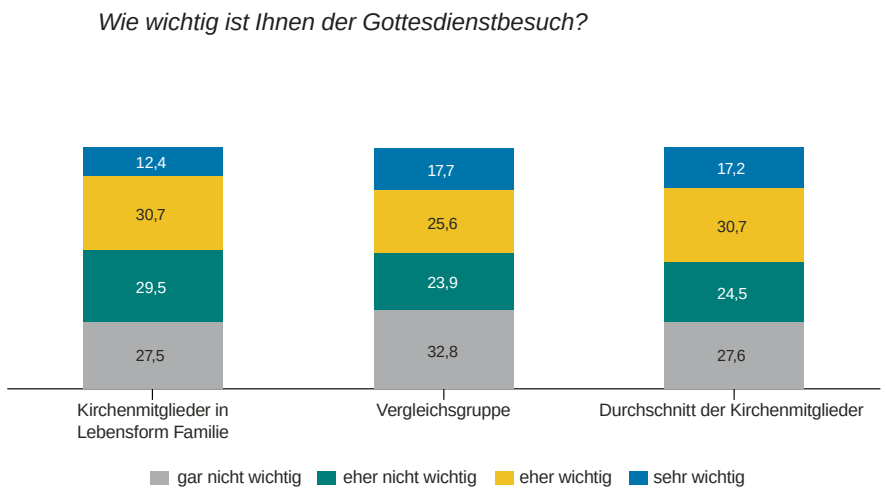
Abb. 4: Gottesdienstbesuch nach Lebensform Familie
(nur Evangelische, in Prozent)



Dieser Effekt ist in nahezu allen Themenfeldern der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft zu finden: Wo 51 % der Mitglieder in der Lebensform Familie angeben, sich »nie« über religiöse Themen auszutauschen, sind es 61 % der Vergleichsgruppe. Wo 6 % der Mitglieder in der Lebensform Familie angeben, sie seien »fast schon entschlossen«, aus der Kirche auszutreten oder planten, »ganz bestimmt so bald wie möglich« auszutreten, sind es 11 % in der Vergleichsgruppe. Die Lebensform Familie scheint sich also in Bezug auf die Kirchenmitgliedschaft insgesamt dahingehend auszugestalten, dass zuweilen starke Kirchlichkeit und Religiosität mit ihr gut vereinbar sind, dafür aber zugleich die »Ränder« von kaum oder gar nicht Verbundenen und Beteiligten auffallend klein bleiben.

Zu diskutieren ist nun, ob hier die Lebensform Familie selbst Bindungskräfte der Art entfaltet, in der eine zumindest mittlere Kirchenverbundenheit und eine zumindest mittlere Beteiligung häufiger zum Normalfall werden, oder ob für Menschen

Abb. 5: Wichtigkeit des Gottesdienstbesuchs nach Lebensform Familie
(nur Evangelische, in Prozent)



in dieser Lebensform bestehende kirchlichen Angebote vor allem in einer mittleren Intensität naheliegend sind. Zu vermuten ist, dass mit der Lebensform Familie vergleichsweise häufige Kontaktflächen mit der Kirche und ihren Handlungsfeldern gegeben sind, von der religiösen Sozialisation der Kinder in Bildungseinrichtungen bis hin zu Kasualien im Familien- und Freundeskreis. Hier verbleibt die Kirchenbindung durch eine Vielzahl von Kontaktflächen zumindest in einem mittleren Ausmaß, selbst wenn das eigene Interesse an Kirche, Religion und Glauben eher gering ist.

Denkbar ist ebenso der umgekehrte Effekt, wenn die Ergebnisse von der Vergleichsgruppe her, also mit Blick auf Menschen ohne eigene Kinder und mit höchstens einer anderen Person im Haushalt, gelesen werden: Möglicherweise vermag ein Teil der Mitglieder, auch ohne die durch das Familienleben erhöhten Optionen auf Kontaktflächen mit kirchlichem Handeln eine starke Kirchlichkeit zu entwickeln, sei es durch eigene, stark prägende religiöse Sozialisation, sei es durch ein persönliches, hohes Interesse an religiösen Fragen. Wo dies aber nicht gegeben ist, scheint es für Menschen außerhalb der Lebensform Familie schwieriger zu sein, eine zumindest mittlere Nähe zum kirchlichen Handeln zu entwickeln oder zu bewahren. Dies wird in den Daten sichtbar bei den »Rändern« des Kirchenmitgliederbestandes, wo in der Vergleichsgruppe die Zahlen der nicht Interessierten und nicht Teilnehmenden auffallend erhöht sind.

4.3.6 Zusammenfassung und kirchentheoretische Einordnung

Die Ergebnisse auch der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bestätigen die aus den Daten zur Lebensstiltypologie der IV. KMU gewonnene Hypothese, dass es maßgeblich die Dimensionen Geselligkeit, Bildung und Traditionalität sind, die die durchschnittliche Kirchennähe bzw. -ferne von Lebensstiltypen und Milieus erklären (vgl. Hauschildt, Pohl-Patalong 2013, 347–349). Gemessen an der klassischen Frage nach dem Grad der Verbundenheit mit der Kirche hatten die Zahlen aus der IV. KMU ein sehr eindeutiges Bild ergeben:[8]

Tab. 2: Lebensstiltypen und Kirchenverbundenheit in der IV. KMU *(in Prozent)*

Lebensstil (Milieu)	Normorientierung, unterscheidende Stil- und Freizeitvorlieben	sehr / ziemlich verbunden	wenig / gar nicht verbunden
Hochkulturell-traditionsorientierter Lebensstil (die »Hochkulturellen«)	eher traditionell, Klassische Musik, Theater, Literatur	77	5
Gesellig-traditionsorientierter Lebensstil (die »Bodenständigen«)	sehr traditionell, Volksmusik, Geselligkeit, Nachbarschaftskontakte	55	12
Hochkulturell-moderner Lebensstil (die »Kritischen«)	modern, Lebensgenuss, Unabhängigkeit, Weiterbildung	45	21
Von Do-it-Yourself geprägter moderner Lebensstil (die »Geselligen«)	modern, Lebensgenuss, Familie, Kontakte mit Nachbarn/Freunden	34	23
Traditionsorientierter unauffälliger Lebensstil (die »Zurückgezogenen«)	sehr traditionell, Interesse an Volksmusik, ablehnend gegenüber geselligen Freizeitverhalten, wenig Kontakte mit Nachbarn	23	32
Jugendkulturell-moderner Lebensstil (die »Mobilen«)	modern, Lebensgenuss, Unabhängigkeit, sehr wenige Kontakte mit Nachbarn	11	48

Werden die jeweils in Dimensionen vorhandenen Extremgruppen miteinander verglichen, so konnte mit den Daten der V. KMU nun darüber hinaus nachgewiesen werden, wie bestimmte Weisen von Kirchennähe und Kirchenferne sich jeweils stärker

8 Eigene Zusammenstellung auf der Datenbasis der IV. KMU; weitere Daten gleichen Musters für Engagementverhalten und Glaubensvorstellungen finden sich bei Benthaus-Apel 2006.

über Geselligkeit oder Bildung oder über Traditionalität ergeben. Es ist dabei nicht so, wie manche kirchlichen Erwartungen an die Milieutypologien suggeriert haben, dass ein milieupassend zugeschnittenes kirchliches Angebot wegen seiner Milieustilistik auch bei Kirchenfernen des jeweiligen Milieus hohes Interesse erweckt. Sehr wohl aber können solcherlei Angebote der Kirchennähe ohnehin Interessierten eines Milieus zusätzlichen Raum geben und positive Erfahrungen weiter stärken. Sie zeigen zugleich die interne Pluralität der evangelischen Großkirche öffentlich an, die sie von kleineren Kirchen deutlich unterscheidet.

Einige Einzelergebnisse zur sozialen Praxis seien noch einmal hervorgehoben und auf die darin liegenden Anstöße für die Kirchentheorie hin pointiert:

- »Gesellige« Kirchenmitglieder sind nicht aufgrund ihrer Neigung zur Geselligkeit zugleich religiöser. Kirchliche Geselligkeit aber gibt ihnen eine Kontaktfläche, während sie freilich weniger Gesellige mit Kirchennähe nicht anspricht. Kirchliche Geselligkeitspraxis mit einem theologischen Verständnis christlicher und kirchlicher »Gemeinschaft« zu identifizieren ist nicht angebracht.
- Explizit zu kommunizieren über Religion im Sinne einer Reflexion über religiösen Sinn ist in der evangelischen Kirche der Gegenwart zu einem Phänomen bürgerlicher Bildung geworden. Die Identifizierung von bestimmten Themen als religiöse Themen ist zusätzlich auch bei den Traditionellen im Vergleich mit dem Durchschnitt erhöht. Vielleicht hat sich sogar schon die in der V. KMU den Interviewten gestellte Frage nach »Kommunikation über Religion« selbst als eine Frage erwiesen, die sich deutlich besser von bildungsaffinen Menschen entschlüsseln ließ als von anderen.
- Das Interesse an evangelischen Gottesdiensten korreliert deutlich stärker mit Bildungsaffinität als mit Geselligkeit oder gar mit Traditionalität. In der evangelischen Großkirche wirkt der Bildungsfaktor außerordentlich stark – als passend für die einen und abstoßend für die anderen. Das ist inzwischen das Bildungsdilemma anderer Art in der evangelischen Großkirche. Es fehlen für weniger bildungsaffine Menschen Formen des Erkennens und Erlebens von Religion im Alltag. Für das Handeln der Kirche jedenfalls wären dann solche Bildungssettings von besonderer Bedeutung, die eben nicht Settings klassischen Lernens und abstrahierender Bildung benutzen. Für diejenigen Instanzen, die in der Kirche Angebote entwickeln und Entscheidungen treffen, ergibt sich, ebenso wie für die Praktische Theologie, die Aufforderung, Ideale zu hinterfragen, die doch oft sehr auf (die eigene) Bildungsaffinität ausgerichtet sind. Das ist etwa auch da der Fall, wo »religiöse Kommunikation« mit wörtlich-reflexivem Austausch über Religion gleichgesetzt oder wo die Anstrengung für ein Bewahren der Tradition anspruchsvoll-bildungsorientiert ausgerichtet ist.
- Die Lebensform Familie wirkt sich in ganz spezifischer Weise auf die Art der Kirchlichkeit aus. Sie korreliert überdurchschnittlich stark mit den mittleren Werten von Kirchlichkeit, während die Lebensform ohne Familie überdurchschnittlich

zu den Extremen (sehr starker Kirchlichkeit und sehr schwacher Kirchlichkeit) neigt. An der praktizierten Lebensform Familie differenzieren sich volkskirchliche und postvolkskirchliche Muster.

Nimmt man nun diese Ergebnisse zusammen, dann können sie auch als ein Beitrag verstanden werden, der erklären hilft, warum die Deutungen der Daten der V. KMU in so widersprüchliche Richtungen erfolgten. Nach der Erstveröffentlichung der Ergebnisse in der Broschüre »Engagement und Indifferenz« (EKD [Hg.] 2014) standen sich zwei Lesarten gegenüber:

Auf der einen Seite wurden sie interpretiert als Anzeichen verschärfter Säkularisierung. Angesichts des weiteren Abbruchs an religiöser Sozialisation bei jeder neuen Kohorte von Jugendlichen müsse »sich die evangelische Kirche die Frage stellen, wie sie vermeiden kann, eine ›Seniorenkirche‹ statt einer ›Volkskirche‹ zu werden« (Gert Pickel über »Jugendliche und junge Erwachsene« in: ebd. 60–74, hier 78). Der Eindruck ergibt sich, dass »die milde, gemäßigte Form der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenverbundenheit – die sogenannte Mehrheits-Religion, auf die unsere Kirche weithin ausgelegt ist – im Schwinden ist« (Thies Gundlach, »Handlungsherausforderungen« in: ebd., 128–132, hier: 131). Die »liberale« Sicht sei vorbei, die behaupte, dass alle Menschen religiöse Interessen hätten, denn nicht zuletzt die Daten der V. KMU hätten gezeigt: »religiöse Kommunikation findet sich ohne Kirche kaum«. Darum »rücken Kirchengemeinden als ›Familienverbände‹ […] und vieles mehr in den Vordergrund, was in klassischer Sicht die Integration der Kirche in die Gesellschaft eher zu behindern schien« (Wegner 2014, 7 f.).

Auf der anderen Seite zeigten andere Befunde in eine gegensätzliche Richtung: Das klassische Pfarramt befindet sich weiterhin in der Schlüsselrolle (Jan Hermelink, Anne Elise Liskowsky und Franz Grubauer über »Kirchliches Personal« in: EKD [Hg.] 2014, 96–105), konventionelle Begründungen für Kirchenmitgliedschaft haben nicht ab-, sondern zugenommen (»Einleitung« in: ebd., 17), ebenso die Bereitschaft zur Taufe (ebd. 18).

Die Debatte darüber, was denn nun die Daten besagen, wird öffentlich und unter Beteiligung der Beiratsmitglieder geführt.[9] Diese unterschiedlichen Deutungen finden sich auch innerhalb der Religionssoziologie, wo sich die These, die fortlaufende Modernisierung wirke sich als weitere Säkularisierung, also in einem Weniger an Religion aus, und die These, sie wirke sich als veränderte Art von Religion aus, als deren Transformation, einander gegenüberstehen.[10]

9 Zur Problematisierung der Rede von »Indifferenz« in der Rezeption der Studie vgl. Hermelink, Weyel, Hauschildt 2014.

10 Vgl. dazu z. B. die Darstellung bei Pickel 2011; in der religionssoziologischen Theoriedebatte wird unterschieden zwischen den Vertretern eines Säkularisierungs-, eines Individualisierungs- und eines Marktmodells (ebd. 135–225).

Aus der Perspektive einer Theorie der Kirche als Hybrid erscheinen solche Widersprüchlichkeiten in den Daten selbst ebenso wie die Widersprüchlichkeiten in der Deutung von Ergebnissen nicht so erstaunlich und auch nicht bedauerlich. Eher bestätigt sich damit genau die Hypothese, dass in der evangelischen Großkirche mehrere konträre Eigenlogiken nebeneinander am Werke sind (Hauschildt, Pohl-Patalong 2013, 138–219, bes. 216 ff.). In dem kleinen Horizont der im vorliegenden Artikel dargestellten Untersuchungen der Dimensionen findet sich dann entsprechend die ganze Bandbreite der Phänomene:

- Bei den Traditionsfernen und bei den Mitgliedern, die ohne Kinder im Haushalt leben, zeigten sich Säkularisierungsmuster: Kirchlichkeit ist hier deutlich unterdurchschnittlich; Passungen zur Thematik religiöser Tradition und Thematik altruistischen Gemeinschaftsbezugs sind deutlich reduziert.
- Transformationsmuster betreffen die Bildungsreligion der Bildungsaffinen, die Religion als Sinnkommunikationspraxis statt Zustimmungen zu dogmatischen Topoi begreifen und die Gottesdienste als kulturelles Angebot solcher Sinnreflexion in einem nicht zu eng aufeinander folgenden Rhythmus schätzen. Auch in Sachen Gruppenreligion deuten die Daten auf eine gewisse Transformation. Die Wirkungen der Primärgruppe einer ausführlichen, als religiös erfahrenen Familiensozialisation bauen sich ab, während familiäre Angebote im Freizeitbereich durch Kirchengemeinden einerseits und gesellige Gruppen andererseits durchaus eine gewisse Attraktivität haben.
- Scheint so die herkömmliche volkskirchliche Art von Kirchlichkeit einerseits von Zivilisation und andererseits von Transformation unterminiert zu werden, so dass Kirche stärker der Gruppenlogik und stärker der Organisationslogik zu folgen bleibt, so sind dann aber doch Muster erstaunlich stabiler klassischer, volkskirchlich-institutionalisierter Beteiligungspraxis zu finden, so jedenfalls bei der Lebensform Familie. Hier wirken die klassischen mittleren Formen von Verbundenheit und Beteiligung an Kirche weiterhin vergleichsweise stark stabilisierend, während die Extreme von sehr intensiver oder sehr reduzierter Kirchlichkeit seltener als im Durchschnitt gewählt werden.

Wenn – wofür viel spricht – das Gegenüber solcher Lebensformen, solcher Geselligkeit und solcher Bildungsdifferenzen bestehen bleibt (vielleicht auch die Differenzierung in stärkere und geringere Traditionalität), dann wäre kirchentheoretisch kaum zu erwarten, dass sich bald die Hybridstruktur der evangelischen Großkirche ändert, und auch nicht, dass entweder nur die Säkularisierungstheorie oder nur die Transformationstheorie die kirchliche Praxis durchgängig erklären kann. Dass der Datensatz der V. KMU zu so divergierenden Interpretationen Anlass gibt, wäre dann weniger eine Schwäche der Daten noch der Interpretationen, sondern vor allem adäquater Ausdruck dessen, wie die Evangelische Kirche in Deutschland wirklich ist. Und die V. KMU regt auch kirchliche Theorie und Praxis an, sich dazu adäquat zu verhalten.

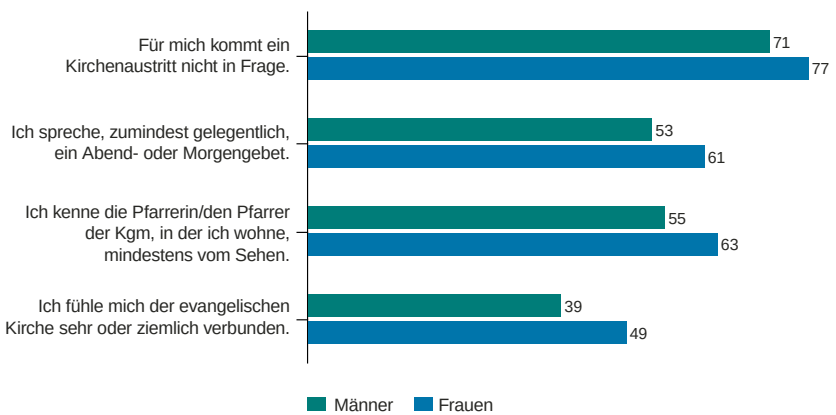
Tabea Spieß • Claudia Schulz • Eberhard Hauschildt

4.4 Kirchenmitgliedschaft für Frauen und Männer: Genderperspektiven auf Religiosität und religiöse Praxis

4.4.1 Einleitung: Grundlagen für die Überlegungen

Ganz schlicht und an den Zahlen orientiert, lassen sich zunächst erhebliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen ausmachen, was Religiosität und Kirchenbindung im Allgemeinen und die religiöse Praxis oder Haltungen in Bezug auf Glaubensaussagen und Werte im Besonderen betrifft: Frauen zeigen mehr Interesse an Religion, haben eine stärkere Kirchenverbundenheit und intensivere religiöse Praxis und beteiligen sich stärker am kirchlichen Leben. Sie besuchen durchschnittlich häufiger den Gottesdienst als Männer und lesen häufiger in der Bibel.[1]

Abb. 1: Differenzen zwischen Frauen und Männern
(Zustimmung evangelischer Kirchenmitglieder zu verschiedenen Aussagen, in Prozent)



1 Hier lässt sich auf zahlreiche Ergebnisse zurückgreifen, die im Kontext früherer Studien, vor allem der III. und der IV. KMU, Genderperspektiven berücksichtigt hatten; vgl. Engelhardt u. a. 1997, 190-242; Ahrens 2000 sowie Schulz 2013, 192–205.

Dieser erste Eindruck erfüllt die *Klischees und Stereotype* dessen, was im Raum von Religion und Kirche eher »Frauensache« oder besonders passend zum weiblichen Geschlecht und den »weiblichen« Lebenswelten sei. Doch anders, als es solchen Erwartungen entspricht, wird bei vertiefter Analyse der Daten deutlich, dass es in vielen Bereichen keine oder geringe statistische Unterschiede in den Einstellungen »der Frauen« und »der Männer« gibt. Beispielsweise zeigen sich im Hinblick auf die Taufbereitschaft (»würden Sie Ihr Kind taufen lassen, wenn Sie darüber zu entscheiden hätten«), der religiösen Kommunikation und der Bedeutung des Gottesdienstbesuches keine auffällig unterschiedlichen Antwortmuster.[2] Es lässt sich auch gar nicht von einer homogenen Gruppe »der Frauen« und »der Männer« sprechen, vielmehr bestehen vielfältige und unterschiedlich definierte Gruppen von Menschen, für die andere Einstellungen, Haltungen oder sozio-demographische Charakteristika kennzeichnend sind, und es können sich auf diese Weise andernorts viel stärkere Gemeinsamkeiten oder Unterschiede finden als bei der Differenz Frau / Mann.

Eine Gegenüberstellung von Männern und Frauen ist demnach nur eingeschränkt sinnvoll. Allerdings ist die binäre Geschlechterordnung noch weiterhin kulturell stark verankert und wirkmächtig, auch in den Selbsteinschätzungen der Befragten. Wer die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Männern* und Frauen*[3] nachzeichnet, macht dabei zugleich nur diese Ordnungen sichtbar. Es sollte dabei jedenfalls nicht eines der Geschlechter als Maßstab oder als Norm genommen werden – in der Regel die männliche Einstellung/Haltung/Zahl, wobei das Weibliche dann an dieser Norm gemessen – und im schlimmsten Fall subtil als defizitär bewertet – wird.

In zahlreichen Dimensionen der bereits genannten Unterschiede zwischen den Geschlechtern wirken sich weitere Faktoren aus. So sind beispielsweise häufig die Altersdifferenzen viel stärker wirksam als Differenzen zwischen den Geschlechtern. Manche Facette der bei Frauen durchschnittlich stärker ausgeprägten religiösen Praxis ist bei näherer Betrachtung vor allem ein Effekt des durchschnittlich deutlich höheren Alters der weiblichen Kirchenmitglieder. Ebenso wirkt sich eine grundsätzlich höhere Kirchenbindung von Befragten in vielen Fällen stärker aus als das Geschlecht. Im Folgenden untersuchen wir Geschlechterdifferenzen, die sich vor allem gemeinsam mit anderen Merkmalen auswirken, und die wenigen Fälle, wo solche Kombinationen aus den Daten nicht zu belegen sind.

Es lassen sich die statistischen Verhältnisse zwischen den Geschlechtern anhand des umfangreichen Datenbestandes rekonstruieren. Der Mechanismus der sozialen

2 Es gibt auch in anderen Themenfeldern der V. KMU keine statistisch signifikanten Zusammenhänge zwischen dem Geschlecht evangelischer Kirchenmitglieder und der Zustimmung zu folgenden Items: »Ich hatte Situationen, in denen ich das Gefühl hatte, mit Gott oder einer spirituellen Macht in Kontakt zu sein«, »Gott ist wie ein Richter«, »Ich glaube an Gott, obwohl ich immer wieder zweifle und unsicher werde«, »Ich bin religiös auf der Suche« und »Ich hatte schon das Gefühl, eins zu sein mit der Welt«.

3 Die Kennzeichnung mit * markiert die Vielfalt des Konstrukts »Geschlecht«.

Konstruktion des Geschlechts und möglicherweise – aber sicher nicht zwangsläufig – damit verknüpfte Lebensumstände bleiben dahinter jedoch unsichtbar: etwa die Sozialisation als Wirkfaktor oder weitere lebensweltliche Situationen. Sie sind nur auf Umwegen, etwa über die Lebenssituation, Kinder und Erwerbstätigkeit zu erfassen und in die Untersuchung einzuspielen. So bietet diese Analyse eine Annäherung an Fragen von Geschlechtern und Religion auf der Basis dessen, was in der Auswertung des Datenbestandes möglich ist.

Inwieweit haben lebensweltliche Situationen, die Ausrichtung auf oder die faktische Beschäftigung mit Kindern, Familie und sozialen Beziehungen Auswirkungen auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern? Und vor allem: Was lässt sich aus den Daten darüber lernen, wie sich unterschiedliche Geschlechterrollen, in Kombination mit anderen Gegebenheiten des Lebens, auf Religiosität und religiöse Praxis auswirken? Dieser Beitrag liefert zu diesen Fragen neue Erkenntnisse und Impulse für die weitere Diskussion.

4.4.2 Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf Religiosität und Kirchenverbundenheit

Insgesamt, so zeigen noch einmal auch die Daten der V. KMU, schätzen sich die Frauen zu einem größeren Anteil als die Männer als kirchenverbunden und religiös ein.

Tab. 1: Verbundenheit mit der Kirche und religiöse Selbsteinschätzung nach Geschlecht *(nur Evangelische, in Prozent)*

	Frauen	Männer
Verbundenheit mit der evangelischen Kirche		
sehr / ziemlich kirchenverbunden	50	37
etwas kirchenverbunden	24	26
kaum / überhaupt nicht kirchenverbunden	26	37
»Ich halte mich für einen religiösen Menschen«		
trifft voll zu	35	23
trifft eher zu	37	38
trifft eher nicht zu	18	25
trifft gar nicht zu	10	15
	(n = 1081 bzw. 1068)	*(n = 935 bzw. 926)*

Dieser Befund ist von Relevanz, weil damit wiederum andere Aspekte des Glaubens und des kirchlichen Lebens zusammenhängen. Dort, wo sich statistische Zusammenhänge zwischen dem Geschlecht einerseits und von Glaubensüberzeugungen und praktischem Verhalten andererseits zeigen, liegen diese Korrelationen vor allem in der stärkeren Religiosität von Frauen begründet. Wir haben es also mit einem *Religiositätseffekt* zu tun, nicht primär mit einem Geschlechtereffekt. Wo Frauen den Sätzen »Gott greift in mein Leben ein« und »Mein Glaube gibt mir ein Gefühl der Geborgenheit« deutlich stärker zustimmen als Männer (Zustimmung Frauen: 40,5 % und 56,1 % / Männer: 32,9 % und 45,6 %), verschwindet der statistische Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und den Zustimmungswerten, wenn man nach unterschiedlichen Gruppen von Kirchenverbundenheit sortiert. Es zeigt sich: Die höheren Zustimmungswerte der Frauen hängen offenbar zunächst mit ihrer stärkeren Kirchenverbundenheit zusammen.

Ähnliche Befunde gelten für die kirchengemeindliche Teilnahme. Frauen beteiligen sich deutlich stärker am kirchlichen Leben als Männer, dies spiegelt sich – wie in anderen Studien – auch in den Daten der V. KMU: 28 % der Frauen und 22 % der Männer geben an, sich über den Gottesdienstbesuch hinaus am kirchlichen Leben zu beteiligen. Die stärkere Beteiligung von Frauen hängt ebenfalls vor allem mit der stärkeren Kirchenverbundenheit von Frauen zusammen: Wenn rechnerisch der Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Beteiligung um den Effekt der Kirchenverbundenheit bereinigt wird, gibt es keinen statistisch eindeutig nachweisbaren Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Beteiligung am kirchlichen Leben mehr.

Interessant ist die Frage nach der Bewertung dieser Befunde. Wo offenbar die Geschlechterdifferenz mit der Einschätzung der eigenen Religiosität oder Kirchenverbundenheit korreliert, ist zu diskutieren, inwiefern es einen Wirkzusammenhang zwischen beiden Ebenen gibt: Sind die Lebenswelten von Frauen näher an religiösen Fragen oder Vollzügen angesiedelt, so dass die Selbstwahrnehmung einer Frau als religiös gewissermaßen eher naheliegt und sich religiöse Praxis entsprechend stärker ergibt oder sich die emotionale Nähe zur eigenen Religionsgemeinschaft entsprechend häufiger einstellt? Oder ist umgekehrt die religiöse Praxis stärker mit den faktischen Lebenswelten von Frauen verknüpft, so dass sich im Lauf der Zeit eine höhere Kirchenverbundenheit und eine Selbstwahrnehmung als religiöser Mensch eher einstellt, als das bei Männern der Fall ist? Oder gehört es zu subjektiv wahrgenommenen Konzeptionen von Frauenbildern, zu gesellschaftlich-kulturell zugeschriebenen Eigenschaften und Verhaltensmustern, die dazu führen, dass Frauen im Interview häufiger entsprechend antworten?

Diese Überlegungen lassen sich anhand von weiteren Analysen der Lebenssituation der Befragten näher untersuchen. Die Religiosität und Kirchenverbundenheit von Frauen kann statistisch vor allem über die Variablen Alter und Bildung erklärt werden, während das Haushaltsnettoeinkommen demgegenüber nicht signifikant zur

Erklärung der Kirchenverbundenheit bzw. Religiosität beiträgt. Deutlich ist jedoch die Wechselbeziehung zwischen der Zahl der eigenen Kinder (unabhängig von deren Alter oder davon, ob diese aktuell im eigenen Haushalt leben) einerseits und der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche andererseits, vor allem was das Segment der kaum oder gar nicht Verbundenen betrifft:[4]

Abb. 2a: Verbundenheit *von Frauen* mit der evangelischen Kirche nach Kinderzahl *(in Prozent)*

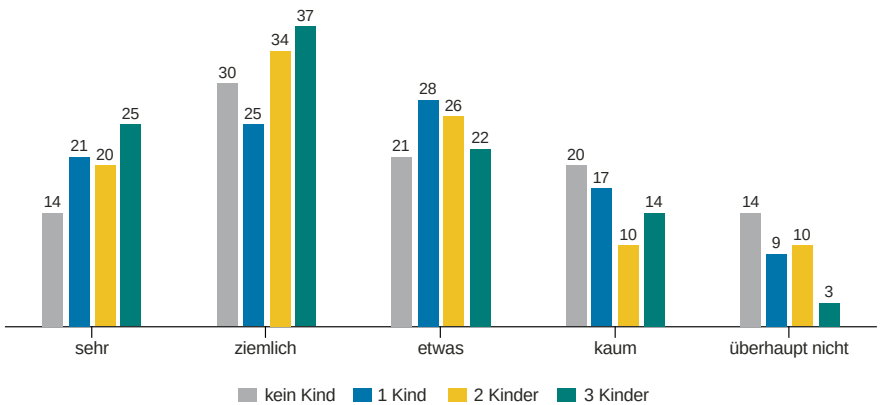
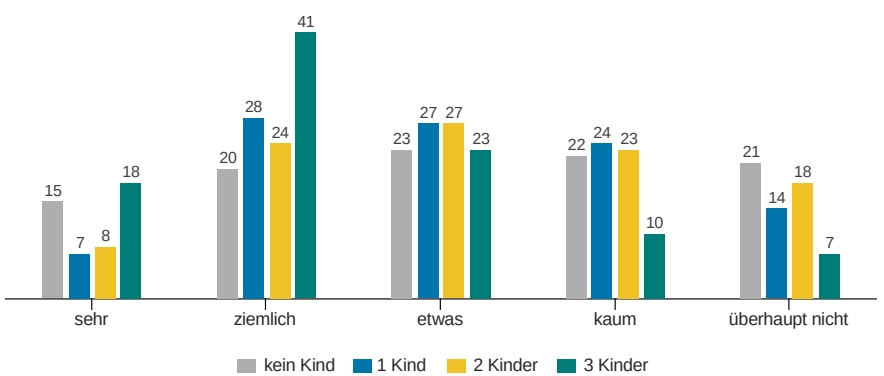


Abb. 2b: Verbundenheit *von Männern* mit der evangelischen Kirche nach Kinderzahl *(in Prozent)*



4 Zugunsten einer belastbaren Datenbasis sind hier nur Evangelische mit bis zu drei Kindern berücksichtigt.

Vor allem bei den Männern zeigt sich hier, wie eigene Kinder die Wahrscheinlichkeit senken, eine geringe Kirchenbindung aufzuweisen. Umgekehrt beleuchten diese Ergebnisse die Situation von Frauen und Männern ohne Kinder sehr eindrücklich: Während 34 % der Männer keine eigenen Kinder haben, liegt ihr Anteil unter den der Kirche »überhaupt nicht« verbundenen Kirchenmitgliedern insgesamt bei 43 %, und während 35 % der Frauen keine eigenen Kinder haben, liegt ihr Anteil unter den der Kirche »überhaupt nicht« verbundenen Kirchenmitgliedern bei 49 %. Auch hier ist der Effekt zwischen den Geschlechtern etwas unterschiedlich, die grundsätzliche Wechselwirkung ist jedoch dem Merkmal »eigenes Kind« zuzuschreiben, während sich Geschlechterdifferenzen erst nachrangig einstellen. Eine eindeutige Korrelation der als klassisch weiblich konnotierten Lebenswelten (mit einem durchschnittlich höheren Anteil an Zuständigkeit für Haushalt und Kinder) einerseits und Religiosität und Kirchenbindung andererseits ist anhand der zur Verfügung stehenden Items nicht nachweisbar.

4.4.3 Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf das Alter

In ähnlicher Weise ist nach dem Zusammenhang zwischen dem Geschlecht einerseits und dem Alter der Befragten andererseits zu unterscheiden. Die beiden Abbildungen 3 und 4 verdeutlichen, wie sich hier genauere Aussagen gewinnen lassen.

Abb. 3: Religiöse Selbsteinschätzung nach Geschlecht und Alter
(Zustimmung »trifft eher / voll zu« auf einer Skala von 1 bis 4, nur Evangelische, in Prozent)

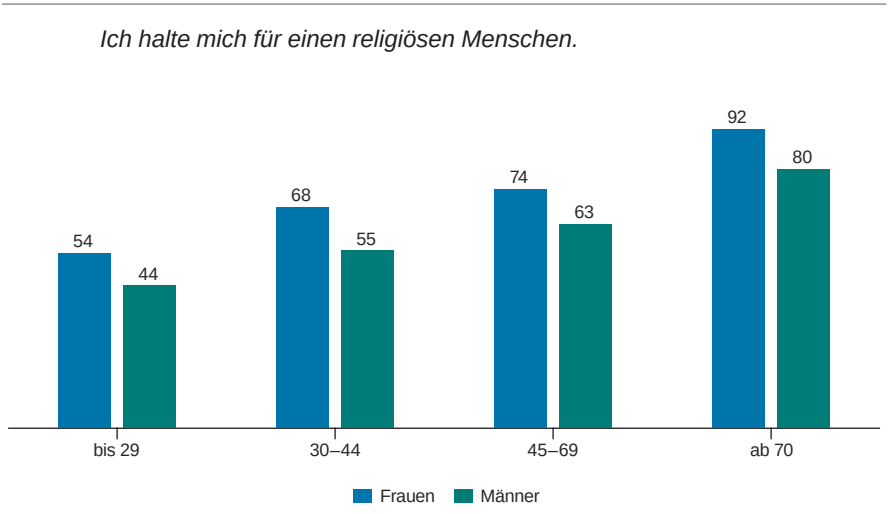
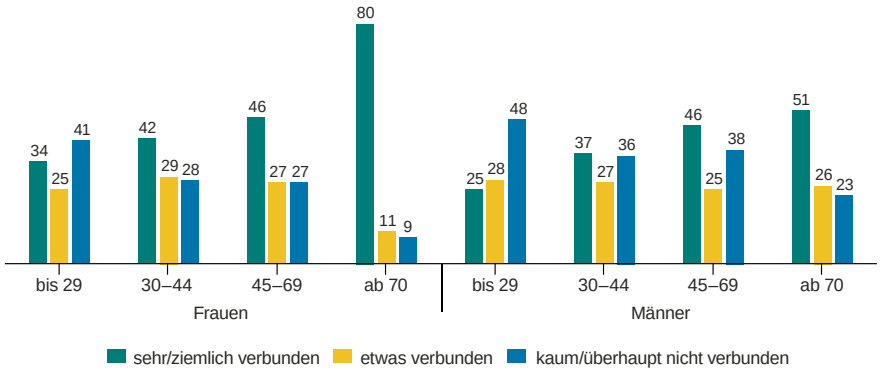


Abb. 4: Verbundenheit mit der evangelischen Kirche nach Geschlecht und Alter *(nur Evangelische, in Prozent)*



Die wesentlichen Unterschiede in Bezug auf die Kirchenverbundenheit sowie die Selbsteinschätzung als religiöser Mensch liegen deutlich im Alter der Befragten verankert: Hier zeigen beide Geschlechter im Grundsatz dasselbe Muster, nach dem sich ältere Menschen deutlich stärker als religiös und der Kirche verbunden einschätzen als jüngere. Der Anteil von Kirchenmitgliedern mittlerer Verbundenheit ist in beiden Geschlechtergruppen in den verschiedenen Altersgruppen etwa gleich groß. Unterschiede in Bezug auf die Geschlechter zeigen sich vor allem in der näheren Betrachtung der Kirchenverbundenheit: Ältere Frauen über 70 Jahren halten sich selbst weit überdurchschnittlich für religiös und sind vor allem weit überdurchschnittlich stark der Kirche verbunden.

Insgesamt ist bei den Frauen – mit Ausnahme der jüngsten Altersgruppe bis 29 Jahren – die Gruppe der stark Kirchenverbundenen immer deutlich größer als die beiden Gruppen der »etwas« oder »kaum/überhaupt nicht« Kirchenverbundenen. Bei Männern ist der Anteil der »kaum« oder »überhaupt nicht« Verbundenen nicht nur im Vergleich der jeweiligen Altersgruppen größer als bei den Frauen, hier ist auch erst bei den Befragten ab 70 Jahren eine deutliche Abnahme zu verzeichnen. Bei unter 70-jährigen Männern machen diese Befragten immer mindestens ein starkes Drittel, bei den bis 29-Jährigen sogar fast die Hälfte aus. Insgesamt sind viele der Unterschiede zwischen Männern und Frauen, was ihre Teilnahme am kirchlichen Leben betrifft, vor allem durch Alterseffekte zu erklären, die sich in besonderer Form durch die geringe Zahl älterer Männer verstärken. Bei Untersuchungen über Religiosität in Alterskohorten hinsichtlich Aussagen über die Älteren sind immer die unterschiedlichen Anteile der Geschlechter mit im Blick zu behalten.

4.4.4 Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf die Einschätzung kirchlicher Kompetenzen

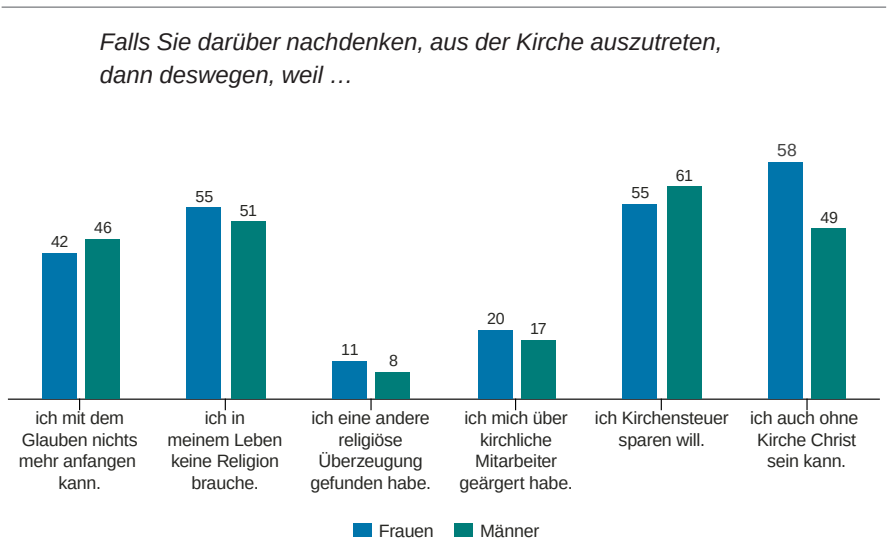
Wie unterscheiden sich Männer und Frauen in der Beurteilung kirchlicher Kompetenzen? Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Einschätzung kirchlicher Kompetenzen bei moralischen Problemen, Sinnfragen und sozialen Problemen. Dieser Zusammenhang hängt wiederum mit der *Kirchenverbundenheit* zusammen: Die befragten evangelischen Frauen geben häufiger an, der Kirche stärker verbunden zu sein als Männer dies tun, und mit der Kirchenverbundenheit wiederum hängt die Verortung von mehr Kompetenzen bei der Kirche hinsichtlich der genannten Themenfelder zusammen. Anders ist dies bei den familiären Lebensproblemen: Auch wenn die stärkere Kirchenverbundenheit von Frauen herausgerechnet wird, besteht ein statistischer Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Einschätzung der kirchlichen Problemlösungskompetenz. Deutlicher als der Unterschied zwischen Männern und Frauen ist hier noch der Unterschied zwischen evangelischen Müttern und evangelischen Vätern: Über zwei Drittel der Mütter sagen, dass die Kirche Wesentliches zur Lösung von familiären Lebensproblemen beitragen kann (67,2 %), während nur 51,4 % der Väter zustimmen.

An dieser Stelle lohnt ein Seitenblick auf das Antwortverhalten von Männern und Frauen im Hinblick auf das *allgemeine Vertrauen*. Von den Frauen stimmen 57 % der Aussage zu: »Einmal generell gesprochen, glauben Sie, dass man den meisten Menschen vertrauen kann, oder kann man nicht vorsichtig genug sein?«, bei den Männern sind es 48 %. Der schwache, statistisch signifikante Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und dem allgemeinen Vertrauen bleibt auch bestehen, wenn die Konfession als Kontrollvariable aufgenommen wird. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und dem generellen Vertrauen, der unabhängig davon ist, ob die Befragten Mitglied der evangelischen Kirche oder konfessionslos sind. Gleichwohl gibt es signifikante Unterschiede zwischen evangelischen und konfessionslosen Befragten. Der Aussage »Den meisten Menschen kann man vertrauen« stimmen 57 % der evangelischen und 32 % der konfessionslosen Frauen zu. Ein signifikanter Unterschied ist auch bei Männern zu beobachten: 48 % der evangelischen Männer und 28 % der konfessionslosen Männer stimmen der Aussage zu, dass man den meisten Menschen vertrauen könne. Auch evangelische Frauen und evangelische Männer unterscheiden sich im Hinblick auf das allgemeine Vertrauen. Der Unterschied (Zustimmung von 57 % bei Frauen und 48 % bei Männern) ist statistisch signifikant. Der statistische Zusammenhang verschwindet jedoch, wenn man die Kirchenverbundenheit berücksichtigt: Auch hier handelt es sich stärker um einen Verbundenheits- als um einen Geschlechtereffekt.

4.4.5 Begründungsmuster des Kirchenaustritts: Ähnliche Motivlagen, Abschmelzen der Unterschiede

Aus einer Faktorenanalyse für Kirchenaustrittsbegründungen lassen sich drei Faktoren identifizieren, die die wichtigsten Dimensionen für Gedanken an einen Kirchenaustritt bei evangelischen Kirchenmitgliedern darstellen. Wir bezeichnen die drei Dimensionen folgendermaßen: erstens die Dimension der Säkularisierung, zweitens die Dimension der Glaubensinhalte und drittens die individualistische bzw. finanzielle Dimension. Untersucht man die einzelnen Items, aus denen sich diese Dimensionen zusammensetzen, nach relevanten Unterschieden zwischen den Geschlechtern, so zeigen sich einige, insgesamt eher geringe Unterschiede zwischen Frauen und Männern: Frauen können unter den möglichen Gründen für einen Kirchenaustritt solchen Gründen etwas stärker zustimmen als Männer, die die Institution bzw. Organisation Kirche hinterfragen (»weil ich auch ohne die Kirche christlich sein kann«, »weil ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchliche Mitarbeiter/innen geärgert habe«), Religion als solche hinterfragen (»weil ich in meinem Leben keine Religion brauche«) oder »eine andere religiöse Überzeugung gefunden« haben. Männer zeigen eine etwas stärkere Zustimmung zu einem möglichen Austritt aus der Kirche, »weil ich dadurch Kirchensteuer spare«, und sie zeigen eine größere Distanz zum christlichen Glauben (»weil ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann«).

Abb. 5: Gründe für den Kirchenaustritt nach Geschlecht
(nur Evangelische, in Prozent)



Interessant ist hier zum einen, wie gering die Unterschiede zwischen den Geschlechtern sind, wenn man sie mit den deutlichen Differenzen in der Einschätzung der eigenen Religiosität und Kirchlichkeit oder mit der konkreten religiösen Praxis vergleicht. Die Religionssoziologin Linda Woodhead empfiehlt, das Verhältnis von Frauen und Männern zur Institution Kirche und ihre Veränderungen (auch Austrittsbewegungen) im Zusammenhang mit sozialen Veränderungen, vor allem im Bereich des Arbeitslebens (u. a. der zunehmenden Berufstätigkeit von Frauen, wobei Frauen häufiger in größerem Umfang als Männer zugleich noch mit Care-Arbeit beschäftigt sind) zu analysieren (Woodhead 2008). Schlägt sich beispielsweise – mit Bezug auf unsere Zahlen – die Veränderung durch die zunehmende Erwerbsarbeit von Frauen in den Zahlen zum Austrittsgrund Kirchensteuer nieder, wo es kaum Unterschiede zu den Männern gibt? Ein Vergleich der Gründe für einen tatsächlich erfolgten Kirchenaustritt zwischen den letzten beiden EKD-Erhebungen zur Kirchenmitgliedschaft zeigt hier interessante Ergebnisse:

Tatsächlich scheint der Austrittsgrund, Kirchensteuer sparen zu wollen, insgesamt in seiner Bedeutung stark zurückzugehen[5], vor allem aber zwischen den Geschlechtern nicht mehr different zu sein. Zugleich zeigen sich in den Items, die noch vor zehn Jahren eine deutlich größere Zustimmung von einem der Geschlechter erfahren hatten, weitere Angleichungen: Während eine Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und dem Glauben in der Erhebung von 2002/2004 noch deutlich stärker für Männer ein Austrittsgrund war als für Frauen, sind diese Differenzen im Jahr 2012 nur noch wenige Prozentpunkte stark. Und während umgekehrt Frauen stärker als Männer dem Grund zugestimmt hatten, »auch ohne Kirche christlich sein« zu können, hat sich auch diese Differenz auf nur noch drei Prozentpunkte vermindert. Der Ärger über kirchliche Mitarbeitende und der Wechsel der religiösen Überzeugung sind nach wie vor als Austrittsgründe eher zu vernachlässigen (zumal die Befragten allen möglichen Gründen zustimmen konnten), hier sind die Unterschiede zwischen den Geschlechtern vor allem sehr gering.

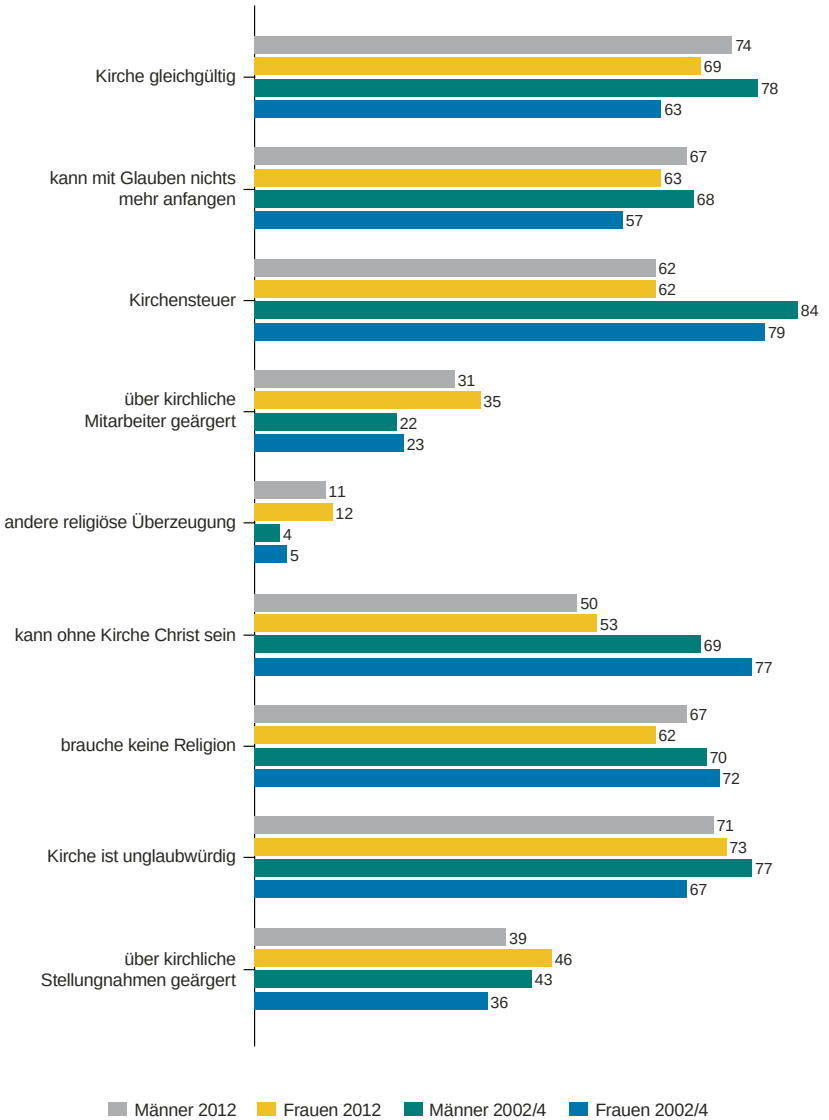
4.4.6 Zusammenfassung

Insgesamt lässt sich festhalten, dass Frauen und Männer in Sachen Religion und Kirche als deutlich weniger different zu beschreiben sind, als es beim ersten Blick auf die nach Geschlechtern unterschiedenen Gesamtzahlen erscheint. Viele Differenzen beruhen nicht auf Religion, sondern zeigen sich vorrangig als Alterseffekte. Vor allem erweisen sich etliche Differenzen zwischen den Geschlechtern als Effekt der all-

5 Wobei berücksichtigt werden muss, dass die KMU-Erhebung vor der öffentlichen Diskussion um das neue Einzugsverfahren der Kirchensteuer auf Kapitalerträge stattgefunden hat.

Abb. 6: Gründe für den Kirchenaustritt nach Geschlecht im Vergleich der IV. und V. KMU

(Zustimmung 5 bis 7 auf einer Skala von 1 bis 7, nur Evangelische, in Prozent)



gemeinen Differenzen bei Religiosität oder Kirchlichkeit. Bei Menschen, die die Kirche bereits verlassen haben, erweisen sich Unterschiede zwischen den Geschlechtern als noch geringer als bei Kirchenmitgliedern. So liegt der Lerneffekt unserer Analyse nicht in einer wie auch immer bestimmten Geschlechterdifferenz und ihren Ausprägungen in der religiösen Praxis, vielmehr sind zunächst Anzeichen für eine Angleichung zwischen den Geschlechtern auszumachen.

Es besteht unseres Erachtens erheblicher Bedarf, die vermeintlichen oder »tatsächlichen« Unterschiede im Antwortverhalten zwischen den Geschlechtern auf ihre Verankerung in lebensweltlichen Differenzen, gesellschaftlichen Zuschreibungen und auf ihre Verankerung in tatsächlichen geschlechtsspezifischen Kulturen hin zu erforschen, wofür die Daten der KMU der EKD als Zeitreihenuntersuchung mit den hierin berücksichtigten Themen nicht ausreichen. Insgesamt dürften sich die Ergebnisse als Ausgangspunkt dafür eignen, konkrete weiterführende Fragen an eine Kirchlichkeit und Religiosität der Menschen aller Geschlechter zu stellen, die beispielsweise in der Lebensumgebung und Lebensform, in einer möglichen Elternschaft oder der Erwerbstätigkeit und vor allem in deren kollektiver wie individueller Ausdeutung ihre lebensweltlichen Anschlussstellen findet.

Gert Pickel • Tabea Spieß

4.5 Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit?

4.5.1 Die Frage nach religiöser Indifferenz im Rahmen der Frage nach Säkularisierung

Eine Frage, welche Hauptamtliche sowie viele Kirchenmitglieder beschäftigt, ist die danach, ob die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte auf dem religiösen Sektor in Zukunft auf eine weitgehend religionslose Gesellschaft zulaufen. Ein Beleg, der in diesem Zusammenhang gerne genannt wird, ist die stetige Zunahme der Konfessionslosen und der gleichzeitige Verlust an Kirchenmitgliedern. Gerade aber die Deutung dieses – in der Tat einfachen – Bezuges zwischen Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit ist in der Religionssoziologie umstritten. So verwiesen Thomas Luckmann (1991) wie auch Joachim Matthes (1967) bereits früh auf die Notwendigkeit einer *funktionalen Unterscheidung von Kirchlichkeit und Religiosität* in der Beschäftigung mit Religion – und etablierten diese fest im Fach.

So sehr diese Differenzierung an sich mittlerweile akzeptiert wird, so wenig ist man sich unter Religionssoziologen darüber einig, was die inhaltlichen Konsequenzen aus dieser konzeptionellen Unterscheidung sind. Gerade in Deutschland breitete sich in der Folge von Luckmanns Privatisierungsthese des Religiösen – im Gegensatz zu den lange Zeit dominanten Annahmen der Säkularisierung – die Vorstellung aus, dass es im Zuge der Modernisierung und Individualisierung quasi notwendigerweise zu einer Transformation des Religiösen komme. Voraussetzung für den propagierten *Formenwandel des Religiösen* ist die Annahme, dass Transzendieren – und damit persönliche Religiosität – eine anthropologische Voraussetzung des Menschen und damit unvermeidlich ist. Die für den religiösen Sektor dann zu erwartende Entwicklung ist damit klar konturiert: Es kommt zu einem sozialen Bedeutungsverlust institutionalisierter und organisierter Religiosität in Form von (traditionaler) Kirchlichkeit bei gleichzeitig sich pluralisierender, privatisierender und individualisierender Ausprägungen subjektiver Religiosität. Sie treten – im Sinne einer Substitution – an die Stelle der ehemals vorherrschenden kulturell tradierten Sozialform von Religion (Knoblauch 2009).

So wenig die Annahme der Individualisierung moderner Gesellschaften zu leugnen ist, wurde doch seitens der Anhänger der Säkularisierungstheorie Zweifel an dieser grundlegenden Konsequenz einer unabänderlich bestehenden Religiosität (in anderer Form) geäußert (Bruce 2002; Pollack 2003). Wiederholte Hinweise auf eine enge Verbindung verschiedener Dimensionen von persönlicher Religiosität (Glock 1954;

Huber 2003; auch Pickel 2011, 323–325), in der trotz einer analytisch streng getrennten Betrachtung von Indikatoren der Kirchlichkeit und der persönlichen Religiosität diese empirisch gerne zusammenfallen, sind genauso Grund für diese vorsichtige Haltung wie die empirische Beobachtung von Menschen, die selbst bei strenger Betrachtungsweise keinerlei religiöse oder spirituelle Einstellungen zu besitzen scheinen. Aufgrund dieser Befunde, die den Annahmen der im Anschluss an Luckmann unter der Bezeichnung Individualisierungsthese des Religiösen firmierenden vorgestellten Überlegungen zuwiderlaufen (Pickel 2011, 178–197), halten es verschiedene Säkularisierungstheoretiker (Bruce 2002; Pollack 2009; Pickel 2013) für plausibel, dass eine Realisierung der Kernannahme der Säkularisierungstheorie eines sozialen Bedeutungsverlustes von Religion in seiner institutionalisierten Form auch Konsequenzen für den Lebensalltag und die soziale Praxis der Menschen mit sich bringt. Träfe dies zu, wäre ein sinkendes Interesse an Religiosität überhaupt oder, anders ausgedrückt: eine geringer werdende Nachfrage nach Religion die Folge. Diese Tendenzen müssten sich in Phänomenen wie einem Desinteresse an religiösen Fragen, deren über die Zeit geringe Wichtigkeit für das eigene Leben und einer zunehmend gleichgültigen Haltung gegenüber Religion in breiteren Teilen der Bevölkerung ausdrücken. Für eine solche Haltung hat sich in der Literatur zwischenzeitlich der Begriff der *religiösen Indifferenz* eingebürgert (Pollack, Wohlrab-Sahr, Gärtner 2003; Petzoldt 2009; Pickel 2014).

Was besagt dieser Begriff aber nun? Einer ersten Definition zufolge bezeichnet *religiöse Indifferenz* eine »Haltung der Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes oder der Gottesfrage« bzw. religiösen Fragen im Allgemeinen (Pollack, Wohlrab-Sahr, Gärtner 2003, 12). Nicht die aktive Ablehnung von Religion und Religiosität steht im Zentrum dieser Definition, sondern eine Haltung von Gleichgültigkeit und Desinteresse ihr gegenüber. Matthias Petzoldt (2009, 137) wiederum bezeichnet religiöse Indifferenz als den Tatbestand des Ausfalls des subjektiven Vollzugs von Religion vor dem Hintergrund des Ausfalls der Transzendierung. Auch hier liegt das Zentrum der Definition in der Verbindung einer Offenheit für eine potentielle »Religionsfähigkeit«, bei gleichzeitiger »religiöser Abstinenz« – will man es einmal so bezeichnen. Durch diese Offenheit wird allerdings die Verwendung des Begriffes religiöse Indifferenz erschwert, erhält er doch eine gewisse *Zweideutigkeit*. So kann man einerseits religiöse Indifferenz als fluiden Zustand *religiöser Unentschiedenheit* deuten: Der religiös indifferente Mensch hat die für ihn passende Form der Religiosität noch nicht gefunden bzw. das entsprechende Angebot wurde ihm seitens der Religionen (noch) nicht unterbreitet. Andererseits besteht die Möglichkeit, religiöse Indifferenz als Synonym für Religionslosigkeit im Sinne der angesprochenen *»religiösen Abstinenz«* anzusehen.[1] Diese analytische Uneindeutigkeit ist problematisch, kennzeichnet

1 Analytisch wäre eine breitere Differenzierung in eigenständige Deutungen als Religionslosigkeit, religiöse Unentschiedenheit oder Unsicherheit hilfreich (Pickel 2014, 43–46; Pickel 2015a, 61–64).

aber auch die Notwendigkeit einer zusätzlichen Kategorisierung zwischen Religiosität und Nichtreligiosität. Will man an dem Begriff festhalten, so bietet es sich an, religiöse Indifferenz, im Sinne einer Arbeitsdefinition, als den Zustand der Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen und Antworten, verbunden mit der Einschätzung einer geringen Bedeutung von Religion für das eigene Leben zu verstehen.

Diese Beschreibung wird gerne für Konfessionslose verwendet, ist aber nicht für diese reserviert. So ist nicht ausgeschlossen, dass auch Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft ihrer Religion mittlerweile so fern sind, dass sie in diese Kategorie fallen: Ihnen ist Religion gleichgültig, auch wenn sie noch Mitglied in der Kirche sind.[2] Die Regel sollte dies aber nicht sein – und ist dies wohl auch nicht. Für die Beurteilung der Gruppe der Konfessionslosen hat sich die Auseinandersetzung um die Deutungsmacht allerdings zugespitzt. So gehen Individualisierungstheoretiker davon aus, dass auch jenseits einer Konfessionsmitgliedschaft ein erheblicher Fundus an subjektiver Religiosität besteht. Folgt man Luckmanns Annahmen streng, dann ist dies sogar zwingend für alle Konfessionslose anzunehmen. Säkularisierungstheoretiker verneinen nicht, dass dies möglich ist, gehen aber davon aus, dass Religiosität (a) seltener vorkommt als innerhalb der vielfältigen Handlungs- und Sozialbezüge einer religiösen Gemeinschaft und (b) alternative Formen der Religiosität wesentlich schlechtere Möglichkeiten der Sozialisation aufweisen als die traditional verankerten, wie z. B. des Christentums. Gleichwohl wird in diesem Zusammenhang zu Recht auf die dynamischere Komponente von religiösen Erfahrungen, spirituellen Interessen und von Bastelreligiosität hingewiesen, die zumindest Chancen auf eine Neuausbildung von Religiosität beinhaltet (Knoblauch 2009; Huber 2014).[3] Diese gilt es – trotz ihrer Schwierigkeiten der Identifikation in quantitativen Erhebungen und damit auch der V. KMU – zu untersuchen.

4.5.2 Keine Kirchenmitgliedschaft als religiöse Indifferenz? – Konfessionslosigkeit und die Gründe des Kirchenaustritts

In den letzten Jahrzehnten hat sich in Westeuropa die Zahl der Konfessionslosen stetig erhöht (Pickel 2010a, 226; auch 2011a) und die Statistiken der Kirchenämter belegen die lineare, wenn auch nicht kontinuierliche Zunahme der Konfessionslosen seit den

2 Nun könnte man den Mitgliedern eine nicht offensichtliche, bewusste oder unbewusste Entscheidung unterstellen, in der Kirche zu bleiben. Eine solche Haltung kann auf sozialen oder rationalen Nutzengründen beruhen – und keine religiöse Komponente besitzen. Entsprechend ist es fahrlässig, von vorneherein die Möglichkeit religiöser Indifferenz innerhalb der Kirche kategorisch auszuschließen. Gleichzeitig sollte man mit Bezug auf die Mitgliedschaftsentscheidung reflexiv mit dieser Deutung umgehen.

3 Vor allem Differenzen im verwendeten Religionsbegriff erschweren die Einigung über die Tragfähigkeit der einen oder der anderen Interpretation.

1970er Jahren in Deutschland. Die Gruppe der Konfessionslosen übertrifft seit kurzer Zeit im Bundesgebiet die Gruppen der Mitglieder der katholischen oder der evangelischen Kirche. Demographische Wandlungsprozesse, im Sinne eines Schrumpfens der ansässigen Bevölkerung bei Zuwanderung von zumeist Menschen anderer Religionszugehörigkeit, eine sinkende Taufbereitschaft sowie vor allem Austritte aus den christlichen Großkirchen sind als Gründe zu nennen. Diese *multikausal* begründete Abnahme der Kirchenmitglieder wird in religionssoziologischen Debatten gerne als ein Indikator für die Gültigkeit des Prozesses der Säkularisierung genannt. Selbst wenn man einer solch weitreichenden Deutung nicht folgen will, birgt der kontinuierliche Mitgliederschwund Herausforderungen für die evangelische Kirche als einer Mitgliederorganisation. Nicht nur die Legitimitätsbasis einer Kirche als Institution, sondern auch das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft wird durch solche Prozesse hinterfragt. Welche Gründe stehen nun hinter der aktiven Entscheidung, die Mitgliedschaft in einer christlichen Kirche zu beenden? Betrachten wir dies für die evangelische Kirche (Abbildung 1).[4]

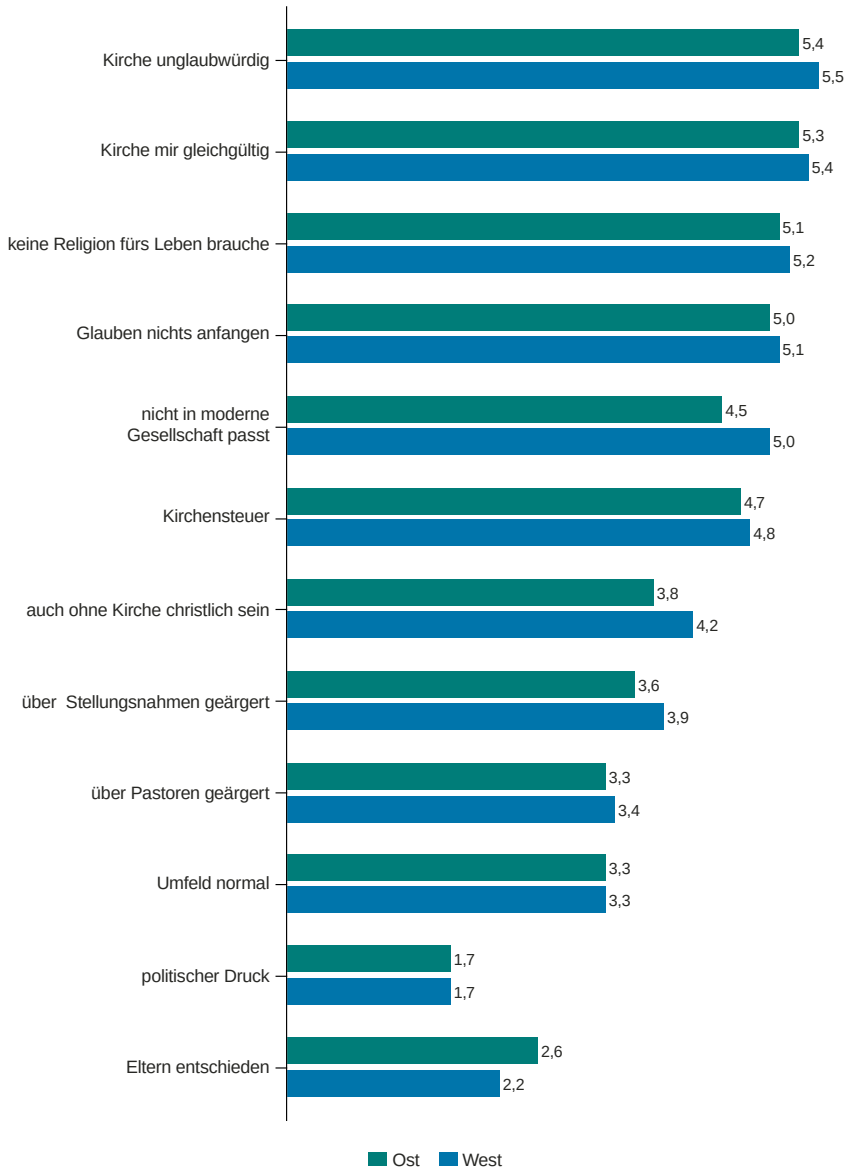
Die ausgetretenen Befragten der V. KMU – egal ob in West- oder in Ostdeutschland – nennen als zentrales Argument für diesen Schritt ihre *Distanz zur Kirche*. Sowohl ein (subjektives) Glaubwürdigkeitsproblem der evangelischen Kirche, wie auch eine gleichgültige Haltung ihr gegenüber werden als Gründe angegeben. Konkrete Stellungnahmen und das kirchliche Personal werden zwar auch als Grund für den Austritt genannt, nur wesentlich seltener; etwas häufiger noch wird die Kirchensteuer zur Begründung des Austritts angeführt. Wesentlich öfter geben die Befragten aber an, für ihr Leben einfach keine Religion mehr zu benötigen oder »mit dem Glauben nichts mehr anfangen zu können«. Dies spricht für eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber Religion im Allgemeinen – oder aber für eine anderen Dingen des Lebens gegenüber nachgeordnete Wichtigkeit von Religion für das eigene Leben. Wenn man will, kann man dies auch religiöse Indifferenz nennen. Die Klassifikation der Kirche als nicht mehr »in die moderne Gesellschaft passend« deutet in die Richtung der Sicht der Ausgetretenen von Religion (so wie sie sie kulturell verstehen) als nur begrenzt kompatibel mit der Moderne. Genau dies ist nun aber eine zentrale Prämisse der Säkularisierungstheorie, welche eine Diskrepanz zwischen Religion und Moderne in der Wahrnehmung der Bürger für den sozialen Bedeutungsverlust von Religion verantwortlich macht.

Die Begründungen der Ausgetretenen sind weitgehend konsistent zu den Resultaten früherer KMUs (vgl. Pittkowski 2006, 94), wobei die auf so etwas wie religiöse Indifferenz als Ursache von Konfessionslosigkeit hindeutenden Antwortvorgaben mittlerweile etwas häufiger als früher gewählt werden. Interessant ist auch: Die Beur-

4 Es ist zu bedenken, dass in Ostdeutschland für immer weniger Konfessionslose ihre jetzige Stellung Ergebnis eines Handlungsvollzuges – des Austritts – ist, sondern tradiert wurde. Entsprechend stand die größere Zahl der ostdeutschen Konfessionslosen nicht mehr vor der abgefragten Entscheidung.

Abb. 1: Gründe der Konfessionslosigkeit

(Mittelwerte auf einer Skala von 1 »trifft überhaupt nicht zu« bis 7 »trifft voll und ganz zu«, Konfessionslose, die aus der evangelischen Kirche ausgetreten sind, n = 602)



teilungen unterscheiden sich zwischen den früheren evangelischen Kirchenmitgliedern in West- und Ostdeutschland nur geringfügig; sieht man einmal davon ab, dass in den alten Bundesländern der Austritt vor dem Hintergrund einer noch bestehenden »Kultur der Konfessionsmitgliedschaft« etwas individualistischer begründet wird als in den neuen (Item »Ich auch ohne die Kirche christlich sein kann«, Abbildung 1). Immerhin zeigt sich dort ein Potential für ein Verständnis einer christlichen Religiosität ohne Kirche, welches mit der Haltung der geringen Anpassungsfähigkeit der Kirche an die Moderne zusammentrifft. Pittkowski (2006, 94) deutete dies in der IV. KMU noch als grundlegenden Unterschied zwischen West- und Ostdeutschland. Davon abgesehen, dass man in dieser Deutung vorsichtig sein muss, ist aber auch in Westdeutschland der Bedeutungsgehalt dieser »individualisierten Begründung« seit dem Jahr 2002 in der Relation zu anderen Begründungen – gerade zur grundsätzlichen Distanz zu Religion – merklich abgesunken, während es in der III. und IV. KMU noch die Spitzenposition in Westdeutschland einnahm. Selbst wenn dieses Item immer noch einen Unterschied zu Ostdeutschland markiert, hat sich dieser in den letzten zehn Jahren verringert. Einfach gesagt, die Austrittsgründe zwischen West- und Ostdeutschland gleichen sich über die Zeit immer mehr aneinander an.

In früheren Untersuchungen wurde auch die Bedeutung des Austrittsgrunds »Kirchensteuer« herausgehoben. Dieses Item schien ein Zeichen für eine vorwiegend auf die Institution Kirche bezogene Abwendung zu sein. Dieser Grund fällt 2012 – anders als noch vor 10 Jahren – deutlich hinter andere Beweggründe zurück. Gleichzeitig muss man bei seiner Interpretation Vorsicht walten lassen. So dürfte die Kirchensteuer nur dann Bedeutung für den Austritt entfalten, wenn sich langfristige Bindungen an die Kirche und auch an Religion bereits vorher gelöst haben. Als einfacher unabhängiger Grund dürfte die Kirchensteuer nicht ausreichen, selbst wenn die öffentliche Wahrnehmung des Zusammenspiels zwischen »Geld« und »Religion« selten ein günstiges Momentum für die christlichen Kirchen beinhaltet. Religiöse Christen treten in der Regel nicht allein aufgrund der Kirchensteuer aus. Bei aller Begründungspluralität scheint eine gleichgültige Haltung gegenüber Religion die Austrittsgründe zu dominieren. Folgt man den eingangs genannten Definitionen, so wäre dies – mit aller Zurückhaltung – als religiöse Indifferenz interpretierbar.

Nun könnte man Zweifel daran hegen, dass die Aussagen zur Unglaubwürdigkeit und Gleichgültigkeit der Kirche, welche an der Spitze der Nennungen für einen Austritt stehen, in ihrer Differenziertheit richtig gewürdigt werden (siehe hierzu Pickel 2015a, 55–58). Kann es nicht sein, dass sich der Austritt doch eher aus kirchlichen Gründen vollzieht und weniger aufgrund einer generellen Haltung zu Religion, wie es z. B. der Begriff religiöse Indifferenz skizziert? Eine *Faktorenanalyse* der Items (Tabelle 1) zeigt deutlich, dass das Antwortverhalten zwischen der Sicht auf »Kirche als unglaubwürdig oder gleichgültig« und »weil ich in meinem Leben keine Religion brauche« (eine Aussage, welche das bisher verwendete Verständnis von »religiöser Indifferenz« widerspiegelt) kaum differiert. Die Items zur Beschreibung von

Austrittsgründen mit Bezug auf die Kirche wie auch die Religion begründen eine gemeinsame latente Dimension. Einfach gesagt: Die Befragten antworten einheitlich in Distanz und Gleichgültigkeit zu allem, was aus ihrer Sicht mit Religion zu tun hat. Diese Dimension kann man nun wohl weitgehend als eine *Dimension religiöser Indifferenz* verstehen, verkörpert sie doch eine gewisse Unwichtigkeit von und vor allem Gleichgültigkeit gegenüber allem Religiösen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass diese Deutung von Religiosität an ein vorherrschendes kulturelles Verständnis von Religion und seine Tradierung anschließt.

Tab. 1: Faktorenanalyse zu Begründungen des Kirchenaustritts
(Mittelwerte auf einer Skala von 1 bis 7, Hauptkomponentenanalyse mit Varimax-Rotation, Konfessionslose, die aus der evangelischen Kirche ausgetreten sind, n = 686)

Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil …

Komponente	1	2	3	4
mir die Kirche gleichgültig ist.	,853			
ich in meinem Leben keine Religion brauche.	,849			
ich die Kirche unglaubwürdig finde.	,748		,322	
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann.	,838			
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchlichen Mitarbeiter/innen geärgert habe.			,871	
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe.			,864	
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann.			,353	,750
ich politisch unter Druck gesetzt wurde.		,815		
ich dadurch Kirchensteuern spare.				,851
es in meinem Umfeld normal war/ist, nicht in der Kirche zu sein.	,402	,577		
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe.		,737		
die Kirche aus meiner Sicht nicht mehr in die moderne Gesellschaft passt.	,683			
meine Eltern das für mich als Kind entschieden haben.		,690		

Daneben lassen sich auch andere latente Begründungsstrukturen identifizieren. Während Faktor 2 aus Tabelle 1 Gründe repräsentiert, die aus dem sozialen Umfeld resultieren (Eltern, politischer Druck, soziales Umfeld, Konversion), findet sich in Faktor 4 ein latentes Erklärungsmuster, welches den Austrittsgrund einer individualisierten Religiosität außerhalb der Kirche in Verbindung mit der Kirchensteuer repräsentiert. Möglicherweise hat man es hier mit einer Einstellungsdimension zu tun, welche sich in der Tat durch eine individuelle Entscheidung gegenüber der Kirche – ohne Differenz zu Religiosität – auszeichnet. Letztere Haltung ist in Westdeutschland stärker ausgeprägt.[5] Für diese Dimension könnte man maximal den Ausdruck kirchlicher Indifferenz verwenden, will man in dieser Deutungslinie verbleiben. Besser ist es wahrscheinlich, von einer Trennung von Religiosität und Kirchenbeurteilung zu sprechen, die so etwas wie eine individualisierte Religiosität beschreibt. Faktor 3 bündelt dann noch recht anschaulich den Ärger über Stellungnahmen des kirchlichen Personals.

Wie sieht es bei denen aus, die sich erst überlegen, die Kirche zu verlassen? Immerhin haben wir es ja hier mit einer wesentlichen Gruppe innerhalb der jüngeren Kirchenmitglieder zu tun – und dies schon seit Jahrzehnten.[6]

Wie Tabelle 2 zeigt, deckt sich das Ergebnis gut mit den Begründungsdimensionen bei den bereits Ausgetretenen. Zwar ergibt sich keine Struktur mit vier Dimensionen, aber sowohl die »Indifferenz-Dimension« als auch die Dimension des Ärgers über kirchliches Personal und Stellungnahmen finden sich wieder. Der Grund der Konversion wandert nun zu Faktor 2, während sich die Prägung durch das soziale Umfeld der ebenfalls wieder identifizierbaren »Individualisierungs-Dimension« zuordnet. Wie es scheint, lassen sich die Austrittsgründe zu recht stabilen, latenten Hintergrunddimensionen bündeln. Doch dies ist nicht die einzige Erkenntnis an dieser Stelle. Die Korrespondenz zwischen den Austrittsgründen der bereits Ausgetretenen wie derjenigen, welche einen Austrittswunsch näher durchdenken, zeigt eine so starke Strukturähnlichkeit (Tabellen 1 und 2), dass man davon ausgehen muss, dass die meisten der jetzt Austrittsüberlegungen hegenden Kirchenmitglieder in der Zukunft wirklich zu Konfessionslosen werden – allerdings eben aus unterschiedlichen Gründen.

Die Faktoren- oder Dimensionsanalyse hat die voneinander unterscheidbaren Einstellungsbündel der Gründe für einen Kirchenaustritt erstaunlich klar identifiziert. Aussagen über die Gruppengrößen können anhand der in Abbildung 1 vorgestellten Häufigkeiten gemacht werden. Allerdings schließen sich verschiedene der Di-

5 Bemerkenswert ist auch, dass die ebenfalls in Westdeutschland häufiger gewählte Antwortoption »Die Kirche passt nicht mehr in die moderne Gesellschaft« nicht in diesen Faktor fällt. Interessant in diesem Zusammenhang auch Betrachtungen bei Stolz u. a. 2014.

6 Zur generationalen Verteilung der Austrittsbereitschaft unter den Kirchenmitgliedern siehe den Beitrag von Gert Pickel »Jugendliche und Religion« in diesem Band; für die zeitliche Konsistenz der Austrittsbereitschaft, welche ja Hinweise auf eine Konstanz im Mitgliederverlust gibt, ebenfalls in diesem Band den Beitrag von Detlef Pollack, Gert Pickel und Anja Christof »Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf«.

Tab. 2: Faktorenanalyse zu Begründungen des Kirchenaustritts
(Mittelwerte auf einer Skala von 1 bis 7, Hauptkomponentenanalyse mit Varimax-Rotation, Kirchenmitglieder, die darüber nachdenken, aus der evangelischen Kirche auszutreten, n = 460)

Komponente	1	2	3
mir die Kirche gleichgültig ist.	,844		
ich in meinem Leben keine Religion brauche.	,863		
ich die Kirche unglaubwürdig finde.	,716	,340	
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann.	,876		
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchlichen Mitarbeiter/innen geärgert habe.		,877	
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe.		,857	
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann.		,402	,606
ich dadurch Kirchensteuern spare.			,866
es in meinem Umfeld normal ist, nicht in der Kirche zu sein.		,465	,526
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe.		,703	

mensionen gegenseitig nicht aus. So finden sich etwa viele Befragte, die sich zwar individualistisch äußern, aber gleichzeitig eine Glaubensdifferenz betonen (ca. 25 %). Dies kann als Mischung aus Indifferenz und plakativ betonter Individualität ebenso interpretiert werden wie als reale Form religiöser Individualisierung, welche sich von einem als traditional eingestuften (christlichen) Glauben distanziert. Eine Entscheidung für eine der beiden Interpretationen fällt mit dem bislang vorliegenden Indikatoren noch schwer. Gleichwohl übersteigt die Zahl derjenigen Befragten, welche allein religiöse Indifferenz – oder Distanz zu Religion und Glauben – als Austrittsgrund betonen (40 %) die Zahl derjenigen, welche sich allein (oder in Kombination mit dem Ärger über Pastoren) von der Institution Kirche distanzieren (15 %).[7] 9 % der jeweils befragten Konfessionslosen nennen Austrittsgründe aus allen vier Dimensionen und genauso viele aus keiner der Dimensionen. So wie die Austrittsgründe vielschichtig (aber nicht unendlich) sind, so dominieren doch der Glaubensverlust und die Gleichgültigkeit gegenüber Religion.

7 Die identifizierten Gruppengrößen decken sich mit Ergebnissen anderer Analysen zur Bestimmung von Typen der Konfessionslosigkeit.

4.5.3 Bestehende und fehlende Anschlussmöglichkeiten

Ausgehend von diesen Ergebnissen zu den Gründen für einen Kirchenaustritt, ist die erhebliche Distanz der Konfessionslosen zur evangelischen (allerdings auch zur katholischen) Kirche kaum mehr verwunderlich. So vertrauen gerade einmal 15 % von ihnen der evangelischen Kirche und 10 % der katholischen Kirche »sehr« und ›eher‹. Etwas besser kommen die sozialen Einrichtungen der Kirche weg, wo 36 % der Konfessionslosen der Diakonie/dem ev. Wohlfahrtsverband »sehr« und »eher« vertrauen. Dieses Vertrauen in die sozialen Einrichtungen der Kirchen bleibt aber erheblich hinter den Werten der evangelischen Kirchenmitglieder zurück: 85 % von ihnen vertrauen der evangelischen und 33 % der katholischen Kirche. Zudem dürfte eine positive Haltung zur Diakonie (oder der Caritas) für Konfessionslose wohl keinen Grund für einen (Wieder-)Eintritt in eine der Kirchen darstellen, was auch daraus ersichtlich wird, dass nur 11 % der Konfessionslosen gegenüber 63 % der Evangelischen die Kirche als »in unsere Zeit (sehr) gut passend« ansehen.[8]

Häufig werden Anschlussmöglichkeiten für Konfessionslose an die evangelische Kirche bei den *Kasualien* ausgemacht. Speziell durch Feierlichkeiten, Sterbefälle oder durch die Teilnahme an Hochzeiten kommen Konfessionslose mit der Kirche in Berührung. Dies ist in der Tat für eine beachtliche Größenordnung der Fall; die Werte liegen bei 25 % in Ostdeutschland und bei bis zu 35 % in Westdeutschland. Das soziale Umfeld schafft somit Berührungspunkte zur Kirche. Gleichzeitig verlaufen diese Berührungen zumeist ohne sichtbar weiterreichende Konsequenzen. Und warum sollten sie dies auch? Für den einzelnen Konfessionslosen entsteht trotz eines positiven Erlebnisses eines Gottesdienstes, einer Beerdigung oder einer Taufe in der Regel keine Notwendigkeit eines Kircheneintritts. Am ehesten noch könnte dies in sozialen Gruppen im Umfeld der Kirche der Fall sein. Dies geschieht meist dann, wenn diese Gruppen keine explizite religiöse Zielstellung verfolgen (wie z. B. soziales Engagement, Chor). Auch hier gilt zu bedenken, dass es säkulare Optionen für entsprechende Betätigungen gibt, mit denen die religiösen Angebote konkurrieren (vgl. Stolz u. a. 2014, bes. 30 ff., 210 ff.). Immerhin können auf diese Weise aber Gelegenheitsstrukturen und Kontaktflächen für soziale Bindungen entstehen, welche über die Zeit ein Interesse an der Kommunikation des Evangeliums entstehen lassen.

Denn eine dezidierte Abwehrhaltung oder gar Feindschaft gegenüber Christen besteht selbst im weitgehend ent-konfessionalisierten Ostdeutschland kaum mehr. So äußern ein Drittel der Konfessionslosen Vertrauen gegenüber Christen, was um 9 % über dem Vertrauen zu Personen liegt, die man ein erstes Mal trifft. Entsprechend haben dann auch drei Viertel der Konfessionslosen (West wie Ost) nach eigener Aussage

8 Hier handelt es sich um die Antworten 6 bis 10 auf einer Skala von 1 »die Kirche passt überhaupt nicht …« bis 10 »… passt sehr gut in unsere Zeit«; vgl. zu den Zahlen in diesem Absatz auch die Grundauszählung der Fragen 5 und 16 im »Anhang« dieses Bandes.

nichts gegen Religion an sich. Der von Seiten des organisierten »neuen Atheismus« gelegentlich forcierte Gegensatz zwischen Gläubigen und Konfessionslosen ist für die meisten Betroffen für den eigenen Lebensalltag ohne Belang (vgl. Gladkich, Pickel 2013). Dies eröffnet auch Möglichkeiten für die Kirchen: So besteht bei Konfessionslosen eine *potentielle Offenheit*, sich mit Christen normal zu unterhalten und auszutauschen. Man sollte allerdings nicht zu viel in diesen Befund hineinlesen. Weder bedeutet die bestehende Offenheit eine aktive Suche nach religiösen Angeboten (im Sinne einer anthropologischen Konstante der Religiosität), noch kann sie gleich als Potential für Bekehrung ausgemacht werden. Religion ist dem Gros der Konfessionslosen nicht wichtig genug, um sich dafür politisch oder ideologisch zu positionieren. Entsprechend positionieren sie sich aber auch nicht gegen Religion oder organisieren sich in dieser Weise.

Von entscheidender Bedeutung für Religiosität ist die *Anschlussfähigkeit* von Menschen an religiöse Antworten und Angebote. Hierfür spielt die religiöse Sozialisation die zentrale Rolle. Wenn religiöse Sozialisation ihre Wirkung entfaltet, dann ist diese zumeist positiv für jetzige Konfessionsmitglieder und negativ für jetzige Konfessionslose, oder sie wird – unter Berücksichtigung von Verzerrungstendenzen rückwärtiger Erinnerung – so wahrgenommen, dass kognitive Dissonanzen zur jetzigen Situation abgebaut werden.[9] Egal, ob man konfessionslos oder konfessionszugehörig ist, man findet einen Grund hierfür. Gleichzeitig besitzt die mentale Hinterlassenschaft der Sozialisation aber eine substantielle Bedeutung. *Sozialisation* ist auch von zentraler Bedeutung für Konfessionslosigkeit: Zum einen fehlt häufig die religiöse Sozialisation, zum anderen entwickelt sich über die Generationen eine Sozialisation der Konfessionslosigkeit. Von den Konfessionslosen bezeichnen sich nur 28 % (West) oder 12 % (Ost) als »religiös erzogen«, was sie massiv von den Angaben der Konfessionsmitglieder unterscheidet, die sich zu 70 % als »religiös erzogen« einstufen. In Westdeutschland reflektiert eine »generationale Treppenfunktion« den Abbruch religiöser Sozialisation in der Mitgliedschaft der evangelischen Kirche. In Ostdeutschland ist das Verhältnis über die Altersstufen dagegen ausgeglichener, jüngere wie ältere Konfessionslose haben hier nur zu einem sehr kleinen Anteil eine religiöse Sozialisation erfahren.[10]

Diese Befunde der V. KMU lassen den Schluss zu, dass die Zukunft eher eine Stabilisierung bzw. eine quantitative Steigerung der Konfessionslosigkeit mit sich bringen wird. Diese Einschätzung wird bestätigt durch eine Übersicht über die Verbreitung verschiedener Aspekte des Religiösen. Nimmt man die Überlegungen zu den

9 Konfessionslose betrachten sich zumeist als nicht oder als negativ beeinflusst durch religiöse Sozialisationsinstanzen; insbesondere werden dem kirchlichen Personal mit 23 % und dem Religionsunterricht mit 24 % der stärkste negative Einfluss und diese mit jeweils 62 % bzw. 70 % als nicht beeinflussend bewertet; vgl. die Auswertung von Frage 4a/K4a im »Anhang« dieses Bandes.

10 Siehe hierzu ausführlich den Beitrag von Detlef Pollack, Gert Pickel und Anja Christof »Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf« in diesem Band.

»Dimensionen von Religion« auf, wie sie Glock (1954) eingeführt und Huber (2003) weiterentwickelt haben, dann zeigen sich nicht nur deutliche Unterschiede zwischen den Konfessionslosen und den Kirchenmitgliedern, sondern auch sehr geringe dynamische Anschlusspotentiale für religiöse Erfahrungen und religiöse Praktiken bei den Konfessionslosen. Dies trifft auch für weniger christlich konnotierte Verhaltensweisen wie die Meditation zu; fast immer geben die Konfessionslosen in West- und Ostdeutschland an, »nie« zu meditieren (Abbildung 2). Zudem sehen sich Konfessionslose keineswegs »religiös auf der Suche«: Dies deutet darauf hin, dass sie für ihr Alltagsleben derzeit gar keine religiösen Antworten benötigen, scheinen sie doch auch keine religiösen Fragen zu besitzen. Vor diesem Hintergrund ist es interessant, dass nur knapp zwei Drittel von ihnen angeben, »kaum etwas über das Christentum zu wissen«. Zumindest ein Drittel fühlt sich ganz gut informiert, nur dass dies eher eine Verfestigung der eingenommenen gleichgültigen Haltung als ein Interesse am Christentum zu signalisieren scheint.

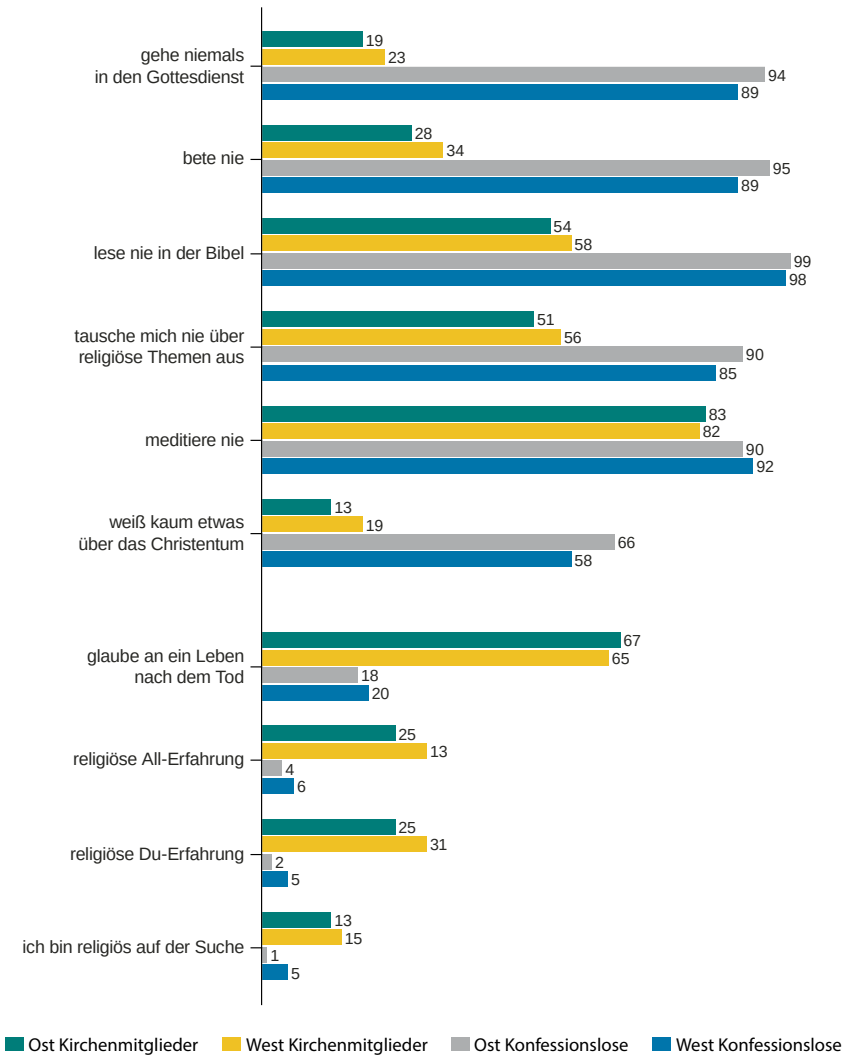
Am ehesten zeigen sich noch Elemente christlicher Religiosität bei etwa 20 % der Konfessionslosen, die an ein »Leben nach dem Tod« glauben. Vermutlich bringen sie diese Vorstellung aber kaum mehr mit dem Christentum in Bezug, was wiederum auf das Problem der kulturellen Anschlussfähigkeit verweist. Gleichwohl könnte man dieser Gruppe religiöse Vorstellungen zuerkennen. Religiöse Du- und All-Erfahrungen, wie sie Stefan Huber in einem Zeitvergleich der Daten des Religionsmonitors von 2008 und 2013 als in den letzten Jahren zunehmend identifizierte (Huber 2014, 106–107), sind in der V. KMU unter den Konfessionslosen eher marginal verbreitet. Dies widerspricht nicht unbedingt dem Befund von Huber, verweist aber in dieser (»alternativen«) Dimension von Religiosität auf eine kleine Anzahl an betroffenen Personen. Immerhin wird hier eine gewisse Möglichkeit zu religiöser Dynamik sichtbar, sie scheint aber eher bei den Kirchenmitgliedern als bei Konfessionslosen zu greifen – und eben bei eher übersichtlichen Personengruppen.[11]

Doch sind nun alle Konfessionslose als »religiös indifferent« einzuschätzen? Bei den Austrittsgründen haben Gleichgültigkeit, Nachrangigkeit von Religion und religiöses Desinteresse die zentrale Rolle gespielt. Gleichzeitig trifft dieser Begründungskomplex nie auf alle Ausgetretenen oder Konfessionslosen zu. Für die Mehrheit der Konfessionslosen liegt eine Interpretation als »religiös indifferent« oder als zumindest »religiös unmusikalisch« recht nahe. Insbesondere da in dieser Gruppe nun auch

11 Eine entsprechende Prüfung ist in den Daten des Religionsmonitors aufgrund der geringeren Fallzahlen schwieriger möglich als in der V. KMU, welche für die Gruppe der Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine Überquotierung besitzt. Gleichwohl lohnt es sich, diesen Dimensionen der Religiosität stärker nachzugehen. Man kann noch darauf hinweisen, dass die Kritik an der V. KMU hinsichtlich einer zu starken Ausrichtung auf traditionelle religiöse Praktiken vor diesem Hintergrund nicht angebracht ist, was allerdings – fairerweise gesagt – aus der vorab publizierten Broschüre für Außenstehende nicht zu erkennen sein konnte.

Abb. 2: Dimensionen der Religiosität

(Items »Ich bin religiös auf der Suche«; »Ich glaube an ein Leben nach dem Tod«; »Religiöse Du-Erfahrungen« = ›Ich hatte Situationen, in denen ich das Gefühl hatte, mit Gott oder einer spirituellen Macht in Kontrakt zu sein‹; »Religiöse All-Erfahrung« = ›Ich hatte das Gefühl eins zu sein mit der Welt‹, jeweils Zustimmung 4 und 5 »trifft [voll und ganz] zu« auf einer Skala von 1 bis 5; alle anderen Items: jeweils Ablehnung; Evangelische und Konfessionslose, in Prozent)



vermehrt Menschen sind, die bereits in der zweiten oder dritten Generation konfessionslos sind. Nimmt man eine allgemeine Selbsteinschätzung der Gesamtgruppe der Konfessionslosen in den Blick, so bezeichnen sich immerhin 60 % von ihnen als Atheisten. Dies ist eine dezidierte Haltung. Noch interessanter ist aber, dass drei Viertel der befragten Konfessionslosen explizit angeben, nichts gegen Religion zu haben, diese ihnen aber egal sei (Tabelle 3). Zum einen verbinden sie mit der Kirche positive soziale Vorstellungen, denn nach der Meinung von 60 % der Konfessionslosen soll sie Alte, Kranke und Behinderte betreuen.[12] Zum anderen sehen sie Religion als Sache des Einzelnen – in diesem Fall aber wesentlich »des Anderen«. Es ist völlig legitim und normal, religiös zu sein, es ist aber auch völlig legitim und normal, nicht religiös zu sein. Selbst wenn eine deutliche Mehrheit der Konfessionslosen der Meinung ist, dass feste Glaubensüberzeugungen intolerant machen (70 % gegenüber 44 % bei Kirchenmitgliedern), stehen sie der Religion nicht aggressiv ablehnend gegenüber. Dies spricht in Kombination mit der geringen religiösen Selbsteinschätzung (Tabelle 3) dafür, dass die Haltung der meisten Konfessionslosen zu Religion und Religiosität als gleichgültig anzusehen ist.

Tab. 3: Selbsteinschätzungen von Konfessionslosen
(nur Konfessionslose, n = 1006, in Prozent)

	trifft voll zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft gar nicht zu
Ich halte mich für einen Atheisten.	34	27	22	17
Ich habe nichts gegen Religion, sie ist mir einfach egal.	36	36	15	13
Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung erhalten.	1	6	27	66
Ich halte mich für einen religiösen Menschen.	1	6	23	70
Ich glaube, dass feste Glaubensüberzeugungen intolerant machen.	45	25	15	15

12 Bereits in den früheren KMUs konnte man die relationale Ähnlichkeit der Erwartungen, welche an die Kirche zu richten sind, zwischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen beobachten (Pittkowski 2006, 107). Sie liegen bei Konfessionslosen zwar niedriger, erreichen aber bei sozialen Faktoren bemerkenswert hohe Werte. Dies ist auch 2012 der Fall, wobei sich die Verteilung von den Jahren 2002 und 1992 kaum unterscheidet.

Allerdings finden sich auch Personen, die eine gewisse Offenheit für Elemente des Religiösen aufweisen bzw. sich sogar als religiös einstufen. In der V. KMU sind dies allerdings keine 10 %, was sich mit Ergebnissen anderer Studien deckt (z. B. Pickel 2014). Wie immer hat man es mit Pluralität zu tun, nur ist sie eben nicht gleich verteilt. Die meisten Konfessionslosen sehen Religion als für ihren Lebensalltag eher wenig interessant an. Von einer Transformation des Religiösen, die sich darin äußert, dass Konfessionslose nur religiös Individualisierte ohne Kirchenbindung sind, kann man sich demnach eher verabschieden. Dies ist nur für kleine Gruppen der Fall – zumindest was subjektive Selbsteinschätzungen und eine kulturimmanent interpretierte christliche Religiosität angeht. Nun hat man nicht alles im Blick, was religiös sein könnte. Gleichwohl lassen die Ergebnisse erhebliche Zweifel daran aufkommen, dass bei den meisten Konfessionslosen ein größeres Interesse an anderen Formen religiöser Kommunikation oder Praktiken bestehen könnte. Ergebnisse aus der IV. KMU zu alternativen religiösen Formen und Spiritualität stützen diese Vermutung (Pittkowski 2006, 103).

Damit sind wir angelangt bei der Frage der Interpretation der Begründungen von Konfessionslosigkeit. Statistische Zusammenhänge zwischen der eigenen Einschätzung als religiös, religiösen Praktiken und Konfessionslosigkeit (sowohl in West- als auch in Ostdeutschland) stützen die Dominanz der Kernmotive einer *diffusen* Ablehnung von Kirche und Religion – und verweisen auf eine enge empirische Verzahnung: So wie Kirchen- und Konfessionsmitgliedschaft immer noch stark mit einem subjektiven Selbstverständnis von Religiosität verbunden ist, ist Konfessionslosigkeit mit einem Selbstverständnis als »nicht-religiös« verknüpft.[13] Die Ergebnisse der V. KMU zeigen – so deutlich wie kaum zuvor – eine Verbindung von Kirchendistanzierung und einem sich durchsetzenden sozialen Bedeutungsverlust von Religion für Konfessionslose.[14] Inwieweit die Selbsteinschätzungen als religiöse Indifferenz zu deuten sind, kann man offen halten, einen Hinweis in diese Richtung geben sie allemal.

Konfessionslose sind also in der Regel keine kirchendistanzierten »Gläubigen«. Vielmehr haben sie sich recht stabil im »Normalzustand Konfessionslosigkeit« eingerichtet und unterscheiden sich in der V. KMU konsistent in allen Fragen des Glaubens von den Kirchenmitgliedern (Wohlrab-Sahr 2001; Pickel 2013). Die eigene Konfessionslosigkeit wird als *individuelle Entscheidung* angesehen und nicht als Produkt des sozialen Umfeldes. Gleichwohl ist das soziale Umfeld eine bedeutende Ursache dieser Entscheidung. Klar ist, dass Konfessionslosigkeit an vielen Orten für Konfessionslose immer weniger als erklärungsbedürftig angesehen wird. So eröffnet sich ein zuneh-

13 Dabei ist darauf zu verweisen, dass individualisierte Religiosität (wenn auch in einem christlich geprägten kulturellen Verständnis) und Kirchlichkeit als zwei analytisch getrennte Konzepte verwendet werden.

14 Hier erweisen sich die in der V. KMU in die Skala der »Austrittsgründe« neu integrierten Items »… weil die Kirche aus meiner Sicht nicht mehr in die moderne Gesellschaft passt« und »… weil es in meinem Umfeld normal war/ist, nicht in der Kirche zu sein« als hilfreich für die Interpretation.

mender Möglichkeitsraum für entsprechende Entscheidungen. Die Wahl der »säkularen Option« (vgl. Stolz u. a. 2014, 77 f.) muss nicht mehr umfangreich begründet werden, in Ostdeutschland ist sie sogar die im sozialen Umfeld weithin akzeptierte Norm. Die aus den Bedingungen der Umwelt resultierende Begründungspflicht, Mitglied in einer christlichen Kirche zu sein, ist dabei in Westdeutschland, anders als in Ostdeutschland, noch stärker ausgeprägt (Müller u. a. 2013). Gleichzeitig sehen Konfessionslose ihre gewählte Lebensoption mehr und mehr als nicht defizitär an. Sie können selbstbewusst an eine öffentliche Kommunikationsstruktur anschließen, in der moderne Gesellschaften weitgehend als säkular konstituiert betrachtet und der Religion (und damit den Kirchen) eher Randbereiche im öffentlichen Leben zugewiesen werden. Entsprechend fällt dann auch die Analyse des (Wieder-)Eintrittswunsches bei Konfessionslosen eindeutig aus: Es sind in West- wie in Ostdeutschland gerade einmal 3–4 % der befragten Konfessionslosen, die sich einen (Wieder-)Eintritt in die Kirche überhaupt vorstellen können. Diese Quote erhöht sich auf 5 %, wenn man den Blick allein auf die Ausgetretenen richtet. Eine Kompensation für die Mitgliedschaftsverluste der Kirchen stellen diese Zusammenhänge nicht dar.

4.5.4 Fazit: Religiöse Indifferenz als eine säkulare Option religiöser Pluralisierung

Blickt man auf die religiöse Lage in Deutschland, dann ist nüchtern zu konstatieren, dass die meisten Konfessionslosen wohl eher »Religionslose« oder eben, verwendet man diesen etwas unpräzisen und schillernden Begriff, »*religiös Indifferente*« sind. Eine reine Kirchendistanz bei gleichzeitiger Religiosität ist nur für kleine Gruppen der Konfessionslosen feststellbar. Anti-kirchliche Positionen überschneiden sich stark mit a-religiösen Haltungen; das wird speziell in Dimensionsanalysen der Austrittsgründe erkennbar. Die meisten Ausgetretenen begründen ihren Austritt vor allem aus einer gleichgültigen Haltung gegenüber Religion und Kirche, nur selten sind es konkrete Mängel oder Kritik an der Kirche, welche sie zum Austritt motivieren. Solche Gründe treten zwar gelegentlich zu einer generell bestehenden Religionsferne hinzu und können den Austrittszeitpunkt variieren, seltener sind sie aber der alleinige Auslöser für einen Austritt. Religiöse Menschen verlassen in der Regel die Kirchen nicht.

Aufgrund des in Deutschland (und Europa) weitgehend vorhandenen *kulturellen Verständnisses* von Religiosität prägt natürlich auch das Image der christlichen Kirchen das Bild von der christlichen Religion. Damit muss man wohl, auch wenn man eine analytische Trennung von Kirchlichkeit und Religiosität vornimmt, bei den meisten Menschen eine enge inhaltliche Verschränkung von Kirchlichkeit und Religiosität als Gegenwartszustand akzeptieren. Allen Hinweisen auf Prozesse moderner Individualisierung zum Trotz und auch wenn wir die Entwicklungen zunehmender

Selbstentfaltung und Emanzipation durchaus berechtigt im Blick haben: Auch das Bestehen privater christlicher Religiosität ist nicht völlig frei von einer sozialen Einbettung. So wird dann die institutionelle Formalisierung von den Christen oft als notwendig für die eigene Religiosität gesehen und steht in dem angesprochenen engen Zusammenhang. Sozial verankerte Christlichkeit stärkt auch christliche Religiosität.

Versucht man die im Titel des Beitrags gestellte Frage zu beantworten, dann gibt es heute in Deutschland wohl mehr »überzeugte Religionslose« als rein »kirchendistanzierte individualisiert Religiöse«. Nicht dass es keine religiösen Menschen jenseits der Kirchenmitgliedschaft gibt, es sind nur weniger, als man es aufgrund der jahrelangen enthusiastischen Ausrufung einer »Rückkehr des Religiösen« erwarten würde. Vermehrte öffentliche Diskurse über Religion bedeuten eben keinen Glaubensaufschwung, speziell wenn die Diskussionen meist negative Inhalte aufweisen. Und bei aller Differenzierung ist Religiosität immer noch eng mit Kirche und einem traditionalen Religionsverständnis verknüpft. Nun können Menschen in modernen Gesellschaften auch vermehrt spirituelle Formen wählen, welche jenseits christlicher Glaubenselemente stehen, aber auch jenseits von Traditionen greifen können. Hierüber fehlen noch vollständige empirische Informationen. Gleichwohl scheint es so, als würden diese religiösen – oder auch religioiden – *Surrogate* des Christentums ebenfalls nur Minderheiten betreffen. Und es darf aus kirchlicher Sicht nicht übersehen werden, dass nur die Wenigsten dieser Menschen ein Interesse besitzen oder die Notwendigkeit, sich den christlichen Kirchen zuzuwenden. Warum auch in einer individualisierten Gesellschaft? Die Konsequenz ist: Die meisten Konfessionslosen sind nur selten für die christlichen Kirchen rückgewinnbar. Als Problem erweist sich dabei vor allem die sinkende Anschlussfähigkeit an christlich-religiöse Deutungshorizonte ihres Lebens, ist man erst einmal in der zweiten oder dritten Generation fern kirchlicher Sozialpraktiken.

Zweierlei ist an dieser Stelle wichtig zu sagen: Mit einem solchen Zustand ist noch keineswegs Religionslosigkeit gemeint oder auch ein Dauerzustand von Religionsferne festgeschrieben. So kann zum einen die derzeit häufiger beobachtbare Gleichgültigkeit Religion gegenüber auch als Chance gedeutet werden für eine *potentielle Offenheit* religiösen Angeboten gegenüber. Z. B. haben die meisten Konfessionslosen, speziell im Osten Deutschlands, eigentlich nichts gegen Religion und relativ wenig gegen die christlichen Kirchen. Damit entfallen vielleicht früher noch bestehende (ideologische) Berührungsängste. Sicher, missioniert werden möchte man nicht, aber wenn religiöse Themen zur Sprache kommen, treibt dies nur noch sehr wenige Ostdeutsche in Rage und Ablehnung. Gleichzeitig sollte man sich nicht der Illusion hingeben, dass dies der erste Schritt zu neuen Mitgliedern ist. Denn Konfessionslosigkeit ist mittlerweile mindestens genauso normal, wie Kirchenmitglied zu sein – wenn nicht »normaler«. So kommt Christine Nagel in einer explorativen Zugangsweise zu dem Befund: »Vielmehr weisen alle Beteiligten ein grundsätzliches Desinteresse für Religiosität in ihrem Leben auf. Kein generischer Atheismus, keine weltanschaulich absolute Are-

ligiosität, sondern schlicht ergreifend religiöse Indifferenz kann als die bei den Teilnehmenden vorfindliche Grundhaltung konstatiert werden« (Nagel 2015, 57). Möglicherweise sind auch gerade Gleichgültigkeit und Desinteresse der Religion gegenüber schwerer für Kirchen zu bearbeiten als eine pointierte Gegnerschaft.[15]

So bedeutet religiöse Indifferenz oder ein Desinteresse an religiösen Angeboten nicht zwingend Areligiosität, noch weniger Antireligiosität, sondern eher eine relationale Einordnung von Religion in das eigene Leben. Dabei nimmt Religiöses, bei aller Offenheit für Lebenshilfe, Spiritualität, religiöse Erfahrung und religiöse Kommunikation eben keinen vorderen Platz ein. Familie, Arbeit, Beruf, selbst Freizeit werden von den meisten Menschen als wichtiger eingestuft als Religion. Diese *relational geringere Wichtigkeit* gilt in besonderem Ausmaß für Konfessionslose, betrifft aber auch Kirchenmitglieder. Da muss dann Religiöses nicht unbedingt verschwinden, es wird für viele nur unwichtiger für die Gestaltung des eigenen Lebens. An dieser Entwicklung besitzt die Zunahme säkularer Optionen und ihrer kulturellen Selbstverständlichkeit im westeuropäischen Umfeld entscheidenden Anteil.[16] So verweist Pittkowski (2006, 109) bereits in der IV. KMU auf die zunehmende Tradierung von Konfessionslosigkeit. Diese setzt sich weiter fort – und mit ihr ein zunehmender Verlust an religiösem Wissen, religiöser Anschlussfähigkeit und Möglichkeiten religiöser Zurechnung des Selbst. Gleichzeitig ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, dass Religion damit nicht gleich in der Bedeutungslosigkeit versinkt. Immer noch kann man für Deutschland nicht von einer von Säkularität durchdrungenen Kultur reden. Säkularisierung findet aber ebenso statt wie Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung.[17]

Was sind die Folgerungen für die Theologie? Man kann hier mit Wolf Krötke (2015, 31–32) fragen: »Was fangen die Kirche und vor allem die Gemeinden und die Christin-

15 Erschwerend kommt hinzu, dass eine individualisierte Religiosität im Sinne Luckmanns (1991), sollte diese noch bestehen, nicht mit einer Offenheit für die Kommunikation des Evangeliums einhergehen muss. Im Gegenteil ist dies, folgt man dem theoretischen Ansatz, sogar eher unwahrscheinlich.

16 Dies dürfte, ohne in ein Verfallsnarrativ fallen zu wollen, einen übergreifenden Prozess darstellen. Inwieweit davon gelöste Essenzen religiöser Kommunikation dem entgehen, kann man nur schwer sagen, unbetroffen von diesen Entwicklungen dürften diese aber auch nicht sein (Hermelink, Weyel 2014, 131). Möglicherweise sind es ja kulturell nicht mehr als religiös interpretierte *religioide* (Simmel 1912) Formen der Kommunikation, die an die Stelle der ehemals religiösen Kommunikation treten.

17 Dabei erscheint es nicht als hilfreich, den Begriff des Religiösen zu überdehnen und alles jenseits des bislang üblichen Verständnisses in ihn aufzunehmen. Nicht dass es neue Formen des Religiösen nicht gäbe und Transformationen stattfinden, nur muss man sich fragen, ob eine unkontrollierte Ausdehnung des Religionsbegriffs wissenschaftlich und auch konzeptionell für die Betrachtung, Analyse und Deutung von Religion hilfreich ist. Möglicherweise hilft der Rückgriff auf lange bekannte Unterscheidungen, wie den der Einordnung von Phänomenen als »*religioid*« (Simmel 1912), also soziokulturell irgendwie religiös, aber doch nicht der Einordnung als »*religiös*« vollständig entsprechend, da weiter.

nen und Christen, die in der Begegnung mit den Menschen leben, die den Glauben an Gott für eine längst widerlegte Illusion halten, mit der Frage an, dass es Religionslosigkeit überhaupt gibt? Dass diese Frage bejaht wird, können sich alle, die mit Massen von nicht-glaubenden Menschen zusammenleben und -wirken, selber sagen. Dazu bedarf es keiner Theologie. Ziel der Theologie muss es sein, den Glauben an Gott im religionslosen Milieu so darzustellen, zu artikulieren und zu leben, dass er die Gewohnheit des Nichtglaubens zu unterbrechen vermag.« Es scheint also angebracht, die *Pluralität* der Existenz von traditionell religiösen Menschen, individualisiert Religiösen und auch säkularen Menschen wie religiös Indifferenten als solche und als Tatbestand genauso zu akzeptieren wie die Verschiebungen hin zu einer immer stärkeren Durchsetzung der Wahl der »säkularen Option« in der Konkurrenz der Angebote (Stolz 2009; Stolz u. a. 2014, 203 ff.).[18] Gründe sich schönzureden, dass außerhalb der Kirche eine große Zahl an religiös Suchenden oder religiös Interessierten nur auf neue Formen kirchlicher Angebote wartet, gibt es kaum, allerdings sollte man bestehende Potentiale im von Konfessionslosen angesehenen sozialen und seelsorgerischen Sektor auch nicht vorschnell aufgeben.

18 Hier ist es angebracht anzumerken, dass es Soziologen in der Regel um die übergreifenden Entwicklungen geht, die bei aller Pluralität der Entwicklungen in modernen Gesellschaften dominieren. Im religiösen Feld erscheint dies eben als Säkularisierung, welche mehr Menschen ergreift, als Prozesse religiöser Individualisierung im Sinne einer Substitution traditionaler Religiosität.

Stefan Huber

4.6 Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? – Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglaube im ALLBUS 2012

Mein Kommentar bezieht sich vor allem auf die Beiträge von Detlef Pollack, Gert Pickel und Anja Christof (»Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf«, in diesem Band) sowie von Gert Pickel und Tabea Spieß (»Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit?«, in diesem Band). Beiden Artikeln ist gemeinsam, dass sie von einer einseitig säkularisierungstheoretischen Perspektive ausgehen, darauf aufbauend mit einem semantisch eingeschränkten empirischen System operieren und damit schließlich zu einer Beschreibung der Lage von Religion, Religiosität und Spiritualität gelangen, die zumindest stark ergänzungsbedürftig ist. Nicht nur ergänzungsbedürftig, sondern verhängnisvoll sind die expliziten und impliziten Schlüsse, die aus derartigen Analysen für die Zukunft der Kirchen in Deutschland folgen. Sie sind verhängnisvoll, da eine kirchliche Praxis, die sich einseitig an diesen Analysen orientiert, zu einem noch stärkeren Abwärtstrend und einer Schwächung der Kirchen führen dürfte. Mein Kommentar zu diesen Beiträgen gliedert sich in drei Teile:

- Zunächst setze ich mich mit theoretischen Annahmen der Autorinnen und Autoren auseinander. Ihr größter Mangel besteht meiner Ansicht nach darin, dass sie die anthropologisch begründete Transzendenzoffenheit der menschlichen Existenz konsequent ignorieren. Dies schränkt nicht nur das Blickfeld der Autorinnen und Autoren in entscheidender Weise ein, es führt auch dazu, dass ihre empirischen Analysen kaum Anschluss finden an gegenwärtige systematisch- und praktisch-theologische Diskurse.
- Im zweiten Teil gehe ich auf einzelne Befunde ein, die in den genannten Beiträgen als empirische Belege zur Bestätigung ihrer säkularisierungstheoretischen Annahmen angeführt werden. Dabei diskutiere ich insbesondere Beschränkungen des empirischen Systems, mit dem sie operieren. Kontrastierend dazu zeige ich anhand der Daten des ALLBUS 2012, dass mit einem differenzierteren empirischen System auch bei der Gruppe der Konfessionslosen eine weite Verbreitung von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben empirisch belegt werden kann.
- Im dritten Teil diskutiere ich Folgerungen, die sich aus den unterschiedlichen theoretischen Vorannahmen und empirischen Befunden für die kirchliche Praxis ergeben. Dabei plädiere ich für eine stärkere Orientierung an individualisierungs-

theoretischen und empirisch-theologischen Überlegungen. Kirchen und kirchliche Praxis sollten theologischer werden – d. h. sie sollten sich stärker an den offensichtlich unausrottbaren Begegnungen der Menschen mit Transzendentem und der daraus erwachsenden Möglichkeit transzendenzbezogener Sinnstiftung orientieren.

4.6.1 Theoretische Annahmen

Nach Pollack, Pickel und Christof erwartet die Säkularisierungstheorie, »dass mit der Modernisierung der Gesellschaft die soziale Relevanz von Religion und Kirche zurückgeht«. Im Folgenden unterscheiden sie zwischen »Bindung an die Kirche« und »Formen einer individualisierten Religiosität« (Pollack, Pickel, Christof ebd. S. 187 f.), um darauf aufbauend zu zeigen, dass mit der Kirchenbindung auch die individualisierte Religiosität verschwindet. Diese Stoßrichtung gipfelt in ihrem Resümee: »Kirchliche Bindung und individuelle Religiosität stehen nicht in einem Ausschließungs-, sondern in einem Ermöglichungsverhältnis« (ebd. S. 205). Das würde bedeuten, dass es ohne religiöse Institutionen letztlich auch keine Religiosität geben könne. Analog argumentieren Pickel und Spieß, »dass eine Realisierung der Kernannahme der Säkularisierungstheorie eines sozialen Bedeutungsverlustes von Religion in seiner institutionalisierten Form auch Konsequenzen für den Lebensalltag und die soziale Praxis der Menschen mit sich bringt. Träfe dies zu, wäre ein sinkendes Interesse an Religiosität überhaupt, oder anders ausgedrückt eine geringer werdende Nachfrage nach Religion die Folge. Diese Tendenzen müssten sich in Phänomenen, wie einem Desinteresse an religiösen Fragen, deren über die Zeit geringe Wichtigkeit für das eigene Leben und einer zunehmend gleichgültigen Haltung gegenüber Religion und breiteren Teilen der Bevölkerung ausdrücken« (Pickel, Spieß ebd. S. 249). Für das Desinteresse an religiösen Fragen steht dann der Begriff der religiösen Indifferenz, die bei den Konfessionslosen, insbesondere in Ostdeutschland, inzwischen der Normalzustand geworden sei.

Für säkularisierungstheoretische Ansätze ist es charakteristisch, dass sie das Religiöse von religiösen Institutionen her denken. Daher tendieren sie dazu, die religiöse Sozialisation als Hauptquelle des späteren religiösen Erlebens und Verhaltens zu verstehen. Versiegt diese Quelle, dann verschwindet auch die Religiosität, und religiöse Indifferenz wird zum Normalzustand. Diese Logik kommt sehr anschaulich in dem Diskurs über einen »Traditionsabbruch« zum Ausdruck. Im Kontrast zur Säkularisierungstheorie rechnen individualisierungstheoretische Ansätze mit einer zweiten Quelle, aus der sich religiöses Erleben und Verhalten speist, nämlich Transzendenzerfahrungen, die aus anthropologischen Gründen fast zwangsläufig erscheinen (Luckmann 1991). Aufgrund dieser im Prinzip unversiegbaren Quelle erwarten Individualisierungstheoretiker, dass Religiosität trotz der schwindenden Bindungskraft traditioneller religiöser Institutionen weiterhin lebendig bleibt.

Aus individualisierungstheoretischen Überlegungen folgt nicht nur die Annahme einer andauernden Präsenz von Transzendenzerfahrungen, sondern auch einer zunehmenden Differenzierung, Segmentierung und Zersplitterung der Formen, in denen sie Gestalt gewinnen, und der Deutungsmuster, in denen sie interpretiert werden. Diese Dynamiken gründen im Rückgang der normativen Kraft traditioneller kirchlicher Institutionen. Dies hat zur Folge, dass Transzendenzerfahrungen immer weniger in traditionellen kirchlichen Begriffen und Symbolen interpretiert werden. Dies wiederum führt letztlich dazu, dass selbst kirchliche »Grundbegriffe« wie Gott, Glaube und Religion in der Gesellschaft keine Allgemeingültigkeit für die Deutung von Transzendenzerfahrungen haben. Das zeigt sich z. B. in der Konjunktur des Begriffs der »Spiritualität«, der z. T. in Abgrenzung und als Gegensatz zum Begriff der Religiosität gebraucht wird (Huber, Klein 2011).

Die Fokussierung auf säkularisierungstheoretische Überlegungen birgt in sich die Gefahr, dass Transzendenzerfahrungen, die nicht in traditionellen kirchlichen Begriffen und Symbolen interpretiert werden, aus dem Blickfeld geraten. Das führt zu einer eingeschränkten und damit tendenziell invaliden Beschreibung des religiösen Feldes. Ein weiterer Nachteil säkularisierungstheoretischer Ansätze ist, dass sie an Diskurse in der Systematischen und Praktischen Theologie kaum bzw. nur äußerlich anschlussfähig sind. Demgegenüber sind individualisierungstheoretische Ansätze aufgrund ihrer Offenheit für anthropologische Fragen im Prinzip mit fundamentalanthropologischen Überlegungen in der Theologie vermittelbar. Im Bereich katholischer Theologie kann auf Karl Rahner verwiesen werden, der unter der Programmatik einer »anthropologischen Wende« die Möglichkeit der Selbstmitteilung Gottes subjektivitätstheoretisch reformuliert hat, was in den systematischen Wesenskern christlicher Theologie überhaupt führt.[1] Ein analoges Programm[2] findet sich bei Wilhelm Gräb, in dessen kulturhermeneutischem Entwurf die fundamentalanthropologische Bestimmung des Menschen und seiner Kultur zum konzeptionellen Dreh- und Angelpunkt wird. Die religiöse Sinndimension gehört in die Sinnbestimmtheit der menschlichen Kulturwelt überhaupt, welche ein anthropologisches Grunddatum darstellt: »Die Sinnbestimmtheit des menschlichen Lebensvollzuges macht zugleich seine Kulturalität aus.« (Gräb 2002, 44)

1 Das Ringen um die Verhältnisbestimmung von Selbst- und Gotteserkenntnis ist auch innerhalb protestantischer dogmatischer Entwürfe ein wesentliches Identifikationsmerkmal. Allerdings wird dort stärker die Gebrochenheit menschlicher Existenz betont. Daher rückt fundamentalanthropologisch der Sündenbegriff als kritische Instanz zur Unterscheidung grundmenschlicher Erfahrungen in den Vordergrund (Luther, Calvin, Schleiermacher, Ritschl, Barth, Tillich etc.).

2 Insbesondere in der Praktischen Theologie, die sich in Homiletik, Poimenik und Katechese der Frage nach der Vermittelbarkeit des Glaubens zu stellen hat, ist die fundamentalanthropologische Bestimmung des Menschen und seiner Kultur in paradigmatischer Weise erkenntnisleitend. Systematische und Praktische Theologie finden ihren Gegenstandsbereich im Wahrnehmen und Deuten religiöser Erfahrung (Gräb 2002).

4.6.2 Empirische Befunde und ihre Interpretation

In den beiden genannten Beiträgen in diesem Band setzt sich die säkularisierungstheoretisch verengte Perspektive in einem semantisch stark eingeschränkten empirischen System fort.[3] Denn ihren Analysen liegen fast ausschließlich Indikatoren zu Grunde, deren Semantik stark kirchlich geprägt ist. Daher ist es nicht überraschend, wenn sie zu dem Ergebnis kommen, dass Kirchenbindung die individuelle Religiosität erst ermögliche und Konfessionslose religiös indifferent seien.

Ich möchte diese Problematik anhand des Fragebogens der V. KMU für die Evangelischen und Konfessionslosen erläutern. Der Fragebogen beginnt mit Fragen, was der Auskunftsperson (AP) einfalle, wenn sie »evangelische Kirche« höre, sowie welche »Personen« und »Orte« sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringe. Danach folgen auf vielen Seiten Fragen über Kirche, Kirchenaustritt, Taufe, Konfirmation, Gottesdienstbesuch, Kontakte mit Pfarrern usw. Erst gegen Ende des Fragebogens folgen dann die in den Beiträgen diskutierten Fragen, ob die AP daran glaube, »*dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat*«, ob die AP daran glaube, »*dass es irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt*«, ob die AP schon Situationen erlebt habe, »*in denen ich das Gefühl hatte, mit Gott oder einer spirituellen Macht in Kontakt zu sein*«, ob die AP das Gefühl kenne, »*eins zu sein mit der Welt*«, und ob die AP »*religiös auf der Suche*« sei (Items aus Fragen 39 und 40). Danach folgen weitere Fragen zum »Austausch über religiöse Themen«, bei denen auch die Konfession der jeweiligen Partnerinnen und Partner des Austausches ins Spiel kommt. Diese Indikatoren operieren mit Konzepten wie »Gott«, »Jesus Christus«, »höheres Wesen« und »religiös«, die nicht nur durch den Kontext des Fragebogens kirchlich konnotiert sind, sondern auch unabhängig davon stark durch traditionelle kirchliche Semantiken aufgeladen sind. Daher kann mit ihnen eine individualisierte Spiritualität jenseits kirchlicher Praktiken und Semantiken kaum untersucht werden.

Vermutlich überraschend für die konfessionslose AP folgen ebenfalls am Ende des Fragebogens zwei Fragen zu alternativen religiösen Praktiken (Frage 42): »*Ich glaube, dass Amulette, Steine oder Kristalle hilfreich sein können*« und »*Ich glaube, dass die Sterne und ihre Konstellationen Einfluss auf mein Leben haben*«. Diese beiden Items sind die einzigen Indikatoren in der V. KMU, in denen die AP auf einen Transzendenzbezug jenseits von traditioneller kirchlicher Praxis und Semantik angesprochen wird. Nur an ihnen kann in der V. KMU die individualisierungstheoretische These einer anthropologischen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben empirisch diskutiert werden. Dabei sind jedoch zwei Störfaktoren mit zu bedenken: erstens der Inhalt der vorangegangenen Fragebogenseiten, die im Bewusstsein der AP die Überzeugung verfestig haben, dass es in der Befragung um

3 Vgl. Huber 2012 für eine grundsätzliche Diskussion der Semantik empirischer Systeme in quantitativen empirischen Studien.

kirchlich-religiöse Semantik geht. In diesem Kontext werden auch diese beiden Fragen beantwortet. Und zweitens, dass die Fragen auf dem Verb »glauben« aufbauen, was eine zutiefst protestantische Semantik aufruft.

Doch schauen wir uns die empirischen Befunde zu diesen beiden Indikatoren und ihre Diskussion in dem Beitrag von Pollack, Pickel und Christof genauer an. An Amulette, Steine oder Kristalle glauben 15 % der Konfessionslosen und 16 % der Evangelischen. An Astrologie glauben 22 % der Konfessionslosen und 24 % der Evangelischen (vgl. dazu Abbildung 10 im Beitrag von Pollack, Pickel und Christof). Wird der Glaube an die beiden Praktiken durch das »inklusive oder« verknüpft, dann zeigt sich, dass 25 % der Konfessionslosen und 28 % der Evangelischen an mindestens eine der beiden Praktiken glauben. An diesen Befunden heben Pollack, Pickel und Christof zwei Aspekte hervor: Zum einen betonen sie die geringe Verbreitung derartiger Praktiken: »Kaum mehr als 20 % glauben an den Einfluss der Sterne auf unser Leben, weniger als 20 % glauben, dass Amulette und Steine hilfreich sein können« (Pollack, Pickel, Christof ebd. S. 205). Dagegen kann eingewandt werden, dass in der V. KMU nur nach zwei von zahlreichen alternativen religiösen Praktiken gefragt wurde. Werden die Daten zu beiden Praktiken inklusiv disjunktiv verknüpft, dann erhöht sich der Prozentsatz bereits auf 27 %, die mindestens an eine der beiden Praktiken glauben. Nun ist das Feld alternativer religiöser und spiritueller Praktiken sehr breit und disparat. Daher kann erwartet werden, dass die Berücksichtigung der Vielfalt des »spirituellen Feldes« zu wesentlich höheren Prozentsätzen führt.

Daneben stellen die Autorin und Autoren die ungefähr gleich starke Verbreitung des Glaubens an alternative religiöse Praktiken bei Konfessionslosen und Evangelischen in den theoretischen Kontext der These eines »believing without belonging« (Davie 1990). Vor diesem Hintergrund erwarten sie, dass dieser Glaube bei den Konfessionslosen weiter als bei den Evangelischen verbreitet sein müsste. Dadurch wird der fehlende Unterschied zwischen Konfessionslosen und Evangelischen zu einem Argument gegen die Individualisierungsthese. Dieser Befund kann jedoch auch ganz anders gedeutet werden: In Abschnitt 4.6.1 habe ich hervorgehoben, dass die Individualisierungstheorie im Gegensatz zur Säkularisierungstheorie mit einer eigenständigen anthropologischen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben rechnet. Diese Quelle sollte relativ unabhängig von religiöser Sozialisation und religiöser Zugehörigkeit wirksam sein. In diesem theoretischen Kontext kann die annähernd gleiche Verbreitung des Glaubens an alternative religiöse Praktiken bei Konfessionslosen und Evangelischen als ein empirischer Befund interpretiert werden, der für die Existenz einer von religiöser Sozialisation und religiöser Zugehörigkeit unabhängigen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben spricht.

Wenn die Befunde der V. KMU zu alternativen religiösen Praktiken als Indiz für die Existenz einer eigenständigen anthropologischen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben dienen sollen, bleibt das Problem, dass in der V. KMU nur 27 % aller AP mindestens an eine der beiden Praktiken glauben. Bei einer

anthropologischen Quelle, die ja allgemein wirksam sein sollte, müsste eine breitere Wirksamkeit beobachtbar sein. Nun habe ich bereits darauf hingewiesen, dass das Feld alternativer religiöser und spiritueller Praktiken sehr breit und disparat ist. Daher kann dieses Feld mit zwei Indikatoren bei weitem nicht abgedeckt werden. Notwendig ist vielmehr eine Vielzahl von Indikatoren, die unterschiedliche Facetten des »spirituellen Feldes« abbilden. Genau dies ist im ALLBUS 2012 der Fall, daher wende ich mich am Schluss dieses Abschnitts diesen Daten zu.[4]

In der Frage 32 der ALLBUS 2012 wurde allen AP eine Liste mit 12 alternativ-religiösen Praktiken vorgelegt (vgl. Tabelle 1). Dazu gab es folgende Instruktion: »*Sagen Sie bitte im Folgenden jeweils, ob Sie damit schon Erfahrungen gemacht haben, ob Sie nur davon gehört haben oder ob Sie das nicht kennen*«. Unmittelbar danach wird jeder AP eine Liste vorgelegt, auf der die alternativ-religiösen Praktiken verzeichnet sind, mit denen sie schon Erfahrungen gemacht hat oder von der sie zumindest gehört hat. Diese Liste wird mit folgender Instruktion verbunden: »*Und sagen Sie bitte zusätzlich zu allem, was Sie aus eigener Erfahrung oder dem Namen nach kennen, wie viel Sie persönlich davon halten: viel, etwas oder gar nichts?*«.

Tab. 1: Fragen/Items alternativ-religiöser Praktiken im ALLBUS 2012

A	New Age (»ganzheitliches Denken / Wassermann Zeitalter«)
B	Zen-Meditation (fernöstliche Weisheiten)
C	Anthroposophie / Theosophie
D	Mystik
E	Magie / Spiritismus / Okkultismus
F	Pendeln / Wünschelrutengehen
G	Astrologie / Horoskope
H	Tarot-Karten legen / Wahrsagen
I	Wunderheiler / Geistheiler
J	Yoga, Tai Chi / Qi Gong
K	Fernöstliche Heilmethoden: Ayurveda, Reiki, Shiatsu und Ähnliches
L	Andere alternative Heilmethoden: Homöopathie, Bachblütentherapie und Ähnliches

4 Mit der »Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS)« werden seit 1980 alle zwei Jahre aktuelle Daten über Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstruktur der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland erhoben; zum teils konstanten, teils variablen Fragenprogramm gehören regelmäßig auch Fragen zum Thema »Religion«; vgl. zum ALLBUS 2012 auch den Beitrag »Die Älteren: Kerngruppe der Kirche?« von Tabea Spieß und Gerhard Wegner in diesem Band.

Ich gehe zunächst auf die Befunde des ALLBUS zu Astrologie und Horoskopen ein, da es in der V. KMU eine ähnliche Frage gibt. Nach ALLBUS haben 24,4 % der Evangelischen und 24,2 % der Konfessionslosen Erfahrungen mit Astrologie und Horoskopen; »viel« von Astrologie halten 5,1 % der Evangelischen und 5,8 % der Konfessionslosen. Diese Werte sind ziemlich nahe an den prozentualen Anteilen der entsprechenden AP, die in der V. KMU dem Glauben an Astrologie »stark zustimmen« – nämlich 4,4 % bei den Evangelischen und 6,5 % bei den Konfessionslosen. Demgegenüber sind die Antwortkategorien, in denen ein Vorbehalt ausgedrückt wird, bei den beiden Studien nicht vergleichbar. Bei ALLBUS steht neben der Aussage, dass man »gar nichts« davon halte, nur die Antwort, dass man »etwas« davon halte zur Verfügung. In der Skala der V. KMU stehen neben der Antwort »lehne stark ab« zwei einschränkende Antwortmöglichkeiten zur Verfügung – nämlich »stimme eher zu« und »lehne eher ab«. Beide einschränkenden Antwortmöglichkeiten sind im Prinzip mit der ALLBUS-Kategorie »etwas« kompatibel. Gleichwohl kann festgehalten werden, dass in Bezug auf die Antwortkategorie, die eine starke Zustimmung zur Astrologie ausdrückt (»viel davon halten« / »stimme stark zu«), der ALLBUS wie die V. KMU zu ähnlichen prozentualen Anteilen bei den Evangelischen und den Konfessionslosen gelangen. Dies spricht für die Validität und Vergleichbarkeit der Befunde. Vor diesem Hintergrund kann nun in einem zweiten Schritt untersucht werden, ob eine breitere und differenziertere Berücksichtigung alternativ-religiöser Praktiken zu höheren Anteilen von Evangelischen und Konfessionslosen führt, die Erfahrungen mit Transzendentem machen und in Bezug auf derartige Praxiskonzepte einen Transzendenzglauben zum Ausdruck bringen.

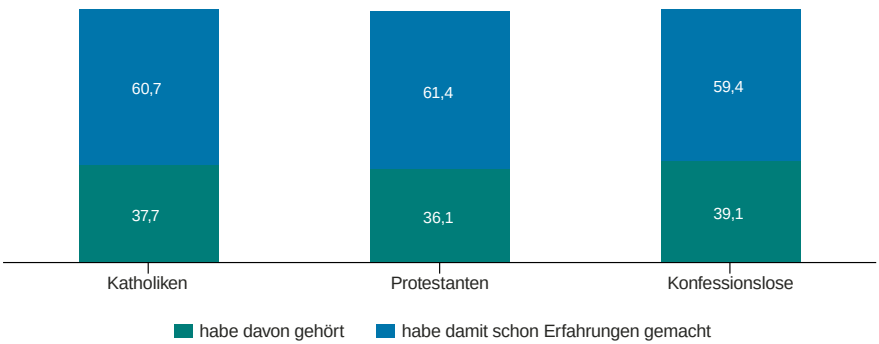
Abbildung 1 veranschaulicht die prozentualen Anteile von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen, die mindestens mit einer alternativ-religiösen Praktik Erfahrung haben oder davon schon gehört haben. Dabei fällt sofort die Homogenität der Befunde auf. Bei allen drei Gruppen haben rund 60 % Erfahrungen mit derartigen Praktiken. Dies spricht für eine weite Verbreitung alternativer religiöser und spiritueller Praktiken. Und zumindest davon gehört haben weitere 36 bis 39 %. Dies verweist auf einen hohen Bekanntheitsgrad. Daher kann durchaus von einem »spirituellen Feld« gesprochen werden, das sich neben den Kirchen etabliert hat.

Abbildung 2 veranschaulicht die prozentualen Anteile von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen, die von mindestens einer alternativ-religiösen Praktik »viel« oder »etwas« halten. Die Befunde sind genauso homogen wie bei den Erfahrungen, lediglich die prozentualen Anteile sind etwas geringer. Bei allen drei Gruppen halten rund 49 % »viel« von mindestens einer dieser Praktiken. Weitere 38 % gestehen zu, dass sie zumindest »etwas« davon halten. Nur 13 bis 14 % der Bevölkerung grenzen sich vollständig von derartigen Praktiken ab und halten »gar nichts« von ihnen.

Wie sind diese Befunde zu interpretieren? Sie sind meiner Ansicht nach ein starkes Indiz dafür, dass von einer weiten Verbreitung eines zumindest ansatzhaften Trans-

Abb. 1: Alternativ-religiöse Praktiken im ALLBUS 2012
(Katholiken, Protestanten und Konfessionslose, in Prozent)

Befragte, die mindestens mit einer alternativ-religiösen Praktik »Erfahrung« haben oder davon »schon gehört« haben (Eigene Berechnungen auf der Basis der Daten der ALLBUS 2012 – Basis der prozentualen Anteile sind bei jeder Gruppe alle AP, die am ALLBUS teilgenommen haben)

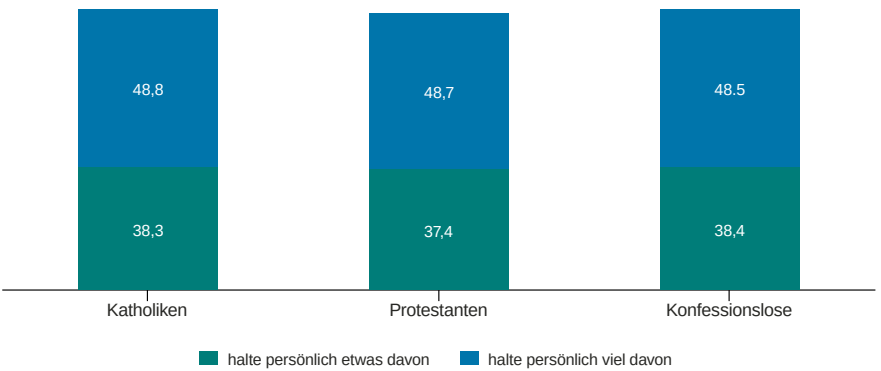


zendenzglaubens ausgegangen werden sollte. Ich spreche hier bewusst von einem ansatzhaften Glauben, da die verwendeten Indikatoren für transzendenzbezogene Praxiskonzepte stehen; d. h., es handelt sich um Praktiken oder die Inanspruchnahme von Mitteln, deren behauptete Wirksamkeit auf eine transzendente Ebene der Wirklichkeit verweisen. Sie sind gewissermaßen durch Transzendentes aufgeladen. Dabei ist es nicht notwendig, dass diese Wirklichkeit näher bestimmt und theologisch reflektiert wird. Im Gegenteil, es ist eher zu vermuten, dass in vielen Fällen keine klar formulierten Glaubenssätze und keine elaborierte Glaubenssysteme vorhanden sind. Gleichwohl handelt es sich um einen in der Praxis gelebten Transzendenzglauben.

Ein zweiter, mindestens ebenso wichtiger Aspekt ist die enorme Homogenität der Befunde bei Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen. Dies deutet darauf hin, dass soziale Faktoren wie religiöse Sozialisation und Zugehörigkeit keine Rolle spielen. Hinter den Befunden dürfte vielmehr ein anthropologischer Faktor stehen, der sich relativ unabhängig von sozialen Gegebenheiten durchsetzt und zu einer Quelle religiösen und spirituellen Erlebens und Verhaltens wird. Diesem Faktor sollte in der quantitativen empirischen Religionsforschung eine wesentlich höhere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Abb. 2: Alternativ-religiöse Praktiken im ALLBUS 2012
(Katholiken, Protestanten und Konfessionslose, in Prozent)

Befragte, die von mindestens einer alternativ-religiösen Praktik »viel« oder »etwas« halten
(Eigene Berechnungen auf der Basis der Daten der ALLBUS 2012 – Basis der prozentualen Anteile sind bei jeder Gruppe alle AP, die am ALLBUS teilgenommen haben)



4.6.3 Folgerungen für die kirchliche Praxis

Beide hier diskutierten Beiträge in diesem Band insistieren auf der Religionslosigkeit der Konfessionslosen. Dazu präsentieren sie eine Fülle von empirischen Befunden, die im Gesamt ihrer Komposition keinen vernünftigen Widerspruch zuzulassen scheinen. Daher kann bei der Lektüre der Eindruck entstehen, dass »Gott« zumindest bei den Konfessionslosen restlos ausgespielt hat. Er ist tot.

Eine einseitige Orientierung kirchlicher Praxis an einer derartigen Diagnose wäre für die Zukunft der Kirche verheerend. Sie müsste sich eingestehen, dass sie sich unausweichlich auf dem Rückzug befindet, was ein defensives Selbstverständnis nahelegt. Anknüpfungspunkte für einen religiösen Aufbruch würden nicht mehr erwartet. Stattdessen würde ein im besten Fall theologisch reflektierter und sozial abgefederter Schrumpfungsprozess eingeleitet. Überspitzt formuliert, führte dies dazu, dass kirchenleitende Instanzen die Rolle von ›Konkursverwaltern‹ übernehmen müssten. Dies ist eine Rolle, die christlich-theologisch eigentlich kaum begründet werden kann. Darüber hinaus kann erwartet werden, dass ein defensives Selbstverständnis kirchlicher Praxis den diagnostizierten Schrumpfungsprozess sogar verstärkt. Es käme zu einer ›self-fulfilling prophecy‹.

Doch wie in Abschnitt 4.6.2 dargestellt, halte ich den Schluss, dass »Gott« bei den Konfessionslosen tot sei, für verfehlt. Er lebt außerhalb kirchlicher Praktiken und Semantiken munter weiter, was individualisierungstheoretisch auf die fortwährende Präsenz von Transzendenzerfahrungen, die aus anthropologischen Gründen fast zwangsläufig auftreten, zurückgeführt werden kann. Für die Orientierung kirchlicher Praxis folgt daraus, dass sie sich nicht nur auf die Belebung von Prozessen religiöser Sozialisation und Traditionsvermittlung abstützen, sondern verstärkt auch auf die Stimulierung und Reflexion religiöser und spiritueller Erfahrungen setzen sollte. Ideal wäre es, wenn es gelänge, dass Kirchen und Gemeinden in der Bevölkerung als Räume wahrgenommen würden, an denen sich die autonome religiöse und spirituelle Produktivität der Subjekte frei entfalten kann. Kirche als Schutz- und Deutungsraum für religiöse Selbst-Erfahrung! Dies schließt eine kritische Begleitung im Sinne der paulinischen »Unterscheidung der Geister« nicht aus, ganz im Gegenteil. Sie würde jedoch weitgehend an die Gemeinschaft der Glaubenden delegiert. Kirchlichen Funktionsträgern käme dabei vorwiegend eine dienende Funktion zu.

5 Protestantismus in der Zivilgesellschaft

Gert Pickel

5.1 Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource

5.1.1 Einleitung

Sind die in den letzten Jahrzehnten geführten Diskussionen um die Deutung der religiösen Entwicklung in Deutschland als Säkularisierung oder als Transformation des Religiösen (bzw. religiöse Individualisierung) noch nicht endgültig entschieden (Pickel 2011, 2013; Pollack 2003, Stark 1999), so besteht wenig Dissens über die Erosionsprozesse kirchlicher Mitgliedschaft und einen Traditionsabbruch des Christentums (Pollack 2009). Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob diese – aus Sicht evangelischer Christen und einer Volkskirche eher deprimierende – Betrachtung schon alles über die jetzige und zukünftige Position der evangelischen Kirche in der deutschen Gesellschaft aussagt? Steht man vor einem langsamen Absterben der christlichen Kirchen, von dem dann auch die evangelische Kirche betroffen ist? Erfolgt der von Thomas Luckmann (1991) in seiner Privatisierungsthese propagierte Rückzug des Religiösen in das Private, was ja auch Peter L. Berger noch 1967 als zukünftige Entwicklung des Christentums zu sehen glaubte? Handelt es sich vielleicht um eine temporäre Formschwäche der christlichen Religionen, die bei Änderung der Umstände und Angebote auf einem religiösen Markt (wie etwa in den USA) wieder zu einer »Wiederkehr des Religiösen« in seiner Breite führen würde (Stark, Bainbridge 1987; Finke, Stark 2006; Stark, Finke 2000)? Oder unterschätzt man die (zivil-)gesellschaftliche Bedeutung von Religion, wie dies José Casanova (1994, 2009) zu erkennen glaubt? Und was bedeuten in diesem Zusammenhang die immer wieder auftauchenden Hinweise auf eine Wiederkehr der Religionen? Betrifft diese auch die sozialen Erscheinungsformen von Religion (Kirchen) und nicht nur die individuelle Religiosität?

An diesem Punkt herrscht in der öffentlichen wie der wissenschaftlichen Diskussion Unklarheit. Die beobachtbaren Mitgliederverluste stehen – nach Ansicht José Casanovas – einer mindestens gleichbleibenden, wenn nicht gestiegenen öffentlichen Debatte über Religion gegenüber. Und hat nicht Jürgen Habermas (2001) auf die bei allen Säkularisierungsprozessen erstaunliche Überlebenstüchtigkeit der Religionen in der Spätmoderne gerade in ihrer institutionalisierten Form verwiesen? Casanova (1994) führt die (neue) Stärke der Religionen vor allem auf ihre neu gewonnenen Entfaltungsmöglichkeiten in der *Zivilgesellschaft* zurück. Je mehr sich religiöse Gemeinschaften als zivilgesellschaftliche Akteure öffnen und damit auch in Distanz zur

Staatsmacht gehen, desto eher kann es ihnen wieder gelingen, Menschen an sich zu binden und für sich zu begeistern. Aus der Sicht Casanovas kann Kirche ihre soziale Relevanz nur durch eine verstärkte Verlagerung in die Zivilgesellschaft und als öffentliche Theologie erhalten – wenn nicht gar steigern. Dies gilt speziell für moderne Demokratien mit ihren rasant anwachsenden Bedeutungsgewinnen von Zivilgesellschaft und Engagement.

Folgt man dieser Interpretation, dann liegen, allen Auseinandersetzungen über Kirchenfinanzierung und Anfeindungen seitens der »Neuen Atheisten« zum Trotz, die Chancen der Kirchen in ihrem Angebot. Und dies nicht allein im religiösen Sektor, sondern vor allem in ihren sozialen und auf die Menschen bezogenen Leistungen. Mit anderem Akzent, aber in die gleiche Richtung einer zivilgesellschaftlichen Bedeutung von Religionen weisen Überlegungen von Robert D. Putnam (2000). Er sieht eine erhebliche Leistungskraft der institutionalisierten Religionen für die modernen Zivilgesellschaften über die Hervorbringung und Stützung sozialer Netzwerke. Sie wirken aus seiner Sicht wesentlich an der Schaffung eines ›Kitts für die Gesellschaft‹ mit, der zu ihrem Zusammenhalt beiträgt. Mit Blick auf diese Leistung stellt sich die Vermutung ein, dass Kirchen – und nicht allein der Glaube – möglicherweise für die Gesellschaft eine höhere soziale Bedeutung – jenseits traditioneller Formen der Glaubensvermittlung – aufweisen könnten, als ihnen mancher zugestehen will. Vor diesem Hintergrund stellen sich einige Fragen:

- Welche *soziale Funktion* nimmt Kirchenmitgliedschaft in ihren Schattierungen in spätmodernen Gesellschaften für die Gesellschaft ein?
- Trägt sie möglicherweise zu deren *Zusammenhalt* bei und kreiert Ressourcen für das gemeinsame Zusammenleben?
- Und gibt es vielleicht *soziale Nutzeneffekte* der Kirchenmitgliedschaft, deren gesellschaftliche Anerkennung bislang noch unterdurchschnittlich war?

Möglicherweise liegt gerade an dieser Stelle ein noch nicht vollständig realisiertes Potential des Protestantismus. So zeigen verschiedene Studien, dass das soziale Engagement und die daraus resultierenden Vertrauensbeziehungen bei Protestanten besonders stark – stärker als z. B. bei Mitgliedern der katholischen Kirche – ausgeprägt sind (Pickel 2014a; Roßteutscher 2009; Traunmüller 2012). Zudem ist zivilgesellschaftliches Engagement eine Form gesellschaftlicher Partizipation, die sehr gut mit Modernisierung kompatibel ist. Sie steht in enger Korrespondenz zu gewonnener Zeit für solches Engagement durch mehr Freizeit, wie auch begleitende normative Aufforderungen und Möglichkeiten in Demokratien. Diese Feststellung eröffnet eine Entwicklungsperspektive, die in Kontrast zu den mit zunehmender Modernisierung zu beobachtenden Mitgliedschaftsverlusten und sinkenden Beteiligungsraten an der kirchlichen Praxis steht (Pollack, Rosta 2015).[1]

1 Die Frage nach Potentialen ist hier nicht als marktorientierte Frage nach dem Ort, wo man neue Mitglieder finden kann, zu verstehen – auch wenn dies an sich nicht verwerflich ist.

Es ist zu ergründen, welche Relevanz der Protestantismus neben der Kernaufgabe der Vermittlung des Glaubens in Gegenwartsgesellschaften besitzen könnte – und welche Rolle dabei die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche spielt. Potentiale und Wirkungen können dabei vielfältig sein. Die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche hätte dann – salopp gesagt – nicht nur einen religiösen oder spirituellen Nutzen, sondern auch einen individuellen und kollektiven *Nutzen*, um einmal diesen in theologischen Debatten so ungeliebten, aber für Gegenwartsgesellschaften doch so bedeutenden ›Nutzen‹-Begriff zu berücksichtigen. Dies erscheint sinnvoll, sind doch individualisierte Akteure in spätmodernen Gesellschaften aufgrund der Werteausbreitung von Selbstentfaltung, Eigenverantwortung, Leistungsorientierung und Entscheidungsnotwendigkeit (Beck 1986) mittlerweile stark, wenn nicht gar primär, an Nutzen interessiert. Und auch ein kollektiver Nutzen für die Gesellschaft wäre, vor dem Hintergrund einer steigenden Zahl an Konfessionslosen und Anfechtungen gegenüber den Vorteilen, welche Kirchen in Deutschland aus Sicht der Skeptiker genießen, argumentativ wie inhaltlich nicht zu unterschätzen.

Genügend Anlass also, sich in der aktuellen V. KMU mit dieser Thematik näher auseinanderzusetzen. Dabei ist es vielleicht wichtig, hier etwas anzumerken: Über den Zugang des Sozialkapitals wird das für die V. KMU konstitutive Verständnis der Kirchenmitglieder als selbständige und eigenständige Akteure nicht zu Gunsten einer Überhöhung sozialer Einbindung und kollektiver Identität aufgegeben. Das Konzept des »*Sozialkapitals*« versucht, gerade Prozesse der individuellen Nutzenmaximierung und individueller Entscheidungsfreiheit eigenständiger Akteure systematisch mit Beobachtungen sozialen Zusammenhalts zu verknüpfen. Dabei wird speziell der Wandel spätmoderner Gesellschaften von traditionalistischen (Nationen-) Gemeinschaften hin zu – zwar auf Individuen beruhenden, aber durch freiwillige Zusammenarbeit geprägten – Zivilgesellschaften ernst genommen (siehe Roßteutscher 2009; Traunmüller 2012, 2015; vgl. auch den Beitrag des Autors über »Religiöses Sozialkapital« in: EKD [Hg.] 2014, 108–116).

5.1.2 Sozialkapital – eine Theorie zur Verbindung rationaler und selbstbewusster Akteure mit kollektiven Interessen

Beginnen wir mit einer kurzen Einführung in das Theoriekonzept des Sozialkapitals. Unter *Sozialkapital* werden von Robert Putnam (2000) sowohl auf Freiwilligkeit basierende soziale Netzwerke (strukturelles Sozialkapital) wie auch zwischenmenschliches Vertrauen (kulturelles Sozialkapital) verstanden (Letki 2009, 162). Auch wenn diese Zusammenführung empirische Schwierigkeiten mit sich bringt, sieht Putnam sie als konstitutiv für seinen Ansatz an. Das zwischenmenschliche (oder soziale bzw. interpersonale) Vertrauen resultiert nach seiner Ansicht aus der sich in den

Freiwilligengruppen bildenden Norm der Reziprozität (Gegenseitigkeit), die sich alleine in face-to-face-Kontakten herausbildet (Putnam 2000, 19). Einfach gesagt: Menschen gewinnen in einer Gruppe durch wechselseitige Kommunikation und Interaktionen Vertrauen in den jeweiligen Gegenüber. Voraussetzung ist, dass die eigene Investition in die Gruppe nicht durch andere Gruppenmitglieder ausgenutzt, sondern als Verpflichtung für spätere Gegenleistungen erfahren wird. Mit jeder positiven Wiederholungserfahrung verfestigt sich diese Einstellung.

Doch damit endet der von Putnam in Anlehnung an Tocqueville angenommene Prozess nicht. Das Gruppenmitglied tritt – quasi als Übertrag dieser positiven Erfahrungen – auch anderen Menschen mit mehr Offenheit und einem höheren Grundvertrauen entgegen. Die Folge ist eine unvoreingenommene Kooperation und Interaktion in der Gesellschaft, die nicht nur dieser zugutekommt (kollektiver Nutzen), sondern auch den Einzelnen (individueller Nutzen) entlastet. Mit diesem Vertrauensaufbau tragen die angesprochenen Freiwilligengruppen zu einer Atmosphäre der Offenheit und Kommunikation in der ganzen Gesellschaft bei. Dieser Nutzen des Sozialkapitals reicht damit weit in die Gesellschaft hinein. Gelegentlich wird es als »Kitt der Gesellschaft« (Gabriel u. a. 2002, 263) oder auch als »Schule der Demokratie« angesehen. Die sozialen Gruppen bieten die Möglichkeit, sich demokratische Fertigkeiten – wie Kommunikationsfähigkeit, Kompromissbereitschaft und die Anerkennung anderer Positionen – anzueignen. Hier wird ein wichtiger Bezugsrahmen des Sozialkapitalansatzes sichtbar: Nur in den für Demokratien konstitutiven Zivilgesellschaften sind Gründungen freiwilliger Netzwerke und die Teilhabe an ihnen problemlos möglich.[2]

Der wohlmöglich größte Gewinn des Sozialkapitalansatzes liegt in seiner Verbindung eines rein individualistisch-nutzenorientierten Ansatzes mit kollektiven Gemeinschaftseffekten. So benötigt er keinen Rückgriff auf (möglicherweise unrealistische) positive Menschenbilder oder allgemeine Kollektivverpflichtungen. Im Sozialkapitalansatz wird nicht davon ausgegangen, dass der Mensch an sich gut und sozial ist, vielmehr wird ihm ein ausgesprochen rationalistisches Denken zugewiesen. Die interessante Annahme ist, dass es trotz dieses individualistischen und eigennutzorientierten Bezugs auf einen selbstbewussten und eigenständigen Akteur zu kollektiven Aktivitäten und Ergebnissen kommt. Dies ist ja nicht zwingend zu erwarten und bei Berücksichtigung des verwendeten individualistischen Menschenbildes erklärungsbedürftig. Scheinbar ist der verbindende Charakter der Freiwilligengruppen nicht zu unterschätzen, können doch so sozialstrukturell heterogene Personen wechselseitiges Vertrauen zueinander aufbauen und nicht nur homogene Untergruppen einer Gesellschaft.

Welche Rolle spielen dabei Religion und Kirchen? Internationale Studien und speziell Betrachtungen für die USA (Putnam 2000; Putnam, Campbell 2010) identifizierten, dass Religion und religiöse Organisationen eine besonders förderliche Rolle für Engagement – und damit für die Ausbildung von Sozialkapital – spielen. Über 50 %

2 Siehe auch die Beiträge im Kapitel 6 dieses Bandes zu »sozialen Netzwerken«.

des freiwilligen Engagements in den USA wird im Umfeld von Kirchen und religiösen Organisationen geleistet. Im amerikanischen Diskussionskontext nennt sich dies zusammenfassend »faith-based«. Putnam und Campbell heben am Beispiel der USA den positiven Charakter von Religiosität für die Ausbildung von Sozialkapital unter Bedingungen sozialer und religiöser Diversität hervor (Putnam, Campbell 2010, 443–492). Auch in Deutschland wurde im Umfeld des sich steigernden Interesses an sozialem Engagement oder ehrenamtlicher Tätigkeit (z. B. über die Freiwilligensurveys) eine wesentliche Bedeutung religiöser Träger ausgemacht. Roßteutscher (2009) identifizierte speziell die evangelische Kirche als besonders günstig für die Ausprägung solcher Freiwilligenstrukturen und Netzwerke. Sie besitze eine organisierte Großstruktur, die auf der lokalen Ebene hervorragende Möglichkeiten für Keimzellen zivilgesellschaftlichen Engagements schaffe. – Nun lässt sich der in der angelsächsischen Literatur verwendete Begriff der »faith-based«-Sozialnetzwerke nicht direkt in den deutschen Sprachgebrauch übertragen. So werden sowohl kirchliche Netzwerke erfasst, in denen die Mitarbeitenden keine religiöse Motivation benötigen, als auch religiös motivierte, freiwillige Vereinigungen. Zudem kommt es zu der gemeinsamen Erfassung von strukturellen und kulturellen Komponenten des Sozialkapitals. Um einen empirischen Zugriff auf die Fragestellung zu erhalten, ist es notwendig, eine deutsche Arbeitsdefinition einzusetzen (vgl. den Beitrag des Autors über »Religiöses Sozialkapital« in: EKD [Hg.] 2014, 108–116). Für die weitere Verwendung gilt folgende Definition: (Strukturelles) Religiöses Sozialkapital sind freiwillige soziale Netzwerke, die auf religiösen Überzeugungen (»faith-based«) gründen *oder* in Beziehung zu einer Kirche stehen und entstehen (Bibelkreise, Jugendgruppen, Sozialhilfegruppen). (Kulturelles) Sozialkapital ist soziales Vertrauen zu anderen Menschen.

Für die Frage nach der Integrationskraft für die Gesellschaft ist zudem die Unterscheidung in ›bonding‹- und ›bridging‹-Sozialkapital wichtig (Letki 2009, 165). Besteht das Vertrauen zwischen Personen vornehmlich innerhalb eines Netzwerkes und dient der Identitätsbildung und -sicherung dieser Gruppe, dann handelt es sich um bonding. Findet eine Vertrauensübertragung auf die Gesamtgesellschaft oder zumindest auf andere Sozialgruppen und Netzwerke bzw. deren Mitglieder statt, dann ist es bridging. Übertragen auf das religiöse Sozialkapital bedeutet dies, dass religiöse Netzwerke im Sinne des bonding-Sozialkapitals ihre Mitglieder untereinander verbinden und hohes Vertrauen innerhalb dieser religiösen Gemeinschaft schaffen. Offen ist, inwieweit dieses Vertrauen im Sinne des bridging auf die Gesamtgesellschaft oder Mitglieder anderer religiöser Gruppen übertragen wird. Diese Frage ist allein auf der Ebene des *kulturellen Sozialkapitals* – also der Vertrauensbildung – erkennbar. Daneben ist eine weitere Unterscheidung interessant: ›Status-bridging‹ (religiöses) Sozialkapital bezeichnet eine Brückenbildung zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Statusgruppen innerhalb eines religiösen Netzwerks, ›identity-bridging‹ ist zwischen Angehörigen verschiedener (kultureller/religiöser) Identitätsgruppen brückenbildend (Wuthnow 2002, 2005; Smidt 2003).

Folgt man den Überlegungen des gerade präsentierten Sozialkapitalansatzes, dann stellt sich die Frage, ob nicht die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche einen gesellschaftliches Engagement anregenden und interpersonales Vertrauen fördernden Charakter aufweist. Wäre dies der Fall, so würde von der Kirchenmitgliedschaft eine positive Wirkung für die Gesellschaft (aber auch für die Individuen) ausgehen. Dabei ist zu fragen, inwieweit dieser Effekt nur auf aktive Kirchenmitglieder zutrifft, ob das religiöse Sozialkapital nicht vielleicht doch *bonding*-Effekte, im Sinne eines Abschlusses der Gesellschaft gegenüber, hervorbringt und welche Rückwirkungen die Ausbildung von Sozialkapital auf die Kirchen selbst besitzt. Diese Überlegungen führen zur Kernthese dieses Beitrags: *Die Kirchenmitgliedschaft in der evangelischen Kirche stellt in modernen Zivilgesellschaften positive Ressourcen für das gemeinsame Zusammenleben bereit und leistet damit einen gesellschaftlichen Nutzen.*

5.1.3 Religiöses Sozialkapital, soziales Engagement und soziales Vertrauen

5.1.3.1 Strukturelles Sozialkapital: soziales und religiöses Engagement

Betrachten wir zuerst das freiwillige Engagement der Kirchenmitglieder. Es kann sich sowohl innerhalb der Kirchen und Gemeinden manifestieren als auch jenseits dieser. Die Erwartung ist, dass sich evangelische Kirchenmitglieder stärker freiwillig (oder ehrenamtlich) engagieren, als die zu Vergleichsgründen zur Verfügung stehende Gruppe der Konfessionslosen. Zwei Gründe können für diese Annahme angeführt werden: Zum Ersten können Kirchenmitglieder ziemlich exklusiv die Option des Engagements in kirchlichen und religiösen Gruppierungen für sich in Anspruch nehmen. Zum Zweiten sollte der Theorie nach eine erweiterte Motivation zu Engagement aufgrund der Erfahrungen in religiösen Netzwerken erfolgen. Nun ist es über Umfragen nicht einfach möglich, dem Ausmaß des Engagements auf die Spur zu kommen. So wie es faktisch unmöglich ist, alle Kleinformen und Orte des sozialen Engagements einzeln zu erfassen, so ist es nicht sicher, ob die Grobvorgaben in Fragebögen, wie »kirchliche und religiöse Organisation oder Gruppe« bzw. »Verein«, wirklich immer den Einzelnen in seinem Engagement erfassen. Mangels besserer Alternativen muss an dieser Stelle auf eine Erfassung der Grobkategorien zurückgegriffen werden, unter der Berücksichtigung, dass man Freiwilligenpotentiale eher unterschätzt.

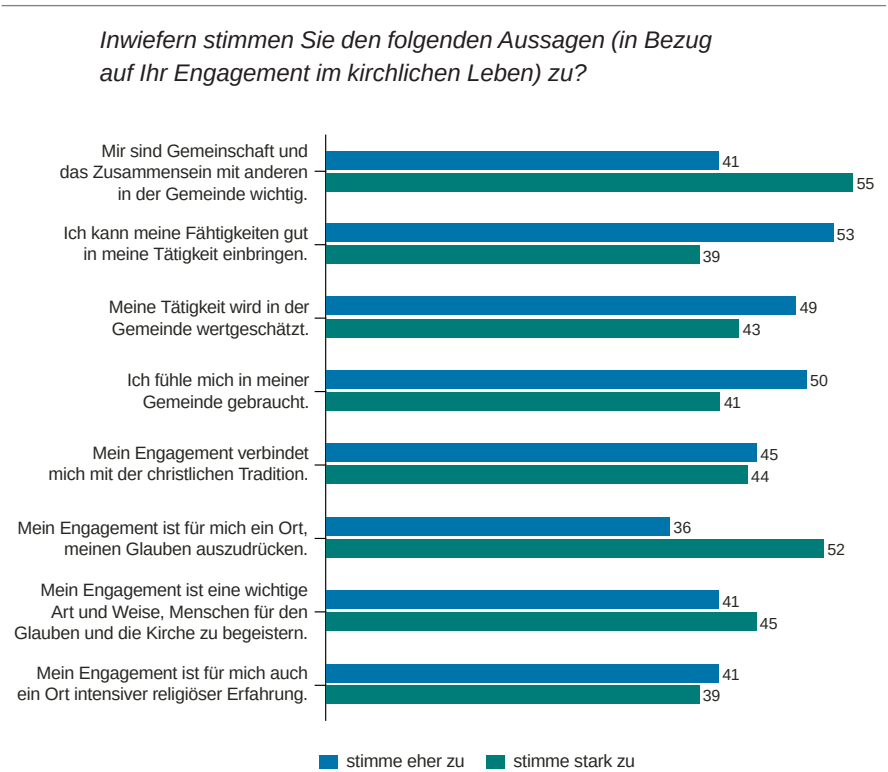
Doch auch auf diese Weise wird ein bemerkenswert hohes Engagement im Umfeld der evangelischen Kirche sichtbar (Abbildung 1). So beteiligt sich nach eigenen Angaben immerhin ein Fünftel der deutschen Protestanten aktiv an kirchlichen und religiösen Sozialgruppen (18 % aktiv in Westdeutschland, 22 % aktiv in Ostdeutschland)

Abb. 1: Anteil der Engagierten am kirchlichen Leben
(nur Evangelische, in Prozent)

und jeweils 10 % geben in beiden Gebieten eine passive Mitgliedschaft an. Diese Ergebnisse werden durch eine feinere Abfrage der Anteile der Engagierten im kirchlichen Bereich gestützt, die eine stärker aktive Beteiligung sowie ein Niveau von ungefähr 25 % Beteiligung erfassen (vgl. den Beitrag von Anne Elise Liskowsky und Gerhard Wegner »Engagement in der V. KMU« in: EKD [Hg.] 2014, 121–127, hier 122 f. und Abbildung 1). Dabei nimmt die Teilnahme an Gesprächskreisen die führende Rolle unter den gewählten Möglichkeiten ein. Mit jeweils 7 % finden auch projektbezogene Mitarbeit, regelmäßige Mitarbeit in der Gemeinde oder die Mitwirkung in einem Chor oder einer Musikgruppe – eher aktive Formen der Beteiligung – Zuspruch. Diese Beteiligung ist genauso weit verbreitet wie die doch wesentlich ressourcenschonender zu realisierenden Besuche von Konzerten, Seminaren oder anderen kirchlichen Veranstaltungen.

Diese Form freiwilligen Engagements in kirchlichen Gruppen und Organisationen ist nicht nur unter den evangelischen Kirchenmitglieder die am stärksten ausgeprägte Form der Beteiligung, sondern übertrifft auch das Engagement der Konfessionslosen in allen anderen möglichen Sozialgruppen und Vereinen. Eine freiwillige Mitarbeit in ihrer Kirche oder in sozialen Gruppen und Arbeitskreisen, die dieser nahestehen, ist von einer besonderen gesellschaftlichen Attraktivität für evangelische Kirchenmitglieder. Gründe können eine größere Nähe zu kirchlichen Organisationen wie auch christliche Motivationsstrukturen sein. Sehen erstere die Möglichkeiten, sich

Abb. 2: Gründe für Engagement unter kirchlich Engagierten
(Evangelische, die sich am kirchlichen Leben beteiligen, n = 430, in Prozent)

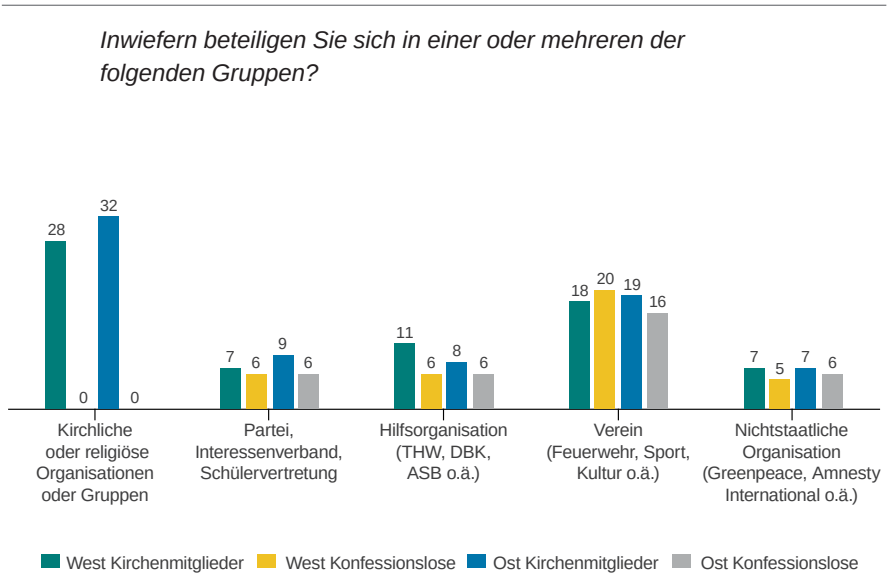


im Umfeld der Kirche zu engagieren, als besonders gut und attraktiv an, dürfte der zweite Grund auf soziale oder auf Zugehörigkeit (zur Gemeinde) bezogene Aspekte des Christentums zurückzuführen sein. Zumindest besteht innerhalb der Kirchenmitglieder eine enge Beziehung zwischen einer hohen Religiosität und dem Engagement. Die hohen und signifikanten statistischen Zusammenhänge zwischen dem Glauben an »Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat«, und dem Engagement (Pearsons R >.20) verweisen auf eine beachtliche Glaubenskomponente beim kirchlichen Engagement, selbst wenn die Gründe nur schwer voneinander zu trennen sind.

Die kirchlich Engagierten erachten fast alle Antwortvorgaben als zutreffend (Abbildung 2). Dies kann man als Hinweis auf einen Mix an Gründen für Beteiligung und Engagement ansehen, was Ergebnissen der Engagementforschung bei Jugendlichen entspricht. Es gibt allerdings kleine Nuancen im Antwortverhalten: So steht der As-

pekt Gemeinschaft und Zusammensein mit leichtem Vorsprung an der Spitze der Nennungen (55 % starke Zustimmung, 96 % starke und ziemliche Zustimmung), bei der starken Zustimmung sehen dann viele das Engagement als Ort, der ihnen gute Möglichkeiten bietet, ihren Glauben auszuleben. Wertschätzung und Anerkennung durch die Kirche und Gemeinde sind wichtige Aspekte, um es weiter zu tun. Noch am wenigsten, wenn auch nicht wirklich weit zurück, liegt das Gefühl einer intensiven religiösen Erfahrung. Fast die Hälfte der bereits Engagierten würde sich sogar noch mehr engagieren, während unter den derzeit nicht Engagierten dies gerade einmal 13 % sind. Das bedeutet, dass die Potentiale für weiteres kirchliches Engagement nicht unbegrenzt sind.

Abb. 3: Soziales Engagement nach Konfession und nach Ost/West
(Antworten »aktive Beteiligung/Mitgliedschaft« und »passive Mitgliedschaft/Unterstützung« zusammengefasst, in Prozent)



Evangelische Christen engagieren sich nicht nur in religiösen Beteiligungsformen, sondern auch an anderen Orten freiwilligen Engagements. Sie sind dabei leicht überdurchschnittlich oft bereit, sich sozial zu engagieren. Dies wird am deutlichsten bei der Mitarbeit in Hilfsorganisationen erkennbar (Abbildung 3). Dabei kann sich es um einen *Mobilisierungseffekt* der religiösen Engagementbereitschaft handeln, der sich in einem Mehrfachengagement widerspiegelt. Es kann aber auch eine generell stärkere soziale Hilfsbereitschaft bei Christen, die dem Glauben und seinen Wertvorstellungen

entspringt, verantwortlich sein. Selbst wenn diese Unterschiede im Engagement zwischen den protestantischen Christen und der Vergleichsgruppe der Konfessionslosen mit Vorsicht zu interpretieren sind, scheinen sie eine Realitätsbeschreibung darzustellen, stützen doch Ergebnisse anderer Studien (Freiwilligensurvey 2009, Bertelsmann Religionsmonitor 2013) diesen Befund (Traunmüller 2012).

Dieses Ergebnis ist bemerkenswert, hängt freiwilliges Engagement ja auch in großem Maße von den zeitlichen und ökonomischen Ressourcen ab, die man investieren kann (Pickel, Gladkich 2013; Traunmüller 2015, 87). Diese sind aber nicht doppelt nutzbar. So könnte einem oder einer Befragten die Beteiligung an kirchlichen Arbeitsgruppen zeitlich wie inhaltlich genug sein, wodurch er oder sie kein weiteres anderes Engagement übernehmen mag. Ein Ergebnis deutet in diese Richtung: Nimmt man das kirchliche Engagement aus einer Zusammenfassung von Engagements aus, dann sinkt die aktive Beteiligung der Kirchenmitglieder ab, das passive Engagement allerdings fällt weiterhin höher aus als bei den Konfessionslosen. Auch die höhere Bereitschaft zum Engagement bei Personen mit höherer Bildung und einer besseren ökonomischen Situation unterstützt die Bedeutung der Ressourcenthese (Müller, Pollack 2013, 25; Pickel 2013a; vgl. nochmals Beitrag von Anne Elise Liskowsky und Gerhard Wegner »Engagement in der V. KMU« in: EKD [Hg.] 2014, hier 124–126).

Selbst bei einem anderweitigen Engagement besitzt für die Mitglieder der evangelischen Kirche das Engagement im kirchlichen Bereich Priorität. Diese resultiert entweder aus Glaubensgründen oder aus Gründen kirchlicher Verbundenheit. In beiden Fällen bestehen hohe Korrelationen. Verbundenheit mit der Kirche kann allerdings auch durch das Engagement erst richtig ausgebildet und bestärkt werden. Die bemerkenswerte Bereitschaft von vier Fünftel der bereits aktiv beteiligten Kirchenmitglieder, auch finanzielle Unterstützung für ihre Kirche zu leisten, gegenüber nur einem Fünftel bei den nicht Engagierten, deutet ebenfalls in diese Richtung (vgl. Liskowsky und Wegner ebd., 121–123).

5.1.3.2 Kulturelles Sozialkapital – interpersonales Vertrauen

Eine zentrale Annahme des Sozialkapitalansatzes ist die positive Wirkung des freiwilligen Engagements auf die Ausbildung sozialen Vertrauens gegenüber (allen) Mitmenschen. Erst dann kann Engagement als Ressource für die Gesellschaft gelten (Putnam 2000). In der Sozialkapitalforschung misst man dieses Grundvertrauen seit den 1950er Jahren über eine relativ simple Frage danach, ob man denkt, den meisten Menschen im Allgemeinen vertrauen zu können. Diese Frage wurde auch in der V. KMU gestellt. Folgt man den Ergebnissen auf diese Frage, so scheint sich die Engagementbereitschaft der evangelischen Kirchenmitglieder auch auf der zweiten Ebene des religiösen Sozialkapitals auszuwirken: Die Ergebnisse der V. KMU zeigen ein überdurchschnittlich *hohes interpersonales Vertrauen* der evangelischen Christen. 50 % von ihnen gegenüber nur 30 % bei den Konfessionslosen glauben, dass man den meisten Menschen ver-

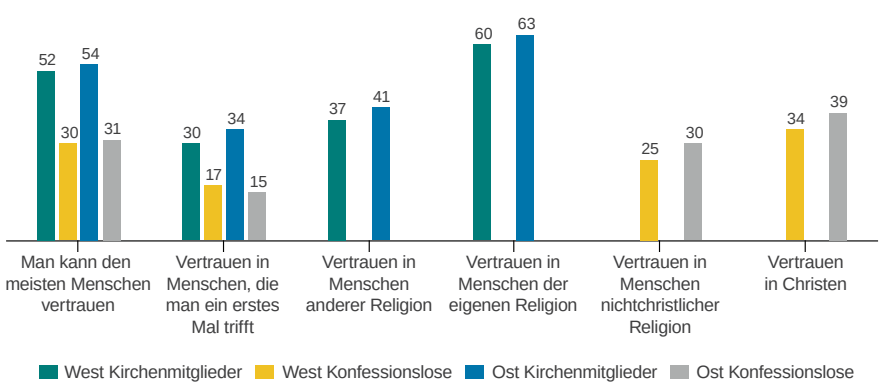
trauen kann (Abbildung 4). Noch einmal etwas mehr, nämlich drei Fünftel der deutschen Protestanten besitzen Vertrauen in die Mitglieder der eigenen Religion (West wie Ost). Doch – und dies ist für die Betrachtung der Differenzierung des Sozialkapitals in ›bonding‹ und ›bridging‹ wichtig – dieses Vertrauen ist bei den meisten Protestanten nicht auf die eigene Religion beschränkt. So äußern auch 40 % ein Vertrauen in die Mitglieder anderer Religionen. Für diese letzte Zahl, die eine gewisse Offenheit signalisiert, stehen leider keine direkten Referenzwerte der Konfessionslosen zur Verfügung.

In den abgefragten Bezugsgruppen der Konfessionslosen liegt das Grundvertrauen in der Regel zwischen 15 % und 20 % niedrige als bei den Kirchenmitgliedern. Dieser Befund gilt auch mit Bezug auf Fremdreferenzgruppen, wie z. B. Personen, die man das erste Mal trifft. Selbst wenn nun zwei Drittel der Kirchenmitglieder eher zur Vorsicht neigen, ist das Drittel, welches neuen Bekanntschaften gegenüber offen ist, ungefähr doppelt so hoch, wie bei den Konfessionslosen. Da dort Religion als Referenzkategorie keine Rolle spielt, scheint ein positiver Effekt des Aufbaus kulturellen Sozialkapitals nicht abwegig. Selbst wenn nicht eindeutig ist, ob es die Folge einer höheren Relevanz von Werten wie Hilfsbereitschaft oder Solidarität bzw. der religiösen Ethik ist oder allein der »Sozialgruppeneffekt«, scheint eine *Kirchenmitgliedschaft im weiteren Sinne vertrauensfördernd*.

Abb. 4: Vertrauen in verschiedene soziale Gruppen nach Konfession und nach Ost / West

(Antworten »vertraue ich eher / sehr« auf einer Skala von 1 bis 4, in Prozent)

Einmal generell gesprochen, glauben Sie, dass man den meisten Menschen vertrauen kann?
Inwieweit vertrauen Sie Mitgliedern der folgenden Gruppen?



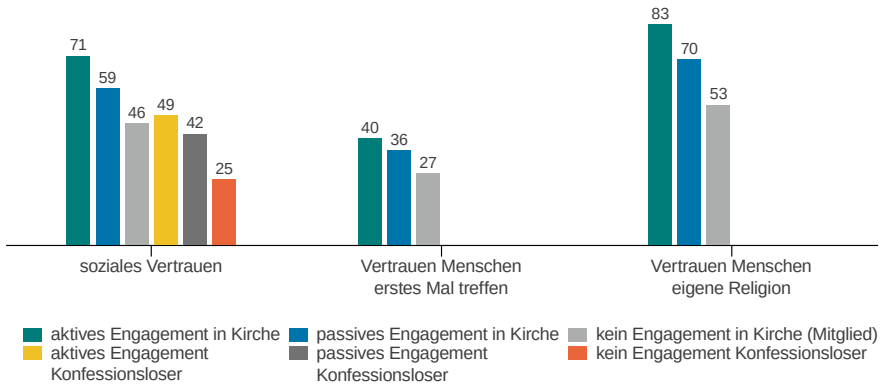
Nun stellt sich die Frage, ob dies Effekt eines Glaubensübertrages aus der Religiosität, der Mitgliedschaft und des Zusammengehörigkeitsgefühls in der evangelischen Kirche oder der sozialen Einbindung in Freiwilligengruppen ist. Robert Putnam legt in seinem Ansatz den Schwerpunkt der Erklärung auf den letzten Aspekt. Gleichzeitig finden sich andere Meinungen, welche dem Protestantismus oder aber Religionen per se aufgrund psychologischer Aspekte (Sicherheit, Geborgenheit, Heilserwartung) eine höhere Kraft in der Vertrauensgenese zuschreiben. Die hohe Bedeutung sozialer Prozesse, wie sie in Engagementgruppen stattfinden, für das interpersonale Vertrauen belegt – theoriekonform – eine positive statistische Korrelation zwischen sozialem Engagement und Vertrauen. Eigentlich immer sind Menschen, die sich engagieren, ihren Mitmenschen gegenüber vertrauensvoller. Selbst wenn in der Forschung die kausale Richtung dieses Zusammenhangs nicht geklärt ist (Christakis, Fowler 2013), ist doch von einer einander bestärkenden Wechselwirkung auszugehen.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass die Mitarbeit in kirchlichen Vereins- und Engagementstrukturen eine besonders belebende Wirkung auf die Ausbildung des sozialen Vertrauens besitzt. Mehr als alle anderen Engagementformen stärkt es das Vertrauen in die Mitmenschen. Entspricht die Wirkung von Engagement auf interpersonales Vertrauen exakt dem Sozialkapitalansatz und seinen theoretischen Prämissen, scheint das Umfeld Kirche einen zusätzlichen Effekt zu besitzen. Aktives Engagement in der Kirche schafft soziales Vertrauen in der Gesellschaft. Dies ist ein nicht zu unterschätzender Befund, ist doch die Frage nach dem sozialen Vertrauen in keiner Weise religiös konnotiert. Auch innerhalb der Mitglieder der evangelischen Kirche finden wir einen signifikanten Zusammenhang von Pearsons r = .19 zwischen zivilgesellschaftlichem Engagement im kirchlichen Sektor und sozialem Vertrauen. Es ist also kein reiner Mitgliedschaftseffekt, der sich manifestiert, vielmehr wirkt sich der höhere Beteiligungsgrad der Kirchenmitglieder positiv aus. Hinzu kommt ein begrenzterer Mitgliedschaftseffekt. Die Mitarbeit in den »faith-based«-Freiwilligenorganisationen besitzt eine herausgehobene Wirkung auf das interpersonale Vertrauen und führt damit zu einer Vertrauensabstufung in den Untersuchungsgruppen (Abbildung 5).

Es scheint also wirklich ein spezielles »*religiöses Sozialkapital*« zu geben. Diejenigen, welche sich im kirchlichen Umfeld aktiv engagieren, weisen ein gesteigertes zwischenmenschliches Vertrauen auf. Dabei scheint es einen Übertrag der Identität als Protestant zu geben, ist doch auch das Vertrauen in die Mitglieder der eigenen Religion nochmals signifikant höher als das allgemeine Vertrauen. Auch liegen selbst die nicht-engagierten evangelischen Kirchenmitglieder noch immer signifikant über den nicht-engagierten Konfessionslosen, ja selbst über den passiv engagierten Konfessionslosen. Das Vertrauen in Menschen anderer Religion oder zu Menschen, die man das erste Mal trifft, unterscheidet sich dagegen zwischen den aktiv in der Kirche engagierten und den ›normalen‹ Kirchenmitgliedern nicht wesentlich – sieht man bei der letzten Aussage von der Differenz in Westdeutschland ab. Hier scheint sich der

Abb. 5: Soziales Vertrauen nach Engagementgruppen

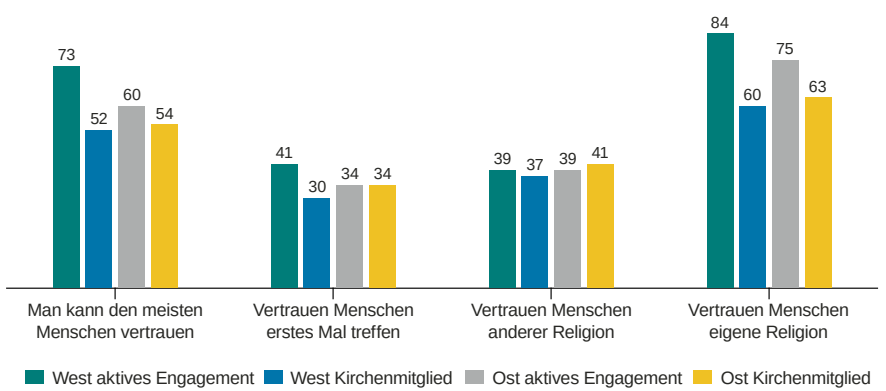
(Aktive = aktives Engagement in Sozialgruppe mit kirchlichem Bezug, in Prozent)



allgemeine Vertrauensübertrag relativ schnell abzuschwächen, oder es intervenieren andere Faktoren, z. B. Faktoren der Wahrnehmung anderer Religionen und ihrer Mitglieder bzw. Kontakterfahrungen.

Abb. 6: Soziales Vertrauen evangelischer Kirchenmitglieder nach Grad des Engagements und nach Ost/West

(Aktive = aktives Engagement in Sozialgruppe mit kirchlichem Bezug, in Prozent)



Betrachtet man die Ergebnisse im Zusammenhang, dann trägt die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche in mehrfacher Weise zum Zusammenhalt der Gemeinschaft bei und entfaltet damit eine Ausstrahlung, die über die Kirche deutlich hinaus bis weit in die Gesellschaft hineinreicht. Es scheint ein Zusammenspiel zwischen christlichen Werten, Effekten der (freiwillig zusammenarbeitenden) Gruppe und der Kirchenmitgliedschaft zu geben (Pearsons r = .36).[3] Für die evangelischen Christen wirken sich sowohl die religiös-normativen Motive christlicher Nächstenliebe als auch das aktive Engagement (aufgrund der vielfältigen Gelegenheitsstrukturen) systematisch günstig für einen Vertrauensaufbau aus. Es entsteht Vertrauen in die Mitglieder der eigenen Religion, die man ja in der Regel auch nicht alle persönlich kennt. Gleichzeitig steigert sich auch das Vertrauen in die Mitmenschen allgemein. Der gesellschaftliche Nutzen dieses »Vertrauensmotors« Kirche ist nicht zu unterschätzen, wird damit doch eine wesentliche Ressource für den Zusammenhalt der politischen Gemeinschaft geleistet. Ohne ein zumindest passables soziales Vertrauen ist die Integration einer Gesellschaft grundsätzlich gefährdet, wird doch Kommunikation abgebrochen oder unterlassen und finden Offenheit und Toleranz schaffende Gespräche gar nicht erst statt. Bemerkenswert dabei: Das soziale Vertrauen bei den Protestanten unterscheidet sich nicht signifikant zwischen den Altersgruppen. Differenzen im Sozialvertrauen sind entsprechend nicht unbedingt eine Generationenfrage.

5.1.4 Vertrauen – Eine Folge gemeinsamer Sozialität und Ausgangspunkt für Identität

Kann die evangelische Kirche nun von diesen Vertrauensressourcen in den Freiwilligennetzwerken profitieren? Diese Frage zielt auf Identität im Sinne von Identifikation mit der eigenen Gruppe. In der Tat ist das Vertrauen der Kirchenmitglieder in *ihre* evangelische Kirche nach den Befunden der V. KMU hoch. In West- wie in Ostdeutschland äußert die Hälfte der befragten Kirchenmitglieder ein starkes Vertrauen, und die Gruppe mit dem Antwortverhalten »eher vertrauen« ergänzt die Vertrauenswerte auf über 80 % (Beitrag »Religiöses Sozialkapital« in: EKD [Hg.] 2014, hier 113). Fast die gleichen Vertrauenswerte erhält die Diakonie. Es besteht allerdings ein Unterschied zwischen beiden Vertrauensobjekten: Während die »evangelische Kirche« nur von sehr wenigen Konfessionslosen Vertrauen zugesprochen bekommt, schneidet die Diakonie mit immerhin einem Drittel an positiven Antworten besser ab. Dieser aus einer sozialen Beurteilung resultierende Vertrauensbeweis hat aber auch Grenzen und erreicht nicht die hohen Zustimmungsgrade, die gelegentlich vermutet werden.

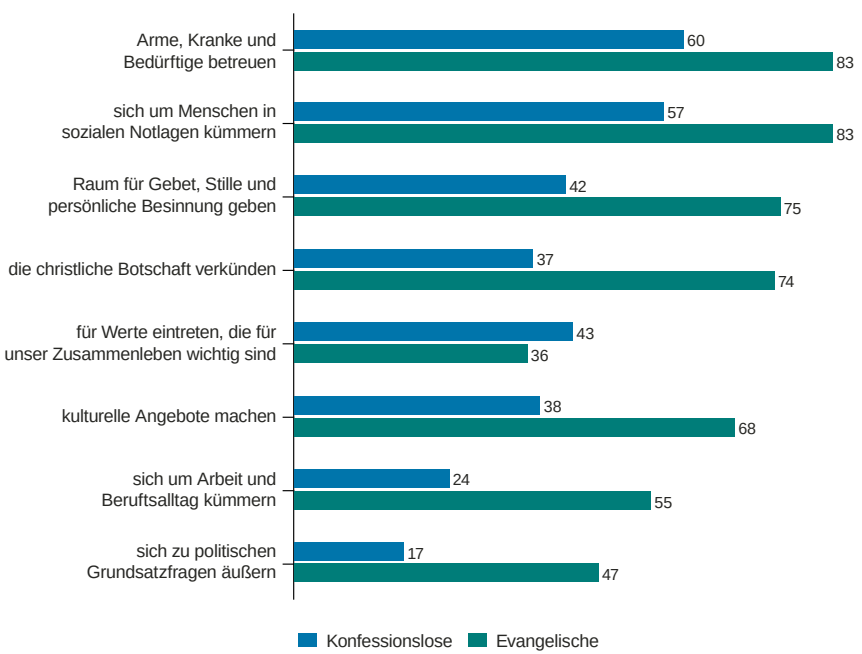
3 Zwischen Verbundenheit mit der evangelischen Kirche, Glauben an Gott sowie Vertrauen in die evangelische Kirche und interpersonalem Vertrauen bestehen Zusammenhänge von r >.30.

Wegner und Schädel verweisen (in ihrem Beitrag »Diakonische Potenziale« in: EKD [Hg.] 2014, 93–95, hier 94) auf die Disparität, die zwischen dem Wunsch nach Leistungen der evangelischen Kirche im sozialen Sektor und einer begrenzteren Zuschreibung ihrer Lösungskompetenz besteht: 83 % der Kirchenmitglieder wünschen sich, dass sich die evangelische Kirche um Arme, Kranke und Bedürftige sowie um Menschen in sozialen Notlagen kümmert. Dies sind die am häufigsten genannten Anforderungen, die noch vor der Aufgabe rangieren, die christliche Botschaft zu verkündigen (75 %). Gleichzeitig sehen aber nur etwas über die Hälfte der Befragten die evangelische Kirche überhaupt in der Lage, einen Beitrag zur Bewältigung sozialer Probleme leisten zu können (55 % der Kirchenmitglieder, 15 % der Konfessionslosen). Es wird aber deutlich erkennbar, dass die Kirchenmitglieder die Kirche in einer starken Verantwortung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt empfinden.

Abb. 7: Erwartungen an die evangelische Kirche nach Konfession

(Antworten 5 bis 7 »trifft [voll und ganz] zu« auf einer Skala von 1 bis 7, n EV ≈ 2014, n KL ≈ 1009, in Prozent)

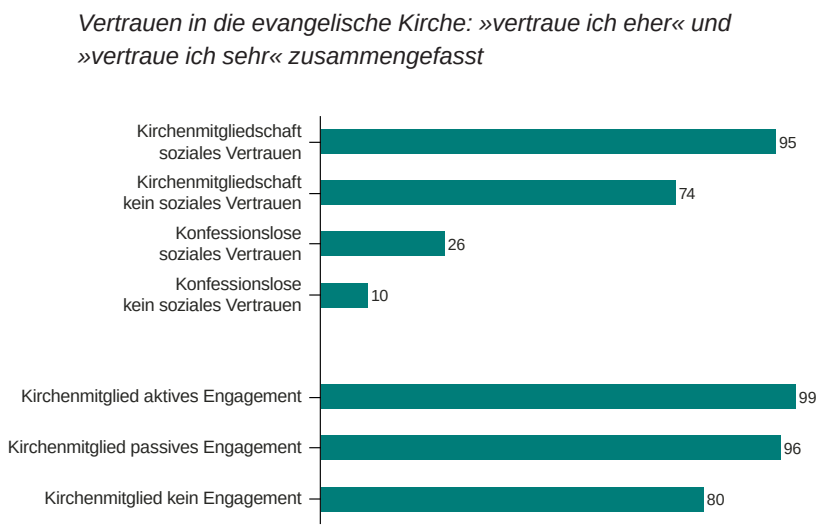
Die evangelische Kirche ist ja in ganz verschiedenen Bereichen tätig. Ich möchte gern wissen, inwiefern sich die evangelische Kirche Ihrer Meinung nach in den folgenden Bereichen engagieren soll.



Das Vertrauen in die Institution Kirche ist über die Generationen ungleich verteilt – zumindest was die Kirchenmitglieder in Westdeutschland angeht. Je geringer das Lebensalter, desto geringer ist auch das Vertrauen in die evangelische Kirche. Dies wird am deutlichsten, wenn man auf die hohen Zustimmungsgrade blickt. Nur ein Viertel der westdeutschen 14- bis 21-Jährigen vertraut der evangelischen Kirche sehr. Hier finden sich Hinweise auf eine langsame Distanzierung der jungen Mitglieder gegenüber ihrer Kirche. Sicherlich kann man argumentieren, dass sich mit der längeren Zugehörigkeit Vertrauen auch in die Institution entwickelt, doch dürfte dies angesichts der höheren Austrittsneigung der jungen Kirchenmitglieder nur in Grenzen eine Beruhigung darstellen. Die Werte markieren eine *Trennlinie* zwischen Kirchenmitgliedern mit einer Identifikation mit ihrer Kirche und Konfessionslosen, welche in einer Distanzhaltung zur evangelischen (und katholischen) Kirche stehen und ihr wenig Gutes zuzutrauen scheinen.

Die starke identitätsbildende Wirkung einer konfessionellen Bindung wird in Ostdeutschland sichtbar. Dort finden sich die westdeutschen Generationsdifferenzen nicht wieder. Junge wie ältere Kirchenmitglieder besitzen ein nahezu gleich hohes Vertrauen in die evangelische Kirche. Inwieweit eine Diaspora-Situation für diesen Befund ausschlaggebend ist oder es sich um eine stärkere Identitätsausbildung in einem säkulareren Umfeld handelt bzw. auf einen Endpunkt des Entkirchlichungsprozesses in den neuen Bundesländern – im Sinne einer »Basisreligiosität« und »Basismitgliedschaft« – hindeutet, muss hier offen bleiben. Zumindest scheint eine Mitgliedschaft in Ostdeutschland auch für die jüngeren Mitglieder mit einem etwas stärkeren Vertrauen und einer stärkeren Identifikation verbunden zu sein.

Abb. 8: Vertrauen in die evangelische Kirche nach Sozialkapital *(in Prozent)*



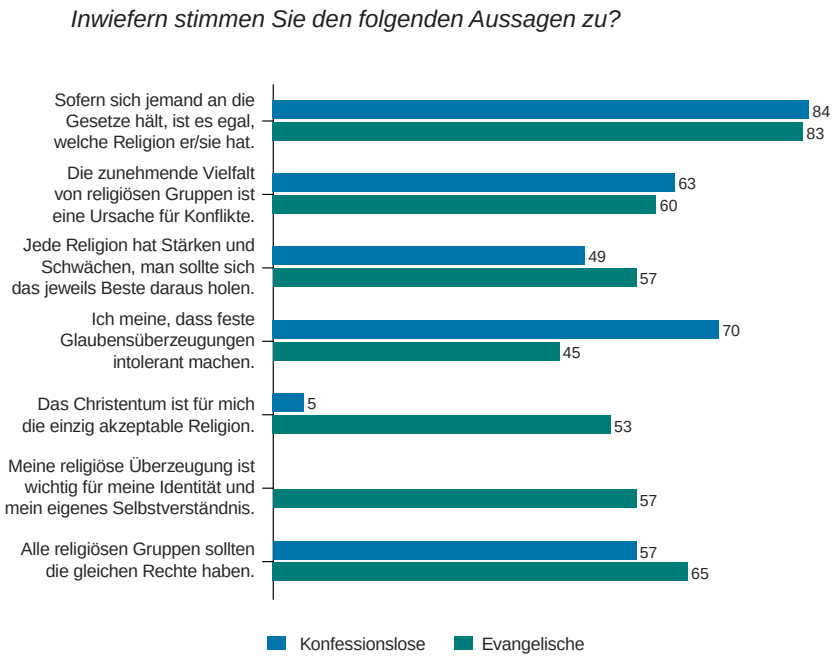
Welche Bedeutung besitzt nun das zwischenmenschliche Vertrauen für den Zusammenhalt in der Kirche? Scheinbar eine wesentliche: Zwischen dem Vertrauen in die evangelische Kirche und dem zwischenmenschlichen Vertrauen bestehen positive Beziehungen (Pearsons r = .36). Diese spiegeln nicht nur die Tatsache wider, dass es die kirchlich engagierten Menschen sind, die ein hohes Vertrauen haben, sondern verweisen auch auf eine Beziehung zwischen sozialem Vertrauen und Institutionenvertrauen. Sowohl strukturelles als auch kulturelles Sozialkapital stärkt die Bindung an die evangelische Kirche (Abbildung 8). Diejenigen unter den Kirchenmitgliedern, welche soziales Vertrauen haben, fühlen sich zu 95 % der evangelischen Kirche stark verbunden. Gleiches ist nur für 30 % der Kirchenmitglieder ohne soziales Vertrauen zu sagen. Generell zeigt sich, dass die Verbundenheit zur evangelischen Kirche im Allgemeinen und zur Ortsgemeinde die stärkste ist (vgl. Pickel ebd.). Nahezu jeder, der sich aktiv engagiert, äußert eine hohe Verbundenheit mit der evangelischen Kirche und mit der Ortsgemeinde. Ist die Verbundenheit mit der Ortsgemeinde noch gut nachvollziehbar, insofern genau dort das freiwillige Engagement angesiedelt sein dürfte, so sind die hohen Werte für die evangelische Kirche bemerkenswert. Scheinbar prägt und stützt innerkirchliches Engagement eine generelle protestantische Identität. Als Identitätsbezug dienen die evangelische Kirche – und der Protestantismus. Landeskirchen und andere kirchliche Einrichtungen werden zwar gelegentlich in dieses Identitätsverständnis mit einbezogen, aber deutlich seltener. Die hohe Relevanz der Teilnahme so vieler Protestanten an den Deutschen Evangelischen Kirchentagen stützt dieses Ergebnis (Pickel, Jaeckel, Yendell 2015).

5.1.5 Ist das Vertrauen auch das Vertrauen in andere?

Nun ist Vertrauen mehrseitig. So unterscheidet die Sozialkapitaltheorie zwischen ›bridging‹- und ›bonding‹-Sozialkapital. Dieser Aspekt ist vor dem Hintergrund der Debatten über religiöse Pluralisierung und der Integration von Mitgliedern anderer Religionen in Deutschland interessant. So zeigen verschiedene Studien Ablehnungshaltung und Skepsis gegenüber Mitgliedern anderer Religionen (Müller, Pollack 2013; Pickel 2013a). Speziell der Islam wird als besonders bedrohlich identifiziert (Pollack u. a. 2014; Pickel 2015b). Da stellt sich die Frage, wie tolerant evangelische Christen sind, und ob das innerkirchlich gewonnene Sozialkapital eine positive Wirkung hinsichtlich Toleranz entfaltet. Generell propagieren die Kirchenmitglieder eine tolerante Haltung, sie ist aber nicht voraussetzungsfrei: Man erwartet, dass sich die Angehörigen verschiedener Religionsgruppen an die Gesetze halten: Kulturelle Diversität ja, aber nicht-demokratische Vorstellungen nein. Etwas mehr als die Hälfte der Befragten fordert gleiche Rechte für alle Religionen oder gesteht ihnen Stärken und Schwächen zu (Abbildung 9).

Abb. 9: Offenheit gegenüber anderen Religionen nach Konfession

(Antworten 1 und 2 »stimme eher / völlig zu« auf einer Skala von 1 bis 4, in Prozent)

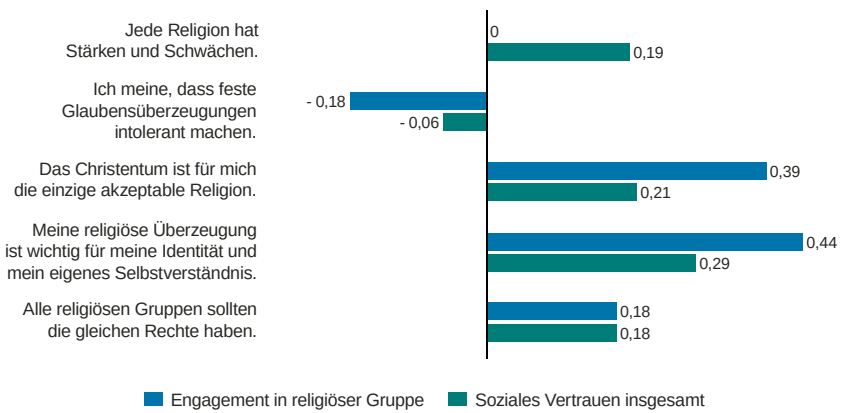


Von einer grundsätzlichen Ablehnungshaltung gegenüber Religion und andere Religionen kann man auf den ersten Blick also nicht sprechen. Zu denken gibt, dass 35–45 % der Befragten anderen religiösen Gruppen die gleichen Rechte wie der eigenen Religion absprechen, eine Aussage, die immerhin nicht der Verfassung und dem dort verankerten Gebot der Religionsfreiheit entspricht. Die Ängste vor dem Islam führen auch dazu, dass zwei Drittel der evangelischen Kirchenmitglieder eine zunehmende religiöse Pluralität als Anlass für Konflikte sehen. Hier unterscheiden sich Konfessionslose und evangelische Kirchenmitglieder nur in Nuancen. Dies ist bei zwei anderen Antwortvorgaben nicht so: 70 % der Konfessionslosen nehmen an, dass feste Glaubensüberzeugungen intolerant machen, weniger, aber immerhin auch noch 45 % der Kirchenmitglieder sehen dies genauso. Während die Hälfte der Kirchenmitglieder das Christentum als für sie einzig akzeptable Religion sieht, stimmen nur 7 % der Konfessionslosen dieser Aussage zu. Die Ergebnisse sind ambivalent. Sorgen, insbesondere gegenüber dem Islam, mischen sich mit einer grundsätzlich offenen Haltung. Letztere ist unter den Kirchenmitgliedern etwas verbreiteter als unter den Konfessionslosen, was daran liegen kann, dass sich unter den Konfessionslosen ein Teil an Personen fin-

det, die jegliche Religion ablehnen. Aber auch Kirchenmitglieder sind nicht vor der Wirkung negativer Meldungen und Ereignisse (z. B. über Terroranschläge) gefeit. Dass solche Wahrnehmungen mit Tendenzen zur Islamophobie zusammentreffen können, ist mit den Daten der V. KMU zwar nicht zu zeigen, aber über einige der in Abbildung 10 abgebildeten Fragen gut an die derzeitigen Forschungen zu diesem Bereich anzuschließen (z. B. Mitte Studie 2014, siehe Decker u. a. 2014; Bertelsmann Religionsmonitor 2013).

Abb. 10: Offenheit gegenüber anderen Religionen nach Sozialkapital

(Pearsons r-Produkt-Moment-Korrelationen, signifikant bei <.05)



Kann Sozialkapital solche Sorgen abbauen? Positive Korrelationen mit der Aussage »Meine religiöse Überzeugung ist wichtig für meine Identität und mein eigenes Selbstverständnis« deuten in diese Richtung. Freiwilligennetzwerke im Umfeld der evangelischen Kirche stellen offenbar eine bedeutsame Ressource für die Identifikation mit ihr dar. Zudem sind die freiwillig Engagierten gegenüber anderen Sozialgruppen und Religionen offene Gruppe von Hochverbundenen (Götze, Jaeckel, Pickel 2013). Dies zeigt der positive Zusammenhang mit der Antwortvorgabe: »Alle religiösen Gruppen sollten die gleichen Rechte haben«. Es bestehen also genauso Potentiale für eine Öffnung zu Nichtmitgliedern als aber auch starke Effekte nach innen, im Sinne einer Ausbildung und Bestärkung der eigenen Identität (›bonding social capital‹). Korrelationen mit Indikatoren religiöser Kommunikation zeigen ebenfalls deutliche Beziehungen, was aufgrund der Orientierung des Sozialkapitals an *face-to-face*-Kontakten nicht überraschend ist. Bedrohungsgefühle und Furcht vor interreligiösen

Konflikten hat man sowohl als engagierter Christ wie auch als nicht engagierter Konfessionsloser.[4] Fazit: Die Identifikation mit dem Christentum ist unproblematisch, solange sie mit Offenheit gegenüber anderen Religionen und sozialen Gruppen verbunden ist. Probleme entstehen erst, wenn es zu einer gleichzeitig abgrenzenden Position wird. Dies scheint aber nach den Ergebnissen der V. KMU für die Mehrheit der Mitglieder der evangelischen Kirche nicht der Fall zu sein.[5] Religiöses Sozialkapital ist somit förderlich für Toleranz, Offenheit und Integration.

5.1.6 Fazit: Die unterschätzte Wirkung der Kirchenmitgliedschaft für die Gesellschaft

Die evangelische Kirche schafft – folgt man den Ergebnissen aus den Daten der V. KMU – scheinbar über ihre Mitglieder einen nicht unwesentlichen *Fundus an religiösem Sozialkapital* in Form von Beteiligung an zivilgesellschaftlichem Engagement wie auch sozialem Vertrauen. Dieser Fundus äußert sich auch in der doch breiten Verbundenheit mit der evangelischen Kirche und mit den Ortsgemeinden sowie in einem recht hohen Vertrauen in die evangelische Kirche. Das strukturelle Sozialkapital (Engagement und ehrenamtliche Betätigung) trägt zur Bindung der Kirchenmitglieder an die evangelische Kirche bei, wobei ein aktives Engagement wirksamer ist als passives Engagement. Auf diese Weise schafft das zivilgesellschaftliche Engagement in der Kirche das Gefühl einer *gemeinsamen Identität* und Verbundenheit.

Der Zusammenhalt der evangelischen Kirche liegt dabei heute weniger in der sozialen Praxis innerhalb eines zunächst eher abstrakten Kollektivs der Gemeinde, sondern vielmehr in der Bindung an die vielen *kleinen miteinander verbundenen Gemeinschaften* innerhalb der Gemeinden, die sich durch *persönliche Kontakte* auszeichnen (Roßteutscher 2009). Die (oft kleinen) face-to-face-Gruppen, welche in den Gemeinden freiwillig organisiert wirken und deren Träger man seitens der Kirche gerne mit dem Begriff Ehrenamtliche bezeichnet, stellen ihren Verbundenheitswerten nach den Nukleus der intensiven Kirchenmitgliedschaft und auch der evangelischen Kirche in ihrer sichtbaren Sozialform dar. Im Engagement vor Ort entsteht Zusammengehörigkeit, Identifikation und soziales Vertrauen. Der Mechanismus ist einfach, aber prag-

4 In der Bereitschaft, sich in sozialen Gruppen zu engagieren, spiegelt sich ein bestimmtes Wertebewusstsein: Man will »für andere da sein« sowie sich »politisch und gesellschaftlich engagieren«. Unabhängigkeit korrespondiert dagegen leicht negativ mit dem sozialen Engagement, was auf einen gewissen Gegensatz von Individualisierung und sozialem Engagement sowie Sozialkapital hindeutet.

5 Das Ergebnis wird durch Befunde aus dem Bertelsmann Religionsmonitor 2013 gestützt (Traunmüller 2015).

matisch und effektiv: Für soziales Vertrauen benötigt man face-to-face-Kontakte, und diese Kontakte benötigen Gelegenheitsstrukturen. Ohne diese sich selbst organisierenden Freiwilligengruppen sind die Gemeinden – zugespitzt gesagt – oft nur fiktionale Sammlungen von Kirchensteuerzahlern.[6]

Eine Wirkung dieses Prozesses liegt mitten in der deutschen Gesellschaft. So kann man mit ein klein wenig Pathos behaupten, dass die evangelische Kirche ein wesentliches Ausmaß an ›Kitt für die Gesellschaft‹ bereitstellt. Hier kommt das soziale Vertrauen ins Spiel. Evangelische Christen sind insgesamt nicht nur engagiertere Mitglieder der Zivilgesellschaft, sondern besitzen auch ein erkennbar höheres soziales Vertrauen als z. B. Konfessionslose. Dies resultiert auf der einen Seite vermutlich aus der Umsetzung verinnerlichter christlicher Werte in die Lebenspraxis, auf der anderen Seite beruht es auf den *günstigen Gelegenheitsstrukturen*, welche die evangelische Kirche für freiwilliges Engagement zur Verfügung stellt (Orte, Räume, Ansprechpartner, Gelegenheiten). Dieses Angebot ist seitens der Mitglieder gewünscht und wird auch intensiv wahrgenommen. Dabei sind die empirisch beobachtbaren Auswirkungen des Vertrauens auf den Zusammenhalt der Gesellschaft kaum zu überschätzen, entfalten sie ihre Wirkung doch in einer Gesellschaft, der eine stark individualistische Prägung nachgesagt wird. Soziales Engagement und soziales Vertrauen entstehen somit vor dem Hintergrund von Individualisierung und Pluralisierung, eben Entwicklungen, die Zivilgesellschaften ausmachen und die auch in der Zukunft weiter voranschreiten werden.

Dieses Vertrauen erweist sich als positiv für die Offenheit gegenüber anderen sozialen und religiösen Gruppen in der Gesellschaft, aber auch hinsichtlich der Solidarität zu den Mitmenschen in einer politischen Gemeinschaft. Dies wird in den Ergebnissen der V. KMU dort deutlich, wo Beziehungen zu Andersgläubigen betrachtet werden. Soziales Vertrauen – und damit auch das ihm vorangehende Engagement – lässt Christen offener auf Menschen anderer Religion zugehen. *Toleranz* ist vermutlich dann weniger das Resultat eines fluiden (und toleranten) Glaubens als vielmehr Produkt positiver Erfahrungen in sozialen Beziehungen. Kommunikation und Interaktion in den Freiwilligennetzwerken, aber auch in den Gemeinden öffnen Menschen den Blick und die Offenheit für anderes.

Gleichwohl bedeutet dies *keine Beliebigkeit*. So ist den sich engagierenden Protestanten sehr wohl das Profil ihrer Kirche bewusst – und sie stehen dazu. Folglich gibt es nichts Besseres für eine spezifisch protestantische Identität, als eine aktive Einbindung in das in face-to-face-Gruppen zergliederte Gemeindeleben. Und es gibt von Seiten der Kirchenleitungen nichts Besseres, als die Bereitstellung dieser Möglichkeiten und Gelegenheiten für vielfältige unterschiedliche Aktivitäten innerhalb einer

6 Im Prinzip eröffnen auch Gottesdienste Gelegenheitsstrukturen. Das Problem liegt darin, dass im Gottesdienst kaum die Möglichkeit zur face-to-face-Kommunikation eröffnet wird, sondern wenn, dann erst im Nachgang des Gottesdienstes.

Gemeinde. Doch nicht nur die gemeinschaftlichen und sozialen Aspekte für sich sind bedeutsam. Kirchliches Engagement ist auch auf den Glauben zurückführen. So wie Glauben und Mitgliedschaft zum Engagement motivieren, wirkt dieses Engagement wieder auf die Verbundenheit mit der Kirche zurück. Es kann eben auch das Gefühl sein, dazuzugehören, welches einen an die evangelische Kirche bindet – und Gemeinschaft ist hochgradig christlich.

Damit ich an dieser Stelle nicht falsch verstanden werde: Der aus den Ergebnissen abgeleitete Hinweis auf die hohe Bedeutung der engagierten evangelischen Christen soll nun nicht die größere Zahl an Kirchenmitgliedern diskreditieren, die ihr Engagement an anderer Stelle einbringen, vielleicht eine eher distanzierte Haltung zur Kirche besitzen, aber noch Mitglied sind, oder religiöse Angebote selektiv nutzen. So kann nicht von jedem Kirchenmitglied erwartet werden, dass es sich neben dem oft schon belastenden Alltag zusätzlich engagiert. Die Ergebnisse der Engagementforschung zeigen recht gut, dass für Engagement eine Steigerung von Zeitressourcen in der Gesellschaft notwendig ist. Auch Mitglieder, die nicht in der Gemeinde aktiv sind, können eine stabile Bindung an die evangelische Kirche haben. Suchen wir aber nach denjenigen, die sich lösen oder auf Distanz zur Kirche gehen, dann finden wir diese eben eher bei den nicht engagierten Mitgliedern als bei den Engagierten.

Eine wichtige Frage für die Kirche bleibt aber die einer möglichen *Selbstsäkularisierung*: Häufig ist es nicht das religiöse Element, welches ein Engagement im Umfeld der Kirche motiviert. In den Kirchenchor geht man zum Singen und seltener zum Beten. Ob die jeweilige Freiwilligengruppe religiös geprägt oder gar theologisch gebildet ist, bleibt in der Wirkung der Gemeinschaftsbildung gleich, hinterlässt aber eine Anfrage an die Pastorale, wie theologisch profiliert man seine zukünftigen sozialen Gruppen haben will. Es ist zu bedenken, dass ein Zuviel an religiöser ›Erziehung‹ die Freiwilligengruppen schnell aus der Kirche treiben kann. Damit wird vielleicht eine gute Möglichkeit zur Öffnung gegenüber der Gesellschaft und für den Zutritt von möglicherweise ›religiös unmusikalischen‹ Menschen zur Kirche vergeben. Wie die Daten zeigen, scheint eine entsprechende Gruppenzugehörigkeit über längere Zeit die religiöse Bindung eher zu stärken. Wenn man diese Beobachtung mit der Diskussion zu ›niederschwelligen Angeboten‹ und dem Argument der ›strukturellen Offenheit‹ solcher Freiwilligengruppen zusammenbringt, dann spricht einiges dafür, dass die evangelische Kirche hier ihre Anstrengungen eher verstärken als reduzieren sollte.

Was sagt uns dies alles? Offenbar sind die sozialen Elemente und das Gefühl der Zugehörigkeit für eine Kirchenmitgliedschaft kaum weniger wichtig als der Glaube. Der Glaube benötigt, so scheint es den Daten nach, eine soziale Einbettung. Dabei bedeutet »sozial« nicht immer direkt Hilfe, Diakonie oder Seelsorge. Der Aspekt des Sozialen verweist auch auf die Gefühle von Zugehörigkeit, Zusammengehörigkeit und Identität. Etwas, was übrigens schon in den Urgemeinden des Christentums von Relevanz war. Aus den zivilgesellschaftlichen Gruppen im Raum der Kirche resultieren persönlich wie gemeinschaftlich nicht zu unterschätzende Nutzenaspekte für

die evangelischen Kirche. Damit ist diese Form der Mitgliedschaft aber auch mit den hochdifferenzierten spätmodernen Zivilgesellschaften und ihren Anforderungen an selbstbewusste Akteure hochkompatibel. Sicher, diese aktiven und engagierten Protestanten sind derzeit in der Kirche in der Minderheit – und werden vielleicht auch nie eine Mehrheit werden. Gleichzeitig scheinen sie nach Länder- und Zeitvergleichenden Studien – anders als in der Zugehörigkeitsdimension und bei traditionellen religiösen Praktiken – in der Gesamtheit kaum zu schrumpfen, manchmal nimmt das Engagement sogar zu (Gladkich, Pickel 2013; sowie nochmals der Beitrag des Autors über »Religiöses Sozialkapital« in: EKD [Hg.] 2014, 108–116). Möglicherweise liegt in der sozialen Konstitution der evangelischen Kirche in der Zivilgesellschaft ein höheres Potential für den Protestantismus der Zukunft, als man dies bislang wahrgenommen hat.

Birgit Weyel

5.2 Lebenszufriedenheit und ihre Einflussvariablen. Ein Vergleich zwischen evangelischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen

5.2.1 Interdisziplinäre Forschungsansätze zum Thema Religion und Gesundheit

In den letzten Jahren haben sich vielfältige Forschungsprojekte in den USA aber zunehmend auch in Europa dem Zusammenhang von Religion und Gesundheit gewidmet bzw. der Frage zugewandt, welchen Beitrag die Religion für die Lebensqualität leisten kann. Die Definition der WHO, Gesundheit als einen »Zustand völligen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur als das Freisein von Krankheit und Gebrechen«[1] zu verstehen, verweist auf einen, um Aspekte der Lebensqualität und der Lebenszufriedenheit erweiterten, starken Gesundheitsbegriff, der neben sozialen auch psychische Komponenten mit einbezieht, für die die Religion eine wichtige Rolle spielt. Die Forschungen zeigen nicht nur positive Effekte von Religion, sondern auch – je nach Ausprägung der Religiosität – negative Konsequenzen. Es kommt insofern immer auf die individuell gelebte Religion an, ihre sozialen und psychischen Komponenten. Generell kann man sagen, dass die individuelle Religiosität stets ambivalent ist, also sowohl positive als auch negative Effekte haben kann.

In diesem interdisziplinären Themenfeld, in dem die Forschungen der Medizin und der Psychologie mit ihren quantitativen Zugängen bislang dominieren, gibt es unterschiedliche Ansätze und Perspektiven, die mit einem Religions- bzw. Spiritualitätsbegriff umgehen, der religions- und konfessionsübergreifend ist und verschiedene Dimensionen umfasst.[2] Der Komplexität von Religion entsprechend sind die verschiedenen Theorieansätze[3] weniger alternativ zu sehen, sondern leisten vielmehr gemeinsam einen Beitrag zum Verständnis der gesundheitsrelevanten Facetten von Religiosität.

---

1 Vgl. zur Interpretation dieser Definition Jakob, Laepple 2014, 46–52, hier 46.

2 »Religion involves beliefs, practices, and rituals related to the transcendent.« Vgl. Koenig 2012, 15–41, hier 15. Dieser Beitrag gibt auch einen Überblick über die verschiedenen Forschungsperspektiven.

3 Von den insgesamt sechs verschiedenen Theoriemodellen werden im Folgenden nur die wichtigsten herangezogen; vgl. umfassender Klein, Albani 2011.

Die *Theorie der sozialen Unterstützung* geht davon aus, dass religiöse Gemeinschaften Unterstützungsmöglichkeiten bieten können. Eine Kirchengemeinde etwa kann in dieser Perspektive als ein soziales Netz betrachtet werden, welches auch Anteilnahme und konstruktive Deutungsleistungen bereithält (vgl. Weyel, Jakob 2014). Über die konkrete Sozialität hinaus spielt dabei auch die imaginierte Gemeinschaft (mit Gott, einer höheren Macht, einer Gemeinschaft der Heiligen u. a. m.) eine wichtige Rolle. Soziale Gruppen, in denen die innere Kohäsion in einen sozialen Druck übergeht, der zu einer gesellschaftlichen Isolierung beiträgt, können allerdings problematisch wirken.

Die *Theorie der positiven Gefühle* geht davon aus, dass die Gottesbeziehung positive Effekte entfalten kann, weil sie mit Gefühlen des Angenommenseins und der unbedingten Bindung verbunden sein kann. Es liegt auf der Hand, dass insbesondere das Gottesbild und seine symbolischen Repräsentanzen von Bedeutung sind. Positiv wirkt ein zugewandter, liebender Gott. Negative Effekte gehen von eher strafenden, harten Vorstellungen wie Gott als Richter aus (grundlegend dazu Pargament et al. 1999).

Die *Theorie der kognitiven Orientierung* basiert darauf, dass Religionen Sinn- und Wirklichkeitsdeutungen tradieren, dass sie Bedeutungen generieren und Erklärungsangebote machen, mit deren Hilfe Erfahrungen gedeutet werden können. Religiöse Wirklichkeitsdeutungen können Kohärenz schaffen, indem sie auch negative Erlebnisse wie die Erfahrung von Leiden und Einschränkungen deuten und integrieren. Negative Effekte entstehen dann, wenn Belastungen durch problematische Deutungen (negatives Gottesbild) verstärkt werden.

Die Theorieansätze zielen zum einen auf die Widerstandsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit an neue, biographisch einschneidende Lebenssituationen (Resilienz und Coping), zum anderen geben sie Hinweise auf die Faktoren, die für die gefühlte Lebensqualität wichtig sind.

Im Hintergrund der Forschungen steht die breitere Frage, ob es religiöse Ressourcen gibt, die die eigene Lebensqualität (quality of life/well-being) positiv beeinflussen. Spiritualität findet in diesem Zusammenhang zunehmend Eingang in ganzheitliche und multidisziplinäre Konzepte von »Spiritual Care«. Insbesondere im Bereich der Palliativversorgung findet dieser Ansatz große Resonanz (vgl. Frick, Roser [Hg.] 2009). Deutlich ist allerdings auch für die Krankheitsbewältigung, dass es wesentlich auf individuelle situationale Faktoren ankommt, ob Religion im Sinne einer Suchbewegung nach Sinn eine Rolle spielt oder nicht (dazu Weyel 2013a). Im Rahmen einer Repräsentativerhebung unter Kirchenmitgliedern ist daher insgesamt von einer eher geringen Bedeutung von Religion für die genannten Faktoren auszugehen.

In der V. KMU haben wir konkret nach der *Lebenszufriedenheit* gefragt. Diese zielt auf die individuelle Selbsteinschätzung, die zwar im Zusammenhang mit objektiven Lebensbedingungen steht, aber diese nicht einfach nur abbildet. Man kann hier zwischen Forschungsansätzen unterscheiden, die entweder eher objektive Wohlstandsmaße oder subjektive Selbsteinschätzungen zugrunde legen (dazu ausführlich Löser

2013). Gerade der internationale Vergleich legt nahe, dass die subjektive Zufriedenheit sich nicht primär an der Wohlstandsmaximierung orientiert.

5.2.2 »Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.« Korrelationsmuster zur Lebenszufriedenheit in allen Altersgruppen

Erste Ergebnisse zur Lebenszufriedenheit sind bereits in der vorab publizierten Broschüre zur V. KMU veröffentlicht worden (vgl. den Beitrag der Autorin über »Lebenszufriedenheit« in: EKD [Hg.] 2014, 117–120). Diese weisen darauf hin, dass die Lebenszufriedenheit bei den befragten Kirchenmitgliedern verhältnismäßig hoch ist, und dass Faktoren wie eine positive wirtschaftliche Lage, ein überdurchschnittliches Bildungsniveau, die Erwerbstätigkeit und der Beziehungsstatus eine wichtige Rolle spielen. Sie zeigen auch, dass das Alter eine gewisse Rolle spielt. Auf Basis der Mittelwerte für die Lebenszufriedenheit hat die Gruppe der 60- bis 69-Jährigen mit 7,96 den höchsten Mittelwert (vgl. den Beitrag von Tabea Spieß und Gerhard Wegner über »Junge Alte« in ebd. 73–76, hier 74), zusammen mit den 40- bis 49-Jährigen (7,91) und den 50- bis 59-Jährigen (7,88). Davor und danach ist er etwas geringer, deutlich nach unten weichen aber nur die Befragten im Alter von 80+ ab. Angesichts der geringen Unterschiede spielt das Alter per se zunächst keine wichtige Rolle für die Lebenszufriedenheit.

Da die Alterseffekte offensichtlich nicht linear sind, wurde der Einfluss des Alters differenziert betrachtet. In einem ersten Auswertungsschritt[4] wurden die für die Lebenszufriedenheit relevanten Frageitems mit dem Alter der Befragten korreliert. Die Fragen lauten: Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu? 1. Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben. 2. Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück. 3. Früher war mein Leben besser. 4. Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird. 5. Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.

Es wäre zu erwarten, dass der Zusammenhang dieser Aussagen vom Alter der Befragten abhängt. So ist die Aussicht, noch etwas Neues beginnen zu können, im höheren Lebensalter objektiv geringer als im jüngeren Lebensalter, wenn man annimmt, dass mit »etwas Neues beginnen« einheitlich größere, umfangreichere Unternehmungen verstanden werden (z. B. Umziehen, Klavierspielen oder eine Sprache erlernen – nicht das Tapezieren des Wohnzimmers, das Stricken eines Pullovers oder eine Urlaubsreise). Zur Überprüfung des Einflusses wurde das Alter kategorisiert, und zwar

4 Andreas Kögel (Tübingen) hat die Berechnungen vorgenommen und die Auswertung mit mir diskutiert.

in möglichst wenige Gruppen: junge Menschen (bis 29), Erwachsene mittleren Alters (30–59), junge Alte (60–74) und Hochaltrige (75+).

Überraschenderweise gibt es in den Altersgruppen keine Unterschiede in den Korrelations*mustern*. In allen Altersgruppen korreliert das Item »Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen« schwach positiv mit der Lebenszufriedenheit, und zwar auch bei den Hochaltrigen. Dies wird plausibel, wenn man sich die absoluten Mittelwerte der Items anschaut. Tatsächlich verändern sich die Mittelwerte mit dem Alter deutlich. Bei den Hochaltrigen stimmen insgesamt viel weniger Personen diesem Item zu. In der Gruppe der 60- bis 74-Jährigen ist dagegen die Zustimmung am größten. Das Zusammenhangsmuster bleibt allerdings gleich. Daher kann dieses Set an Items unabhängig vom absoluten Alter als Indikator für die Lebenszufriedenheit verwendet werden. Vermutlich werden die Items von Variationen der tatsächlichen Lebenssituation (z. B. Gesundheit, körperliche Fitness) mit beeinflusst, aber sie gehen nicht darin auf.

Tab. 1: Lebenszufriedenheit nach Alter

(nur Evangelische, in Prozent, Mittelwerte und Korrelationen)

	14–29	30–59	60–74	ab 75	Gesamt
Häufigkeit	408	915	493	200	2016
Prozent	20,3	45,4	24,5	9,9	100

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?
Mittelwerte (5 = »stimme zu« bis 1 = »stimme nicht zu«)

	14–29	30–59	60–74	ab 75	Gesamt*
Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.	4,21	4,14	3,80	3,39	4,00
Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück.	2,33	2,60	3,29	3,75	2,83
Früher war mein Leben besser.	2,05	2,25	2,52	2,91	2,34
Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	1,77	2,13	3,17	3,65	2,46
Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	4,20	3,50	2,62	2,19	3,30

** Für den Gesamtmittelwert wurden die Einzelmittelwerte mit der Fallzahl pro Altersgruppe gewichtet.*

Wie zufrieden sind Sie gegenwärtig – alles in allem – mit Ihrem Leben? (0 = »ganz und gar unzufrieden« bis 10 = »ganz und gar zufrieden«)

		14–29	30–59	60–74	ab 75
Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.	Pearson-r	,438**	,502**	,562**	,561**
	Sig. (2-s.)	,000	,000	,000	,000
	N	408	914	493	200
Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück.	Pearson-r	-,201**	-,293**	-,148**	-,149*
	Sig. (2-s.)	,000	,000	,001	,036
	N	408	915	493	200
Früher war mein Leben besser.	Pearson-r	-,331**	-,446**	-,404**	-,500**
	Sig. (2-s.)	,000	,000	,000	,000
	N	406	912	491	200
Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	Pearson-r	-,086	-,116**	-,159**	-,100
	Sig. (2-s.)	,081	,000	,000	,160
	N	408	913	493	200
Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	Pearson-r	,258**	,245**	,270**	,294**
	Sig. (2-s.)	,000	,000	,000	,000
	N	408	912	493	200

** Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,05 (2-seitig) signifikant.*
*** Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,01 (2-seitig) signifikant.*

5.2.3 Welche Variablen erklären die Angabe zur allgemeinen Lebenszufriedenheit unter ev. Kirchenmitgliedern? Ergebnisse einer schrittweisen linearen Regression

Zur weiteren Auswertung wurde eine schrittweise lineare Regression vorgenommen, die über Korrelationsberechnungen hinaus zeigen soll, welche Faktoren die höchsten Einflussstärken auf die Lebenszufriedenheit haben. Ein Merkmalsselektionsverfahren wurde dazu eingesetzt, diejenigen Variablen schrittweise zu selektieren, die eine signifikante Einflussstärke auf die Lebenszufriedenheit haben. Hierzu wurden zunächst Variablen vorausgewählt, die theoretisch für relevant erachtet wurden und einen zumindest schwachen Zusammenhang mit der Lebenszufriedenheit aufweisen (maßgebliches Kriterium: $|r| > 0{,}1$). Verwendet wurden zudem nur Items mit Angaben von allen evangelischen Befragten, um einen zu großen Fallverlust durch listenwei-

sen Fallausschluss zu vermeiden. Einige Einzelitems wurden durch Summenbildung manuell aggregiert.

Das Ziel der schrittweisen linearen Regression ist es, diejenigen Variablen benennen zu können, die die Angabe zur allgemeinen Lebenszufriedenheit erklären können. Maßgeblich für die Interpretation sind die standardisierten Beta-Koeffizienten (kurz: Beta), welche die Einflussstärke innerhalb des Modells als Korrelationskoeffizienten anzeigen (je größer Beta, desto höher der Einfluss des Faktors). Durch die Vorauswahl der Variablen konnte ein hoher Fallverlust vermieden werden, die Fallzahl des umfangreichsten Modells für die Kirchenmitglieder bleibt knapp über 1800 Fällen. Mit Pearson r = 0,615 weist es eine hohe Qualität auf, es werden 37,8 % der Varianz der Lebenszufriedenheit durch die 16 unabhängigen Variablen erklärt. Da das Modell aufgrund der 16 unabhängigen Variablen aber insgesamt unübersichtlich ist, wurde ein reduziertes Modell erstellt, welches nur die Variablen mit |Beta| > 0,090 enthält.

Tab. 2: Einflussfaktoren auf Lebenszufriedenheit
(nur Evangelische)

Reduziertes Modell

Modellzusammenfassung (n = 1991)

Modell	R	R^2	R^2 korrigiert	SE des Schätzers	Signifikanz
Einschluss	0,582	0,339	0,337	1,406	0,000

Einflussvariablen: (Konstante), 44a, 46a.5., 36.6., 46a.4., S2, 20, 13. (index)
Abhängige Variable: 43. allgemeine Lebenszufriedenheit

Koeffizienten*

	nicht standardisierte Koeffizienten		standardisierte Koeffizienten		
	Reg. koeff. B	SE	Beta	T	Signifikant
(Konstante)	8,589	,272		31,592	,000
44a: Wie beurteilen Sie Ihre eigene wirtschaftliche Lage heute?	-,976	,044	**-,421**	-22,420	,000
46a.5: Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen. (Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?)	,347	,030	**,253**	11,645	,000

** Abhängige Variable: 43. Wie zufrieden sind Sie gegenwärtig – alles in allem – mit Ihrem Leben? Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 0 bis 10, wobei 0 bedeutet »ganz und gar unzufrieden« und 10 bedeutet »ganz und gar zufrieden«.*

	Koeffizienten*				
	nicht standardisierte Koeffizienten		standardisierte Koeffizienten		
	Reg. koeff. B	SE	Beta	T	Signifikant
36.6: Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte. (Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?)	,214	,032	**,125**	6,657	,000
46a.4: Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird. (Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?)	-,165	,028	**-,124**	-5,834	,000
S2: Darf ich fragen, wie alt Sie sind?	,012	,002	**,137**	5,728	,000
20: Wie häufig gehen Sie in die Kirche bzw. besuchen Sie Gottesdienste?	-,158	,026	**-,139**	-6,175	,000
13: Ev. Kirche als Problemlösungsinstanz (1 = hoher Beitrag)	,457	,115	**,089**	3,982	,000

** Abhängige Variable: 43. Wie zufrieden sind Sie gegenwärtig – alles in allem – mit Ihrem Leben? Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 0 bis 10, wobei 0 bedeutet »ganz und gar unzufrieden« und 10 bedeutet »ganz und gar zufrieden«.*

Die Variablen sind nach absteigender Einflussstärke sortiert. Die beiden dominanten Items sind die Beurteilung der aktuellen, eigenen wirtschaftlichen Lage und die Absicht, in seinem Leben nochmals etwas Neues zu beginnen, also eine moderate Zukunftsorientierung, die als Indikator für persönliche Fitness, unmittelbaren Lebenssinn und eine grundsätzlich optimistische Lebenseinstellung interpretiert werden kann. Danach folgen mit ähnlichen Einflussstärken eine tolerante Haltung zu religiöser Vielfalt, eine zurückhaltende Beschäftigung mit dem eigenen Lebensende, mit dem tatsächlichen Alter (und zwar tatsächlich positiv – je älter, desto zufriedener[5]), ein häufigerer Gottesdienstbesuch sowie schließlich die Wahrnehmung der Evangelischen Kirche als Problemlösungsinstanz. Hierbei handelt es sich um ein Aggregat aus dem Fragenblock »Denken Sie, dass die Evangelische Kirche Wesentliches zur Lösung der folgenden Fragen beitragen kann?« Im Einzelnen wurden als Hinsichten abgefragt: moralische Probleme, familiäre Probleme, Sinnfragen, soziale Probleme, religiöse Fragen. Dieses Item ist zu interpretieren als Vertrauen (Sozialkapital) und Kompetenzzuschreibung in die eigene Institution.

5 Es bleibt allerdings zu beachten, dass bei der direkten Korrelation in der Gruppe der über 75-Jährigen die Lebenszufriedenheit sinkt.

Bei diesem Modell wird man keine kausalen Zusammenhänge behaupten können, aber man erhält einen Überblick, welche sozialen Praktiken, Einstellungen und sonstige Faktoren eine Rolle für die Lebenszufriedenheit spielen. Eine Schwäche des Verfahrens liegt darin, dass ausschließlich lineare Zusammenhänge (je höher Wert A, desto höher Wert B oder umgekehrt) erfasst werden. Wenn nichtlineare Zusammenhänge vorhanden sind (z. B. höhere Werte für A bei sehr niedrigem oder sehr hohem B, aber niedrige Werte für A bei mittlerem B), werden diese nicht erkannt. Zeigt eine Variable also keinen Einfluss in einem linearen Regressionsmodell, so ist damit noch nicht belegt, dass sie generell keinen Einfluss hat.

Die Theorieansätze der sozialen Unterstützung und der positiven Gefühle bieten Erklärungsansätze, die auch für die hier im Rahmen der V. KMU errechneten Variablen herangezogen werden können. Es gibt objektive Faktoren, wie die wirtschaftliche Lage, die sich nur dann als positiv einschätzen lässt, wenn ein Lebensstandard gelebt werden kann, der nicht im weitesten Sinne als prekär empfunden wird. Ebenso bleibt das Alter ein wichtiger Faktor für die absoluten Werte der Lebenszufriedenheit. Variablen, die auf die Gottesbilder zielen, haben in diesem Modell keine Relevanz zeigen können, obwohl dies zu erwarten gewesen wäre. Man wird auch nicht folgern können, dass (Hoch-) Religiosität und Lebenszufriedenheit einen engen Zusammenhang bilden. Zwar ist grundsätzlich richtig, dass – je religiöser die Selbsteinschätzung – desto zufriedener die befragten ev. Kirchenmitglieder sind.[6] Auf die Frage »Ich halte mich für einen religiösen Menschen« berichten diejenigen die höchste Lebenszufriedenheit (Skala 1–10), die von sich sagen, »trifft voll zu«. Hier liegt der Mittelwert bei 8,34 (n = 490), »trifft eher zu« bei 7,7 (n = 650), »trifft eher nicht zu« bei 7,22 (n = 366), »trifft gar nicht zu« bei 7,30 (n = 213). Allerdings hat das Alter im linearen Regressionsmodell einen wesentlich höheren Erklärungswert für die Lebenszufriedenheit als die subjektive Religiosität, deren partielle Korrelation fast bei Null liegt.[7]

Das Modell reproduziert eine bestimmte (positive) psychische Disposition: Der Vorsatz, noch etwas Neues im Leben zu beginnen, der mit der Erwartung einhergeht, dass dies selbst im fortgeschrittenen Alter möglich ist, wirkt sich stark auf die Lebenszufriedenheit aus. Es wird auch einleuchten, dass das (häufige) Nachdenken über das Ende des Lebens eine eher grüblerische, negative Tendenz hat und entsprechend einen eher negativen Zusammenhang mit der Lebenszufriedenheit bildet. Interessant ist, dass der Gottesdienstbesuch mit seinen umfassenden sozialen, kognitiven und emotionalen Komponenten eine wichtige Rolle spielt, sowie die positive Einstellung zur religiösen Vielfalt. Hier zeigt sich, dass das Konzept von Kirche als »vernetzter Vielfalt« von den Kirchenmitgliedern nicht nur mitgetragen wird, sondern sich auch positiv auf ihre Lebenszufriedenheit auswirkt.

---

6 »Je religiöser die befragten Kirchenmitglieder, umso zufriedener sind sie.« Beitrag »Lebenszufriedenheit« in: EKD (Hg.) 2014, hier 117.

7 Vgl. zum Dritten Lebensalter auch die Studie von Ahrens 2013, insbesondere 42 ff.

5.2.4 Lebenszufriedenheit und Konfessionslosigkeit

In einer ersten Betrachtung der Daten hat sich gezeigt, dass evangelische Kirchenmitglieder eine hohe Lebenszufriedenheit haben (Mittelwert 7,73). Tatsächlich zeigt der Gruppenvergleich zwischen evangelischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen eine Differenz. Der Mittelwert bei den Konfessionslosen (n = 1290) liegt bei 7,53. Der Mittelwertunterschied (p = 0,003) zeigt, dass die Differenz zwar signifikant, aber doch eher gering ist. Im Folgenden sollen daher wiederum in einer schrittweisen linearen Regression die Variablen in den Blick genommen werden, die für die Lebenszufriedenheit der Konfessionslosen eine wichtige Rolle spielen. Das in einem ersten methodischen Schritt errechnete Modell weist mit Pearson r = 0,626 eine hohe Qualität auf, d. h. es werden 39,2 % der Varianz der allgemeinen Lebenszufriedenheit (Frage 43) durch neun unabhängige Variablen erklärt. Maßgeblich für die Interpretation sind die standardisierten Beta-Koeffizienten, welche die Einflussstärke innerhalb des Modells als Korrelationskoeffizienten anzeigen. In einem zweiten Schritt wurde ein reduziertes Modell erstellt, welches nur die Variablen mit |Beta| > 0,090 enthält. Folgende Merkmale sind an dieser Stelle aus dem Modell herausgefallen: Frage 39: eine positive Einstellung zum Gottesglauben (Beta = 0,071), eine schwach negative Einstellung zu Frage 13: die Evangelische Kirche als Problemlösungsinstanz (Beta = -0,066) und die Zustimmung zu Frage 45.4: Krankheit und Gesundheit sind eine Fügung Gottes (0,063)[8]. Diese Variablen weisen zwar gegenüber dem Modell mit den verbleibenden Variablen einen verhältnismäßig geringen Beta-Wert auf, aber sie sind zu nennen, weil insbesondere der Gottesglaube und das Verständnis göttlicher Fügung religiöse Einstellungen anzeigen, die für die Lebenszufriedenheit der Konfessionslosen einen, wenn auch geringen, Einfluss haben. Möglicherweise handelt es sich hier um Einstellungen, die positive Gefühle mit sich bringen. Aufgrund der geringeren Variablenanzahl steigt die Fallzahl leicht an (weniger Ausfälle durch fehlende Angaben), wenn wir die Variablenmenge reduzieren:

8 Zwar zeigt dieses Item zu Krankheit und Gesundheit als Fügung Gottes nur einen Restzusammenhang an, aber es ist interessant, dass es in der Gruppe der Konfessionslosen positiv beantwortet wird.

Tab. 3: Einflussfaktoren auf Lebenszufriedenheit
(nur Konfessionslose)

Reduziertes Modell

Modellzusammenfassung (n = 1001)

Modell	R	R^2	R^2 korrigiert	SE des Schätzers	Signifikanz
Einschluss	0,617	0,381	0,378	1,497	0,000

Einflussvariablen: (Konstante), 44a.,5.7., 36.6., 46a.4., 46a.5., S2
Abhängige Variable: 43. allgemeine Lebenszufriedenheit

Koeffizienten*

Modell	nicht standardisierte Koeffizienten		standardisierte Koeffizienten		
	Reg. koeff. B	SE	Beta	T	Signifikant
(Konstante)	9,893	,367		26,973	,000
44a: Wie beurteilen Sie Ihre eigene wirtschaftliche Lage heute?	-1,149	,059	**-,503**	-19,549	,000
5.7: Nichtregierungsorganisationen wie Greenpeace, Amnesty International o. ä.: Wie stark vertrauen Sie den folgenden Institutionen?	-,321	,052	**-,166**	-6,170	,000
36.6: Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte.	,190	,044	**,109**	4,296	,000
46a.4: Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	-,189	,046	**-,116**	-4,135	,000
46a.5: Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	,180	,047	**-,116**	3,817	,000
S2: Darf ich fragen, wie alt Sie sind?	,013	,003	**-,116**	3,782	,000

** Abhängige Variable: 43. Wie zufrieden sind Sie gegenwärtig – alles in allem – mit Ihrem Leben? Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 0 bis 10, wobei 0 bedeutet »ganz und gar unzufrieden« und 10 bedeutet »ganz und gar zufrieden«.*

Die Variablen sind wiederum nach absteigender Einflussstärke sortiert. Den stärksten Einfluss zeigt – wie bei den Kirchenmitgliedern – die Beurteilung der aktuellen, eigenen wirtschaftlichen Lage; allerdings mit größerem Abstand zur zweitstärksten Variablen als bei den Kirchenmitgliedern. Den zweitstärksten Einfluss hat das Vertrauen in Non-Governmental Organizations (NGOs): je größer das Vertrauen, desto zufriedener. Danach folgen mit jeweils ähnlich starkem Einfluss eine tolerante Haltung zu religiöser Vielfalt, die Perspektive, noch etwas Neues in seinem Leben zu beginnen, eine zurückhaltende Beschäftigung mit dem eigenen Lebensende und das Alter.

Auffällig ist der hohe Bestand an Einflussvariablen, die für Kirchenmitglieder und Konfessionslose gleichermaßen auf die Lebenszufriedenheit wirken: die positive Einschätzung der wirtschaftlichen Lage, die von Toleranz bestimmte Einstellung gegenüber religiöser Vielfalt, das Alter, der Gedanke, noch einmal etwas Neues zu beginnen sowie die Ablehnung grüblerischer Gedanken zum Lebensende. Interessant ist, dass das Vertrauen in die NGOs als Einflussvariable nur bei den Konfessionslosen begegnet. Man könnte es so interpretieren, dass sowohl bei den Kirchenmitgliedern als auch bei den Konfessionslosen das Vertrauen in eine Organisation, die für zivilgesellschaftliches Engagement und für Werte wie Gemeinsinn und Menschlichkeit steht, positive Effekte auf die Lebenszufriedenheit entfaltet. Die Organisationen werden möglicherweise als moralisches Korrektiv für negativ wahrgenommene gesellschaftliche Tendenzen (Politik und Ökonomie) gesehen. Die positive Wirkung besteht darin, wenn man diesen Organisationen einen positiven Einfluss zutraut. Für Konfessionslose sind das eher NGOs, für Kirchenmitglieder eher ihre Kirche. Von daher könnte man noch einmal zurückfragen, ob man die Unterscheidung zwischen dem Sozialkapital, das die Kirchen generieren, und dem, das andere für moralische Werte eintretende Organisationen wie die NGOs aufbauen, tatsächlich so stark machen muss.[9] Im Blick auf die Lebenszufriedenheit zeigt sich, dass das Vertrauen in diese, alternative und gemeinsinnorientierte Werte repräsentierenden und symbolisierenden Organisationen eine wichtige Einflussvariable ist.

5.2.5 Kontextualisierung der Ergebnisse

Die V. KMU zeigt, dass die Religion durchaus Einfluss auf die Lebenszufriedenheit hat. Es ließen sich aber keine Zusammenhänge mit den Gottesbildern und spezifischen Copingstrategien nachweisen. Gleichwohl zeigt sich, dass religiöse Einstellungen, selbst in der Gruppe der Konfessionslosen (Gottesglauben, göttliche Fügung)

9 Vgl. den Beitrag von Gert Pickel zum Thema »Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource«, in diesem Band.

die Lebenszufriedenheit positiv beeinflussen können. Um die mit Abstand stärkste Einflussvariable, die Einschätzung der wirtschaftlichen Lage, zu interpretieren, ist es hilfreich, Forschungsarbeiten heranzuziehen, die den Zusammenhang zwischen objektiven Wohlstandsmaßen (z. B. dem Bruttoinlandsprodukt und dem Human Development Index) und der Lebenszufriedenheit im Ländervergleich untersuchen. Diese zeigen, dass diese »nur begrenzt geeignete Maße zur Bestimmung der Lebensqualität in einem Land [sind]« (Löser 2013, 74). Der verhältnismäßig hohe Lebensstandard in Deutschland schlägt sich nicht einfach in einer hohen Lebenszufriedenheit nieder. Der Forschungsstand zeigt auch, dass Werte eine wichtige Rolle für die Lebenszufriedenheit spielen. In unserer Auswertung zeigt sich die Wertorientierung in der toleranten Einstellung gegenüber religiöser Vielfalt und im positiven Vertrauen auf die evangelische Kirche bzw. die NGOs, die Werte wie Freiheit und Verantwortung repräsentieren. Das bestätigen Studien, die den Einfluss von Variablen wie bürgerliche Freiheit und Sozialkapital (interpersonelles Vertrauen) auf die Lebenszufriedenheit nachweisen konnten (ebd. 74 f.). Eine besondere Rolle kommen dabei *communal values* zu. »Kommunale Eigenschaften sind etwa Vertrauenswürdigkeit, Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und Empathie. Kommunale Werte beziehen sich darauf, wie wichtig einem Individuum Vertrauen, Mitgefühl, Harmonie oder Anstand sind.« (Abele-Behm 2015, 220; vgl. dies. 2014)

Die Wertorientierung dürfte sicher auch eine Rolle für die Einflussvariable Alter spielen. Dass ältere Menschen eine höhere Lebenszufriedenheit berichten, kann unterschiedlich gedeutet werden. Ein Erklärungsansatz spricht von einem *satisfaction paradox*. Das bedeutet, dass zwar die Lebenssituation durch körperliche Beschwerden, den Tod von Freunden/Lebenspartnern und möglicherweise auch finanzielle Einschränkungen von außen betrachtet eher schlechter wird, aber die subjektive Lebenszufriedenheit – paradoxerweise – steigt. Im Hintergrund stehe entweder die erfolgreiche Anpassung (Adaption) an veränderte Lebensverhältnisse oder aber ein Kohorteneffekt, d. h. dass die Generation der heute befragten älteren Menschen anspruchsloser und zufriedener ist. Näheren Aufschluss über Kohorteneffekte werden nur Langzeitstudien geben können. Ein anderer Erklärungsansatz geht davon aus, dass sich ältere Menschen stärker auf das konzentrieren, was ihnen wichtig ist: befriedigende Aktivitäten und soziale Kontakte.[10] Die *Socio-emotional selectivity theory* sagt, »that individuals experience more life satisfaction as age increases because, with passing time and shrinking time horizons, they spend more time in activities that contribute to their well-being instead of pursuing goals that are expected to pay off in the future. Put simply, because older people are more aware of mortality, they try to focus on things that contribute to their current happiness« (López Ulloaa u. a. 2013). Es bleibt aber auch noch einmal darauf hinzuweisen, dass in der Gruppe der Hochaltrigen (75 +) die Lebenszufriedenheit gegenüber der Gruppe der 60- bis 74-Jährigen

10 Vgl. dazu und zu Möglichkeiten der Selbsttranszendierung Weyel 2009.

wiederum absinkt. Das spricht dafür, dass mit zunehmenden körperlichen Einschränkungen die Adaption weniger gelingt. Insofern hält sich ein paradoxaler Effekt nicht wirklich durch. Neben der Wertorientierung zeigt sich hier selbstverständlich auch die Bedeutung der psychischen Disposition. Dies wird in unserer Auswertung insbesondere an den Einflussvariablen »Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen« (Zustimmung) und »Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird« (Ablehnung) deutlich.

Franz Grubauer

5.3 Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in regionaler und sozial-räumlicher Perspektive

5.3.1 Einleitung

Die V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD fällt in eine Zeit, in der sich die Kirche wie die Gesellschaft auseinandersetzen mit den Folgen des demografischen Wandels und den weitreichenden Konsequenzen der Globalisierung. Gleichzeitig sind Veränderungen von Werten und Orientierungen in der Gesellschaft zu beobachten, die kirchliches Leben und die soziale Praxis ihrer Mitglieder nicht unberührt lassen. Diese Entwicklungen versucht die V. Kirchenmitgliedschaftsstudie unter vielfältigen Aspekten und Untersuchungsschritten zu erfassen. Ein besonderes Kennzeichen dieser Entwicklungen ist jedoch, dass sie sich regional sehr unterschiedlich gestalten, wenn man genauer die regionalen Räume betrachtet. Die unterschiedlichen Reformprozesse in der EKD wie in den Landeskirchen haben das Thema der Regionen und der Regionalentwicklung und die möglichen Folgen für kirchliches Leben bereits thematisiert. Dabei geht es nicht nur um die an Zahlen abnehmende Mitgliedschaft oder deren Altersstruktur sowie die prognostizierten geringeren finanziellen Ressourcen, sondern auch um die Versorgung der Region mit Pfarrerinnen und Pfarrern sowie kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für Seelsorge und Verkündigung, aber auch für die diakonischen gesellschaftlichen Aufgaben der Bildung und Beteiligung in der Gesellschaft.

Allerdings wird bei den angestrebten Veränderungen deutlich, dass Räume und Regionen bei allen Veränderungen nicht nur nach verwaltungstechnischen Ordnungen oder ökonomischen Indikatoren zu bemessen sind, sondern in einen weiten sozialen und kulturellen Kontext eingebettet sind. Insofern sind wissenschaftlich und analytisch ekklesiologische Fragen mit Fragen der Demografie, der Soziologie, der Geografie, der Ökonomie, aber auch z. B. der Landschaftsökologie oder der Stadtsoziologie und der Stadtplanung in Einklang zu bringen, um nur einige zu beteiligende Disziplinen zu benennen.

Die vorliegende Untersuchung nutzt die repräsentativen Daten der V. Kirchenmitgliedschaftsstudie und die Daten des Zensus von 2011, um einen Einblick in die regionalen und landeskirchlichen Unterschiede in der Mitgliedschaft aufzuzeigen. Es kann allerdings in dieser Untersuchung nur um Akzentsetzungen gehen, die zu weiteren sozialräumlichen Untersuchungen und Forschungsprojekten in den Landeskirchen und Regionen anregen sollen (vgl. dazu Riege 2005; Urban, Weiser 2006; Deinet

2009; Stiehl 2011). Keinesfalls jedoch eignet sich diese Untersuchung für ein etwaiges ›Ranking‹ unter den Landeskirchen, weil, wie sich zeigen wird, in vielen Fällen Ergebnisse gegenläufig oder auch paradox verlaufen, also keinesfalls den typischen Zuschreibungen gerecht werden.

Eine Einschränkung muss auch insoweit gemacht werden, als das Datenmaterial die statistische Auswertung einengt. Um zu tragfähigen Ergebnissen zu kommen, wurden sechs Landeskirchen ausgewählt, deren Fallzahlen statistisch vertretbar erscheinen. Es sind dies die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die Evangelische Landeskirche in Württemberg, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (Nordkirche). Wegen der geringen Fallzahlen konnten die kleineren Landeskirchen sowie die Kirchen Ostdeutschlands nicht berücksichtigt werden. Die sechs ausgewerteten Landeskirchen stehen aber für regionale und Bekenntnis bezogene Unterschiede. Insbesondere bei der Nordkirche ist der Zusammenschluss zwischen der westlichen Landeskirche sowie den ostdeutschen Landeskirchen zu berücksichtigen, wobei die Fallzahlen der ostdeutschen Mitgliedschaft entsprechend gering ausfallen. Die sechs ausgewählten Landeskirchen stehen für 70 % aller in der Repräsentativstudie erhobenen Fälle.

Tab. 1: Anteile der ausgewählten Landeskirchen *(in Prozent)*

	Häufigkeit	Prozent	Kumulierte Prozente
alle anderen	620	30,7	30,8
Bayern	213	10,5	41,3
Hannover	263	13	54,3
Hessen und Nassau	156	7,7	62,1
ELK-Nord	192	9,5	71,6
Rheinland	385	19,1	90,7
Württemberg	187	9,3	100
gesamt	2015	100	

Die hier ausgewerteten Fälle wurden anhand der Postleitzahlen den Kirchengebieten zugeordnet. Ein Vergleich mit den in der Gesamtstudie repräsentativ erhobenen Zahlen für die Bundesländer zeigt, dass die Verteilung auf die sechs Landeskirchen mit akzeptierbaren Toleranzen gelingt, so dass auch hier von einer Repräsentativität auszugehen ist.

5.3.2 Sozialstatistische Beschreibung der Mitgliedschaft – einige Indikatoren

Um die regionalen Daten der Mitgliedschaftsstudie einordnen zu können, ist zunächst ein Blick auf die regionale Verteilung des Anteils der evangelischen Kirchenmitglieder interessant. Der Blick auf die Landkreise und kreisfreien Städte in Deutschland zeigt in der Zensuskarte, auf der die landeskirchlichen Grenzen der Evangelischen Kirche in Deutschland abgebildet worden sind, ein aufschlussreiches Bild.

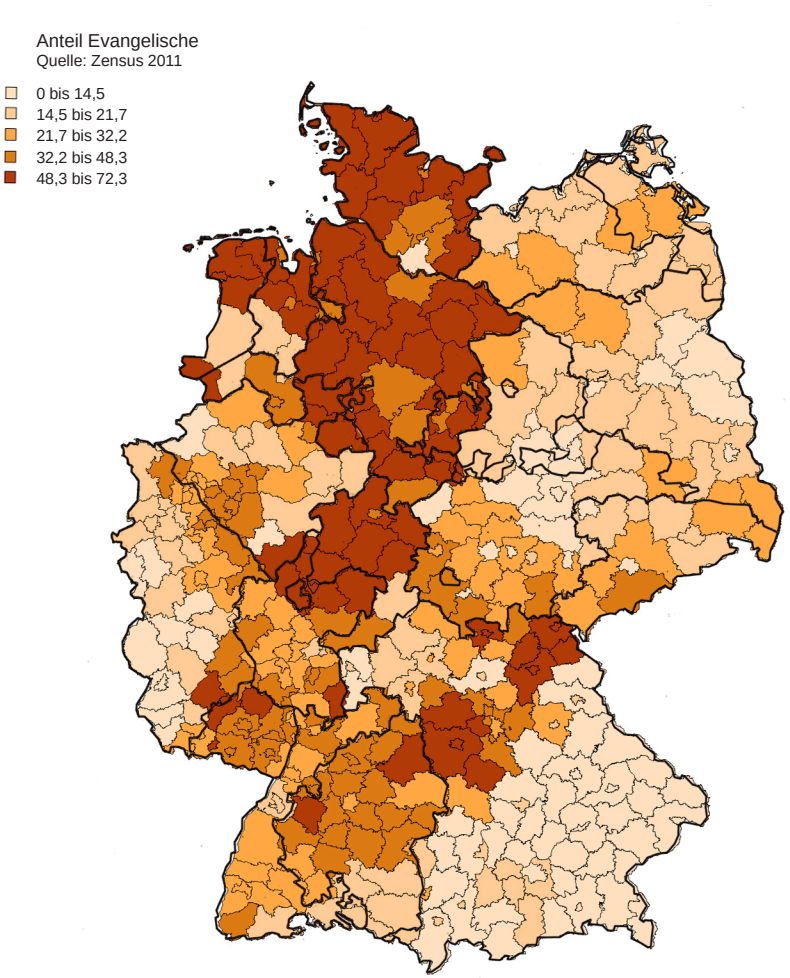
Das allgemein so benannte protestantische Nord-Süd-Gefälle verändert bei dieser regionalen Ansicht der zahlenmäßigen Verteilung von Kirchenmitgliedern in Landkreisen erheblich die Perspektive. Würde man die Karte, was mit den Zensusdaten möglich ist, noch verfeinern auf die Ebene von politischen Gemeinden, würde analytisch noch deutlicher, wie differenziert eine Region in Bezug auf die Mitgliedschaft zu betrachten ist.[1] Für die hier dargestellte Analyse wird z. B. deutlich, warum die evangelischen Kirchenmitglieder in Bayern am häufigsten von allen sechs untersuchten Landeskirchen in städtisch geprägten Regionen leben. Aus der Karte wird sichtbar, dass die meisten Kirchenmitglieder im fränkischen Kernland leben, das durch Stadtregionen entlang der alten Industriebesiedlungen geprägt ist. Ähnliches gilt für die nördlichen Gebiete in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. In den einzelnen Landeskirchen sind diese ungleichen Verteilungen der Mitglieder in ihren Regionen sicherlich bekannt. Wenn man jedoch im umfangreichen sozialräumlichen Verständnis ökonomische, soziale, politische, kulturelle, ökologische und Glaubensstil-spezifische Daten wie Folien über diese Karten legt, dann stellen sich auch Fragen, die für die künftige Entwicklung von Gemeinden und kirchlichen Regionen unverzichtbar sind. Das Zusammenspiel von objektiven sozialstrukturellen Faktoren und subjektiven Lebensformen – wir sprechen in der V. KMU zu Recht von sozialen Praxen – ergibt ein differenziertes Bild, das in rein quantitativen Maßzahlen nach Rechengrößen für die zu planende Entwicklung nicht aufgeht.

Die vorliegende Untersuchung auf Basis der Daten der V. KMU will dazu einige Anstöße geben. Auch dabei werden Daten vor dem Hintergrund der geografischen Verteilung der Mitgliedschaft genauer und perspektivischer nachvollziehbar.

Im Blick auf die Landkreise interessiert nun, ob die evangelische Bevölkerung überwiegend in stätischen oder ländlichen Räumen wohnt (Abbildung 2). 78,3 % wohnen im Durchschnitt in Städten ab einer Größe von 100 000 Einwohnern aufwärts. Die Spanne zwischen dem größten und dem kleinsten Wert liegt zwischen 57,5 % für die Evangelische Landeskirche in Württemberg und 81,4 % für die Evangelische Kirche im Rheinland. Nur 4,4 % im Durchschnitt aller Landeskirchen leben in Wohnorten zwischen 500 und 5000 Einwohnern. Von den sechs Landeskirchen wohnen interes-

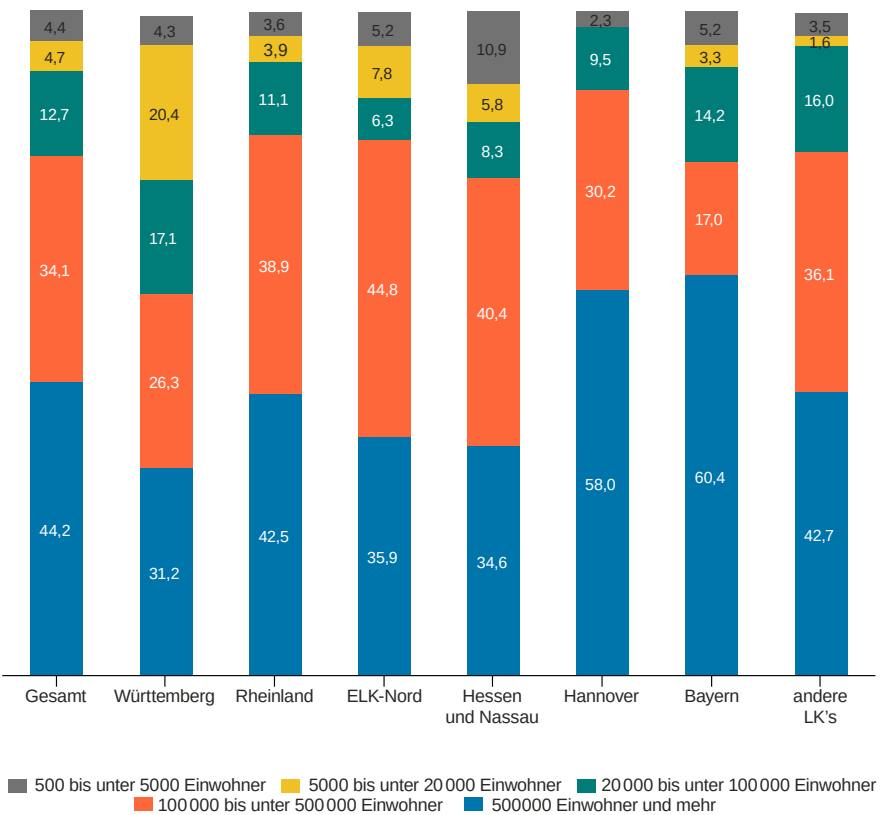
1 Vgl.: https://ergebnisse.zensus2011.de/

Abb. 1: Zensuskarte 2011 nach Landkreisen mit evangelischer Religionszugehörigkeit, landeskirchliche Grenzen darüber projiziert



santerweise am meisten davon in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, nämlich 10,9 %. In den mittleren Kategorien zwischen 5000 Einwohnern bis zu 100 000 Einwohnern leben im Durchschnitt 17,4 % der Evangelischen. Außer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, die in allen Wohnortsgrößen eine durchschnittliche Verteilung zeigt, überwiegen in den anderen fünf Landeskirchen die großen und größeren Städte. Mit 60,4 % wohnen die evangelischen Mitglieder in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in Städten über 500 000 Einwohner und nehmen damit einen absoluten Spitzenplatz ein.

Abb. 2: Ausgewählte Landeskirchen nach Wohnortgröße *(in Prozent)*



Für die Perspektive der Mitgliedschaft sind natürlich die *Altersgruppen* besonders interessant. Für die gesamte Studie liegt der Durchschnitt der bis 29-Jährigen bei 20,3 % und der über 70-Jährigen bei 20 %. Wenn man die 60- bis 69-Jährigen zu der Altersgruppe 70+ hinzuaddiert, dann liegt der Wert insgesamt bei 34,3 %. Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau sowie die Rheinische Landeskirche zeigen eine spezifische Altersstruktur, die sich von den anderen unterscheidet. Hier liegen die Werte in der Gruppe der 14- bis 29-Jährigen *unter* dem EKD-weiten-Durchschnitt und in der Gruppe der Hochaltrigen (70+) über dem Durchschnitt. Inwieweit diese Prozentzahlen gegenüber den realen kirchenstatistischen Zahlen abweichen, kann hier im Einzelnen nicht nachvollzogen werden. Ganz sicher ist aber, dass trotz der möglichen Varianz die Tendenz stimmt.

Wie steht es nun mit der *Mobilität* als weiterem wichtigen Indikator für Globalisierungseffekte vor allem im Bereich der Arbeit, Berufsarbeit und den damit verbundenen Umzügen und Wanderungsbewegungen? Wenn nur knapp 30 % aller Befragten eine geringe Mobilität ausweisen, und das heißt in der Regel auch noch nie umgezogen sind oder ihren Wohnort verlassen haben, so liegt dieser Wert für die sechs Landeskirchen in etwa auf gleichem Niveau. Die am meisten polarisierten Werte finden sich bei der Nordkirche, die die geringste Mobilität aufweist, und auf der anderen Seite auch die höchste Mobilität. Es ist zu vermuten, dass diese Effekte durch den Zusammenschluss der Nordelbischen, der Mecklenburgischen und der Pommerschen Landeskirche zu verstehen sind, in deren Terrain sowohl deutliche Wanderungsbewegungen zu verzeichnen sind, wie auch eine durchaus sesshafte Bevölkerung in ländlichen Gebieten. Umgekehrt weisen immerhin 70 % unserer Mitglieder eine mittlere bis hohe Mobilität aus, wobei mittlere Mobilität überwiegend einen bis zwei Umzüge und hohe Mobilität mehr als drei Umzüge bedeutet. Hier liegen alle anderen untersuchten Landeskirchen außer der Nordkirche dicht an diesem Wert.

Daraus leitet sich die Schlussfolgerung ab, dass auch für die Kirchenmitglieder die Frage der Mobilität ein besonderes gesellschaftliches Kennzeichen geworden ist, relativ unabhängig vom Alter, aber sicherlich mit vielfältigen Folgen für die Stabilität von Beziehungen und der sozialen Praxis, insbesondere auch der kirchlichen Praxis. Was das bedeutet für die Integration neuer Mitglieder und für die Stabilität von Gemeinden, darüber wird noch intensiver zu forschen sein. Beeindruckend ist jedenfalls nicht nur der hohe Mobilitätsgrad, sondern auch ihre relativ gleiche Verteilung in regional sehr unterschiedlichen Landeskirchen. Hier bekommt die beobachtete Tendenz zur Verstädterung der Mitglieder ein besonderes Gewicht.

Zur Abrundung der sozialstatistischen Daten noch ein *Blick auf die verfügbaren monatlichen Netto-Haushaltseinkommen und auf die Bildungsabschlüsse* in den untersuchten Landeskirchen. Den höchsten Prozentsatz derjenigen Mitglieder, die weniger als 2000 € zur Verfügung haben, hat mit 52 % die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern; gefolgt von der Evangelische Landeskirche in Württemberg und von der Rheinischen Kirche mit je 49 %. Der geringste Prozentsatz der Geringverdiener ist in

der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (38 %) zu verzeichnen sowie in der Nordkirche (41 %). Der Gesamtdurchschnitt aller Befragten liegt bei 47 %. Diejenigen Mitglieder, die mehr als 4000 € monatlich zur Verfügung haben, finden sich in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers mit 9 % und in der Evangelische Kirche in Hessen und Nassau mit 6 %. Hier liegt der Durchschnitt insgesamt bei 4 %.[2]

Im Unterschied zu den verfügbaren Haushaltseinkommen liegen die evangelischen Mitglieder in Bayern mit 31 % an der Spitze der höheren Bildung.[3] Der Durchschnitt liegt hier bundesweit bei 26,2 %. Im Durchschnitt der mittleren Bildung, der die polytechnische Oberschule, die Realschule oder einen gleichwertigen Abschluss und eine abgeschlossene Berufsausbildung umfasst, nehmen die Kirchenmitglieder in Bayern mit 37,6 % den niedrigsten Wert ein. Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau mit den Spitzenwerten bei den verfügbaren Einkommen liegt hinsichtlich der höheren Bildung genau im Durchschnitt. Der geringste Anteil höherer Bildung findet sich mit 22,8 % in der Nordkirche, aber ebenso der höchste Anteil der mittleren Bildungsabschlüsse mit 55,6 %.

Tab. 2: Ausgewählte Landeskirchen nach Haushaltsnettoeinkommen
(in Prozent)

	verfügbares Haushaltseinkommen netto		
	bis 2000	2000 bis 4000	ab 4000
alle anderen	48,6	47,6	3,8
Bayern	52,2	45,9	1,9
Hannover	47,6	43,7	8,7
Evangelische Kirche in Hessen und Nassau	37,8	55,9	6,3
ELK-Nord	41,0	56,3	2,7
Rheinland	49,1	46,1	4,9
Württemberg	49,1	49,7	1,1
gesamt	47,5	48,2	4,3

2 Wegen Rundungsfehlern ergeben die durchschnittlich zusammengezählten Prozentzahlen nur 99 % und nicht 100 %.

3 Zusammengefasst sind folgende Kategorien: Meisterbrief, allgemeine Hoch- und Fachhochschulreife, Fachhochschul- und Hochschulabschluss, Promotion und Habilitation.

5.3.3 Familienwerte und Religion in regionaler Perspektive

Mit Blick auf die sechs Landeskirchen und den Bildern im kirchlichen Bewusstsein beginnt die Auswertung, eventuell unerwartet, mit der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Im Unterschied zum Gesamtdurchschnitt aller Ledigen, der bei 25 % liegt, wird in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau dieser Wert mit 21,8 % unterschritten. Dafür sind 64,7 % verheiratet oder leben in eingetragenen Lebenspartnerschaften; der Durchschnitt beträgt hier 60,8 %. Mit 75 % haben die Mitglieder in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau den höchsten Anteil evangelischer Ehepartner. Die Anzahl der Mitglieder, die keine Kinder haben, liegt mit 34,7 % genau in der Mitte, ebenso die Zahl derjenigen, die ein bis zwei Kinder haben, mit 50,6 %. Den höchsten Wert mit 93,3 % erreichen die Mitglieder in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau auf die Frage: »Ist Ihr Kind getauft?«. Hier liegt der Durchschnitt bei 88,1 %. Zugleich haben sie auf die Frage, ob sie religiös erzogen wurden, den niedrigsten Wert von allen Landeskirchen. Nur 24,8 % sagen hier »trifft voll zu«, während der Durchschnitt bei 32,5 % liegt. Niedrig sind auch die Zustimmungswerte auf die Frage: »Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen«. Nur 26,3 % stimmen hier voll zu. Und nur 24,5 % der Evangelische Kirche in Hessen und Nassau stimmen der Aussage voll zu, dass sie sich für einen »religiösen Menschen« halten; ebenso niedrig ist die Verbundenheit mit der Ortsgemeinde, mit der sie sich mit 20,4 % ebenso auf dem zweitniedrigsten Platz, »sehr verbunden« fühlen.

Die Mitglieder der Evangelischen Landeskirche in Württemberg haben im Vergleich der sechs Landeskirchen den höchsten Wert bei den Ledigen mit 27,3 %. Entsprechend hoch ist auch der Wert derjenigen, die keine Kinder haben. Das ist der zweithöchste Wert mit 41,2 %. Bei den unterschiedlichen Familienformen liegen die Mitglieder im Durchschnitt bei 60 %, ebenso in der Gruppe derjenigen, die ein oder zwei Kinder haben, bei knapp 50 %. Für 41,2 % »trifft voll zu« (Durchschnitt 32,5 %), religiös erzogen worden zu sein. Die Weitergabe religiöser Erziehung wird von 34,2 % (Durchschnitt 30,4 %) mit »trifft voll zu« bewertet. Bei der Frage nach der Taufe der eigenen Kinder liegen die Mitglieder auf Platz 3 mit 92 % (Durchschnitt 88,1 %), wobei allerdings zu sagen ist, dass außer der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers alle sechs Landeskirchen deutlich über dem Durchschnitt liegen. Unterdurchschnittlich gering fühlen sich die Mitglieder ihrer Ortsgemeinde »sehr verbunden«, nämlich zu 21,5 % (Durchschnitt 22,8). Andererseits trifft mit 34,4 % für sie »voll zu«, dass sie sich für einen religiösen Menschen halten. Das ist der zweithäufigste Wert (Durchschnitt 29,5).

Mitglieder der Bayerisch-Lutherischen Landeskirche weisen ihrerseits mit 42,2 % die geringste Kinderquote auf und entsprechend sind es auch wenige, die eigene Kinder haben. Gleichwohl liegt der Anteil der Ledigen unter dem Durchschnittswert, und die Anzahl der in unterschiedlichen Familienformen Lebenden liegt bei 62 % und damit über dem Durchschnitt. Trotz der gerade in Bayern hohen Verstädterung der

evangelischen Mitglieder halten sie die höchsten Werte von allen Landeskirchen bei der religiösen Erziehung und der Weitergabe religiöser Erziehung. Insofern ist es auch stimmig, dass sie mit 92,5 % den zweithöchsten Taufwert haben.

Die Rheinische Kirche hat den höchsten Anteil der Mitglieder, die ein bis zwei Kinder haben. Dieser Wert liegt bei 53,1 %. Entsprechend niedrig und unterdurchschnittlich liegt der Wert bei denjenigen, die keine Kinder haben, nämlich bei 32,9 %. Entsprechend über dem Durchschnitt liegt die Anzahl der Familienpaare und ebenso unterdurchschnittlich ist die Anzahl der Ledigen. Interessant ist bei den Ehepartnern, dass in der Evangelischen Kirche im Rheinland der höchste Anteil von freikirchlichen Ehepartnern mit 24 % zu finden ist (der Durchschnitt liegt bei 19 %). Religiöse Erziehung und Weitergabe liegen im Vergleich zu den anderen Landeskirchen im Durchschnitt, wie auch die Kindertaufen. Die Mitglieder fühlen sich überdurchschnittlich verbunden und liegen nach Bayern gemeinsam mit der Nordkirche auf Platz 2 der Verbundenheit mit der Ortsgemeinde in der Kategorie »sehr verbunden«.

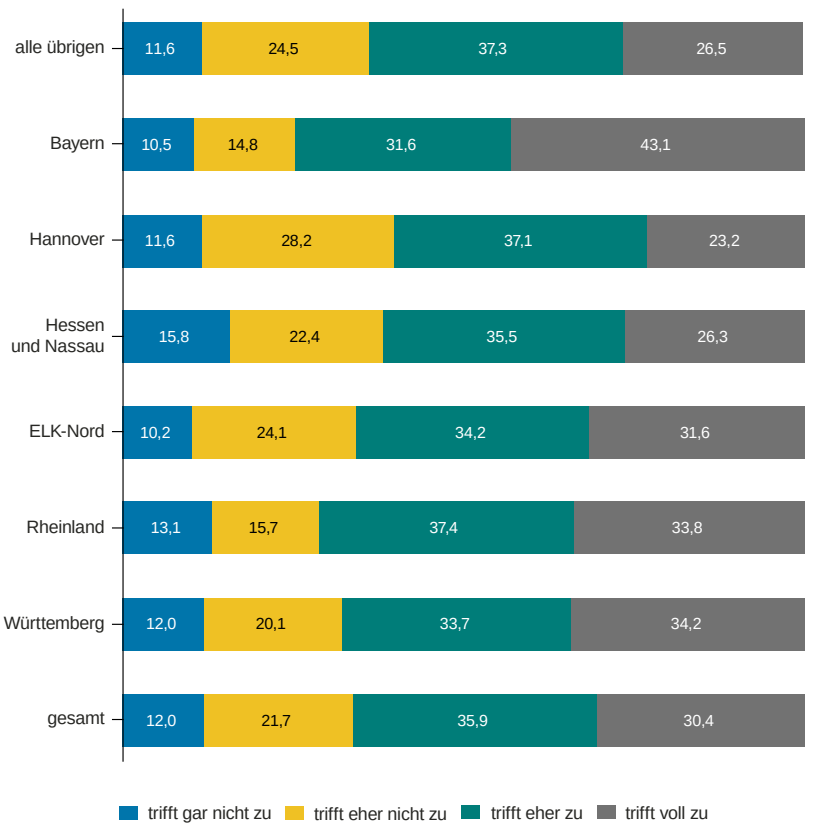
In der Evangelisch-Lutherischen Kirche Hannovers wohnen 88,2 % der Mitglieder in Städten mit über 100 000 Einwohnern, das ist im Vergleich zu den anderen Landeskirchen der höchste Wert. Im Vergleich zu den anderen Regionen liegt die Mobilität der landeskirchlichen Mitglieder im mittleren Bereich. Es gibt eine unterdurchschnittliche Anzahl an Ledigen, dafür liegt allerdings der Wert für Verheiratete und in Lebensgemeinschaften lebende Mitglieder über dem Durchschnitt mit 62 %. Ebenso liegt die Zahl derjenigen, die keine Kinder haben, wie auch derjenigen, die ein bis zwei Kinder haben, im Durchschnitt des Vergleichs. Unterdurchschnittlich ist die Erfahrung religiöser Erziehung wie auch die Bereitschaft zur Weitergabe der Religion in der Erziehung. Entsprechend niedriger liegen auch die Werte für die Kindertaufen. Bei der Familienauswertung in der Landeskirche fällt auf, dass die Mitglieder den höchsten Anteil katholischer Ehepartner aufweisen. Bei den Bildungsabschlüssen der Mitglieder fällt auf, dass die Mitglieder mit hohen Bildungsabschlüssen im Durchschnitt liegen, mit 45,4 %, aber der zweithöchste Wert in dem Bereich der mittleren und praktischen Bildungsabschlüsse erreicht wird. Was das verfügbare Haushaltseinkommen betrifft, liegen allerdings die Mitglieder der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers in der Einkommensklasse über 4000 € an der Spitze mit 8,7 %, während sie bei den Geringverdienenden bis zu 2000 € im Mittelfeld bleiben.

5.3.4 Religiöse Identität und Pluralität in religiösen Fragen

Wenn wir in der V. KMU insbesondere nach der religiösen Praxis der Kirchenmitglieder gefragt haben, dann interessiert gerade vor dem Hintergrund von polarisierten Haltungen der Kirchenmitglieder zwischen »Engagement und Indifferenz«, wie Mitglieder die Bedeutung von Religion für ihre Identität wahrnehmen und wie sie die zu-

Abb. 3: Religiöse Erziehung der Kinder nach ausgewählten Landeskirchen *(in Prozent)*

Inwiefern stimmen Sie der folgenden Aussagen zu: Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen.



nehmende Pluralisierung der Religionen rechtlich wie gesellschaftspolitisch verorten. Fallen dabei regionale Unterschiede ins Gewicht?

Um diese Fragen im regionalen Vergleich zu untersuchen, wurden eine Reihe von Fragen aus dem Fragebogen der V. KMU ausgewählt: Die folgenden sieben Items beziehen sich auf individuell-religiöse Überzeugungen, auf den staatsbürgerlich-rechtlichen Rahmen und auf gesellschaftsbezogene Statements zu Religionen sowie auf pluralistische Einstellungen.

a) Dass »meine religiöse Überzeugung wichtig ist für meine Identität und mein eigenes Selbstverständnis« – für diese Antwortmöglichkeit votierten deutlich über dem Durchschnitt (58 %) Mitglieder der Rheinischen Kirche mit 66 %, gefolgt von den Mitgliedern der Württembergischen und der Bayrischen Kirche, wenn man in einer vierstufigen Skala die beiden voll und eher zutreffenden Werte zusammennimmt. Dies entspricht bestätigend auch den Selbsteinschätzungen, ob man sich für einen religiösen Menschen hält. Hier übersteigen die Werte der drei Landeskirchen den Durchschnitt von 67 % mit vier bis sieben Prozentpunkten. Die Nordkirche, die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und in der Evangelische Kirche in Hessen und Nassau liegen hingegen unter dem Durchschnitt, was die Bedeutung der Religion für die Identität und das Selbstverständnis betrifft. Die Selbsteinschätzung, ein religiöser Mensch zu sein, folgt entsprechend dieser Reihung. Sie liegt zwischen 4 und 14 % unter dem Durchschnitt.

b) Mit dem Blick von der individuellen Glaubensorientierung auf die Rolle der Religionen im staatsbürgerlichen Sinne entsteht ein sehr deutliches Bild, das allerdings auch eine Süd-Nord-Drift enthält. »Sofern sich jemand an die Gesetze hält, ist es egal, welche Religion er/sie hat«, für dieses Votum gab es im Gesamt der Studie 83 % mit den zusammengenommenen beiden positiven Zustimmungswerten. Mit jeweils 89 % lagen die Mitglieder der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau dicht gefolgt von der Bayrischen Landeskirche und der Rheinischen Kirche über dem Durchschnitt. Allerdings nur leicht unterdurchschnittlich folgen die Hannoversche Landeskirche und die Nordkirche. Noch weiter im Sinne von Pluralität und Toleranz kann man die Aussage einordnen: »Alle religiösen Gruppen sollten die gleichen Rechte haben«. Wiederum mit deutlichem überdurchschnittlichem Votum von 76 % liegen die Mitglieder der Evangelischen Landeskirche in Baden-Württemberg mit 11 %-Punkten über dem repräsentativen Durchschnitt von 65 %, gefolgt von den Mitgliedern der EKHN, der Evangelischen Kirche im Rheinland und Bayern mit 68 %. Die Nordkirche liegt knapp unter dem Durchschnitt.

c) Noch entschiedener wird der religiöse Pluralismus in Bezug auf die eigene Haltung in der Aussage deutlich: »Jede Religion hat Stärken und Schwächen, man sollte sich das jeweils Beste daraus holen«. Wiederum gibt es dazu die höchste Zustimmung in der Evangelischen Landeskirche Baden-Württembergs. Für die anderen fünf Landeskirchen gilt das bereits bekannte Bild der Reihung. Dass das Christentum die einzig akzeptable Religion sei, was im Durchschnitt 53 % aller Befragten angeben, steht dagegen im gewissen Widerspruch zu den auf Pluralität hinweisenden Äußerungen. Während in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers die überdurchschnittliche positive Zustimmung zu den anderen skeptischen Aussagen zur Pluralität passt, liegt dies für Bayern (58 %) und dem Rheinland (55 %) in Spannung zu den bisherigen Aussagen. Wie zu erwarten, ist für die Mitglieder in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit 45 %, also 8 Prozentpunkte unter dem Durchschnitt die

Tab. 3: Religiöse Toleranz nach ausgewählten Landeskirchen *(in Prozent)*

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu:
Alle religiösen Gruppen sollten die gleichen Rechte haben.

	stimme völlig zu	stimme eher zu	lehne eher ab	lehne völlig ab
alle anderen	24	36	24	16
Bayern	32	36	17	16
Hannover	19	38	26	18
Evangelische Kirche in Hessen und Nassau	39	33	17	12
ELK-Nord	24	40	17	20
Rheinland	31	38	17	13
Württemberg	47	29	14	10
gesamt	29	36	20	10

Zustimmung am geringsten. Die Aussagen bleiben auch widersprüchlich, wenn man die Frage nach der religiösen Suche hinzunimmt. Dann sind die Mitglieder der Nordkirche (19 %) und der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (18 %) sowie der Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (18 %) über dem Durchschnitt (15 %) auf der religiösen Suche, die Mitglieder in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und Nassau sind wiederum mit 7 % am wenigsten auf der Suche.

5.3.5 Fazit und Ausblick

Wie sind diese augenscheinlichen Widersprüche zu verstehen? Wenn man die in der Kirchenmitgliedschaftsstudie beobachteten Polarisierungstendenzen als Prozess auffasst, der sich ebenso in der Persönlichkeit von Mitgliedern vollzieht, dann liegt eine Interpretation nahe, diese Widersprüche als reale Widersprüche in den Einstellungen und Haltungen von Mitgliedern wahrzunehmen.[4] Polarisierungen beschreiben Zuspitzungen und diese sorgen auch in Haltungen und Orientierungen kirchlicher Mitglieder für Instabilität. Gemeint ist, dass jemand z. B. mit einer gewissen Offenheit auf der religiösen Suche sein kann und an anderer Stelle intolerant gegenüber anderen

4 Vgl. dazu Hurrelmann 2014, insbesondere 16 ff., wo Hurrelmann sechs Generationen der Nachkriegszeit in ihren Werthaltungen und Orientierungen eindrücklich beschreibt.

Überzeugungen. Wenn es stimmt, dass durch die Flexibilisierung aller Lebensverhältnisse ständig neue Anpassungsleistungen erforderlich sind, dann sind dadurch allemal auch religiöse Werte und Orientierungen betroffen. Diese Dynamik lässt sich quantitativ nicht abbilden. Wenn man die schnelle Folge der Generationslagen mit ihren Orientierungen und Wertvorstellungen in Deutschland wahrnimmt, dann kann man mit guten Gründen sagen, dass sie sich untereinander in vielem fremd geblieben sind, was die Bereitschaft zur Abgrenzung verstärkt. Das trifft insbesondere im Blick auf die jüngere Generation zu. Insofern spricht vieles dafür, eine explorative Interesse in Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen zu entwickeln, um zu entdecken, wer die Anderen sind und nicht die eigenen Geschichten und Narrative festzuschreiben.

Aus den hier kursorisch vorliegenden Ergebnissen ist aber auch weiterhin zu schlussfolgern, dass trotz der in den sechs Landeskirchen relativ gleichmäßig verteilten Flexibilisierung und Veränderungsdynamik die Folgen für Orientierungen und Einstellungen der Kirchenmitglieder regional unterschiedlich sind. An einigen Beispielen aus den Daten der Studie konnte das hier beispielhaft ausgewiesen werden. Diese Unterschiede, ihre Widerspruchsstruktur und die Bedeutung für die Mitglieder sind Herausforderungen, die sich im Anschluss an diese Studie für sozialräumliche Untersuchungen in den landeskirchlichen Regionen im umfänglichen Sinne ergeben. Die frühen kirchenkundlichen Untersuchungen des Praktischen Theologen Paul Drews und seiner Mitarbeiter sind insofern methodisch noch aktuell, als sie gewissermaßen mit kultursoziologischen Studien die sozialstrukturellen Gegebenheiten in den Regionen mit subjektiven Haltungen und Kulturen zu verbinden wussten.[5]

5 Vgl. dazu Drews 1902 sowie Beck 1909; aus diesen Arbeiten ist zu ersehen, wie durch genaue Beobachtung der Lebensumstände bis in einzelne »Landstriche« ein genaues Bild des kirchlichen Lebens entsteht.

Ulrich H. J. Körtner

5.4 Kommentar: Protestantische Potentiale und die zivilgesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche

5.4.1 Kirche und Zivilgesellschaft

Die zivilgesellschaftliche Relevanz der Kirchen, also auch der evangelischen, geht über ihr mögliches Sozialkapital, das Gerd Pickel untersucht (»Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource«, in diesem Band), wie auch über ihren Beitrag zur persönlichen Lebenszufriedenheit von Kirchenmitgliedern, die Birgit Weyel erörtert (»Lebenszufriedenheit und ihre Einflussvariablen. Ein Vergleich zwischen evangelischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen«, in diesem Band), hinaus. Wenn über die zivilgesellschaftliche Relevanz der Kirchen gesprochen werden soll, sind nicht nur die Individuen als Mitglieder der Kirche wie der Gesellschaft und ihrer verschiedenen Subsysteme in den Blick zu nehmen, sondern auch die Kirche als Institution und Organisation, aber auch ihre Teilorganisationen. Sie hat ihren Ort nicht mehr, wie in vergangenen Epochen der Kirchengeschichte, in der Dyade von Obrigkeit bzw. Staat und Kirche, sondern »im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft« (Huber 1998, 269). Einerseits tritt die Kirche als Institution auf, deren Handeln und deren Kommunikation stark am Recht orientiert sind, andererseits aber auch als Teil der Zivilgesellschaft. Zwischen der Kirche als Institution und zivilgesellschaftlichen Formen von Kirche, z. B. christlichen Initiativgruppen für Umweltschutz oder gegen die Auswüchse der Globalisierung, können Spannungen auftreten und Konflikte aufbrechen. Man denke nur an die Debatten um das Kirchenasyl für von Abschiebung bedrohte Flüchtlinge oder an die Mitgliedschaft von Gemeindegruppen bei NGOs wie Attac.

Binnenkirchliche Ausdifferenzierungsprozesse lassen sich auch im Bereich der Diakonie beobachten. Diese gilt traditionellerweise als Lebensäußerung der Kirche. Zwischen Gemeindediakonie und unternehmerischer Diakonie, zwischen ehrenamtlichem diakonischen Engagement und professioneller, d. h. einer hochgradig professionalisierten und spezialisierten Tätigkeit moderner diakonischer Unternehmen bestehen deutliche Unterschiede. Manche haben sich längst zu gemeinnützigen Großunternehmen entwickelt, deren Tätigkeitsbereiche nicht an parochiale oder landeskirchliche Strukturen gebunden sind und deren Jahresbudgets diejenigen einzelner Landeskirchen weit übersteigen. Was es bedeutet, wenn derartige Unternehmen sich

nicht nur als *Lebensäußerung von* Kirche, sondern *als* Kirche definieren, ist ekklesiologisch wie sozialethisch noch gar nicht hinreichend bedacht.

Wenn von der Kirche als zivilgesellschaftlichem Akteur gesprochen wird, sind also etliche Differenzierungen und Präzisierungen vorzunehmen. Falsch wäre es aber, die Kirche ausschließlich und pauschal als Teil der Zivilgesellschaft zu beschreiben. Für Länder, in denen es kein Staatskirchentum (mehr) gibt oder nie gegeben hat – man denke nur an die USA – mag die zivilgesellschaftliche Bestimmung der Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften zutreffen. Dort, wo aber eine lange staatskirchliche Tradition geherrscht hat – und das trifft auf die evangelischen Landeskirchen in Deutschland zu –, sind die Kirchen dem Staat nach wie vor rechtlich und finanziell in stärkerem Maße verbunden als andere zivilgesellschaftliche Organisationen. Der Hinweis auf bestehende Staatskirchenverträge, den verfassungsrechtlich garantierten Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten mag genügen. Für die römisch-katholische Kirche gilt dies sogar noch mehr, insofern der Apostolische Stuhl als Völkerrechtssubjekt auftritt. Andere protestantische Kirchen, die man als Freikirchen bezeichnet und die zumeist die Rechtsform eines eingetragenen Vereins haben, lassen sich dagegen eindeutig der Zivilgesellschaft zuordnen.

Wenn im Zusammenhang mit der V. KMU nach dem zivilgesellschaftlichen Potential der evangelischen Kirche(n) gefragt wird, muss uns bewusst sein, dass der Protestantismus nicht auf die lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen – UEK, VELKD und EKD – beschränkt ist. Wir diskutierten also nur die zivilgesellschaftlichen Potentiale sowie die zivilgesellschaftliche Relevanz eines Ausschnitts des deutschen Protestantismus, auch wenn dieser zugegebenermaßen die Mehrheit evangelischer Christinnen und Christen in Deutschland repräsentiert. Will man die zivilgesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche(n) umfassend diskutieren, müssen über die in den Beiträgen von Pickel und Weyel thematisieren Aspekte des Sozialkapitals und der Lebenszufriedenheit hinaus die Fragestellungen in den Blick genommen werden, die heute unter dem Begriff der öffentlichen Theologie diskutiert werden. Dazu möchte ich am Ende meines Beitrags zumindest einige Hinweise geben.

5.4.2 Sozialkapital und Lebenszufriedenheit

Die von Gert Pickel gestellte Frage nach dem Sozialkapital, das evangelische Kirchen bilden, ist innovativ bezogen auf die Kirchen in Deutschland. Wie hoch der Stellenwert dieses Sozialkapitals zu veranschlagen ist, bedarf aber weiterer Analysen und Diskussionen. Während ihn Pickel relativ hoch veranschlagt, wird der Unterschied zwischen dem von den Kirchen generierten Sozialkapital und jenem, das andere zivil-

gesellschaftliche Organisationen, die für moralische Werte eintreten, von Birgit Weyel deutlich relativiert, zumal sie selbst bei Konfessionslosen vereinzelt einen, wenngleich geringen, positiven Einfluss religiöser Einstellungen auf die Lebenszufriedenheit nachweisen kann. Tatsächlich ist Konfessionslosigkeit, wie neuere Untersuchungen zeigen, nicht pauschal mit Areligiosität, religiöser Unbestimmtheit oder offenem Atheismus gleichzusetzen. Michael Domsgen spricht daher von »multipler Säkularität« und verweist auf eine Typologie von Gerd Pickel, der sieben Typen von Konfessionslosen unterscheidet.[1]

Pickels Kernthese in seinem vorliegenden Beitrag lautet, dass die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche »in modernen Zivilgesellschaften positive Ressourcen für das gemeinsame Zusammenleben« bereitstellt und »damit einen gesellschaftlichen Nutzen« leistet (Pickel ebd., S. 284). Zwar äußert Pickel die Vermutung, dass das Kapital an Vertrauen (kulturelles Sozialkapital) wahrscheinlich weniger eine Folge von Glaubensgrundsätzen als ein Effekt der Mitgliedschaft und Zugehörigkeit zur Kirche ist. Dennoch sei mit einem besonderen religiösen Sozialkapital zu rechnen. »Es scheint ein Zusammenspiel zwischen christlichen *Werten*, Effekten der (freiwillig zusammenarbeitenden) Gruppe und der Kirchenmitgliedschaft zu geben« (ebd. S. 292) Wenngleich nicht ausschließlich, sei kirchliches Engagement »auch auf den Glauben zurückzuführen« (ebd. S. 300). Und Pickel ist davon überzeugt, »dass die evangelische Kirche ein wesentliches Ausmaß an ›*Kitt für die Gesellschaft*‹ bereitstellt« (ebd. S. 299).

Pickels religionssoziologische Analyse öffnet den Blick für einen bislang möglicherweise zu sehr vernachlässigten Aspekt der zivilgesellschaftlichen Relevanz evangelischer Kirchenmitgliedschaft. Gleichzeit fällt auf, dass Pickels Aufbereitung der empirischen Daten und die aus ihnen gezogenen Schlussfolgerungen einen apologetischen Grundton haben, während Birgit Weyel grundsätzlich die Ambivalenz jeglicher Religion – genauer gesagt der individuellen Religiosität – hervorhebt (Weyel ebd., S. 303), was zweifellos auch für das evangelische Christentum zutrifft.

5.4.3 Christliche Werte?

Die Frage nach dem Sozialkapital evangelischer Kirchen und ihrem Beitrag zum Zusammenhalt einer pluralistischen Gesellschaft führt uns auf die grundsätzliche Frage, was moderne pluralistische Gesellschaften im Innersten zusammenhält. Was sind die »Ligaturen« (Ralf Dahrendorf), welche die Bürgerinnen und Bürger, Interessensgruppen, Subsysteme und Institutionen über weltanschauliche, kulturelle und religiöse Grenzen hinweg miteinander verbinden? Als ein Kandidat gelten moralische Werte. Nicht nur im Zusammenhang mit der Debatte über sittliche Grundlagen der Euro-

1 Vgl. Domsgen 2014, 17 ff.; zur Typologie Pickels siehe ebd. 19 f.

päischen Union, sondern auch in Verbindung mit der aktuellen Bildungsdiskussion wird über Werte und Werteerziehung intensiv diskutiert. Europa, so lautet eine vielfältig vertretene These, darf sich nicht nur als Wirtschaftsgemeinschaft, sondern muss sich auch als Wertegemeinschaft begreifen. In der Achtung und der Durchsetzung bestimmter Werte kann man so etwas wie eine Staatszielbestimmung für die Europäische Union erkennen. Für diese wiederum reklamieren die Kirchen, dass sie ohne die Prägekraft des Christentums oder – etwas weiter gefasst – ohne die Prägekraft der christlich-jüdischen Tradition keinen dauerhaften Bestand haben.

Der Ruf nach Werten, die einer unbarmherzigen ökonomischen Logik Einhalt gebieten sollen, ist auch eine Reaktion auf die im Jahr 2008 ausgebrochene internationale Finanzkrise, den Zusammenbruch großer Banken und die anhaltende Krise der Europäischen Währung. Seither wird in Talkshows über die Moral von Bankern und Managern diskutiert, und plötzlich waren wieder Kirchenvertreter als Ratgeber zu dem Problem gefragt, welche Werte unsere Gesellschaft braucht. Christliche Werte sind in Wirtschaft und Gesellschaft wieder gefragt (vgl. z. B. Hannsmann 2010). Gleichzeitig werden Stimmen laut, die davor warnen, die Kirchen auf die gesellschaftliche Funktion der Wertevermittlung zu reduzieren und damit einer Ethisierung des Evangeliums und der Reduktion des Glaubens auf Moral Vorschub zu leisten.

Auch die Diskussion über die Resultate der V. KMU sollten nicht auf die Frage der Werte und des Sozialkapitals reduziert werden. Abgesehen davon, dass sich Pickels Aussagen zu diesem Thema im Bereich der Vermutung bewegen[2], betrifft meine Rückfrage schon den Begriff der christlichen Werte. Krysztof Michalski gibt zu bedenken, dass »die frühen Christen, soweit wir wissen, nicht von ›Werten‹« sprachen: »weder von ›christlichen‹ noch von ›Familienwerten‹ und erst recht nicht von ›europäischen‹ oder ›nationalen‹ Werten« (Michalski 2001, 209).

Dass es überhaupt möglich sei, den Wertbegriff von seiner ursprünglich ökonomischen Logik zu befreien, wird von Eberhard Jüngel mit guten Gründen bezweifelt. Wie schon Carl Schmitt kritisiert auch Jüngel die »Tyrannei der Werte«, weil jedes Wertdenken seiner Tendenz nach eminent aggressiv sei. »Nicht das Sein der Werte, wohl aber die Realisierung der Werte führt leicht zum Rigorismus, ja Fanatismus im Blick auf einen bestimmten Wert« (Jüngel 1990, 97). Theologisch gesprochen besteht zwischen der latenten Aggressivität des Wertbegriffs und der Sünde des Menschen ein Zusammenhang. Seine vertiefte Analyse würde eine differenzierte Betrachtung des Phänomens der Macht erfordern, die hier freilich nicht erfolgen kann. Wie schon von Max Weber zu lernen ist, hat die Rhetorik der Werte die »Benutzung der ›Ethik‹ als Mittel des ›Rechthabens‹« zur Folge (Weber 1994, 77). Die Berufung auf Werte führt außerdem, wie Michalski zeigt, immer zur Abgrenzung gegenüber irgendwelchen

2 Vgl. z. B. Pickel ebd.: »Es scheint [sic!] ein Zusammenspiel zwischen christlichen Werten, Effekten der (freiwillig zusammenarbeitenden) Gruppe und der Kirchenmitgliedschaft zu geben …«, in diesem Band S. 292.

»anderen«, die aus der eigenen Gemeinschaft ausgeschlossen werden; »erst durch diese Ausschließung wird eine bestimmte, wird jede menschliche Gemeinschaft zu dem, was sie ist, bekommt sie ihren spezifischen Charakter« (Michalski ebd. 211).

Gerade Kirche und Diakonie sollten sich ein Sensorium für die Gefahr einer Tyrannei der Werte bewahren. Denn sie wissen sich für jene Menschen verantwortlich, die in unserer Gesellschaft abgewertet und ausgegrenzt werden. Ihr Beitrag zur gegenwärtigen Wertedebatte besteht vielleicht gerade darin, den Wertbegriff vom Evangelium her kritisch zu beleuchten und seine Anwendung im Bereich der Ethik zu begrenzen. Es gehört zum Leitbild der Diakonie, jeden Menschen unabhängig von seinen Fähigkeiten, seiner körperlichen und geistigen Verfassung, seiner sozialen Herkunft und Stellung als Person zu achten, die ihre Würde einzig und allein von Gott empfängt.

Statt von Werten könnte man vielleicht von ethischen Zielen und Gütern sprechen. So ist die Würde der Person kein Wert im üblichen Sinne und eben deshalb unantastbar, weil sie sich nicht verwerten lässt. Wie die Würde des Menschen so gilt es, auch andere Güter, Ziele und Ideale gegen ihre Umwandlung in marktförmige, konvertierbare und verwertbare Werte zu schützen. Im ethischen und gesellschaftlichen Kontext ist freilich nicht nur von Gütern, sondern auch von *Güte* zu reden. Gemeint ist nicht etwa nur die Güte von Sachen oder Dienstleistungen, sondern vor allem die Güte von Personen, gütiges Verhalten, Wohlwollen und Empathie. Kritischer Maßstab für gütiges Handeln ist aus theologischer Sicht freilich nicht unsere eigene menschliche Güte, an der es nur zu oft mangelt, sondern die *Güte Gottes*, der sich uns Menschen und insbesondere den Hilfsbedürftigen, den Armen und Notleidenden vorbehaltlos zuwendet.

5.4.4 Christlicher Glaube und Toleranz

Zu den positiven Effekten des freiwilligen Engagements in der Kirche, das primär auf der Gemeindeebene in Face-to-face-Gruppen stattfindet, rechnet Gert Pickel nicht nur die Bildung von sozialem Vertrauen (kulturelles Sozialkapital) im Allgemeinen, sondern auch die Förderung einer Haltung religiöser Toleranz. Seiner Ansicht nach lässt sich empirisch nachweisen, dass Kirchenmitglieder generell eine tolerante Haltung propagieren, die aber nicht voraussetzungsfrei, sondern an das Akzeptieren einer demokratischen Verfassung der Gesellschaft gebunden ist (vgl. Pickel ebd. S. 295). Gegenüber dem Islam haben freilich auch viele Kirchenmitglieder Vorbehalte. »Die Ergebnisse sind ambivalent«, weil sich auch bei Mitgliedern der evangelischen Kirche »Tendenzen zur Islamophobie« nicht ausschließen lassen (ebd. S. 297). Dennoch lautet Pickels Fazit: »Die Identifikation mit dem Christentum ist unproblematisch, solange sie mit einer Offenheit gegenüber anderen Religionen und sozialen

Gruppen verbunden ist. Probleme entstehen erst, wenn es zu einer gleichzeitig abgrenzenden Position wird. Dies scheint aber nach den Ergebnissen der V. KMU für die Mehrheit der Mitglieder der evangelischen Kirche nicht der Fall zu sein.[3] Religiöses Sozialkapital ist somit förderlich für Toleranz, Offenheit und Integration« (ebd. S. 298). In dieser Pauschalität gilt dies sicher weder für jegliche Religion noch auch nur für alle Spielarten des protestantischen Christentums. Aber selbst wenn man die Aussage nur auf die in der V. KMU befragten Mitglieder der evangelischen Landeskirchen bezieht, dürften Relativierungen angebracht sein. Pickel selbst weist darauf hin, dass immerhin 45 % der Kirchenmitglieder die Ansicht vertreten, dass feste Glaubensüberzeugungen intolerant machen, wovon 70 % der Konfessionslosen überzeugt sind (ebd. S. 296).

Außerdem ist zwischen dem Selbstbild, das engagierte Kirchenmitglieder von sich haben, und ihrer tatsächlichen Einstellung sowie ihrem tatsächlichen Verhalten zu unterscheiden. Dazu sei auf die im Jahr 2005 veröffentlichte Studie von Beate Küpper und Andreas Zink mit dem Titel »Riskanter Glaube: Religiosität und Abwertung« verwiesen (Küpper, Zink 2005). Die Autoren würdigen einerseits das Gebot der Nächstenliebe und die egalitären Kräfte der Religion. Andererseits weisen ihre Umfragedaten ein strenggläubiges Christentum und seinen Überlegenheitsanspruch als Quelle gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit aus. Besonders deutlich sei der Einfluss der Religiosität bei Sexismus und Homophobie, bedingt auch bei Antisemitismus und Rassismus. Die inzwischen wieder stärkere Sichtbarkeit der Religion – von manchen fälschlicherweise als ihre Wiederkehr bezeichnet und gefeiert – gehe mit der Verbreitung anti-säkularer Einstellungen einher, welche Vorurteile und Abwertung von Menschen begünstigen. Der Glaube sei insofern riskant, als er zwar Nächstenliebe predige, zugleich aber nicht vor Vorurteilen schütze, sondern diese sogar noch bediene und legitimiere.

Selbsteinschätzung und Fremdwahrnehmung von Christen – so die Autoren der zitierten Studie – fallen offenbar auseinander. Gläubige Christen, Protestanten zumal, halten sich selbst für empathischer als Konfessionslose. Gerade dieses positive Selbstbild hindert sie jedoch daran, sich selbstkritisch mit dem eigenen Überlegenheitsanspruch und den mit ihm verbundenen Vorurteilen auseinanderzusetzen.

Steht dieser Behauptung, so möchte man einwenden, nicht die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade entgegen? Verstehen sich nicht gerade evangelische Christen als gerechtfertigte Sünder, die um ihre eigene Vergebungsbedürftigkeit wissen? Und ist nicht das Christentum die Hauptquelle einer Kultur des Verzeihens, derer unsere Gesellschaft so dringend bedarf? So richtig dies ist, so sehr begünstigt doch gerade eine protestantische Schuldethik die Suche von Schuld auch bei anderen, die zugleich von der eigenen Verantwortung ablenkt.

3 Anm. im Text: »Dieses Ergebnis wird auch durch Befunde aus dem Bertelsmann Religionsmonitor 2013 gestützt (Traunmüller 2015)«.

Es steht zu erwarten, dass Befragungen unter den Anhängern anderer Religionen zu ähnlichen Ergebnissen führen würden. Religionssoziologische Studien über Fundamentalismus und restaurative Bewegungen in Christentum, Islam und Judentum weisen in diese Richtung. Was den Zusammenhang von Religiosität, Vorurteilen und Diskriminierung anderer betrifft, können wohl auch andere Religionen als »riskanter Glaube« gelten. Das aber ist keine Entschuldigung, wenn Anspruch und Wirklichkeit des gelebten christlichen Glaubens auseinanderfallen. Will das Christentum seinem Anspruch, denkender Glaube zu sein, gerecht werden, muss die Fähigkeit zur Reflexion und zur Selbstkritik – das heißt aber zum theologischen Denken – gestärkt werden. Entgegen einem kulturwissenschaftlichen Theologieverständnis, das heute en vogue ist, taugt »gelebte Religion« jedenfalls nicht als theologische Leitkategorie, wenn nach Kriterien gefragt wird, um zwischen Faktizität und Normativität christlichen Glaubens zu unterscheiden.

5.4.5 Öffentliche Theologie und Theologie der Diaspora

Einleitend verweist Pickel in seinem Beitrag auf die gegenwärtige Diskussion zur Säkularisierungsthese (Säkularisierungparadigma versus Individualisierungsparadigma etc.). In Ost- und Mitteldeutschland diagnostiziert er ein im Vergleich zu Westdeutschland »säkularere[s] Umfeld«, in dem ein »Endpunkt des Entkirchlichungsprozesses« erreicht sei (Pickel ebd., S. 294). Meines Erachtens bedarf es grundsätzlich einer vertieften theologischen Reflexion über die Diasporaexistenz protestantischer Kirchen, die exemplarisch für die Diasporaexistenz der Kirche in dieser Welt überhaupt ist. In der modernen pluralistischen Gesellschaft findet sich das Christentum in einer Diasporasituation vor. In vielen Ländern Europas bilden evangelische Christen und Kirchen eine Minderheit. Auch gesamteuropäisch betrachtet, ist die Zahl der Protestanten in Europa geringer als die von römischen Katholiken und orthodoxen Christen zusammengenommen. Zunehmend machen aber auch katholische Christen die Erfahrung, zur gesellschaftlichen Minderheit zu werden. Die Diasporaexistenz des Glaubens wird zur gemeinsamen ökumenischen Erfahrung. Migration und die Existenz von Migrationskirchen und -gemeinden und ihre Auswirkungen auf die Kirchengemeinschaft sind in diesem Kontext ebenso zu bedenken wie der interreligiöse Dialog und die Pluralität der Religionen.

Im Jahr 2011 wurde in der »Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)« ein Projekt zum Thema ›Theologie der Diaspora‹ begonnen, das sich an Studierende der Theologie richtete und an dem mehrere theologische Fakultäten beteiligt waren. Das Projekt wurde – im 40. Jahr der Leuenberger Konkordie – mit einer Konferenz in Italien beendet. 2012 hat die GEKE auf ihrer Vollversammlung in Florenz einen Studienprozess empfohlen, für den vom Rat der GEKE eine Experten-

gruppe eingesetzt worden ist, die ihre Arbeit bereits begonnen hat.[4] Ziel ist es, eine Theologie der Diaspora zu entwickeln, die sich als eine Gestalt von öffentlicher Theologie begreift. Dieser Vorschlag ist als Erweiterung der Fragestellung zu verstehen, worin die protestantischen Potentiale und die zivilgesellschaftliche Bedeutung der evangelischen Kirche(n) bestehen. In diesem Kontext ist auch die Bedeutung des von Pickel untersuchten, von Weyel relativierten religiösen Sozialkapitals der evangelischen Kirchen weiterzudiskutieren, zumal die Zahl der Engagierten, auf die Pickel seine Aussagen münzt, in Ost- und Westdeutschland eine Minderheit der evangelischen Kirchenmitglieder darstellt.

Der Begriff der »öffentlichen Theologie« ist im deutschsprachigen Raum vor allem mit Werk und Wirken Wolfgang Hubers und seiner Schüler verbunden, unter denen Wolfgang Vögele und Heinrich Bedford-Strohm besonders erwähnt seien. Öffentliche Theologie, wie Huber sie versteht, ist eine alle Disziplinen einschließende Form von kirchlicher Theologie, nämlich jener Theologie, mit deren Hilfe die Kirche im Pluralismus ihren Öffentlichkeitsauftrag angemessen wahrnimmt. Im Sinne Hubers ist öffentliche Theologie »die kritische Reflexion über das Wirken und die Wirkungen des Christentums in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein sowie die dialogische Teilnahme am Nachdenken über die Identität und die Krisen, die Ziele und die Aufgaben der Gesellschaft« (Huber 2015, 206). Gleichermaßen definiert Wolfgang Vögele den Begriff (Vögele 2000, 23 f.; vgl. ders. 1994, 418 ff.).

Mit Florian Höhne (2015) lassen sich drei Grundfragen öffentlicher Theologie formulieren: (a) die sozialethische Frage nach der öffentlichen Geltung partikularer religiöser Orientierungen, (b) die fundamentaltheologische Frage nach der öffentlichen Kommunizierbarkeit derartiger Geltungsansprüche und ihrer Begründungen sowie schließlich (c) die ekklesiologische Frage nach der Rolle der Kirche in den genannten Kommunikationsprozessen. Alle drei Grundfragen sind nun m. E. in Richtung auf eine Theologie der Diaspora hin zu vertiefen.

Wie in einer ersten Thesenreihe aus dem erwähnten Studienprozess der GEKE festgestellt wird, sind im Diskurs über eine Theologie der Diaspora freilich drei Diaspora-Begriffe zu unterscheiden:

- »Ein deskriptiv-soziologischer Begriff, welcher sich auf die zahlenmäßig erfassbare Situation von Kirchen hinsichtlich ihrer Mitgliederzahlen in einer Gesellschaft bezieht. In dieser Hinsicht wird der Begriff synonym mit Minderheitensituation verwendet.«
- »Ein deskriptiver Begriff, der die Selbstdeutung einer Kirche beschreibt. ›Diaspora‹ meint dann ein bestimmtes Selbstverständnis einer Kirche angesichts ihrer Minderheitensituation.«

4 Vgl. dazu die Beiträge in GEKE focus 20, 2013: http://issuu.com/ecumenix/docs/geke_focus-20_web?e=1141279/5894576, Zugriff am 17. 4. 2015.

- »Ein theologischer Interpretationsbegriff, der die Minderheitensituation von Kirche(n) aus einer biblisch-christlichen Tradition heraus deutet. Im theologischen Begriff von Diaspora sind immer ein bestimmtes theologisches Geschichtsbild und eine bestimmte Ekklesiologie impliziert.«[5]

Zu den weiter zu bearbeitenden Fragestellungen gehört die interdisziplinäre Analyse von Minderheitensituationen und ihrer jeweiligen Dynamik. Die Beschäftigung mit soziologischen, politikwissenschaftlichen, historischen und ökonomischen Analysen zu Minderheitensituationen und ihren Bewältigungsstrategien kann auch für einen theologischen Begriff der Diaspora förderlich sein. Allerdings ist die theologische und kirchliche Interpretation von Minderheitensituation nicht notwendigerweise auf den Diaspora-Begriff angewiesen. Neben diesem gibt es noch weitere biblische Motive und theologische Topoi, weshalb das Anliegen einer Theologie der Diaspora, die sich zugleich als Gestalt öffentlicher Theologie versteht, nicht ausschließlich an den Diaspora-Begriff gebunden ist.

Das Leben in der Diaspora ist keineswegs nur die spezifische Situation von Minderheitenkirchen, sondern ein Wesensmerkmal des christlichen Glaubens und der Kirche, das in ökumenischer Perspektive zu bedenken ist. Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora könnte daher ein neues ökumenisches Projekt für Europa und eine ökumenische Zeitansage werden. Nicht als Ausdruck des Rückzugs aus der säkularen Welt, sondern im Gegenteil als Ermutigung, sich in diese Welt einzumischen und das Evangelium von der Liebe Gottes, seiner Agape oder Caritas, in Wort und Tat zu bezeugen.

5 Die englische Fassung dieser Thesen ist in dem in Anm. 4 zitierten GEKE focus 20, 10–12 veröffentlicht, hier 11.

6 Netzwerkerhebung

Birgit Weyel

6.1 Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung

6.1.1 Vernetzte Vielfalt. Gesamtnetzwerkerhebung einer evangelischen Kirchengemeinde

Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen haben neben Fragen, die seit der I. KMU gestellt und weitergeführt werden, auch stets methodische Innovationen eingeführt und dadurch neue Perspektiven und differenziertere Wahrnehmungen auf die Kirchenmitgliedschaft eröffnet.

In der III. KMU *Fremde Heimat Kirche* haben biographische Leitfadeninterviews dazu beigetragen, das Selbstverständnis der treuen Kirchenfernen besser verstehen zu können.

In der IV. KMU *Kirche – Horizont und Lebensrahmen* ließen milieutheoretische Erhebungsmethoden die Prägungen der Kirchenmitglieder durch ihre Lebensstile hervortreten.

Die methodische Innovation der V. KMU *Vernetzte Vielfalt* besteht in der Erhebung und Analyse von religiöser Kommunikation in Netzwerkstrukturen. Drei Überlegungen waren an dieser Stelle leitend:

- Religion ist kommunikativ verfasst. Das heißt, was Religion ist, wird gesprächsweise ausgehandelt. Was religiös oder nicht religiös ist, entscheidet sich von Fall zu Fall und verdankt sich wesentlich der Perspektive der jeweiligen Akteure. Eben diese Perspektive sollte in der Erhebung mit abgebildet werden.
- Religiöse Kommunikation ist nicht gleichbedeutend mit der Kommunikation des Evangeliums, aber sie ist eine Voraussetzung dafür. Religiöse Kommunikation ist zentral für Glaube und Kirche.
- Kirche ist nicht nur als Institution und als Organisation zu denken, sondern sie ist stets auch an vielen Orten und in lebensweltlichen Kontexten präsent, in denen sie durch das Priestertum aller Gläubigen konstituiert wird. Die dezentralen Strukturen von Kirche können mit netzwerkanalytischen Instrumenten sichtbar gemacht werden.

Die methodische Entscheidung, mit Netzwerkfragen einen innovativen Beitrag zur Kirchentheorie zu leisten, ist bereits in die Konzeption der Repräsentativerhebung eingegangen. Dies wird u. a. an den Fragen zur religiösen Kommunikation und ihrer sozialen Einbettung deutlich – einige Ergebnisse dazu wurden in der Broschüre »Engagement und Indifferenz« präsentiert; vollständigere Zahlen finden sich in der

Grundauszählung im »Anhang« zu diesem Band.[1] Das Potential der Netzwerkanalyse kommt aber insbesondere in einem zweiten Teil der V. KMU, der *Gesamtnetzwerkerhebung einer durchschnittstypischen evangelischen Kirchengemeinde* zur Geltung. Mehr als 2000 (n = 2171) Mitglieder einer evangelischen Kirchengemeinde konnten zu diesem Zweck befragt werden.[2] Die Gesamtnetzwerkerhebung ist für die sozialwissenschaftliche Netzwerkforschung von Interesse: Untersuchungen in dieser Größenordnung gibt es bislang kaum. Vor allem aber in kirchentheoretischer Perspektive ist der zweite methodische Teil der V. KMU neu: Noch nie wurde eine Kirchengemeinde als Ganze danach befragt, mit wem und bei welchen Gelegenheiten ihre Mitglieder sich mit anderen Personen religiös austauschen.[3]

Der Begriff der *Gesamt*netzwerkerhebung bezieht sich auf die *Gesamtheit* der befragten evangelischen Kirchenmitglieder, nicht etwa auf die Gesamtheit der religiösen und sonstigen Beziehungen. Die religiöse und soziale Vernetzung wurde nur auf der Basis der gestellten Fragen (so genannte Namensgeneratoren) erhoben. Tatsächlich müssen wir uns die sozialen, religiösen, rituellen, diakonischen und sonstigen Beziehungen der Gemeindeglieder untereinander und mit anderen Personen außerhalb der befragten Grundgesamtheit noch wesentlich vielfältiger und zahlreicher vorstellen. Dass nur die Beziehungen im Blick auf eine kleine Auswahl an Namensgeneratoren erfasst wurden, bleibt bei der Auswertung stets zu beachten. Dennoch wird sehr deutlich, dass durch den Netzwerkansatz neben den konkreten kirchlichen und kirchennahen Gelegenheiten auch andere Orte hervortreten, an denen die religiöse Kommunikation eine Rolle spielt. Auch das Private (zu Hause), die Arbeit und der Freizeitbereich treten als Orte und Gelegenheiten religiöser Kommunikation in den Blick. Die vielfältige soziale Vernetzung von Religion und Kirche tritt auf diese Weise zutage.

6.1.2 Eine modellhaft ausgewählte Kirchengemeinde

Bei der Kirchengemeinde handelt es sich um ein Fallbeispiel, das aufgrund zahlreicher Auswahlkriterien als eine exemplarische Kirchengemeinde in Deutschland gelten kann. Zur Auswahl des Fallbeispiels wurde ein umfangreicher sozial- und wirtschaftsstatistischer Kriterienkatalog abgearbeitet, um eine Region in Deutschland zu

1 Vgl. den Beitrag von Birgit Weyel, Gerald Kretzschmar und Jan Hermelink über »Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung« in: EKD (2014), 24–31; sowie die Tabellen und Grafiken zu Frage 41 im »Anhang« dieses Bandes.

2 Dass dies gelingen konnte, ist dem Engagement der Interviewer vor Ort, der Unterstützung durch die Verantwortlichen der Kirchengemeinde und nicht zuletzt den vielen Gemeindegliedern, die bereit waren, an der Erhebung teilzunehmen, zu verdanken.

3 Vgl. zu den gestellten Fragen (Namensgeneratoren) ausführlich die Einleitung im Beitrag von Richard Heidler u. a., »Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt«, in diesem Band.

identifizieren, die den statistischen Durchschnitt darstellt.[4] Auf dieser regionalen Basis wurde dann eine Kommune identifiziert, die im Vergleich zur Gesamtstudie der V. KMU repräsentative Bevölkerungsdaten wie auch entsprechende Zugehörigkeiten zu unterschiedlichen Religionen und Religionsgemeinschaften aufwies.[5] Die Daten der Kommune wurden dann wiederum intensiv auf ihre durchschnittliche Vergleichbarkeit gegengeprüft. Im weiteren Auswahlprozess wurde die evangelische Kirchengemeinde der Kommune mit den demografischen und sozialstatistischen Daten der Kommune und den Sinusmilieus verglichen. Weiterhin wurden detaillierte Daten der Kirchenstatistik hinzugezogen. Zudem wurden Experteninterviews zur Überprüfung der gefundenen Daten mit Fachleuten der Gemeindeverwaltung und Verantwortlichen der Kirchengemeinde geführt, um Besonderheiten zu identifizieren, die den Durchschnitt möglicherweise verändert hätten.

Die gründliche Überprüfung bestätigte die getroffene Auswahl. Damit ist im strengen statistischen Sinne keine repräsentative evangelische Kirchengemeinde für die Evangelischen Landeskirchen gefunden, aber ein analoges Modell, das den durchschnittlichen Werten der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung entspricht.

6.1.3 Die Gesamtnetzwerkerhebung in interdisziplinärer Perspektive. Übersicht über das Kapitel

Innovationen bringen immer auch begriffliche Neuerungen mit sich, die sich nicht einfach intuitiv erschließen und alltagssprachlich verstehen lassen. Das folgende Kapitel stellt daher nicht nur Ergebnisse dar, sondern präsentiert diese auch immer in ihrem theoretischen und fachbegrifflichen Zusammenhang. Erste Ergebnisse der Analysen werden vorgestellt, in denen sich die Auswertung jedoch nicht erschöpft. Vielmehr soll an dieser Stelle eine erste Kenntnisnahme der Gesamtnetzwerkerhebung ermöglicht werden. Weitere Auswertungen werden folgen.

Für die Entwicklung der Fragen, die Auswertung der Daten und ihre Interpretation ist der interdisziplinäre Austausch unerlässlich. Drei Kollegen aus der Soziologie, die in diesem Kapitel auch als Mitautoren fungieren, konnten wir erfreulicherweise für die Zusammenarbeit gewinnen. Roger Häußling ist Professor für Soziologie mit den Schwerpunkten Technik- und Organisationssoziologie an der RWTH Aa-

4 Dazu wurden herangezogen: 1. Das Indikatorenmodell des Bundesinstituts für Bau-Stadt- und Raumforschung, Berlin und Bonn; 2. »Wegweiser Kommune« des Bertelsmann-Servers; 3. Daten der statistischen Landesämter; 4. Regionalranking der Initiative soziale Marktwirtschaft; 5. Daten der Kirchenstatistik der Gemeinde und der Landeskirche.

5 Die Forschungsgruppe legte auch wegen unterschiedlicher Glaubensstile in Deutschland Wert darauf, eine Kommune zu identifizieren, in der auch Freikirchen vorhanden sind.

chen. Gemeinsam mit Christian Stegbauer, Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Netzwerkforschung in Frankfurt am Main hat er das *Handbuch Netzwerkforschung* (Stegbauer, Häußling 2010) herausgegeben. Richard Heidler ist seit 2014 Referent für Informationsmanagement bei der DFG und hat zuvor als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Organisationssoziologie an der Bergischen Universität Wuppertal zur netzwerkanalytischen Methode der Blockmodellanalyse gearbeitet.

In einem ersten inhaltlichen Beitrag (6.2 »Einführung in die Methoden der Netzwerkanalyse«) gibt Roger Häußling eine grundlegende Einführung in die Netzwerksoziologie. Er erläutert die Perspektive der Relationalen Soziologie auf soziale Beziehungen, in die der Einzelne mit seinen Einstellungen und Handlungen eingebettet ist. Der Begriff des Netzwerks wird definiert und ein Einblick in die Betrachtungsweisen von sozialen Netzwerken gegeben. Dabei spielen wissenschaftlich definierte Begriffe zur Beschreibung und Analyse eine wichtige Rolle. »Glossar und Methodenbericht« (6.3) schließen sich daher an die Einführung in die Netzwerkforschung an. Das Glossar ist als Nachschlagewerk gedacht: Während der Lektüre des Kapitels können hier immer wieder Bedeutungen nachgelesen und vergewissert werden.

Der Beitrag von Richard Heidler, Anne Elise Hallwaß, Anja Christof und Tabea Spieß (6.4 »Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt. Netzwerkanalytische Auswertungen der religiösen und sozialen Beziehungen in einer Kirchengemeinde«) stellt zunächst grundlegend die Methodik der Gesamtnetzwerkerhebung dar. Das Autorenteam beschreibt, welche Namensgeneratoren verwendet wurden, wie man sich die Erhebung vor Ort konkret vorstellen kann, bietet die wichtigsten Informationen zur deskriptiven Statistik und berichtet, wie der erste Teil der V. KMU, der Repräsentativfragebogen mit seinen egozentrierten Netzwerkfragen, und der zweite Teil der V. KMU, die Gesamtnetzwerkerhebung einer Kirchengemeinde, methodisch zusammenstimmen.

An den ausführlichen Bericht schließt sich eine mögliche Auswertung an, deren Methodik in der Netzwerkforschung verbreitet ist (zur Methode vgl. Heidler 2007). In einer Grundauswertung wurden die auf der Basis der Namensgeneratoren erfragten Ego-Alter- und Alter-Alteri-Beziehungen insgesamt in einem Modell zusammengefasst. Es werden hier alle *types of tie* zusammengenommen, so dass die Netzwerke religiöser Kommunikation (Austausch über den Sinn des Lebens, gemeinsamer Gottesdienstbesuch u. a.) miteinander kombiniert werden. Auf diese Weise ergibt sich ein großes Netzwerk, in dem alle auf der Basis der Namensgeneratoren entstandenen Netzwerke zusammengefasst werden. Dieses eine große Netzwerk wird sodann in drei Perspektiven analysiert: in Hinsicht auf die *Strukturen*, die *Relationen* und die *Akteure*. Ein wesentlicher Ertrag dieser Auswertung besteht darin, dass das erhobene Netzwerk religiöser Kommunikationen ins Verhältnis zum Netzwerk der Beziehungen zu sozial Nahestehenden gesetzt und analysiert werden kann.

Auch der Beitrag von Christian Stegbauer, Franz Grubauer und Birgit Weyel

(6.5 »Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen«) geht mit den Daten der Gesamtnetzwerkerhebung um. In diesem Beitrag sollen vor allem die Potentiale der Netzwerktheorie für die Kirchentheorie an drei Beispielen in den Blick genommen werden. Der Auswertungsfokus ist hier ein anderer: Es werden nicht alle, durch Namensgeneratoren erhobenen Netzwerke zusammengefasst, sondern konkret die Spezifika der einzelnen Netzwerke (Sinn des Lebens, Besuch des Gottesdienstes usw.), und zwar in Beziehung auf die angegebenen Orte und Gelegenheiten hin analysiert. Zu diesem Zweck wird eine andere Methode der Netzwerkforschung in zwei Fällen angewendet: nämlich die so genannte bimodale Konstruktion von Netzwerken. Dabei treten die Beziehungen zwischen Personen (= Akteuren) und Institutionen in den Vordergrund: Wer kommt mit welchen Institutionen (= Gelegenheiten) in Kontakt? Und mit welchen Personen steht er oder sie dort in Verbindung (und mit wem nicht)? Eine Pointe der bimodalen Auswertung besteht darin, dass man sehr konkrete Fragehinsichten sowohl im Blick auf bestimmte Akteursgruppen, als auch für bestimmte Institutionen (z. B. das Frauenfrühstück) auswerten kann. So wurde etwa gefragt, mit welchen Institutionen die hauptamtlichen Mitarbeiter der Gemeinde in Verbindungen stehen, oder mit welchen Institutionen Jugendliche (bis 27 Jahre) in Kontakt kommen.

In einer Blockmodellanalyse wurden in einem dritten Beispiel die Gelegenheiten und Akteure der Kommunikation über den Sinn des Lebens detailliert ausgewertet. Vielfältige Auswertungsmöglichkeiten, die in diesem Beitrag eher angedeutet als ausgeschöpft werden, empfehlen sich der weiteren Bearbeitung.

Erste Erträge der Netzwerktheorie und der empirischen Netzwerkanalyse werden abschließend zusammenfasst (6.6 »Kirchentheoretische Konsequenzen der Netzwerkforschung«). Auch das Potential, das darin liegt, Kirche und religiöse Kommunikation in Netzwerkperspektive zu betrachten, wird hier schlaglichtartig benannt.

Das Kapitel wird, analog zu den anderen Kapiteln in diesem Band, durch einen Kommentar ergänzt (6.7 »Die Konturen religiöser Aktivität«). David Plüss (Bern) hat die Ergebnisse und Erträge der Gesamtnetzwerkerhebung, wie sie in diesem Kapitel aufgearbeitet wurden, kritisch gelesen und kommentiert.

Roger Häußling

6.2 Einführung in die Methoden der Netzwerkanalyse

6.2.1 Das Spezifische an der Perspektive auf soziale Netzwerke

Insbesondere durch Publikationen der letzten zwei Jahrzehnte hat die Netzwerkforschung international eine besondere Aufmerksamkeit erfahren. Diese firmieren vor allem unter dem Namen Relationale Soziologie.[1] Dabei handelt es sich um eine Theorieperspektive der Netzwerkforschung, der man paradigmatischen Charakter bescheinigen kann. Denn die Relationale Soziologie erklärt von einem anderen Ausgangspunkt aus Soziales, als andere soziologische Ansätze es gemeinhin tun. Sie geht weder von einzelnen Akteuren und deren Wünschen, Bedürfnissen und Entscheidungskalkülen aus (wie z. B. der methodologische Individualismus), noch von normativ unterlegten Strukturen bzw. Erwartungen oder gegebenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (wie z. B. funktionalistische Ansätze), sondern vielmehr von relationalen Mustern, sprich: von Beziehungen, Beziehungsgefügen, Netzwerkstrukturen und -dynamiken. Die Relationale Soziologie versteht sich damit als konsequente Umsetzerin der theoretischen Implikationen, die sich aus der Fokussierung auf Relationen, Positionen, Netzwerkstrukturen und -dynamiken durch die Methoden der Netzwerkanalyse ergeben. Dies bedeutet allerdings nicht, dass nur innerhalb dieses Paradigmas mit Netzwerkmethoden gearbeitet wird. Vielmehr wird auch von anderen theoretischen Positionen aus, wie etwa dem Rational Choice-Ansatz oder der Systemtheorie, auf Netzwerkmethoden zurückgegriffen, um den jeweils vorherrschenden Betrachtungsfokus um relationale Aspekte zu erweitern. Erst wenn relationale Konstellationen und Prozesse als Ausgangspunkt der Argumentation erhoben werden, kann von der Relationalen Soziologie gesprochen werden.

Formal lässt sich ein Netzwerk als ein aus Knoten und Kanten bestehendes Gebilde definieren. Dabei stellt eine Kante eineindeutig eine Verbindung zweier Knoten dar. Da Netzwerke auf diese Weise sehr abstrakt definiert sind, kann mit ihnen in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen gearbeitet werden (wie z. B. der Phy-

1 Vgl. dazu insgesamt die folgenden Beiträge: Abbott 1995; Baecker 2005; Breiger 2007; Emirbayer, Goodwin 1994; Emirbayer 1997; Fuhse, Mützel 2010; Häußling 2006, 2006a und 2010; Martin 2009; Mische 2003; Mohr, Duquenne 1997; Padgett, Ansell 1993; Stegbauer 2008; Tilly 2005, Trezzini 1998, White 1992 und 2008.

sik, Geographie, Betriebswirtschaftslehre, Psychologie, Geschichte, Ethnologie, Politikwissenschaft und Soziologie). Es liegen jeweils völlig unterschiedliche Untersuchungsgegenstände der Netzwerkforschung zugrunde, wie z. B. die Ausbreitung von Epidemien, Diffusion von neuen Ideen, regionale Unternehmensnetzwerke oder virales Marketing.

In der *Soziologie* werden Netzwerke als soziale Gebilde beschrieben, wobei auch hier noch festzulegen ist, wofür Kanten (z. B. unterschiedliche Formen von Beziehungen) und Knoten (Akteure, Gruppen, Organisationen, Nationalgesellschaften, soziale Prozesse, Ereignisse, Gelegenheiten) stehen. Insofern ist die soziologische Befassung mit Netzwerken eher eine spezifische Perspektive auf Soziales, als dass sie ein klar umreißbares soziales Phänomen fokussiert, wie es Organisationen oder Gruppen sind. Dies äußert sich nicht zuletzt darin, dass beide – Organisationen und Gruppen – als Netzwerke bzw. als Knoten von Netzwerken modelliert werden können. Im Unterschied zur sozialen Gruppe kommt der Nichtbeziehung eine konstitutive Bedeutung zu, so etwa bei der Analyse struktureller Löcher (vgl. Burt 1992). Im Unterschied zu Organisationen sind hierarchische Strukturen keine notwendige Voraussetzung für die Existenz von Netzwerken; ebenso bedürfen Netzwerke keiner formalen Mitgliedschaftsregeln. Vielmehr führen sie an den »Rändern« Knoten mit, deren Status für das Netzwerk unklar bleibt. Netzwerke können entsprechend unterschiedliche Areale aufweisen, wie Zentren und Peripherien bis hin zu isolierten Knoten. Die Grenzen von Netzwerken sind »unscharf« und in der Regel einer analytischen Perspektive des Forschers geschuldet. Denn Netzwerke sind in umfassendere Netzwerke eingebettet, so dass man korrekterweise nur von einem einzigen sozialen Netzwerk – ebenso komplex wie löchrig – sprechen müsste, wie dies auch die ›small-world‹-Analysen (Watts, Strongatz 1998; Barabási, Albert 1999) nahelegen.

Nicht nur das Vorhandensein bzw. Nicht-Vorhandensein einer Relation ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Netzwerkforschung, sondern, wie Marc Granovetter (1973) gezeigt hat, auch die Stärke der Relation. So lassen sich starke von schwachen Relationen unterscheiden. Die Anzahl von »strong ties« ist für jede Person begrenzt, da ihre Pflege definitionsgemäß zeitaufwändig ist. In ihnen herrschen nach Granovetter Vertrauen, Solidarität und Verbindlichkeit.[2] Demgegenüber kann eine Person beiläufig eine Vielzahl von »weak ties« unterhalten. Sie eröffnen ihr – so Granovetter – Zugänge zu ganz anderen Netzwerkarealen und können folglich größere Netzwerkdistanzen überbrücken. Diese Brücken besitzen eine geringe Redundanz. Es handelt sich um eher flüchtige, punktuelle und zumeist instrumentell »genutzte« Beziehungen, die nicht die ganze Persönlichkeit fordern. Demgegenüber lassen sich

2 Demzufolge ist für Granovetter eine starke Bindung durch »a (probably linear) Combination of the amount of time, the emotional intensity, the intimicy (mutal confiding), and the reciprocal services« gekennzeichnet (Granovetter 1973, 1361).

»strong ties« in der Primärumgebung einer Person ausmachen.[3] Granovetters Forschungsfrage zielte darauf ab, welche Beziehungen eher zu neuen Jobs führen. Die damals bahnbrechende Erkenntnis lautete, dass es gerade die »weak ties« seien, also Kontakte zu Personen, die man nur flüchtig kennt, die einem Hinweise zu vakanten Stellen oder Ausschreibungen liefern. Denn in der »strong ties«-community, der man selbst angehört, findet man aufgrund der hochgradig redundanten Informationslage für die Arbeitssuche zu wenig neues, während die »weak ties« einen mit einer Vielzahl anderer »Informationszirkel« verknüpft (die obendrein wenig deckungsgleiche Informationen aufweisen). Die von Granovetter mittels des Konzepts starker und schwacher Beziehungen durchgeführten Untersuchungen wurden vielfach kritisiert – aufgrund methodischer Probleme (zu kleine Stichprobe, Bewertung der Stärke einer Beziehung etc.) sowie wegen der von ihm getroffenen Schlussfolgerungen.[4] Ihre Kernaussage hat indes wenig Schaden genommen, dass über Brücken – die ansonsten unverbundene Netzwerkareale verknüpfen – neue Informationen fließen.

Die Soziologie kann in zweierlei Hinsicht als Leitdisziplin bezeichnet werden: Zum einen ist sie neben der Kulturanthropologie (Barnes 1954; Bott 1971; Mitchell 1969) und der sozialpsychologischen Feldtheorie (Lewin 1982) die Fachdisziplin, welche am frühesten ein Denken in Netzwerken propagiert hat (z. B. Simmel 1992, Wiese 1966 etc.) und für eine eigenständige Methodik (in Abgrenzung z. B. zur Soziometrie Jakob Morenos (1974) gesorgt hat (z. B. Blockmodellanalyse seitens der so genannten Harvard Strukturalisten, vgl. White et al. 1976). Zum anderen ist die Soziologie seit den 1980er Jahren maßgeblich an einer Theoretisierung der Netzwerkforschung beteiligt. In den Jahrzehnten davor hat vor allem ein beachtlicher Ausbau der empirischen Methoden der Netzwerkforschung stattgefunden.

Die Netzwerkforschung umfasst also die Netzwerkanalyse und Netzwerktheorien bzw. -theoreme. Die Pluralform bei Letzterem ist bewusst gewählt, da anders als bei den Methoden keine Einigkeit darüber besteht, was die Prämissen einer Netzwerktheorie anlangt. Entsprechend findet man mit dem Theorem der Strukturellen Löcher (vgl. Burt 1992) ein vom Rational Choice-Ansatz geprägtes Theorieangebot vor, während die Netzwerktheorie von Harrison White (1992, 2008) der Relationalen Soziologie zugerechnet wird.[5] Die Besonderheit der netzwerkforscherischen Theoriebildung besteht darin, dass sie in enger Kopplung an die bestehenden Methoden der Netzwerkanalyse erfolgt. Ja z. T. wird Methode und Theorem gleichzeitig entwickelt, wie es z. B. bei der Blockmodellanalyse der Fall ist.

---

3 Die Operationalisierung der Begriffe »strong ties« und »weak ties« hat an diesen Punkten angesetzt; vgl. Haß 2002, 100 f.

4 So führen soziale Netzwerke im Vergleich zu den anderen Jobsuchstrategien: »Sichtung von Anzeigen bzw. Arbeitsvermittlung« und »proaktives Bewerben« nicht zu besser bezahlten Jobs – wie Granovetter glaubt, aus seiner Studie verallgemeinernd ableiten zu können–, sondern sie sind »lediglich« bessere Filter bei der Suche adäquater Arbeitsstellen.

5 Eine Einführung in die Netzwerktheorie Whites findet sich in Azarian 2005.

Weitgehende Einigkeit bei den unterschiedlichen Theorieperspektiven der Netzwerkforschung besteht darin, dass die Netzwerkanalyse einen anders gelagerten Zugriff auf die soziale Wirklichkeit als andere Methoden der empirischen Sozialforschung liefert. Denn im Erhebungs- und Analysefokus stehen bei der Netzwerkanalyse so genannte relationale Daten, d. h. soziale Beziehungen, Strukturen der Reziprozität, Abhängigkeitsrelationen etc. Damit kommen andere Phänomenbereiche des Sozialen in den Blick: Soziale Interdependenzen und ihre Wirkungen, Figurationen und ihre strukturelle Konfiguration, strukturelle Aspekte wie z. B. die konkrete Netzwerkposition eines sozialen Akteurs, seine Eingebundenheit in das Netzwerk sowie die prinzipielle Erreichbarkeit anderer Akteure – um nur einige Bereiche zu nennen. Insbesondere bei den neuen Medien lassen sich daneben auch Netzwerkdynamiken erforschen, beispielsweise das Wachstum bzw. der Wandel einer Internet-Community. Entsprechend findet sich in der Netzwerktheorie der Versuch, diese Phänomenbereiche zu erforschen: Aus einer Rational Choice-Perspektive geht es dann beispielsweise darum, inwieweit ein Akteur eine Gatekeeper-Funktion innehat, um mit Informationen strategisch-rational zu hantieren. Aus einer neoinstitutionalistischen Perspektive geht es z. B. darum, welche Nische ein Unternehmen in einem Netzwerk konkurrierender Unternehmen einnimmt, um sich am Markt behaupten zu können. Aus einer relational-soziologischen Perspektive geht es beispielsweise darum, wie sich aus relationalen Gegebenheiten Identitäten (Akteure, kulturelle Gegebenheiten etc.) ergeben. Der letztgenannte Gedanke geht auf Norbert Elias (1970) zurück, der in Bezug auf menschliche Akteure von der »Menschwerdung« gesprochen hat. Ein handlungsfähiger Akteur fällt nicht vom Himmel, sondern entwickelt sich aus den verschiedenen figurativen Konstellationen, die sich in der Sozialisation in Form von Elternhaus, Schulklasse, peer group etc. ergeben. In jeder dieser sozialen Figurationen nimmt der Akteur eine spezifische Position ein. Und jede Position steht für eine spezifische Sichtweise auf das umgebende Soziale, für ein Set an Interventionsmöglichkeiten und für ein Set an Einflussnahmen, denen sie ausgesetzt ist.

Mit der Netzwerkanalyse wird der empirisch-methodische Teil der Netzwerkforschung bezeichnet, der ein Methodenkompendium für die Erhebung und Auswertung von Netzwerken liefert. Prinzipiell lassen sich one-mode- von two-mode-Analysen und von Ego-zentrierten Netzwerkanalysen unterscheiden. Während die ersten beiden Methoden Gesamtnetzwerke erfassen, fokussiert letztere das Beziehungsnetz eines einzigen Akteurs. Damit scheidet eine Reihe von Analysemethoden aus, nämlich diejenigen, die für die Analyse von Gesamtnetzwerken entwickelt wurden. Bei der *two-mode*-Analyse werden zwei Netzwerke simultan betrachtet, z. B. ein Akteursnetzwerk und ein Gelegenheitsnetzwerk, womit kulturelle Aspekte in die Netzwerkanalyse einbezogen werden können. Eine weitere prinzipielle Unterscheidung besteht in der positionalen und realtionalen Analyse. Während erstere auf eine strukturelle Ähnlichkeit in Netzwerken abzielt (strukturelle Äquivalenz), werden mit der zweitgenannten Transaktionen im Netzwerk betrachtet. Beide Analysestrategien lassen

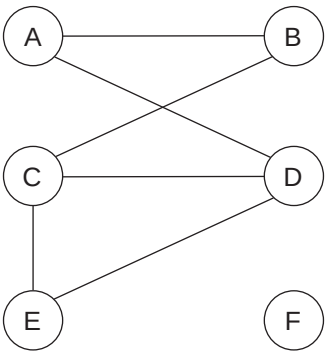
sich kombinieren. Schließlich lässt sich prinzipiell zwischen quantitativen bzw. formalen Netzwerkanalysen, qualitativen Netzwerkanalysen und *Mixed-Methods*-Analyseansätzen unterscheiden. Wichtige Methoden der Datengewinnung sind Namensgeneratoren und Netzwerkkarten bei Befragungen, teilnehmende Beobachtung und Analyse von Dokumenten, die relationale Daten beinhalten. Die Aufbereitung von Netzwerkdaten erfolgt vorzugsweise mithilfe der Matrixalgebra und Graphentheorie. Gängige Software zur Netzwerkanalyse sind Pajek, SIENA (dynamische Netzwerkanalyse), Ucinet, VennMaker (egozentrierte Netzwerke) und Visione (Visualisierung). Die wichtigsten Einzelmethoden zur Auswertung von Netzwerkdaten sind in alphabetischer Reihenfolge: Bimodale Netzwerkanalyse, Blockmodellanalyse, Cliquenanalyse, Dichte, Distanz, Dynamische Netzwerkanalyse, Erreichbarkeit, Homophilie, *Small World*-Analyse, Sozialkapital, strukturelle Löcher, Triadenforschung, Verbundenheit und Zentralität. Soweit ein genereller Überblick über das Kompendium der netzwerkanalytischen Methoden! Im Einzelnen soll nun auf einige der genannten Punkte eingegangen werden.

6.2.2 Kurze Darstellung relevanter Methoden der Netzwerkanalyse

Den raschesten Einstieg in die Netzwerkanalyse gewinnt man über die anschaulichen Grundbegriffe der Graphentheorie. Netzwerke sind dann als Graphen zu fassen, die aus Punkten und Linien zusammengesetzt sind. Besteht zwischen zwei Punkten eine Verbindung, dann spricht man von adjazenten Punkten. Demgegenüber heißen Punkte, die überhaupt keine Verbindung aufweisen, isoliert. Bewertet man das bloße Vorhandensein einer Relation zwischen zwei Punkten mit dem Wert 1 und entsprechend das Fehlen mit dem Wert 0, so lässt sich ein Graph auch durch eine so genannte Adjazenzmatrix darstellen. In diesem Fall ist für jede mögliche Kombination von Dyaden der betreffende Wert zu ermitteln.[6] Für einen Beispielgraphen erhält man dann folgende alternative Darstellungsweise:

6 Dabei wird die Selbsterreichbarkeit, d. h. die Adjazenz von A nach A definitorisch gleich Null gesetzt.

Abb. 1: Graph und Adjazenzmatrix eines Beispiel-Netzwerks



	A	B	C	D	E	F
A	0	1	0	1	0	0
B	1	0	1	1	0	0
C	0	1	0	1	1	0
D	1	1	1	0	1	0
E	0	0	1	1	0	0
F	0	0	0	0	0	0

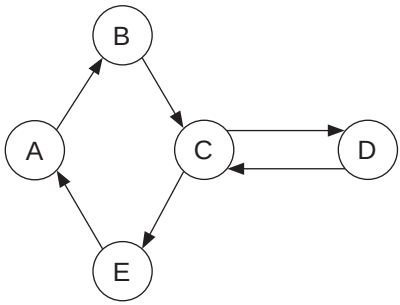
Punkt F ist isoliert, was sich in der Matrix durch das Fehlen des Wertes 1 in der entsprechenden F-Zeile bzw. F-Spalte bemerkbar macht. Der Graph ist entlang der (Identitäts-)Diagonalen spiegelsymmetrisch. Dies ist nur der Fall, wenn es sich um einen so genannten ungerichteten Graphen handelt: Für einen Graphen also, bei dem die Relationsrichtung indifferent ist bzw. wechselseitig veranschlagt wird (z. B. persönliches Kennen).

Vorstellbar sind aber auch einseitige Relationsbeziehungen bzw. Beziehungen, die, je nach Richtung, unterschiedliche Relationen aufweisen (z. B. einen Rat einholen). Wird also die Richtung der Verbindungslinie berücksichtigt, spricht man von einem gerichteten Graphen bzw. Digraphen. Bezogen auf die Matrixdarstellung lässt sich sagen, dass ein solcher Digraph vorliegt, wenn keine Symmetrie entlang der (Identitäts-)Diagonalen existiert.

Eine wesentliche Kennzeichnung von Graphen ist das Kriterium der *Erreichbarkeit*. Sie gibt die Länge des Pfades an, der durchlaufen wird, um von Punkt A nach Punkt B zu gelangen. Im Fall einer direkten Relation ist der Wert natürlich 1. In allen anderen Fällen ist zu prüfen, ob und wenn ja, welche indirekte Verbindung zwischen den beiden Punkten über andere Graphenpunkte, so genannte Interims, existiert.

Man bezeichnet einen Graphen als *verbunden*, wenn für alle möglichen Punktpaarkombinationen ein Pfad ermittelbar ist. Bei gerichteten Graphen unterscheidet man des Weiteren noch zwischen stark und schwach verbundenen Graphen. Im ersteren Fall lässt sich für jedes beliebige Punktpaar X und Y ein gerichteter Pfad von X nach Y und ein gerichteter Pfad von Y nach X ausmachen. Bei einem schwach verbundenen gerichteten Graphen muss dagegen nur ein gerichteter Pfad zwischen diesen Punkten existieren. An einem Beispiel sei das Ausgeführte nochmals verdeutlicht:

Abb. 2: Graph, Adjazenz- und Pfaddistanzmatrix eines Beispielgraphen



Adjazenzmatrix:

	A	B	C	D	E
A	0	1	0	0	0
B	0	0	1	0	0
C	0	0	0	1	1
D	0	0	1	0	0
E	1	0	0	0	0

Pfaddistanzmatrix D:

	A	B	C	D	E
A	0	1	2	3	3
B	3	0	1	2	2
C	2	3	0	1	1
D	3	4	1	0	2
E	1	2	3	4	0

Es handelt sich bei dem Beispiel um einen stark verbundenen gerichteten Graphen. Würde hingegen eine Linie/Relation fehlen (egal welche), handelte es sich um einen schwach verbundenen gerichteten Graphen.

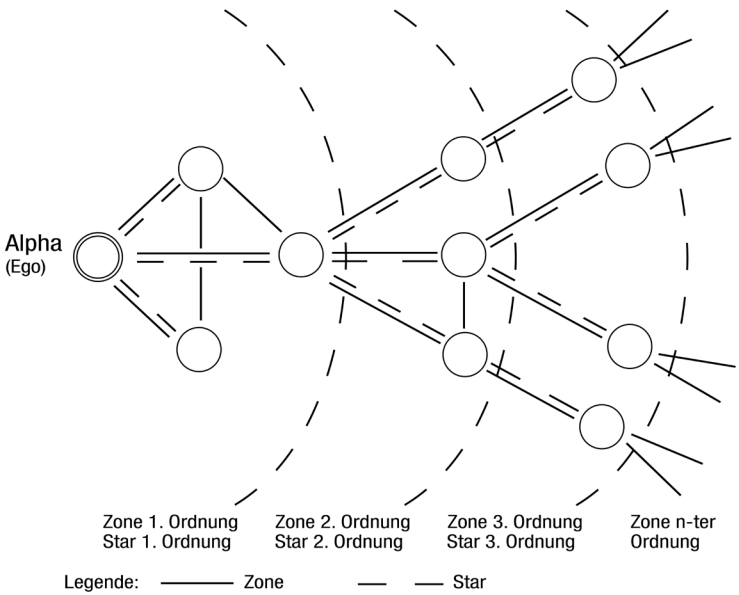
Die *Pfaddistanzmatrix* gibt für jede beliebige Paarkombination von Punkten die jeweils kürzest mögliche Pfadlänge an. Dabei wird für die Selbsterreichbarkeit der Wert 0 angesetzt.

Das Kriterium der *Verankerung* geht von einem einzelnen Knotenpunkt X des Graphen aus und bemisst den Grad der Eingebettetheit dieses Knotenpunktes in das Gesamtgeflecht. Das Netzwerk präsentiert sich aus dieser Perspektive als Baumstruktur mit immer weiteren Verästelungen; denn zunächst werden die zu Punkt X adjazenten Knoten identifiziert (Zone 1. Ordnung), dann wiederum deren Adjazenzpunkte, mit denen folglich Punkt X indirekt, und zwar in der Distanz von zwei Schritten entfernt, verbunden ist (Zone 2. Ordnung), und so fort. Alle anderen Verbindungen, die also nicht mit Punkt X direkt oder indirekt zu tun haben, bleiben bei dieser Betrachtung ausgeblendet. Man gewinnt auf diese Weise eine auf Punkt X bezogene Einteilung des Netzwerks nach bestimmten Zonen (so genanntes *egozentriertes Netzwerk*).

Dieses baumartige Gefüge kann nun daraufhin untersucht werden, wie homogen

bzw. heterogen die von Punkt X kontaktierbaren anderen Knotenpunkte sind. Dabei geht es um Fragen wie die folgenden: Handelt es sich um Knotenpunkte desselben Typs? Wenn ja, sind sie – bezogen auf bestimmte soziale Kriterien (wie z. B. bei Menschen soziale Stellung) – vergleichbar positioniert oder nicht? Oder allgemein: Welche Einflüsse von außen – systematisiert nach bestimmten Zonen der Erreichbarkeit – tangieren die Aktivitäten von Punkt X bzw. inwieweit haben Interventionen von Punkt X Auswirkungen auf das Umfeld? Dies sind Forschungsfragen, die mithilfe dieser Perspektive gezielt angegangen werden können.

Abb. 3: »Stars und Zonen« *(aus: Schenk 1984, 48)*



Mit dem Index der *Zentralität* erfasst man den Sachverhalt, ob einem Punkt eine strategische Position im gesamten Netzwerk zukommt oder nicht. Dieser Index bewegt sich auf einer Skala mit den Eckwerten ›zentral‹ und ›isoliert‹. Ein Punkt kann nur dann als ›zentral‹ in diesem Sinn bezeichnet werden, wenn seine Position den Durchgangspunkt für alle im Netzwerk existierenden Verbindungen direkt bzw. indirekt bildet. Er ist damit in allen ablaufenden Prozessen des Netzwerks involviert.

Die *Dichte* ist eine Strukturgröße des gesamten Netzwerks. Sie bestimmt den Grad der vorliegenden Vernetztheit. Die Dichte berechnet sich folglich aus dem Verhältnis

der faktisch vorliegenden Gesamtzahl an Adjazenzen zu der bei n Netzwerkelementen maximal möglichen Anzahl an Verbindungen. Sie beträgt prinzipiell ½*n*(n-1).

Mit steigender Anzahl n an Netzwerkelementen müssen die Verbindungen exponentiell zunehmen, damit dieses Netzwerk auf den gleichen Dichtewert gelangt wie ein kleineres Netzwerk. Mit anderen Worten: Größere Netzwerke bewegen sich in der Regel in anderen Dichtebereichen als kleine. Ein 1:1-Vergleich ist folglich nicht ohne weiteres möglich. Auch reicht das Dichte-Maß nicht aus, um hinreichende Aussagen über die strukturelle Konfiguration des Netzwerkes treffen zu können. Es können gleich große Netzwerke durchaus den gleichen Dichtewert aufweisen, aber sich grundlegend in ihrer Struktur unterscheiden.

Unter einem ***Cluster*** versteht man netzwerkanalytisch eine Häufung von Elementen, die untereinander Verbindungen mit einem vergleichsweise hohen Dichtegrad unterhalten, wobei sich der Dichtegrad deutlich von den jeweiligen Außenbeziehungen der Elemente unterscheidet. Ein Cluster muss mindestens 5 Elemente enthalten und eine Dichte besitzen, die zumindest den Schwellenwert D = 0,8 (80 %) aufweist.

Beträgt der interne Dichtewert genau den Maximalwert D = 1, spricht man von ***Clique***nbildung. Diese Definition hat sich jedoch im Lauf der Netzwerkforschung als zu restriktiv erwiesen. Sie wurde deshalb durch das Kriterium der Verbundenheit ersetzt, wonach jedes Elementepaar der Clique direkt oder zumindest indirekt über einen Pfad miteinander verbunden ist. Allerdings muss eine gegenseitige Erreichbarkeit vorliegen, eine schwach verbundene Figuration bildet also noch keine Clique. Entsprechend hat Luce den Begriff der ***n-Clique***[7] geprägt (vgl. Luce 1950, 169–190). Unter einer n-Clique versteht er einen (maximalen) Teilgraph, bei dem jedes Elementepaar höchstens in einer Pfaddistanz von n Schritten voneinander entfernt ist.

Soziale Netzwerke lassen sich in einer Art »bottom-to-top«-Strategie auf dem Weg einer ***Triadenanalyse*** untersuchen. Der Grundgedanke, der hinter diesem Ansatz steckt, lautet: Jede komplexere Figuration lässt sich analytisch in Triaden zerlegen, bei denen jeweils das dritte Element für die anderen beiden in Relation befindlichen Elemente den Außenbezug bildet. Eine Figuration aus vier Elementen lässt sich folglich mindestens in zwei Triaden aufteilen, die man einzeln auf ihre Verbundenheit(sstruktur) untersuchen kann. Die erarbeiteten Ergebnisse lassen sich anschließend wieder zusammensetzen, um so zu Aussagen über die Netzwerkstruktur insgesamt zu gelangen. Die Triade wird also als Keimzelle aller komplexeren Verbände (die über die Triade hinausgehen) angesehen – ein Sachverhalt, den bereits Georg Simmel beschrieben hat.

7 Es ist darauf zu achten, dass die Variablen bei Luce eine andere Bedeutung als im bislang hier verwendeten Sinn hat.

Offen ist dabei zunächst, wie intensiv der Verbund im Einzelnen ist. Es können ebenso verdichtete Figurationen – also beispielsweise Cluster und Gruppen – wie lose Verbände untersucht werden. Darüber hinaus lassen sich mittels des Triadenmodells auch hierarchische Strukturen analysieren.

Entscheidende Bedeutung kommt bei diesem Verfahren dem Transitivitätstheorem zu. Es liefert eine einfache Deutung für den Aufbau von komplexeren Strukturen. Dabei wird angenommen, dass Elementen in Triaden eine Tendenz innewohnt, »ihre soziale Umwelt in einem noch zu spezifizierenden Sinne ›ausgeglichen‹ zu gestalten« (Hummell, Sodeur 1984, 526). Diese Tendenz zum Ausgleich lässt sich, bezogen auf Personennetzwerke, mit Hummell und Sodeur wie folgt allgemein formulieren: »Wenn […] (1) zum Zeitpunkt $t = 0$ positive Beziehungen zwischen A → B und B → C bestehen, (2) diese Beziehungen zum Zeitpunkt $t = 1$ erhalten bleiben und (3) Person A dies alles richtig wahrnimmt, dann wird A bei wirksamen Tendenzen zur Ausgeglichenheit mit höherer Wahrscheinlichkeit als unter allen anderen Bedingungen eine zusätzliche Beziehung A → C zum Zeitpunkt $t = 1$ aufnehmen« (ebd. 548).

Ein weiteres netzwerkanalytisches Modell, das den Zusammenhang des Datennetzwerks von Knotenpunkten und Relationen mit der sozialen Struktur (als emergente Eigenschaft) untersucht, bildet die sogenannte *Blockmodellanalyse*. Adjazenzmatrizen werden daraufhin untersucht, ob sich das gegebene Portfolio an Beziehungen eines Relationstyps so zerlegen lässt, dass sich *strukturell äquivalente* Subgruppen, so genannte Blöcke, ergeben, bei denen die jeweils zusammengeführten Netzwerkknotenpunkte sowohl ein ähnliches internes Beziehungsmuster als auch vergleichbare Muster von Relationen zu anderen Blöcken bzw. Sets strukturell äquivalenter Netzwerkeinheiten aufweisen.

Die Gruppen von gleichen bzw. ähnlichen internen wie externen Beziehungsprofilen werden dann zu einem abstrakten Knotenpunkt zusammengefasst: Auf diesem Weg erhält man für jeden Beziehungstyp eine so genannte ›Image‹-Matrix, »die die Verbindungen zwischen den m Blöcken« wiedergibt (Schenk 1984, 94). Bei diesen reduzierten Image-Matrizen handelt es sich natürlich weiterhin um binäre und quadratische Matrizen. Sie weisen allerdings nur noch so viele Zeilen und Spalten auf, wie sich Blöcke identifizieren lassen.

Das Blockmodell besteht nun aus dem Set von K Image-Matrizen, die jeweils für einen separaten Relationstyp stehen. Am Beispiel einer bereits in Blöcke gruppierten Ausgangsmatrix lässt sich die Reduzierung in eine Image-Matrix wie folgt übersichtlich vorführen:

Abb. 4: Beispielhaft umgruppierte Adjazenzmatrix und die entsprechende Image-Matrix

A) Bereits in drei Blöcke gruppierte Ausgangsmatrix:

	A	B	C	D	E	F	G
A	0	1	1	0	0	0	0
B	1	0	1	0	0	0	0
C	1	1	0	0	0	0	0
D	0	0	0	0	1	0	0
E	0	0	0	1	0	0	0
F	1	1	0	1	0	0	1
G	0	0	1	0	1	1	0

B) Image-Matrix

	I	II	II
I	1	0	0
II	0	1	0
III	1	1	1

Wie bereits an diesem Beispiel deutlich wird, konzentriert sich der Algorithmus auf die Identifizierung der so genannten Nullblöcke. Im vorliegenden Beispiel ergaben sich drei Blöcke. Ob in der Image-Matrix eine Null oder eine Eins eingetragen wird, ergibt sich aus den Adjazenzwerten des betreffenden Blocks in der Ausgangsmatrix. Tauchen im Block nur bzw. fast nur Nullen auf, so ist der entsprechende Image-Matrix-Wert ebenfalls gleich Null zu setzen.[8] Die Image-Matrix ist wie folgt zu lesen: Jeder Block (I, II und III) steht für eine soziale Position. Für jede Position lässt sich dann ein Rollenset identifizieren, »das durch die jeweilige Zeile und die entsprechende zugehörige Spalte dieser Position über alle Blockmodell-Images definiert ist« (Schenk 1984, 99).

Die Blockmodellanalyse hat wesentlich zur Etablierung einer eigenständigen Netzwerkanalyse beigetragen. Der entscheidende Grund dafür liegt in ihrer Zielsetzung: strukturell äquivalente Knotenpunkte in einem Netzwerk zu identifizieren und diese in einem Abstraktionsschritt zu Positionsmatrizen zusammenzuziehen (vgl. White u. a. 1976; Boorman, White 1976). Im Konzept der strukturellen Äquivalenz und im Verfahren der Blockmodellanalyse sind auch Annahmen enthalten, die auf die Sinnhaftigkeit von Netzwerken verweisen (vgl. Brint 1992).

In noch umfassenderer Weise können netzwerkstrukturelle und -kulturelle Aspekte mittels der *bimodalen Netzwerkanalyse* paritätisch untersucht werden. Eine Reihe von Netzwerkforschern haben in jüngerer Zeit diesen Weg beschritten und sich ver-

8 Hier stellt sich die oftmals nicht leicht zu beantwortende Frage, bei welchem Dichtewert für ein Feld, in dem die Adjazenzen zweier Blöcke zusammengetragen werden, die Trennung zwischen Null- und Einsblöcken zu ziehen ist. Eine Orientierungshilfe bildet oftmals die mittlere Netzwerkdichte.

stärkt mit den Möglichkeiten dieser Analysemethode befasst (z. B. Mohr, Duquenne 1997; Breiger 2000; Mische, Pattison 2000). Kerngedanke dieser Methode ist es, netzwerkstrukturelle Konstellationen mit kulturellen Gegebenheiten (wie z. B. gemeinsam aufgesuchte Begegnungsstätten), die als Gelegenheitsstrukturen der Kontaktaufnahme aufgefasst werden, zu verknüpfen.

War die Netzwerkanalyse lange Zeit vor allem durch quantitativ ausgerichtete Auswertungsstrategien geprägt, konnte in den letzten Jahrzehnten eine Hinwendung zur gezielten Verwendung qualitativer Erhebungs- und Auswertungsmethoden beobachtet werden. Nicht standardisierbare Aspekte sind bei vielen Erhebungsmethoden zumindest auf der Verstehensebene implizit gegeben; so kann unter Freundschaft etwas grundsätzlich Verschiedenes verstanden werden. Davon sind Erhebungsstrategien zu unterscheiden, bei denen man relationale Daten durch den gezielten Einsatz qualitativer Methoden gewinnt. Zu diesen Methoden gehören u. a. die teilnehmende Beobachtung oder die Durchführung narrativer Interviews. Wie mit den so gewonnenen relationalen Daten umgegangen wird, steht auf einem ganz anderen Blatt. Diese können sowohl quantitativen wie auch qualitativen Auswertungsmethoden zugeführt werden. Die qualitative Auswertung besitzt dabei das besondere Potential, die »kulturelle Wende« der Relationalen Soziologie empirisch zu vollziehen. Das bedeutet, dass die gewonnenen Netzwerkdaten als »stories« der Befragten über ihr soziales Umfeld gewertet werden können, weil sie deren Alltagsdeutungen und -handlungen zugrunde liegen. Die Analyse der »stories« könnte dann unter Anwendung von phänomenologischen oder hermeneutischen Methoden fortgeführt werden. Insofern kann die Hinwendung zu qualitativen Methoden als eine Parallelbewegung zur »kulturellen Wende« der Netzwerkforschung interpretiert werden.

Ein besonderes Augenmerk wird zukünftig darauf zu legen sein, wie man qualitative mit quantitativen Forschungsmethoden enger verknüpft. Dies gilt sowohl für Netzwerkmethoden im engeren Sinn, wie z. B. der gekoppelte Einsatz von standardisierten Erhebungsstrategien mittels Namensgeneratoren und der Einsatz von Netzwerkkarten in Interviews (vgl. Häußling 2006a). Dies gilt aber auch für das gesamte Methodenarsenal der Datenerhebung und -auswertung (wie z. B. Videoanalyse, vgl. Häußling 2009).

Richard Heidler • Anne Elise Hallwaß • Anja Christof • Tabea Spieß

6.3 Glossar und Methodenbericht

6.3.1 Glossar

Betweenness(-Zentralität): siehe Edge-Betweenness.

Boxplot: Ein Boxplot eignet sich gut, um die Verteilung von Werten darzustellen. Von Innen nach Außen betrachtet, gibt ein Boxplot folgende Werte wieder: Der dicke mittlere Strich gibt den Median an, der Kasten beinhaltet das obere und untere Quartil (d. h. 50 Prozent der Befragten haben eine Beziehungszahl, die sich innerhalb der Grenzen des Kastens bewegt). Die sog. oberen und unteren Whisker (dünne senkrechte Striche) markieren die Grenze zu den »Ausreißern«, welche als Einzelpunkte dargestellt werden.

Community-Identifizierungs-Algorithmus: Communities sind Bereiche im Netzwerk, in denen ein verdichteter Beziehungsaustausch stattfindet. Diese Algorithmen versuchen eine Aufteilung des Netzwerkes mit maximaler Modularity zu finden. Der Modularity-Index ist dann hoch, wenn innerhalb der Gruppen die Beziehungswahrscheinlichkeit höher ist als außerhalb der Gruppen, wobei gleichzeitig die mittlere Gruppengröße berücksichtigt wird, die nicht zu klein werden soll.

Degree: Der Degree (deutsch »Grad«) gibt die Zahl der Beziehungen an, die eine Person hat. Dabei wird zwischen → Indegree und → Outdegree unterschieden. Der Degree ist ein lokal orientiertes Zentralitätsmaß.

Edge-Betweenness(-Zentralität): Die Edge-Betweenness gibt an, wie oft eine Beziehungen auf einem kürzesten Pfad im Netzwerk liegt. Der kürzeste Pfad zwischen zwei Personen A und B im Netzwerk ist der Pfad, der die wenigsten Zwischenschritte benötigt, um von A zu B zu kommen. Soll eine Information mündlich übermittelt werden, wird sie dann effizient übermittelt, wenn sie beispielsweise über den Pfad von A zu C und C zu B geht, falls A und B nicht direkt eine Beziehung haben. Für jede Person wird gezählt, wie häufig sie auf solch einem kürzesten Pfad »sitzt«.[1] Hohe Werte der Edge-Betweenness weisen darauf hin, dass eine Person »strukturelle Löcher« überwindet und als »Brückenbauer« fungiert. Solch eine Position kann Vermittlungsvorteile für die Person bringen, zudem sind Brückenbauer für das Gesamtnetzwerk wichtig.

---

1 Gibt es zwischen zwei Personen mehrere kürzeste Pfade, wird eine entsprechende Gewichtung vorgenommen.

Egozentrierte Netzwerkerhebung: Ein Beziehungsnetz wird über die Befragung eines Einzelnen (Ego) erhoben und ist somit ein lokales Netzwerk um Ego herum. Inwieweit die Alteri untereinander vernetzt sind (Alter-Alter-Beziehungen), kann dabei nur den Angaben von Ego entnommen werden.

Eigenvektor-Zentralität: Die Eigenvektor-Zentralität nutzt alle Informationen für die Berechnung und ist damit ein global orientiertes Zentralitätsmaß. Sie berücksichtigt, ob die Personen, zu denen Ego Kontakt hat, wiederum viele Beziehungen unterhalten. Dies wird auf allen Ebenen geprüft, bis das ganze Netzwerk iterativ eine Balance erreicht. Nach dieser Logik sind Personen dann »zentral«, wenn sie nicht nur mit vielen Personen, sondern auch mit den »richtigen« Personen verbunden sind. Die Eigenvektor-Zentralität kann mit und ohne Berücksichtigung der Beziehungsrichtung berechnet werden (gerichtete vs. ungerichtete Eigenvektor-Zentralität). Eigenvektor-Zentralitäten sind oft sehr ungleich. Sie betonen die ohnehin schon vorhandenen Unterschiede.

Gesamtnetzwerkerhebung: Alle Mitglieder einer abgegrenzten bzw. abgrenzbaren Gruppe werden zu ihren Beziehungen untereinander befragt.

Homophilie: Nach diesem Kausalmodell sorgen entweder gleiche Eigenschaften von Personen zu deren Beziehung (»gleich und gleich gesellt sich gern«) oder führt eine Beziehung zwischen Personen zu der Angleichung ihrer Eigenschaften.

Indegree: Der Indegree gibt an, wie viele eingehende Beziehungen eine Person hat, wie oft sie also von anderen als Beziehungspartner genannt wurde. Typischerweise wird eine hohe eingehende Zahl von Beziehungen als Maß für Popularität gewertet.

Komponente: Teil eines Netzwerkes, in dem alle Knoten direkt oder indirekt über Kanten erreichbar sind bzw. der keine Verbindungen mehr zu anderen Teilen des Netzwerkes hat. Sollte beispielsweise eine Information mündlich weitergegeben werden, sind alle Personen innerhalb der Grenzen einer Komponente erreichbar. Zwei Definitionen einer Komponente gibt es: Zu einer »strong component« gehören nur wechselseitige Beziehungen; bei einer »weak component« spielt die Beziehungsrichtung keine Rolle. Ist beispielsweise A über wechselseitige Beziehungen Teil einer Komponente, B mit dieser Komponente aber nur über eine einseitige Beziehung (B zu A) verbunden, ist B Teil der »weak component«, nicht aber der »strong component«.

Lokale Dichte: Maß für die Dichte von lokalen Netzwerken (engl. clustering coefficient). Wenn Ego beispielsweise vier Alteri genannt hat, sind zwischen diesen vier Alteri potentiell zwölf gerichtete Beziehungen möglich. Sind davon vier realisiert, beträgt der Lokale Dichtequotient für diesen Ego 4/12 = 0,333. Dies kann für alle Egos berechnet und daraus ein Durchschnitt gebildet werden. Die lokale Dichte gibt einen Hinweis darauf, inwieweit Personen typischerweise in kleine lokale Gruppen, wie Familie und Freundescliquen, eingebettet sind, oder auch nicht in Gruppen um Ego eingebettete Personen erreichen.

Namensgenerator: Frage in einer Erhebung, über die Namen von Beziehungspartnern (Alter, Plural: Alteri) des Befragten (Ego) generiert werden.

Outdegree: Der Outdegree gibt an, wie viele Beziehungen eine Person selbst genannt hat. Eine hohe Zahl an solchen ausgehenden Beziehungen steht für Beziehungsaktivität.

Pfaddistanz: Relationsmaß, das die Zahl der Schritte von einem Akteur zu einem anderen angibt. Die durchschnittliche Pfaddistanz bildet sich aus der Summe aller Distanzen zwischen gegebenen Paaren, geteilt durch ihre Anzahl.

Reziprozität: Gibt an, welcher Anteil von Beziehungen erwidert wird. Erwidert wird eine Beziehung, wenn A eine Beziehung zu B nennt und B eine Beziehung zu A angibt.

Venn-Diagramm: Darstellung von Schnittmengen zwischen verschiedenen Variablen. Ab vier Variablen ist eine proportionale Darstellung der Kreisgrößen zu den Teilmengen meist nicht mehr möglich.

Zentralitätsmaße: Geben mit einer Zahl an, wie bedeutsam ein Knoten (eine Person) in einem Netzwerk ist. Hier werden → Degree (→ Indegree und → Outdegree), → Edge-Betweenness-Zentralität und → Eigenvektor-Zentralität verwendet.

6.3.2 Methodenbericht

6.3.2.1 Auswahl des Ortes

Durch die Vorgabe, für die in dieser Größenordnung bislang einmalige Netzwerkforschung in Deutschland maximal 3000 Personen zu befragen, war bestimmt, einen exemplarischen Ort, bzw. eine exemplarische Kirchengemeinde in Deutschland auszuwählen. Ohne den Anspruch auf exakte Repräsentativität zu erheben, wurde zur Auswahl ein umfangreicher sozial- und wirtschaftsstatistischer Kriterienkatalog abgearbeitet, um eine Region in Deutschland zu identifizieren, die den statistischen Durchschnitt darstellt. Auf dieser regionalen Basis wurde eine Kommune identifiziert, die im Vergleich zur Gesamtstudie der V. KMU repräsentative Bevölkerungsdaten wie auch entsprechende Zugehörigkeiten zu unterschiedlichen Religionen und Religionsgemeinschaften aufwies (vgl. zu diesem Vorgehen auch den Beitrag von Birgit Weyel »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung«, in diesem Band).

Die Daten der Kommune wurden wiederum intensiv auf ihre durchschnittliche Vergleichbarkeit gegengeprüft. Im weiteren Auswahlprozess wurde die evangelische Kirchengemeinde der Kommune verglichen mit den demografischen und sozialstatistischen Daten der Kommune und den Sinusmilieus. Weiterhin wurden detaillierte Daten der Kirchenstatistik hinzugezogen. Zudem wurden Interviews zur Überprü-

fung der gefundenen Daten mit Fachleuten der Gemeindeverwaltung und Verantwortlichen der Kirchengemeinde geführt, um Besonderheiten zu identifizieren, die den Durchschnitt verändert hätten.

Die gründliche Überprüfung bestätigte die getroffene Auswahl. Damit ist im strengen Sinne keine repräsentative evangelische Kirchengemeinde für die Evangelischen Landeskirchen gefunden, aber ein analoges Modell, das den durchschnittlichen Werten der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung entspricht.

6.3.2.2 Feldvorbereitung

Wie aus der Repräsentativerhebung bekannt, betrafen die zu erfragenden Netzwerke religiöser Kommunikation den sensiblen Bereich persönlicher Beziehungen der Befragten. Es war für ein Gelingen der Untersuchung notwendig, dass diese tatsächlich die vollständigen Namen ihnen nahestehender Personen und/oder der Alteri ihrer religiösen Kommunikation nennen, damit die Knoten im Netzwerk eindeutig zugeordnet werden konnten. Um ein möglichst vollständiges Netzwerk zu erhalten, war darüber hinaus die Teilnahme möglichst aller evangelischen Kirchenmitglieder über 14 Jahren in Netzwerkstadt erforderlich. Neben einer langfristigen Planung und stetiger Optimierung des Untersuchungsdesigns war eine intensive Feldvorbereitung nötig, um alle diese Voraussetzungen zu gewährleisten. Dies geschah in enger Zusammenarbeit mit dem Erhebungsinstitut Emnid und der Kirchengemeinde vor Ort.

Sechzehn Wochen vor Erhebungsbeginn wurde die Erhebung dem Kirchenvorstand in der Erhebungsgemeinde vorgestellt. Der Fragebogen wurde unter Mithilfe ortskundiger Personen an die Gegebenheiten vor Ort angepasst, indem eine Gruppe von Einwohnern selbst ganz spezifische kirchliche und nichtkirchliche Gruppen, Vereine und Institutionen vor Ort als lokale Gelegenheitsstrukturen nannten bzw. ergänzten. Zusammen mit dem Kirchenvorstand wurde dann das folgende Verfahren zur Information der zu befragenden Kirchenmitglieder vereinbart und umgesetzt.

Sieben Wochen vor Erhebungsbeginn machte die Kirchenleitung vor Ort im Kirchgemeindebrief auf das bevorstehende Forschungsprojekt aufmerksam. Eine Woche später wurden zudem die Leitungen von Gruppen und Kreisen in der Gemeinde angeschrieben und darum gebeten, über das Forschungsprojekt zu informieren und zur Teilnahme daran zu ermuntern. Einen Monat vor Beginn der Feldphase veröffentlichte die lokale Presse eine weitere EKD-Mitteilung über Hintergründe und Ziele der Untersuchung.

Parallel zur Feldvorbereitung vor Ort wurde der vom wissenschaftlichen Beirat der V. KMU in Abstimmung mit Emnid entwickelte Fragebogen einem Pretest unter feldähnlichen Bedingungen unterzogen. In der Zeit vom 25. Mai 2013 bis 9. Juni 2013 wurden dazu 31 Pretest-Interviews von acht Interviewerinnen und Interviewern in strukturell vergleichbaren Kleinstadtgemeinden durchgeführt. Anhand der Testergebnisse und aufgetretener Probleme, u. a. bei der Nennung der vollständigen Namen, wurde

der Fragebogen noch einmal überarbeitet und um Informationsgraphiken sowie Hinweise zur Anonymisierung ergänzt.

Eine Woche vor Erhebungsbeginn wurde schließlich ein Informationsbrief an alle evangelischen Kirchenmitglieder über 14 Jahren in der Kleinstadt verschickt.

6.3.2.3 Durchführung der Erhebung

Vom 19. August bis zum 18. Oktober 2013 führten insgesamt zehn erfahrene und ausführlich in die Studie eingewiesene Interviewerinnen und Interviewer die Befragung durch. Für einen optimalen Ablauf der Erhebung, z. B. durch größtmögliche Flexibilität bei der Terminfindung für die Interviews, waren die Interviewerinnen und Interviewer während der gesamten Feldphase vor Ort untergebracht. Alle Interviews wurden computergestützt als Face-to-Face-Befragungen zu Hause durchgeführt. Alternativ zu ihrem Zuhause konnten sich die Teilnehmenden auch im Koordinationsbüro in der Kirchengemeinde befragen lassen. Die durchschnittliche Interviewdauer betrug 22 Minuten. Dabei war die Bereitschaft zur Nennung von Klarnamen bei nahezu allen Befragten vorhanden, so dass eine Codierung der Personen in den Netzwerken erfolgreich vorgenommen werden konnte. Hier zahlte sich die intensive Feldvorbereitung aus. Die Befragten waren über die Untersuchung fast ausnahmslos gut informiert, so die Rückmeldung der Interviewerinnen und Interviewer.

Richard Heidler • Anne Elise Hallwaß • Anja Christof • Tabea Spieß

6.4 Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt. Netzwerkanalytische Auswertungen der religiösen und sozialen Beziehungen in einer Kirchengemeinde

6.4.1 Netzwerkanalysen in der V. KMU

Menschen leben in Beziehungen und werden durch Beziehungen geprägt. Dieser Grundgedanke wurde in der V. KMU durch die Analyse sozialer Netzwerke in besonderer Weise verfolgt. Als spezifisches Instrument der Datenerhebung und -auswertung liefern die sozialen Netzwerkanalysen, die im Rahmen der V. KMU in zwei Untersuchungsabschnitten durchgeführt wurden, Erkenntnisse über die Beziehungsstrukturen, welche religiöse Kommunikation tragen oder von ihr getragen werden.

Im ersten Untersuchungsteil, der *Repräsentativerhebung*, wurden neben der Abfrage von Einstellungen, Verhaltensweisen und Personenmerkmalen auch → egozentrierte Netzwerke generiert. Auf die Frage (= Namensgenerator): »Mit wem haben Sie sich in den vergangenen zwei Monaten[1] über religiöse Themen ausgetauscht?« konnte jede(r) Befragte (= Ego) bis zu drei konkrete Gesprächspartner (= Alteri) benennen und weitere Angaben zu diesen machen. Diese Angaben zu den Alteri beinhalteten z. B. deren Alter und Konfession, aber auch, inwiefern sie sich untereinander kennen (= Alter-Alter-Beziehungen). Anhand der so erhobenen Daten können bereits lokale Netzwerke in der Umgebung der Befragten abgebildet werden (vgl. Abbildung 1).

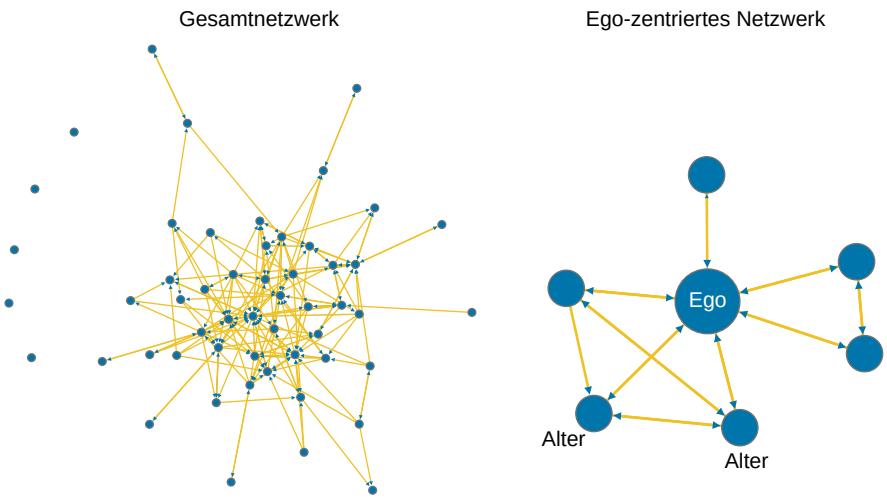
Beim zweiten Untersuchungsteil, der *Gesamtnetzwerkerhebung*, handelt es sich um die exemplarische Analyse von religiösen und sozialen Beziehungsmustern einer deutschen Stadt mittlerer Größe. Um übergeordnete Netzwerkstrukturen erfassen zu können, war hier das Anliegen, tatsächlich die Gesamtheit aller relevanten Personen zu befragen und nicht, wie in der Repräsentativerhebung, eine Stichprobe zu ziehen. Der Gewinn dieses bisher einmaligen Vorgehens liegt darin, dass nur auf diese Weise verdichtete Netzwerkbereiche, Knotenpunkte und Kommunikationsketten sichtbar werden. Somit können Verhaltensweisen und Personenmerkmale nicht nur mit-

1 Anstelle dieser pauschalen zeitlichen Eingrenzung hätte ebenso gut »in letzter Zeit« stehen können. Es ging hier darum, einen vorwiegend alltäglichen Austausch über religiöse Themen – und somit möglichst aktuell bestehende Kommunikationsstrukturen – in den Blick zu bekommen.

einander in Zusammenhang gebracht, sondern auch über Relationen und Strukturen im Netzwerk erklärt werden.

Warum das im Hinblick auf religiöse Kommunikation wichtig ist, lässt sich am folgenden Sachverhalt veranschaulichen: Aus der Erforschung sozialer Netzwerke ist bekannt, dass sich die Aktivität von Personen bezüglich sozialer Beziehungen häufig sehr ungleich verteilt. Neben vielen Personen, die eine überschaubare Anzahl von Freundschaften pflegen, gibt es immer auch so genannte »Hubs«, also »Superknoten« im sozialen Netzwerk, die sehr viele Beziehungen auf sich vereinen (Barábasi, Albert 1999). Derart ungleich verteilte Netzwerke lassen sich jedoch kaum über Zufallsstichproben abbilden, da die Wahrscheinlichkeit, dass solche seltenen »Superknoten« Teil der Stichprobe sind, äußerst gering ist.

Abb. 1: Gesamtnetzwerk und Ego-zentriertes Netzwerk *(beispielhafte Darstellung)*



Beide Untersuchungsabschnitte – die exemplarische Erhebung des Gesamtnetzwerks religiöser Kommunikation[2] in Netzwerkstadt und die als Zufallsstichprobe deutschlandweit erhobenen Daten des Repräsentativteils der V. KMU – verhalten sich hinsichtlich der Netzwerke religiöser Kommunikation komplementär zueinander.

2 Ausgehend von den Mitgliedern evangelischer Landeskirchen.

6.4.2 Die Gesamtnetzwerkerhebung – Theoriebezug und Leitfragen

Der Ansatz, Verhaltensweisen von Personen über deren Einbindung in einem Netzwerk erklären zu wollen, bedeutete im Falle der Gesamtnetzwerkerhebung, eine innovative Methode erstmalig in einer erheblichen Größenordnung[3] auf einen so komplexen Sachverhalt wie religiöse Kommunikation anzuwenden. Dementsprechend wichtig für die Konzeption war der Bezug zum Forschungsstand verwandter Disziplinen. Einige theoretische Grundlagen, die zum besseren Verständnis des Untersuchungsgegenstands, der Leitfragen und Ergebnisse beitragen, seien hier erwähnt:

Auf gesellschaftlicher Ebene ging der Soziologe Robert Putnam bereits Anfang der 1990er-Jahre von einer großen Bedeutung religiöser Netzwerke für die Zivilgesellschaft aus (Putnam 1993). Dieser in den USA häufig aufgezeigte Zusammenhang zwischen Religiosität und aktiver Einbindung in formelle zivilgesellschaftliche Netzwerke ist auch für Deutschland belegt (Traunmüller 2008). Generell wird in der Sozialkapitalforschung davon ausgegangen, dass Religiosität eng mit prosozialem Verhalten, interpersonalem Vertrauen und der Lebenszufriedenheit zusammenhängt. Detailliertere Studien (u. a. Lim, Putnam 2010) ergaben, dass hierfür die mit religiöser Praxis und Religiosität einhergehenden sozialen Beziehungen eine zentrale Rolle spielen.

Anhand von Daten aus der Repräsentativerhebung veranschaulicht Gert Pickel, wie evangelische Konfessionszugehörigkeit und kirchliches Engagement mit dem Vertrauen in Menschen verschiedener sozialer Gruppen korrelieren. Im Ergebnis sind die sozialen Netzwerke im konfessionellen und gemeindlichen Zusammenhang von größter Bedeutung für das aus Religiosität und Kirchlichkeit hervorgehende Sozialkapital und somit den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt (vgl. den Beitrag von Gert Pickel über »Religiöses Sozialkapital« in: EKD [Hg.] 2014, 108–116). Neben diesen grundlegenden Erkenntnissen zu Netzwerken religiöser Gemeinschaften und deren Mitgliedern gibt es aus religionssoziologischer Sicht auch bezüglich der Struktur von Gemeinden Anknüpfungsmöglichkeiten und somit Vergleichsgrößen bzw. Interpretationshilfen für die Gesamtnetzwerkerhebung. Im Rahmen der Schweizer »National Congregations Study«, welche die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft in Offizielle, Gelegenheits- und Aktivmitglieder unterscheidet, lag die Zahl der regelmäßig Teilnehmenden der »mittleren Gemeinschaft« (Median) verschiedener Konfessionen stets unter oder bei 100 Mitgliedern (Stolz u. a. 2011, 22).

Vor diesen thematischen und quantitativen Erkenntnissen ist es nun auf individueller Ebene, besonders aus praktisch-theologischer Sicht, von Interesse, wie beschaffen die beschriebenen »sozialen Beziehungen« in religiöser Hinsicht sind und in welchem Verhältnis sie zueinander und zur organisierten Kirche stehen.

---

3 Die meisten Vollerhebungen von Netzwerken bewegen sich in Größenordnungen/Organisationsformen von Schulklassen, Abteilungen, Mannschaften etc., d. h. meist im zweistelligen oder unteren dreisteligen Bereich.

Um auf solche Aspekte eingehen zu können, bedurfte es neben der Methodik Gesamtnetzwerkerhebung eines konzeptionellen Oberbegriffs, unter welchem Daten zu Verhaltensweisen, Personenmerkmalen und Personenbeziehungen erhoben und religiös qualifiziert werden konnten. Das praktisch-theologische Verständnis, dass »Kommunikation nicht nur eine bestimmte Funktion kirchlicher Praxis bezeichnet, sondern eine durchgängige Dimension kirchlicher und christlicher Praxis insgesamt« (Bäumler 1990, 391), eröffnete hier die Möglichkeit, religiöse Kommunikation über soziale Beziehungen aufzuschließen. In diesem Sinne sind Kirchlichkeit und Religion in der V. KMU als kommunikativ verfasst konzeptualisiert (Hermelink, Weyel 2014).

Die Leitfragen im Zentrum der Gesamtnetzwerkerhebung lauten:

- Welche Anknüpfungspunkte religiöser Kommunikation bestehen zu kirchlichen organisatorischen Strukturen?
- Wie lässt sich das Verhältnis von sozialer Nähe (Menschen im sozialen Nahbereich) zu religiöser Kommunikation beschreiben?

6.4.3 Forschungsdesign der Gesamtnetzwerkerhebung

Das bisher einzigartige Vorhaben, ein Gesamtnetzwerk von der Größe einer mittleren Stadt zu erheben, und der Untersuchungsgegenstand »religiöse Kommunikation« stellten inhaltlich wie organisatorisch große Herausforderungen dar. Konzeption und Planung der Untersuchung fand in Zusammenarbeit des wissenschaftlichen Beirats der V. KMU mit Prof. Roger Häußling statt.[4]

6.4.3.1 Untersuchungsort und Befragte

Für die Auswahl des konkreten Ortes, in welchem die exemplarische Erhebung stattfinden sollte, mussten verschiedene Kriterien gegeneinander abgewogen werden. So galt ein Netzwerk von einer Größe mit bis zu 3000 möglichen Befragten als Maximum dessen, was erhoben und sinnvoll ausgewertet werden konnte. Zwei Varianten waren daher denkbar: Die Befragung aller Einwohner eines Ortes mit 3000 Einwohnern oder die Beschränkung auf die evangelische Kirchengemeinde in einer gemischt-konfessionellen mittleren Stadt. Um einen zumindest ansatzweise städtischen Kontext untersuchen zu können, wurde die zweite Variante gewählt.

Die Expertise der an der KMU beteiligten Landeskirchen ermöglichte es dann, wichtige Vorabinformationen hinsichtlich der generellen Bereitschaft zur Mitwirkung, aber auch zur logistischen Unterstützung des Projekts seitens der lokalen Kir-

4 Detailinformationen zur Feldvorbereitung und Durchführung der Untersuchung finden sich im Abschnitt 6.3.2 »Methodenbericht«.

chenleitung einzuholen. Über die kirchliche Statistik konnte zudem abgeschätzt werden, inwiefern sich verschiedene kirchliche und soziodemographische Parameter – von der Kasualiennutzung über Kirchenaustritte bis hin zum Anteil der männlichen und weiblichen Kirchenmitglieder – in potentiellen Erhebungsgemeinden möglichst repräsentativ für Evangelische in Deutschland verhielten.

6.4.3.2 Das Konzept »Religiöse Kommunikation« und seine Umsetzung

Auf Grundlage des Religiositätsmodells von Glock (vgl. Glock 1969) werden in der V. KMU verschiedene Dimensionen religiöser Kommunikation unterschieden. Im ersten Untersuchungsabschnitt, der Repräsentativerhebung (vgl. die Fragen 20–26 [Gottesdiensbesuch], 33a-d [Austausch über den Sinn des Lebens], sowie 41a-l [Austausch über religiöse Themen] im »Anhang« diese Bandes, S. 479–505) waren das:
A eine existentielle Dimension: Austausch über den Sinn des eigenen Lebens,
B eine rituelle Dimension: öffentliche Praxis, d. h. Gottesdienstbesuch,
C eine intellektuelle Dimension: Austausch über religiöse Themen.
Dabei wurde – neben der Häufigkeit und Wichtigkeit dieser Dimensionen religiöser Kommunikation – erhoben, mit wem die Befragten religiös kommunizierten und bei welchen Gelegenheiten sie das taten.

Mit den im repräsentativen Teil der V. KMU gewonnenen Erkenntnissen zu diesen drei Dimensionen religiöser Kommunikation wurden verschiedene → Namensgeneratoren[5] für die Gesamtnetzwerkerhebung (weiter-)entwickelt und ergänzt:

1. Gottesdienst – rituelle Dimension religiöser Kommunikation
   »*Mit wem besuchen Sie zumindest gelegentlich diesen Gottesdienst?*«[6]

Im repräsentativen Untersuchungsabschnitt hatten 79 % der Evangelischen, welche mehrmals im Jahr oder häufiger einen Gottesdienst besuchen, angegeben, das zumindest gelegentlich mit anderen zu tun. Dementsprechend war zu erwarten, dass der gemeinsame Gottesdienstbesuch auch im Gesamtnetzwerk zahlreiche Personenbeziehungen generieren und somit funktionieren würde. Um die sozialen Interaktionen auf Basis des Gottesdienstbesuchs eindeutig zu erfassen, wurde vor Ort zunächst nach der Teilnahme an verschiedenen wöchentlich stattfindenden Sonntags- und Wochenschlussgottesdiensten sowie am Heilig-Abend-Gottesdienst in den evangelischen Kirchen gefragt. Gaben zudem die Befragten an, diese Gottesdienste mit anderen zu besuchen, wurden zudem Wichtigkeit und Häufigkeit des Besuches der Gottesdiens-

5 Mit dem Begriff »Namensgeneratoren« werden »Mit-wem-Fragen« bezeichnet, auf welche die Befragten konkrete Namen nennen, die noch während der Befragung anonymisiert werden.
6 Vgl. im »Anhang« zu diesem Band die Fragen 23a und c, S. 481 f.

te mit den jeweiligen Alteri erfasst. Anhand dieses Vorgehens lässt sich bereits die Komplexität der Gesamtnetzwerkdaten abschätzen, denn letztlich produzierten die den lokalen Gegebenheiten angepassten Fragen nach Sonntagsgottesdienst in Kirche A, Wochenschlussgottesdienst in Kirche B und den Heilig-Abend-Gottesdiensten zu vier verschiedenen Uhrzeiten unterschiedliche Arten von Personenbeziehungen und somit genau genommen sechs eigenständige Netzwerke.

2. Austausch über den Sinn des Lebens – existentielle Dimension
   »Mit wem haben Sie sich im Verlauf des letzten Jahres über den Sinn des Lebens ausgetauscht?«

Auch bei dieser Frage handelt es sich um einen Namensgenerator der sozialen Interaktion. In der Repräsentativerhebung hatten 43 Prozent der evangelischen Befragten angegeben, einen Austausch über den Sinn des eigenen Lebens zu pflegen. Damit fand dieser Austausch geringfügig seltener statt als der über religiöse Themen, dem 44 Prozent der Evangelischen anhingen. Aufgrund der geringeren Schnittmenge mit dem Gottesdienstbesuch[7] ließ sich beim Sinnaustausch allerdings erwarten, dass er besser geeignet sei, vielfältigere Beziehungen religiöser Kommunikation abzubilden. Einige geschlossene Fragen zu den Gelegenheiten, zur Häufigkeit und zur Religiosität des Sinnaustausches runden diesen Namensgenerator zur existentiellen Dimension religiöser Kommunikation ab.

3. Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchgemeinde[8]
   »Womit (von dem Folgenden [Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde]) kommen Sie regelmäßig in Kontakt? – Mit wem stehen Sie dort in engerem Kontakt?«

Um auch konkrete Orte bzw. Gelegenheitsstrukturen im Befragungsort in die Erhebung des Gesamtnetzwerks mit einzubeziehen, wurde hinsichtlich regelmäßig tagender bzw. ständiger evangelischer Gruppen und Institutionen gefragt, mit wem die Befragten dort in engerem Kontakt stehen.[9] Diese Frage dient dazu, die Potentialität von Personenbeziehungen im Netzwerk abzubilden. Regelmäßige Gelegenheiten,

7 Die Häufigkeiten von Sinnaustausch und Austausch über religiöse Themen korrelierten mit der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs. Diese Korrelation fiel beim Austausch über religiöse Themen 0,536** deutlich höher aus als beim Sinnaustausch mit 0,348** (nach Spearman, signifikant auf einem Niveau von 0,01).

8 Vgl. im »Anhang« zu diesem Band die Frage 27a-d sowie Frage 31, S. 486–488 und 491.

9 In dem Beitrag von Christian Stegbauer, Franz Grubauer und Birgit Weyel in diesem Band (vgl. S. 400 ff.) wird diese Dimension anders ausgewertet. Ihnen geht es darum, mit welchen Gelegenheiten (Gruppen, Kreisen etc.) – und nicht, mit welchen *Personen* dort – die Befragten in Kontakt stehen. Sie nutzen sozusagen den ersten Teil, wir beide Teile der Frage.

bei denen sich eine Gruppe trifft, bieten Strukturen, innerhalb derer Personenbeziehungen realisiert sein können, aber nicht müssen. So haben z. B. bei einem Chor alle Mitglieder die Möglichkeit, eine persönliche Beziehung zueinander zu entwickeln, wobei es dennoch Sängerinnen und Sänger geben wird, bei denen bestimmte Arten des informellen Austauschs im Chor nicht oder nur über mehrere »Ecken« ankommen. Der Namensgenerator »Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchgemeinde« macht also die Realisierung oder Nichtrealisierung von Personenbeziehungen innerhalb bestimmter Gelegenheitsstrukturen sichtbar. Aus dem Grunde, dass sie ohne die Realisierung der einzig möglichen Personenbeziehung gar nicht existieren würden, waren Zweier-Gespräche, z. B. in Form von Klientenbeziehungen im Rahmen von diakonischen Beratungsangeboten o. Ä., hier nicht Gegenstand der Befragung. Zur Kontextualisierung v. a. dieses Namensgenerators innerhalb der Sozialstruktur des Befragungsortes wurden zudem die Aktivitäten der Befragten in sämtlichen lokalen Vereinen, Gruppen und Institutionen abgefragt.

4. Besonders nahestehende Personen (»strong ties«)
   »Welche der genannten Personen stehen Ihnen besonders nahe?« bzw.
   »Gibt es darüber hinaus Personen, die Ihnen besonders nahe stehen?«

Als vierter und ergänzender Namensgenerator wurde die Frage nach besonders nahestehenden Personen (unter den genannten Alteri und über diese hinaus) in die Gesamtnetzwerkerhebung aufgenommen. Sie stellt im Sinne Kitts (2014) eine »emotionale Beziehung« dar.[10] Da die religiöse Kommunikation in den egozentrierten Netzwerken im Repräsentativteil der V. KMU fast immer daran geknüpft war, dass sich die Befragten ihren jeweiligen Alteri »sehr verbunden« fühlten, liefert dieser Namensgenerator eine wichtige, über den ersten Untersuchungsteil hinausgehende Vergleichsgröße. Dass sich die meisten Menschen mit ihnen sehr nahestehenden Personen beispielsweise über religiöse Themen austauschen, ist ein interessantes Ergebnis. Für Aussagen über den Stellenwert religiöser Kommunikation für die Befragten ist es jedoch außerdem wichtig, zu wissen, wie groß der Anteil von als »besonders nahe stehend« oder »sehr verbunden« beschriebenen Personenbeziehungen ist, in denen überhaupt religiöse Kommunikation stattfindet.

Über diese Namensgeneratoren hinaus gab es noch einen »Beziehungsgenerator«, d. h. die Frage, ob sich die genannten Alteri untereinander kennen. Hierdurch wurden weitere Personenbeziehungen und Informationen u. a. von Personen erhoben, die nicht an der Umfrage teilgenommen hatten (z. B. weil sie nicht evangelisch, nicht im Ort lebend oder im Befragungszeitraum nicht anwesend waren). Methodisch be-

10 Siehe Kitts 2014 und die von ihm konzeptionalisierten Arten sozialer Beziehungen: 1. Rollenbeziehungen (z. B. Freund, Vater, Arbeitskollege), 2. Persönliche Emotionen (Zuneigung, Vertrauen usw.), 3. Soziale Interaktionen (Gespräche, Briefe) und 4. Gelegenheitsstrukturen.

deutet die Generierung von Alter-Alter-Beziehungen eine Anleihe aus der → egozentrierten Netzwerkerhebung. Darüber hinaus fand für die ersten vier Beziehungstypen noch eine Spezifikation der Beziehung nach sozialen Rollen statt (Partner/Partnerin, Mutter/Vater, Bruder/Schwester, Kind, Nachbar, Arbeitskollege usw.). Diese Beziehungsspezifikationen und weitere Spezifikationen der vier Namensgeneratoren haben keine weiteren Beziehungen und Akteure generiert.

Für einen ersten deskriptiven Überblick über die Ergebnisse der Gesamtnetzwerkerhebung sind im Folgenden die Beziehungen dieser Namensgeneratoren zunächst in zwei Arten unterteilt:

a) »Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation«, d. h. die Namensgeneratoren 1–3 (gemeinsamer Gottesdienstbesuch, Sinnaustausch, kirchgemeindliche Gelegenheiten)
b) »Allgemeinere Nahbeziehungen«, d. h. Namensgenerator 4 (besonders nahestehende Personen) und Alter-Alter-Angaben.

Zu beachten ist, dass es sich bei *beiden* Beziehungsarten um soziale Beziehungen handelt und dass sie Schnittmengen aufweisen, bspw. bei jenen Alteri der religiösen Kommunikation, die auch als »besonders nahe stehend« eingestuft werden, und bei Alter-Alter-Beziehungen, die auch im Rahmen der Erhebung religiöser Kommunikation genannt werden können.

6.4.4 Gesamtnetzwerkerhebung – deskriptive Statistik

6.4.4.1 Das Gelingen der Erhebung

Ziel der Gesamtnetzwerkerhebung war es, möglichst alle evangelischen Kirchenmitglieder ab 14 Jahren in Netzwerkstadt zu befragen.[11] Das entsprach brutto zunächst 2937 Zielpersonen (= Grundgesamtheit). Abzüglich neutraler Ausfälle, d. h. mögliche Umfrageteilnehmende, die umgezogen, krank oder verreist waren, blieben netto 2171 zu interviewende Personen. Wie bei jeder Befragung war zu erwarten, dass durch Teilnahmeverweigerung weitere Ausfälle entstehen würden. Die realisierte Ausschöpfungsquote von 64 % ist allerdings ausgesprochen hoch. Wie die weitere Analyse zeigen wird, entstehen im Zuge dieser Ausfälle keine strukturellen Löcher im Netzwerk. Beziehungsmuster sozialer und religiöser Kommunikation werden deutlich sichtbar. Die Gesamtnetzwerkerhebung ist somit gelungen.

11 Nicht befragt wurden, aus den in Abschnitt 6.4.3 genannten forschungspraktischen Gründen, Menschen anderer Konfessionen, Religionen oder Konfessionslose sowie Evangelische, die außerhalb des Ortes leben.

6.4.4.2 Abgrenzung und Basisdaten des großen Netzwerks

Das größtmögliche aus allen erhobenen Beziehungsdaten abbildbare Netzwerk (vgl. Abbildung 2) beinhaltet nicht nur die befragten evangelischen Kirchenmitglieder. Sofern sie als Alteri genannt wurden, sind anders- oder nichtkonfessionelle Einwohnerinnen und Einwohner der Stadt und Personen von außerhalb ebenfalls Teil des Netzwerks.

Abb. 2: Soziales Netzwerk aller Umfrageteilnehmenden und ihrer Alteri nach Konfession und Wohnort

Über Angaben zu Alter-Alter-Beziehungen und einige basale Angaben zu den Alteri, beispielsweise Geschlecht, Alter und Konfession, lassen sich auch für sie Netzwerkmaße und Gruppenmerkmale ableiten. Es kann also indirekt geprüft werden, ob sich hinsichtlich der Netzwerkstruktur die evangelischen Befragten von den Teilnahmeverweigerern unterscheiden. Solche Rückschlüsse sind wichtig, damit nicht durch Teilnahmeausfälle oder eine schlechte Netzwerkabgrenzung wichtige Akteure fehlen und somit große Abweichungen von der Wirklichkeit entstehen.[12]

Dieses große Netzwerk aller Befragten und aller von ihnen genannten Alteri besteht aus 4410 Personen und teilt sich wie folgt auf (vgl. Tabelle 1):

- 1396 landeskirchliche evangelische Befragte ab 14 Jahre mit Wohnort Netzwerkstadt,
- 944 nicht befragte, d. h. als Alteri genannte, landeskirchliche Evangelische mit Wohnort Netzwerkstadt (davon 152 unter 14 Jahre),[13]
- 439 anders-/nichtkonfessionelle Alteri,
- 1625 Alteri, die nicht in Netzwerkstadt wohnen,
- 6 Alteri, zu denen bezüglich des Wohnortes keine Angabe gemacht wurde.

Vergleicht man diese Gruppen nach der Anzahl ihrer Beziehungen, so haben die befragten Evangelischen mit 16,71 Beziehungen durchschnittlich mehr Beziehungen als die 944 nichtbefragten Evangelischen im Ort mit 12,75. Dies spricht dafür, dass die Teilnahmebereitschaft bei zentralen Akteuren höher war als bei Personen mit kleineren Netzwerken. Hier muss jedoch bedacht werden, dass Nicht-Teilnehmende möglicherweise noch über weitere Kontakte jenseits der von anderen genannten Alter-Alter-Beziehungen verfügen und die Netzwerke mit diesen noch umfangreicher sein könnten.

Die durchschnittliche Beziehungszahl der Anders-/Nichtkonfessionellen innerorts und der Personen außerorts ist mit 9,66 und 10,18 noch einmal kleiner, so dass davon ausgegangen werden kann, dass der Abgrenzung nach den Kriterien »Ort« und »Konfession« auch eine reale Verdichtung des Netzwerkes entspricht. Dennoch zeigt die Statistik auch, dass diese Gruppen mit insgesamt 2064 Personen in etwa so groß wie die Grundgesamtheit und damit eine durchaus relevante Größe sind.

Aus der statistischen Auswertung wird zudem eine etwas höhere Teilnahmemotivation bei weiblichen und älteren Befragten offensichtlich.

---

12 Stellen wir uns beispielsweise vor, dass es in einer Schulklasse zwei Cliquen gibt, die nur durch eine Brückenperson verbunden sind, dann führt möglicherweise der Wegfall eines bestimmten Schülers dazu, dass das Netzwerk den Eindruck von zwei unverbundenen Cliquen erweckt.

13 Anhand dieser aus den Angaben der Befragten gewonnenen Größe ergibt sich zusammen mit den Befragten für die Evangelischen in Netzwerkstadt eine Anzahl von 2188 potentiellen Zielpersonen, was sehr nah an der vom Erhebungsinstitut ermittelten Zahl von 2171 in der bereinigten Stichprobe liegt. Die Qualität der erhobenen Daten wird also auch durch diese Überprüfung bestätigt.

Tab. 1: Relevante Daten großes Netzwerk

	Befragte Evangelische innerorts	Nichtbefragte Evangelische innerorts	Andere/keine Konfession innerorts	Außerorts
durchschnittliche Zahl der Beziehungen	16,71	12,75	9,66	10,18
Alter	54,01	40,8	49,9	46,17
Anteil unter 14	0	0,16	0,05	0,04
Männeranteil	0,42	0,51	0,43	0,44
	n = 1396	*n = 944*	*n = 439*	*n = 1625*

6.4.4.3 Die Basisdaten im Vergleich

Da es sich bei der Gesamtnetzwerkerhebung um eine exemplarische Untersuchung an einem ausgewählten Ort handelt, ist es wichtig, einige elementare Daten zur Sozio-demographie und Religiosität im repräsentativen Kontext der V. KMU zu verorten. Unter den Befragten im Gesamtnetzwerk sind Ältere häufiger vertreten als Jüngere. Etwa 45 % der Befragten sind 60 Jahre und älter.[14] Der Mittelwert des Alters der evangelischen Umfrageteilnehmenden liegt in der Netzwerkerhebung mit 54 Jahren, bei geringfügig höherer Standardabweichung, 5 Jahre über dem der Repräsentativerhebung.[15]

Der Frauenanteil von 58 % unter den Befragten entspricht der Tendenz, dass mehr Frauen als Männer Mitglied der evangelischen Kirche sind, tritt aber etwas deutlicher zutage als in der bundesweiten Verteilung.[16] Allerdings ist der Frauenanteil der evangelischen Nicht-Teilnehmenden in »Netzwerkstadt« mit 49 % niedriger, woraus geschlossen werden kann, dass die Teilnahmebereitschaft bei Frauen höher war als bei Männern.

Der Aussage »Ich halte mich für einen religiösen Menschen« stimmten 74 % der Befragten in Netzwerkstadt zu, im Vergleich zu 66 % in der Repräsentativerhebung. Gleichzeitig fällt die Verbundenheit mit der Ortsgemeinde in Netzwerkstadt mit 38 % »sehr« und »ziemlich« Verbundenen etwas niedriger aus als im repräsentativen Ver-

14 15 Prozent der Befragten sind 29 Jahre oder jünger, 16 Prozent sind zwischen 30 und 44 Jahren und 23 Prozent zwischen 45 und 59 Jahren.

15 49 Jahre bei einer Standardabweichung von 19 Jahren.

16 Laut der Tabelle »Evangelische Kirchenmitglieder und Bevölkerung nach Bundesländern am 31.12.2012« (EKD 2014a, 7) sind bundesweit 54,9 % der Mitglieder evangelischer Landeskirchen weiblich. Im Bundesland, in dem die Netzwerkerhebung durchgeführt wurde, beträgt der Frauenanteil 53,9 %.

gleich mit 44 %. Letzteres ist im Wesentlichen darauf zurückzuführen, dass in Netzwerkstadt die Mitte der 5er-Skala »etwas verbunden« häufiger gewählt wurde. Bei den Gründen für die eigene Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche liegt der Mittelwert des Items »weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet« mit 5,4 (Standardabweichung: 1,80) deutlich über dem der Repräsentativerhebung (4,8; Standardabweichung: 1,96). Auch die Erwartung an Kirche, dass sie der Wertorientierung dienen solle, ist unter den evangelischen Befragten in Netzwerkstadt überdurchschnittlich verbreitet.

Insgesamt sind die evangelischen Befragten in Netzwerkstadt also etwas älter, religiöser und gleichzeitig der Ortsgemeinde weniger verbunden als der Durchschnitt der Evangelischen in der Repräsentativbefragung.

6.4.5 Zentrale Ergebnisse – Struktur, Relationen, Akteure

6.4.5.1 Zur Struktur des Gesamtnetzwerks

Das bisher beschriebene große Netzwerk enthält zu den genannten Alteri, welche nicht selbst befragt werden konnten (Teilnahmeverweigerung, andere Konfession, anderer Wohnort), und ihren Alter-Alter-Beziehungen nur Daten aus »zweiter Hand«. Diese unterschieden sich qualitativ und kategorial von denen der Befragten zu ihrer eigenen Person und ihren Beziehungen. Da vor allem die für die Abschnitte 6.4.5.2 und 6.4.5.3 der folgenden Auswertung entscheidenden Maßzahlen aber nur für Netzwerke berechnet werden können, in denen alle Akteure gleiche Beziehungschancen haben, wurde noch ein weiteres kleines Netzwerk erstellt, welches als Knoten nur die Akteure enthält, welche selbst an der Befragung teilgenommen haben. Tabelle 2 zeigt basale Maßzahlen des kleinen und des großen Netzwerks, welche im Folgenden strukturell miteinander verglichen werden.

Das große Netzwerk, mit allen Genannten, zählt 4410 Personen und 28 467 Beziehungen (inklusive Alter-Alter-Beziehungen). Das kleine Netzwerk besteht aus den 1396 befragten Personen, die untereinander insgesamt 5336 Beziehungen haben, was eine durchschnittliche Beziehungszahl von 7,64 ergibt. Der Anteil der reziproken, also wechselseitigen Beziehungen (→ Reziprozität) beträgt in beiden Netzwerken 88 %. Dabei ist bezüglich des großen Netzwerks zweierlei zu bedenken: Auf der einen Seite gibt es hier zahlreiche Alter-Alter-Beziehungen, die per definitionem wechselseitig sind. Auf der anderen Seite können die von den Befragten zu Nicht-Teilnehmenden ausgehenden Beziehungen von diesen nicht erwidert werden. Beide Effekte gleichen sich offensichtlich aus, so dass der Reziprozitäts-Wert gleich bleibt.

Der Lokale-Dichte-Koeffizient bezieht sich auf die durchschnittlich Dichte der Netzwerke, in welche die »Egos« jeweils eingebettet sind. Die → Lokale Dichte beträgt

Tab. 2: Basale Maßzahlen für das Netzwerk der Befragten und das Netzwerk mit allen Alteri

	Netzwerk Befragte	Netzwerk mit allen Alteri
Zahl der Akteure	1396	4410
Zahl der Beziehungen	5336	28467
durchschnittliche Zahl der Beziehungen	7,64	12,91
Anteil reziproke Beziehungen	0,88	0,88
Lokale Dichte	0,35	0,45
durchschnittliche Pfaddistanz	4,81	5,77
Anteil größte Komponente	0,52	0,62
Anteil Isolates	0,18	0,01

für das kleine Netzwerk 0,35 und für das große Netzwerk 0,45. Im großen Netzwerk ist möglicherweise die Einbettung deshalb etwas höher, da hier auch die unter 14-jährigen Kinder mit erfasst und die Familien dadurch vollständiger sind. Insgesamt handelt es sich um mittlere Grade von Einbettung, d. h. lokale Gruppen sind wichtig, es gibt aber auch nicht eingebettete Außenbeziehungen.

Die durchschnittliche → Pfaddistanz gibt an, wie viele Schritte man im Durchschnitt auf den kürzesten Wegen zwischen allen möglichen Paaren von Knoten (= Personen im Netzwerk) braucht. Dieser Wert beträgt für das kleine Netzwerk 4,81. Betrachtet man diese Pfaddistanz zusammen mit der lokalen Dichte, spricht einiges dafür, dass es sich um ein *Small-World*-Netzwerk handelt, in dem lokale Gruppen mit kurzen Wegen kombiniert sind.

Die größte Komponente umfasst alle jene Knoten, welche im zentralen Teil des Netzwerks (vgl. oben Abbildungen 1 und 2) miteinander verbunden sind. Daneben gibt es zahlreiche wesentlich kleinere Gruppen von Personen, welche in kleineren Formationen miteinander in Verbindung stehen, aber auch isolierte Akteure, welche nach den vier hier verwendeten Namensgeneratoren zu keinen anderen Knoten des Netzwerks Beziehungen aufweisen. Sowohl der höhere Anteil der größten Komponente am großen Netzwerk als auch die niedrigere Zahl von Isolates dort lassen sich auf die Miteinbeziehung von Nichtteilnehmern inner- und außerorts zurückführen.

Insgesamt sind sich beide Netzwerke strukturell recht ähnlich, so dass davon ausgegangen werden kann, dass im kleinen Netzwerk[17], auch wenn nur die unmittel-

17 Für dieses kleine Netzwerk der Umfrageteilnehmenden (1396 Knoten) wurde die Anordnung der Knoten im Vergleich zum großen Netzwerk (4410 Knoten) mittels eines Spring-Embedders neu optimiert, dann aber in den folgenden Darstellungen beibehalten. Die grafische Anordnung

bar Befragten als Knoten zählen, die relevanten Akteure vertreten sind und eklatante strukturelle Löcher als mögliche Fehlerquellen ausgeschlossen werden können (vgl. Abbildung 3). Abbildung 3 enthält alle Beziehungen im kleinen Netzwerk, also zwischen den befragten Evangelischen. Um die Lesbarkeit zu erhöhen, wurden isolierte Personen aus der Abbildung entfernt.

Drei Arten von Relationen sind in der Abbildung farblich gekennzeichnet:
- dunkelgrau = Beziehungen zu besonders nahestehenden Personen und Alter-Alter-Beziehungen – jeweils außerhalb der religiösen Kommunikation –,
- hellgrau = Beziehungen religiöser Kommunikation zu besonders Nahestehenden,
- gelb = Beziehungen religiöser Kommunikation zu nicht besonders Nahestehenden.

Als Eigenschaften der Personen wurden zudem das Geschlecht (Kreisfarbe) und das Alter (Kreisgröße) markiert.

In der Grafik wird zunächst die große → Komponente deutlich, zu welcher 52 % der befragten Personen gehören. Daneben gibt es noch einige kleine Komponenten. 18 % der Befragten sind im Netzwerk isoliert, haben also keine Beziehungen zu anderen Befragten.[18] Fragt man danach, wie sich die Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation und die allgemeineren Nahbeziehungen zueinander verhalten, lässt sich feststellen, dass die Struktur der allgemeineren Nahbeziehungen eng mit den religiös-kontextuierten Beziehungen korrespondiert.[19] Viele Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation sind in die Nahbeziehungen eingebettet. Diese sind allerdings auch umfassender.

Auffallend hinsichtlich der Struktur des Netzwerkes sind ca. 200 stark untereinander vernetzte Personen im Zentrum der größten Komponente. Unter diesen und von ihnen ausgehend bestehen auffällig häufig Beziehungen im Kontext religiöser Kom-

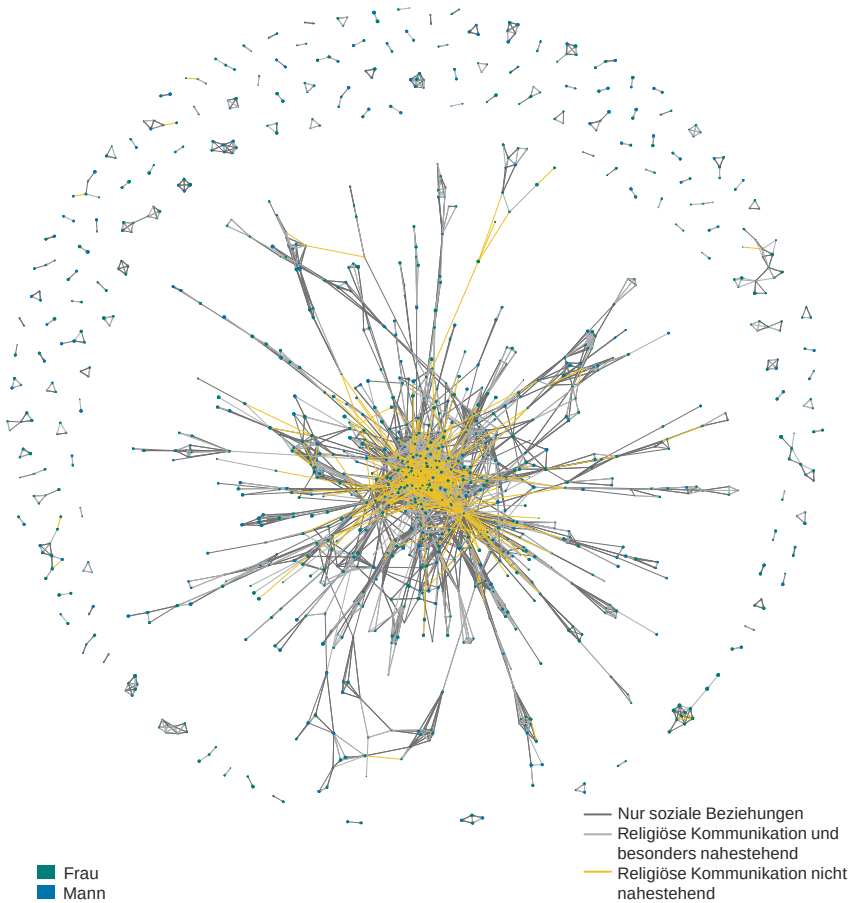
---

der Knoten erfolgte für alle Netzwerkgrafiken nach dem Algorithmus von Fruchterman, Reingold (1991). Es gibt verschiedene Kriterien dafür, wie eine sinnvolle Anordnung von Knoten (Personen) und Kanten (Beziehungen) mit Hilfe von Punkten und Linien in einem zweidimensionalen Raum erfolgen kann. Das Fruchterman-Reingold-Layout basiert auf zwei simplen Mechanismen: Erstens werden Kanten wie Federn modelliert, was zur Anziehung von verbundenen Punkten führt. Zweitens wird zwischen allen Punkten eine Abstoßung modelliert, die überproportional wächst, je näher sich die Punkte kommen. Auf Basis einer zufälligen Anfangsverteilung der Knoten wird dann die Spannung dieses Systems so weit reduziert, dass es irgendwann zu einem stabilen Zustand kommt. Das Resultat dieses Algorithmus ist neben den genannten Kriterien, dass Personen mit vielen Beziehungen mittig stehen. Da der Algorithmus auf einer zufälligen Startaufstellung basiert, handelt es sich bei den Grafiken jedoch nicht um objektive Darstellungen, sondern um auf intuitive Lesbarkeit optimierte Möglichkeiten der Präsentation. Isolierte Akteure und kleinere, mit der zentralen Komponente unverbundene Gruppierungen werden ebenfalls zufällig angeordnet.

18 Beziehungen zu Personen, die außerorts wohnen, nicht evangelisch sind oder nicht an der Befragung teilgenommen haben, sind hier nicht enthalten.

19 Zum Verhältnis zwischen Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation und allgemeineren Nahbeziehungen vgl. auch Abbildung 3.

Abb. 3: Netzwerk Befragte nach drei Beziehungsarten



munikation zwischen Personen, die nicht angeben, einander »besonders nahestehend« zu sein. Dieser Befund weicht von der Feststellung bezüglich der → egozentrierten Netzwerke der Repräsentativerhebung ab, religiöse Kommunikation sei fast ausschließlich im persönlichen Nahbereich der Befragten zu verorten, und konnte nur mit der Methodik der Gesamtnetzwerkerhebung sichtbar gemacht werden.

Im Ergebnis zeigt sich anhand der Struktur des Gesamtnetzwerks also, dass hier religiöse Kommunikation außerhalb des persönlichen Nahbereichs in erheblichem Umfang vorliegt und dass diese offenbar ein aktives und hinsichtlich religiöser Kommunikation stark vernetztes Umfeld braucht.

6.4.5.1.1 Die Struktur der Netzwerke nach den einzelnen Namensgeneratoren

Die religiöse Kommunikation wurde über drei verschiedene Namensgeneratoren operationalisiert, welche bis hierhin jeweils zusammen als »Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation« dargestellt und beschrieben wurden (siehe Erläuterungen auf S. 365 ff.). Im Prinzip lassen sich aus den Angaben zur Kommunikation über den Sinn des Lebens, zum Gottesdienstbesuch und zu den Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchgemeinde aber jeweils einzelne Netzwerke generieren, für welche in Tabelle 3 die bekannten Strukturdaten aufgelistet sind.

Dabei ist zu beachten, dass sich die Gottesdienstbesuche wiederum in drei Gottesdienstarten aufteilen, den Sonntags-, den Wochenschluss- und den Heilig-Abendgottesdienst. Diese generieren unterschiedlich viele Beziehungen, der Heilig-Abendgottesdienst am meisten (879 Beziehungen) und der Wochenschlussgottesdienst am wenigsten (248 Beziehungen). Unterschiede finden sich ferner bei der → Reziprozität dieser Beziehungen. Am häufigsten nennen sich die Befragten wechselseitig bezüglich des Heilig-Abend-Gottesdienstes, gefolgt von den anderen beiden Gottesdiensten. Auffällig ist das geringe Maß der Reziprozität bei den kirchlichen Gelegenheitsstrukturen: Nur 21 % der hier angegebenen Beziehungen sind wechselseitig.

Tab. 3: Maßzahlen der einzelnen Netzwerke nach verschiedenen Dimensionen religiöser Kommunikation

	Sinn des Lebens	Sonntags-gottesdienst	Wochen-schlussgot-tesdienst	Heilig-Abend-Gottesdienst	Kirchliche Gelegen-heitsstruk-turen
Zahl der Akteure	1396	1396	1396	1396	1396
Zahl der Beziehungen	716	659	248	879	410
Durchschnittliche Zahl der Beziehungen	1,03	0,94	0,36	1,26	0,59
Reziprozität	0,39	0,54	0,43	0,65	0,21
Lokale Dichte	0,22	0,49	0,39	0,62	0,26
Anteil größte Komponente	0,12	0,03	0,02	0,03	0,1
Anteil Isolates	0,53	0,6	0,81	0,54	0,88

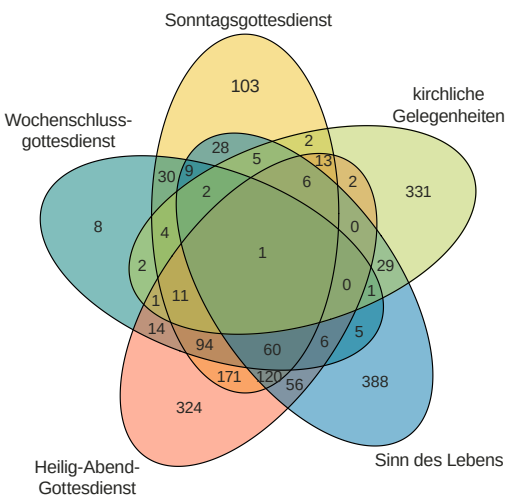
Die → Lokale Dichte ist am höchsten für die drei Gottesdienste, insbesondere den Heilig-Abend-Gottesdienst. Das bedeutet, dass der gemeinsame weihnachtliche Kirchgang erwartungsgemäß stark im sozialen Nahbereich verortet ist.

Wesentlich geringer ist die Lokale Dichte für die Netzwerke der Gelegenheiten (kirchliche Gelegenheitsstrukturen) im Kontext der lokalen Kirchengemeinde (0,26) und die Kommunikation über den Sinn des Lebens (0,22). Diese beiden Beziehungsformen bilden allerdings als einzige für sich genommen eine etwas größere zusammenhängende → Komponente, bestehend aus 170 Personen (Sinn des Lebens) bzw. 143 Personen (Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde), d. h. sie wirken stärker brückenbildend und vernetzend als die übrigen.

6.4.5.2 Relationen im Kontext religiöser Kommunikation

In diesem Abschnitt wird näher betrachtet, wie sich die Beziehungen, die über die unterschiedlichen Dimensionen der religiösen Kommunikation (vgl. Abschnitt 6.4.3.2) erhoben wurden, zueinander verhalten, wie sie ausgestaltet sind und welche Struktureigenschaften damit im Zusammenhang stehen. Nachdem in Tabelle 2 dargelegt wurde, welche Form religiöser Kommunikation wie viele Beziehungen generiert, geht es nun also um die Schnittmengen zwischen den mittels der unterschiedlichen Namensgeneratoren erhobenen Beziehungen. Abbildung 4 veranschaulicht diese Überschneidungen in einem → Venn-Diagramm.

Abb. 4: Venn-Diagramm fünf Typen von Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation *(Zahl der Beziehungen)*



Generell lässt sich anhand der Darstellung sagen, dass Beziehungen der verschiedenen Dimensionen der religiösen Kommunikation zwar häufig in Kombination miteinander auftreten, aber selten mehr als drei Beziehungstypen kombiniert werden. Dabei weisen von den Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation vor allem die Gottesdienstbeziehungen, aber auch Beziehungen über Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchgemeinde charakteristische Besonderheiten auf.

Die Gottesdienstbesuche zeichnen sich durch hohe Wechselseitigkeit und große Überschneidungen aus. Erwartungsgemäß groß ist die Schnittmenge zwischen Beziehungen des gemeinsamen Sonntags- oder Wochenschlusskirchgangs mit den Beziehungen, die über den Heilig-Abend-Gottesdienst generiert werden. Fast drei von vier Beziehungen sind hier kongruent. Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation, welche jeweils von keinem anderen Namensgenerator abgedeckt werden, produzieren neben dem Heilig-Abend-Gottesdienst vor allem der Austausch über den Sinn des Lebens und die Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde. Letztere weisen die kleinste und anteilmäßig geringste Schnittmenge zu den übrigen Beziehungsarten auf.

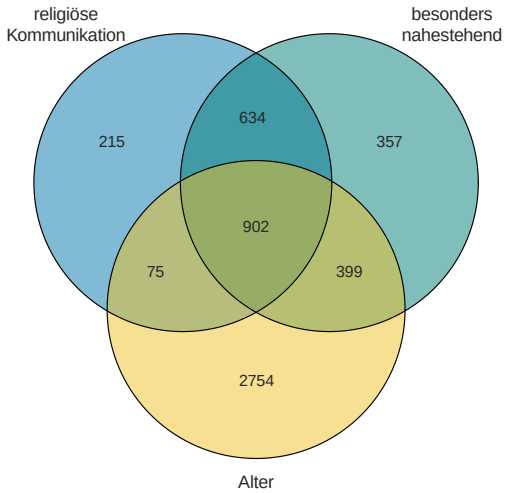
Von 410 Beziehungen, die über Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde bestehen, sind lediglich 79 (entspricht 19 %) deckungsgleich mit anderen Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation, 331 Beziehungen werden nur über die kirchlichen Gelegenheitsstrukturen generiert. Damit binden diese ausschließlich durch verschiedene Angebote der Gemeinde vermittelten Beziehungen vor allem Menschen in das Gesamtnetzwerk religiöser Kommunikation ein, für deren soziale Beziehungen rituelle und existentielle Aspekte von Religion eine untergeordnete Rolle spielen.

6.4.5.2.1 Allgemeinere Nahbeziehungen im Vergleich

Neben den verschiedenen Beziehungsformen religiöser Kommunikation sind über die Frage nach »besonders Nahestehenden« noch allgemeinere Nahbeziehungen erhoben worden. Auch für die Alteri im Kontext religiöser Kommunikation wurde zwischen »besonders nahe stehend« und »nicht besonders nahstehend« unterschieden. Eine weitere Beziehungsform eher allgemeineren sozialen Charakters, aus zweiter Hand, sind zudem die Alter-Alter-Beziehungen. Abbildung 5 zeigt, in welcher Kombination die drei genannten Beziehungen wie häufig im Netzwerk zwischen den Untersuchungsteilnehmenden vorkommen.

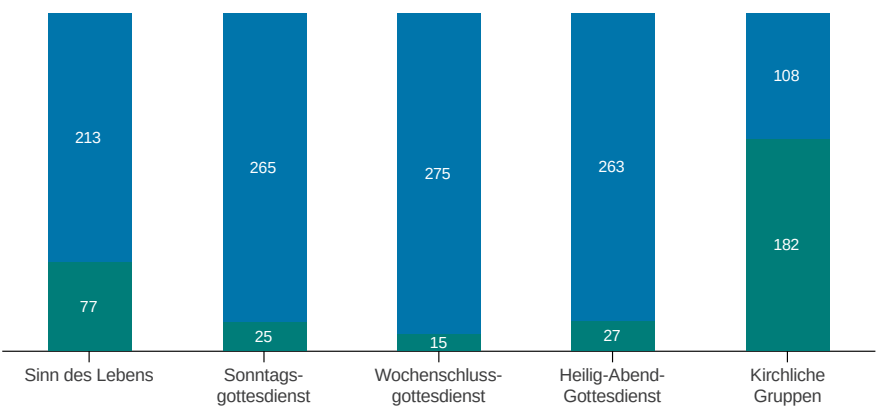
Grundsätzlich wird hier zunächst die Erkenntnis aus der Repräsentativbefragung bestätigt, dass religiöse Kommunikation ihren Sitz im Leben vor allem im sozialen Nahbereich hat. Es gibt allerdings 290 (215+75) Beziehungen religiöser Kommunikation (in Abbildung 3 gelb markiert), die nicht besonders Nahestehenden gelten. Diese Beziehungen sind vor allem über den Kontakt bei kirchlichen Gelegenheiten definiert und, in geringerem Umfang, über das Sprechen über den Sinn des Lebens (vgl. Abbildung 6). Dies deckt sich mit der Beobachtung, dass die → Lokale Dichte bei diesem

Abb. 5: Venn-Diagramm mit allgemeineren und religiösen Relationstypen



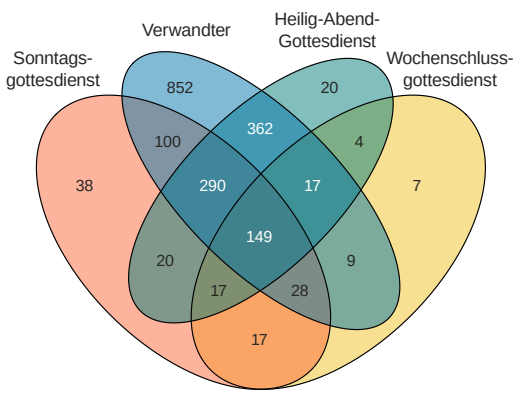
Netzwerk am niedrigsten ist (Tabelle 3). Das heißt, dass vor allem der Kontakt über Gelegenheitsstrukturen im Kontext der lokalen Kirchgemeinde das Potential hat, über Personen hinauszugehen, die den Befragten auf andere Weise nahestehen, und unterstreicht abermals die wichtige Rolle des gemeindlichen Angebots und der kirchlichen Mitarbeitenden und Engagierten.

Abb. 6: Verschiedene religiöse Beziehungen bei den 290 religiösen Beziehungen zu nicht besonders Nahestehenden *(Zahl der Beziehungen)*



Andersherum verhält es sich abermals beim gemeinschaftlichen Gottesdienstbesuch, der in einem besonders engen Zusammenhang mit Verwandtschaftsbeziehungen steht, was die wichtige Rolle der religiösen Sozialisation[20] für die Teilhabe an der rituellen Dimension von Religionsausübung unterstreicht (vgl. Abbildung 7). Der Anteil von Gottesdienstbesuchen mit nahen Verwandten an allen gemeinsamen Gottesdienstbesuchen ist insgesamt sehr hoch. Der Besuch des Heilig-Abend-Gottesdienstes ist, wie erwartet, oftmals eine Familienangelegenheit. 818 der 879 Heiligabend-Beziehungen (93 %) sind auch Partnerschafts- oder Verwandtschaftsbeziehungen. Dieser Wert ist für den Sonntagsgottesdienst mit 86 % und für den Wochenschlussgottesdienst mit 82 % etwas niedriger.

Abb. 7: Gottesdienst und Verwandtschaft *(Zahl der Beziehungen)*



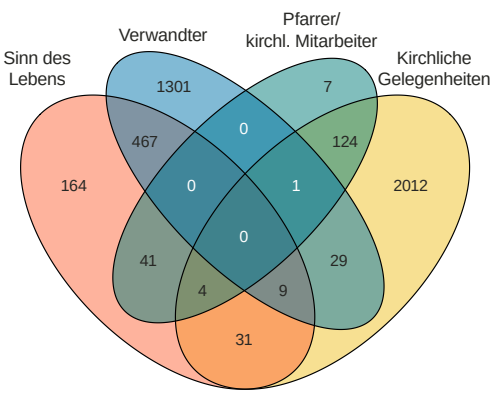
6.4.5.2.2 Detailanalysen zu den Relationen im Kontext religiöser Kommunikation

Beim Namensgenerator zum Austausch über den Sinn des Lebens wurde auch nach den Orten dieser existentiell dimensionierten Kommunikation gefragt. In über 80 % der Beziehungen findet der Sinnaustausch zu Hause statt. Danach folgen die Gelegenheit »bei meiner individuellen Freizeitgestaltung« (17 %), »in der Kirche« (12 %) und »bei anderen Gelegenheiten« (11 %). Dass der Austausch über den Sinn des Lebens überwiegend zu Hause stattfindet, bedeutet allerdings nicht, dass daran nur Familie und enge Freunde teilnehmen. Das → Venn-Diagramm in Abbildung 8 zeigt, dass in

20 Vgl. den Beitrag von Detlef Pollack, Gert Pickel und Tabea Spieß zum Thema »Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse«, in diesem Band.

34 % der Fälle (716–467–9) Austausch über den Sinn des Lebens mit Personen stattfindet, die keine nahen Angehörigen sind. Dies sind in 85 (41 + 4 + 31 + 9) Fällen kirchliche Mitarbeitende/Pfarrer oder Kontakte bei kirchlichen Gelegenheiten. Ebenso wie die Gelegenheitsstrukturen im Kontext der lokalen Kirchgemeinde findet auch der Austausch über den Sinn des Lebens vergleichsweise häufiger mit Personen außerhalb des sozialen Nahbereichs statt, die im Netzwerk hinsichtlich religiöser Kommunikation schwerer erreichbar sind. Damit bestätigt sich abermals die Wichtigkeit des gemeindlichen Angebots und der kirchlichen Mitarbeitenden für die Einbindung von Gemeindegliedern mit eindimensionalem religiösem Kommunikationsverhalten.

Abb. 8: Venn-Diagramm zu Sinn des Lebens und kirchlichen Gruppen
(Zahl der Beziehungen)



Allerdings werden 52 % der sinnkonstituierten Beziehungen als eher/gar nicht religiös und lediglich 48 % als sehr/eher religiös eingestuft.[21] In diesem Zusammenhang wurde überprüft, ob sich die ausschließlich über den Sinnaustausch konstituierten Beziehungen von denjenigen unterscheiden, die sich auf mehrere Dimensionen religiöser Kommunikation stützen. Dabei zeigt sich, dass in den mehrdimensionalen Beziehungen häufiger Sinnaustausch stattfindet und dieser auch religiöser eingestuft wird als in den eindimensional sinnkonstituierten Beziehungen.

Der zweite häufig eindimensional ausgeprägte Namensgenerator Gelegenheitsstrukturen im Kontext der lokalen Kirchgemeinde generiert nach konkreten Gelegenheiten unterschiedliche Häufigkeiten von Beziehungen (siehe Abbildung 9). Von den

21 Im Detail: sehr religiös 10 %, eher religiös 38 %, eher nicht religiös 41 %, gar nicht religiös 11 %.

insgesamt 410 Beziehungen entfallen die meisten auf Kirchenkaffee (96), Kirchenvorstand (84) und verschiedene Hauskreise (zusammen 66). Es folgen das Frauenfrühstück mit 55, der Abendkreis der Frauen mit 44 und die evangelische Kita mit 46 Beziehungen.

Folgende Charakteristika lassen sich hinsichtlich dieses Namensgenerators zusammenfassen: Die Beziehungen, welche über Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde generiert wurden,

- besitzen nur wenige Überschneidungen mit den beiden anderen Dimensionen religiöser Kommunikation (Abbildung 4),
- sind zu einem großen Teil Kontakte zu den Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitenden (129 von 410 Beziehungen) (Abbildung 8)
- haben kaum Überschneidungen mit Partnerschafts- oder Verwandtschaftsverhältnissen,
- haben eine niedrige → Reziprozität und → Lokale Dichte.

All das spricht dafür, dass der größte Teil dieser Beziehungen außerhalb von Familienbeziehungen stattfindet und nicht dem sozialen Nahbereich gilt. Sie sind noch vor der Kommunikation über den Sinn des Lebens die Beziehungsform mit dem größten Anteil religiös kontextuierter Beziehungen zu nicht besonders Nahestehenden. Konkret heißt das: Ohne diese Gelegenheitsstrukturen im Kontext der lokalen Kirchengemeinde, ohne die haupt- und ehrenamtlichen kirchlichen Mitarbeitenden, welche sich in den jeweiligen Bereichen engagieren, würde an dieser Stelle ein beträchtlicher Teil des Netzwerks wegbrechen. Damit würden Gemeindeglieder und mit ihnen vernetzte Menschen, welche aktuell keine existentiellen Fragen besprechen und den Gottesdienst nicht (in Gesellschaft) besuchen, neben der Anbindung an Kirche und Gemeinde den einen bzw. einen ihrer wenigen Berührungspunkte zu Religion und Religiosität verlieren.

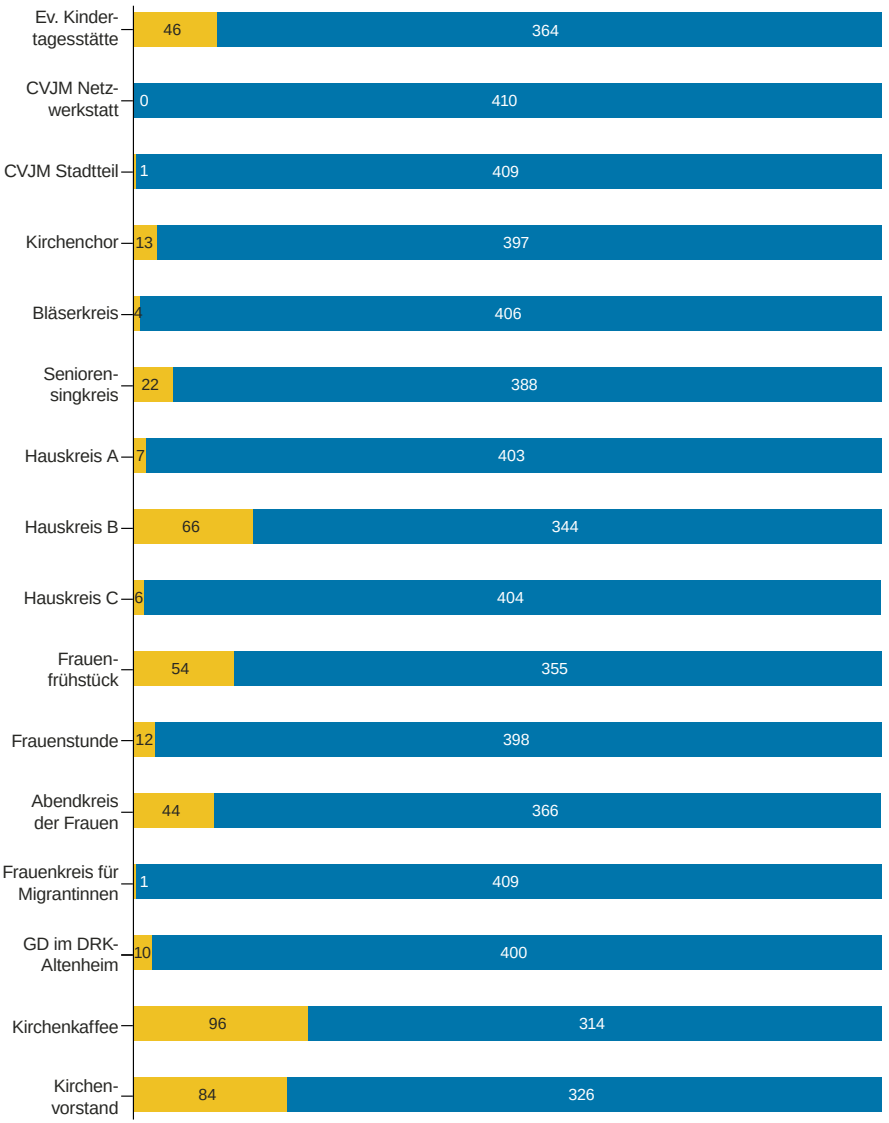
6.4.5.2.3 Relationen und Erreichbarkeit im Netzwerk

Eine weitere netzwerkanalytische Variante, verschiedene Beziehungsarten zu klassifizieren, geht aus der Frage hervor, welche Beziehungen in welchem Maße »Abkürzungen« im Netzwerk darstellen. Dies kann geschehen, indem die → Edge-Betweenness berechnet wird. In Abbildung 10 wurde dafür das gesamte kleine Netzwerk inklusive der »sozialen Beziehungen« zu weiterhin besonders Nahestehenden und der Alter-Alter-Beziehungen betrachtet.[22]

Die größte durchschnittliche Edge-Betweenness (nämlich 457) haben Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation zu nicht besonders Nahestehenden. Sie bringen Personen direkt oder indirekt in Kontakt, die sonst schwerer füreinander und

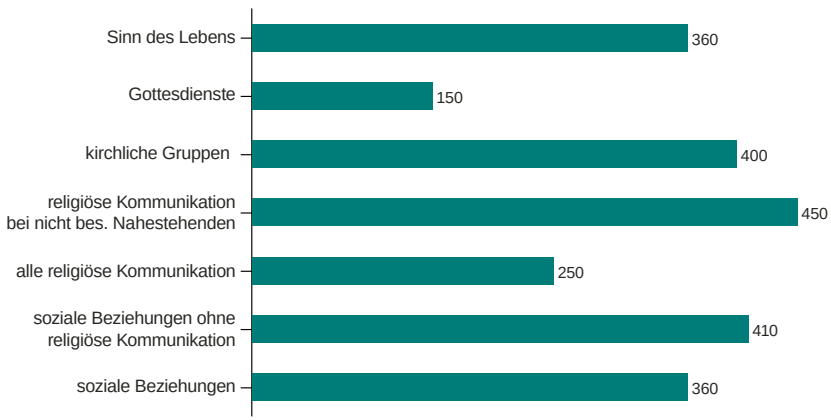
22 Hier muss berücksichtigt werden, dass sich die unterschiedlichen Beziehungsarten teilweise überschneiden.

Abb. 9: Anzahl der generierten Beziehungen nach kirchlicher Gelegenheit *(Zahl der Beziehungen)*



für Informationen erreichbar wären. Sie bilden dementsprechend Brücken und erfüllen so eine wichtige Funktion für die religiöse und soziale Integration im Befragungsort. Generell weisen die Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation durchschnittlich aber eine geringere → Betweenness auf als die allgemeineren Nahbeziehungen. Der niedrigste Wert findet sich bei den gemeinsamen Gottesdienstbesuchen, was bedeutet, dass diese Beziehungsart stark in der lokalen Bezugsgruppe bzw. der Kernfamilie verortet ist und kaum Brücken im Netzwerk bildet. Während insbesondere kirchliche Gruppen nützlich bei der Verbreitung von Informationen und Integration verschiedener Personengruppen sind, dienen gemeinsame Gottesdienstbesuche eher der wechselseitigen Bestärkung des Glaubens in den Familien und lokalen Gruppen.

Abb. 10: Durchschnittliche Edge-Betweenness für verschiedene Beziehungsarten
(Personen = 1396, Beziehungen = 5336)



6.4.5.3 Akteure

Nach den Beschreibungen von Struktur- und Relationsebene des Gesamtnetzwerks befasst sich dieser Abschnitt mit den einzelnen Befragten, d. h. den Akteuren. Dabei geht es zum einen um deren Eigenschaften und ihre jeweilige Position im Netzwerk. Zum anderen wird auf Wechselwirkungen zwischen Struktur-, Relations- und Akteursebene eigegangen. Dazu werden im Folgenden verschiedene Gruppen von Akteuren identifiziert und bezüglich ihrer Zentralität und Beziehungsmuster im Netzwerk analysiert. Darüber hinaus wird geprüft, durch welche Merkmale wie Geschlecht, Alter, Bildung, Religiosität usw. sich die Gruppen auszeichnen.

6.4.5.3.1 Gruppierungen auf Akteursebene

Gegenstand der Analyse bleibt das kleine Netzwerk der Befragten inklusive aller diese betreffenden Beziehungsangaben, d. h. auch Alter-Alter-Beziehungen (Personen = 1396, Beziehungen = 5336, vgl. Tabelle 2). Es findet sich hier eine für Netzwerke typische »Potenzgesetzverteilung«. So haben die meisten Personen eine moderate Anzahl von Beziehungen (am häufigsten sind Personen mit vier Beziehungen), und 50 Prozent der Befragten haben zwischen einer und neun Beziehungen. Es gibt allerdings – und diese ausfindig und sichtbar machen zu können, ist der große Vorzug der Methode Gesamtnetzwerkerhebung – einige wenige Personen, die viel mehr Beziehungen angeben. So vereint z. B. die Person mit den meisten Beziehungen, als »Superknoten«, 184 Beziehungen auf sich. Dabei ist dieser Superknoten ein Teil der Realität, den repräsentativ erhobene → Egozentrierte Netzwerke auch deshalb nicht abbilden können, weil sie keine eingehenden Beziehungen erfassen.

Ein weiteres Charakteristikum des erhobenen Netzwerks ist ein Zentrum, welches sich von einer zunehmenden Peripherie abhebt. Akteursgruppen mit unterschiedlicher → Zentralität im Netzwerk liegen also vor. Dabei wurde zur Bildung der Analysegruppen neben der Stellung im Netzwerk noch eine zweite Dimension herangezogen: die Unterscheidung nach professioneller Einbindung in die Kirche. Danach ergibt sich eine Differenzierung nach insgesamt fünf Gruppen von Akteuren (vgl. Abbildung 11):

1. Kirchliche Mitarbeitende, darunter zwei Pfarrerinnen und Pfarrer (n = 29),
2. Dense Main Component exklusive der kirchlichen Mitarbeitenden (n = 164),
3. Further Main Component, d. h. alle Akteure, die Teil der größten zusammenhängenden Komponente, nicht aber der Dense Main Component zugehörig sind (n = 529),
4. Other Components, d. h. alle Akteure, die in kleineren Verbünden außerhalb der größten Komponente miteinander in Beziehung stehen (n = 417),
5. Isolates, d. h. Akteure, die weder im Kontext religiöser Kommunikation noch im Rahmen allgemeinerer sozial-emotionaler Beziehungen mit den Befragten in Verbindung stehen (n = 257).

Die Pfarrerinnen und Pfarrer werden aus Datenschutzgründen für die deskriptiven Berechnungen mit der Gruppe der kirchlichen Mitarbeitenden zusammengefasst und nur in Bezug auf bestimmte Zentralitätsmaße getrennt ausgewiesen, da sich hier Besonderheiten aufgrund ihrer professionellen Rolle ergeben.

Die »Dense Main Component«-Gruppe wurde netzwerkanalytisch über einen → Community-Identifizierungs-Algorithmus (Pons, Latapy 2005) berechnet. Dieser identifiziert eine mit großem Abstand größte Gruppe von 192 Personen, innerhalb derer ein erhöhter Beziehungsaustausch stattfindet.[23] Wie Abbildung 11 zeigt, sind

23 Die beiden nach der größten Komponente zweitgrößten Gruppen sind mit je 27 Personen mit Abstand kleiner. Es folgen dann viele kleine Gruppen.

dies viele zentrale und exklusiv an das Zentrum des Netzwerkes angebundene Akteure. Auch die Pfarrerinnen und Pfarrer und 24 der 27 kirchlichen Mitarbeitenden fallen in diese Gruppe, was zeigt, dass der Algorithmus das sozio-religiöse Zentrum tatsächlich identifiziert.

Isolierte Akteure sind im Sinne der Übersichtlichkeit in Abbildung 11 nicht dargestellt. Sie würden durch einzelne, zufällig angeordnete Punkte repräsentiert. Dass diese Personen hier isoliert sind, bedeutet lediglich, dass sie keine über die vier eingesetzten Namensgeneratoren erhobenen Beziehungen zu befragten Evangelischen über 14 innerorts haben, weswegen sie eben nicht an das relevante Netzwerk angebunden sind.

6.4.5.3.2 Zentralitätsmaße nach Gruppen

Über einen Vergleich dieser Gruppen nach ihrer Zentralität im Netzwerk lassen sich Schlüsse ziehen, was Akteure in welchen Bereichen des Netzwerks bedeutsam macht. Dazu wurden → Zentralitätsmaße für drei einzelne Beziehungsnetzwerke berechnet:

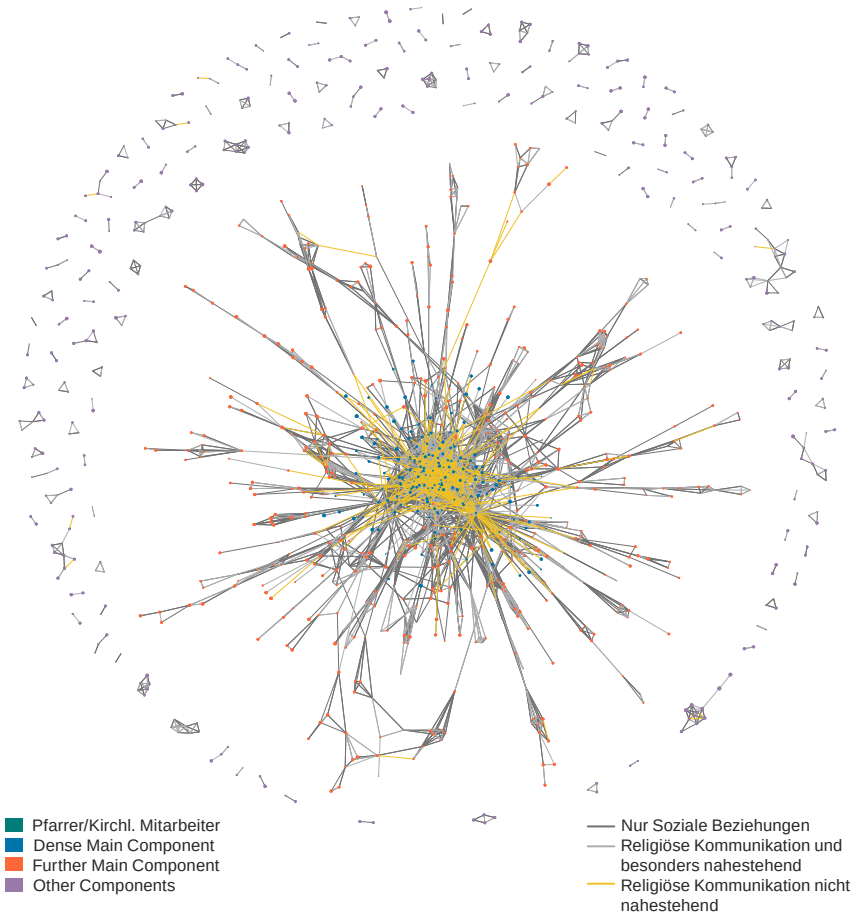
1. ein Netzwerk der Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation (inklusive aller über Gottesdienstbesuch, Sinnaustausch und Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde generierten Beziehungen), vgl. Tabelle 3;
2. ein Netzwerk der allgemeineren Nahbeziehungen (inklusive aller über die Angabe »besonders nahestehend« und Alter-Alter-Beziehungen generierten Beziehungen), vgl. Tabelle 5
3. ein Netzwerk der Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation, welche nicht besonders Nahestehende miteinander verbinden, vgl. Tabelle 4.

6.4.5.3.3 Indegree und Outdegree

Nach ein- und ausgehenden Beziehungen, also → In- und → Outdegree, sind hinsichtlich der religiösen Kommunikation erwartungsgemäß die kirchlichen Mitarbeitenden die auffälligste Gruppe. Sie verfügen jeweils über deutlich mehr eingehende als ausgehende Beziehungen. So werden beispielsweise kirchliche Mitarbeitende im Durchschnitt 11,41-Mal als religiöse Kommunikationspartner genannt und nennen selbst durchschnittlich 6,63 Personen. Dieses Muster tritt bei den Pfarrerinnen und Pfarrern noch ausgeprägter zutage. Bei der Dense Main Component kehrt sich dieses Verhältnis um. Hier werden die Befragten im Durchschnitt 2,2-mal genannt, nennen aber selbst 2,79 Alteri hinsichtlich ihrer religiösen Kommunikation. Insbesondere von Seiten der Dense Main Component besteht also eine große Nachfrage nach religiöser Kommunikation mit Pfarrerinnen und Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitenden, welche von diesen auch bedient wird.

Die Akteure der Further Main Component haben einen mittleren Anbindungsgrad, was sich an der niedrigeren Popularität (Indegree von 1,42) als auch niedrigeren Aktivität religiöser Kommunikation (Outdegree von 1,55) zeigt. Noch niedriger sind

Abb. 11: Netzwerk der Befragten nach Gruppen aufgeteilt



die Werte bei den Angehörigen der zahlreichen Other Components. Die Isolates haben definitionsgemäß einen In- und Outdegree von 0. Diese Gruppen sind also kaum bzw. gar nicht angebunden.

Tab. 4: Zentralitätsmaße für das Netzwerk der Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation

Alle religiöse Kommunikation	In-degree	Out-degree	Between-ness	Eigen-vektor	Eigen-vektor un-gerichtet	n
Pfarrer	32,5	14	14285	0,27	0,57	2
Kirchliche Mitarbeiter	11,41	6,63	2602	0,28	0,4	27
Dense Main Component	2,2	2,79	466	0,04	0,08	164
Further Main Component	1,42	1,55	96	0	0	529
Other Components	0,82	0,82	0,38	0	0	417
Isolates	0	0	0	0	0	257

Zieht man hier das Netzwerk religiöser Kommunikation unter nicht besonders Nahestehenden (Tabelle 5) zum Vergleich heran, verstärkt sich dieses Muster, vor allem in Bezug auf die Pfarrerinnen und Pfarrer (Indegree 17,5/Outdegree 5,5). Bei den kirchlichen Mitarbeitenden ist das Verhältnis mit 5,04 (Indegree) zu 2,81 (Outdegree) etwas ausgeglichener. Die Akteure der Dense Main Component fragen wiederum häufiger religiöse Kommunikation bei nicht besonders Nahestehenden nach, als dass sie selbst als Gesprächspartner genannt werden. Innerhalb der Other Components existieren hinsichtlich religiöser Kommunikation faktisch keine Beziehungen mit nicht besonders nahestehenden Alteri.

Tab. 5: Zentralitätsmaße religiöse Kommunikation zu nicht besonders Nahestehenden

Nur religiöse Kommunikation	In-degree	Out-degree	Between-ness	Eigen-vektor	Eigen-vektor un-gerichtet	n
Pfarrer	17,5	5,5	722	0,33	0,52	2
Kirchliche Mitarbeiter	5,04	2,81	172	0,36	0,31	27
Dense Main Component	0,43	0,73	7	0,02	0,04	164
Further Main Component	0,08	0,14	0	0	0	529
Other Components	0,02	0,02	0	0	0	417
Isolates	0	0	0	0	0	257

Hinsichtlich des Netzwerks der allgemeineren Nahbeziehungen gibt es zwei interessante Ergebnisse (vgl. Tabelle 6):

- Die Niveauunterschiede im Degree bleiben nach eben diesen Gruppen erhalten.
- Unterschiede zwischen Popularität (Indegree) und Aktivität (Outdegree) innerhalb der Gruppen verschwinden fast vollständig.

Insgesamt wird bei den Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation ein spezifisches Muster sichtbar, nach welchem die kirchlichen Mitarbeitenden und Pfarrer, ihrer professionellen Rolle gemäß, für religiöse Kommunikationsnachfragen verfügbar sind – ohne dass allgemein eine besondere Nähe zu ihnen bestehen muss. Dabei bedienen sie insbesondere die Dense Main Component, die selbst sowohl im Kontext religiöser Kommunikation als auch allgemein gut ins Netzwerk eingebunden ist. Mit größerer Entfernung von dieser Gruppe nimmt auch die allgemeinere Einbettung stufenweise ab.

6.4.5.3.4 Brückenzentralität

Die Brücken- oder → Betweenness-Zentralität gibt an, wie oft Akteure in den einzelnen Gruppen durchschnittlich auf den kürzesten Pfaden zwischen zwei Knoten liegen. Mittels dieser Größe lässt sich also feststellen, wer zwischen Akteuren und Akteursgruppen vermittelt und somit ein Multiplikator für Informationen sein kann. Die mit Abstand höchste Betweenness-Zentralität haben hinsichtlich der Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation die Pfarrerinnen und Pfarrer. Es führen durchschnittlich 14 285 kürzeste Wege religiöser Kommunikation über sie. Offensichtlich bündeln sich hier viele Informationskanäle. Auch die kirchlichen Mitarbeitenden haben mit durchschnittlich 2602 eine hohe Betweenness-Zentralität (Tabelle 4), die allerdings um den Faktor 5,5 niedriger liegt als die der Pfarrerinnen und Pfarrer. Dies spricht dafür, dass gerade dieses »Brückenverhalten« integraler Bestandteil des pastoralen Beziehungsmanagements ist. Für die Dense Main Component und den Rest der Further Main Component fällt auch die Betweenness-Zentralität dann sukzessive weiter ab. Im Netzwerk der religiösen Kommunikation zu nicht besonders Nahestehenden ergibt sich abermals ein ähnliches, noch deutlicheres Bild (vgl. Tabelle 5).

Beim Netzwerk der allgemeineren Nahbeziehungen fällt hingegen auf, dass der Unterschied in der Betweenness-Zentralität zwischen Further Main Component und Dense Main Component fast verschwindet. Beide Gruppen sind bei der sozialen Brückenbildung also annähernd gleichbedeutend (vgl. Tabelle 6).

Tab. 6: Zentralitätsmaße soziale Beziehungen

Soziale Kommunikation	In-degree	Out-degree	Betweenness	Eigenvektor	Eigenvektor ungerichtet	n
Pfarrer	74,5	69,5	101040	0,77	0,85	2
Kirchliche Mitarbeiter	24,11	22,89	10766	0,42	0,43	27
Dense Main Component	4,66	7,04	1744	0,12	0,13	164
Further Main Component	1,74	4,69	1375	0,01	0,01	529
Other Components	0,82	1,74	1,04	0	0	417
Isolates	0	0	0	0	0	257

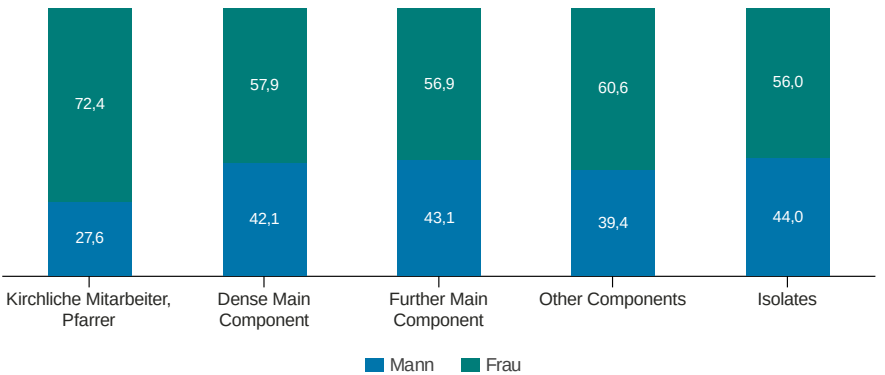
6.4.5.3.5 Eigenvektorzentralität

Anhand der → Eigenvektor-Zentralität lässt sich, grob gesagt, abschätzen, ob Befragte nicht nur mit vielen, sondern auch mit den wichtigen Personen im Netzwerk verbunden sind. Was die ungerichtete Eigenvektor-Zentralität betrifft, sind Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende in allen drei Netzwerken klar voneinander und von den anderen Gruppen durch einen hohen Wert abgrenzbar (vgl. die Tabellen 4, 5 und 6). Interessant wird es beim Vergleich mit der Eigenvektor-Zentralität für gerichtete Beziehungen in den beiden Netzwerken im Kontext religiöser Kommunikation. Hier verliert sich der Zentralitätsunterschied zwischen Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitenden. Die Pfarrerinnen und Pfarrer werden zwar im Vergleich zu den kirchlichen Mitarbeitenden im Durchschnitt von dreimal so vielen Personen bei religiöser Kommunikation genannt, aber das vergleichsweise seltener von Personen, die selbst viele eingehende Beziehungen haben. Vielmehr werden die Pfarrerinnen und Pfarrer hier auch von nicht »populären« Personen als Adressaten gewählt. Wird bei der Eigenvektor-Zentralität die Beziehungsrichtung nicht berücksichtigt, ist der Unterschied zu den Pfarrern wieder sichtbar, d. h. die Pfarrerinnen und Pfarrer selbst sind bei ihrer religiösen Kommunikation wählerischer. Abermals ist gerade die Brückenfunktion charakteristisch für das Muster religiöser Kommunikation seitens der Pfarrerinnen und Pfarrer. Im Netzwerk der allgemeineren Nahbeziehungen ist die Eigenvektor-Zentralität der Pfarrer im Vergleich zu den kirchlichen Mitarbeitenden sowohl mit und ohne Berücksichtigung der Beziehungsrichtung höher (Tabelle 6). Zudem ist hier, bezogen auf die Eigenvektor-Zentralität, die Dense Main Component besser vernetzt.

6.4.5.3.6 Die Akteursgruppen nach soziodemographischen Merkmalen

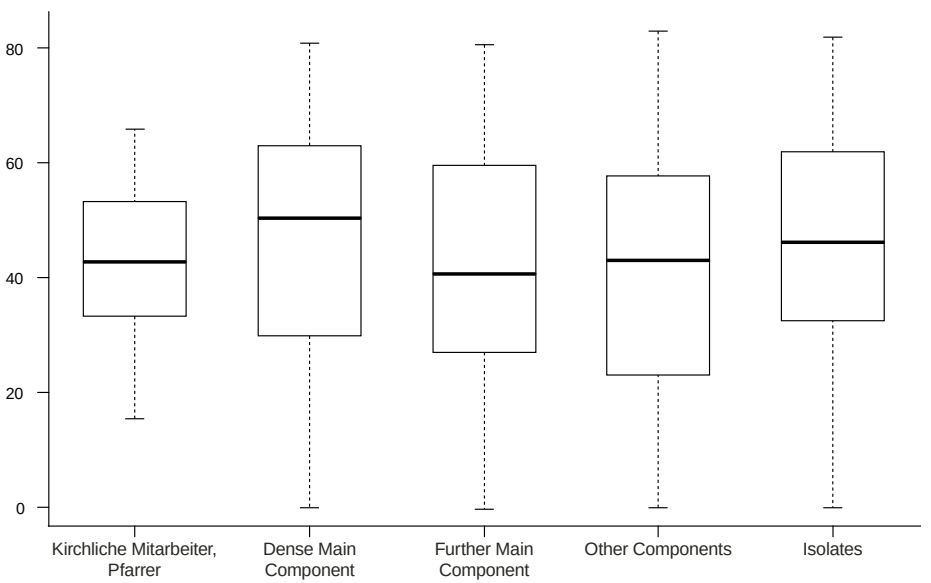
Der Frauenanteil bei den kirchlichen Mitarbeitenden/Pfarrern ist mit über 70 % vergleichsweise hoch. Für die anderen Gruppen gibt es in Bezug auf das Geschlecht keine Auffälligkeiten (Abbildung 12).

Abb. 12: Akteursgruppen nach Geschlecht *(in Prozent)*



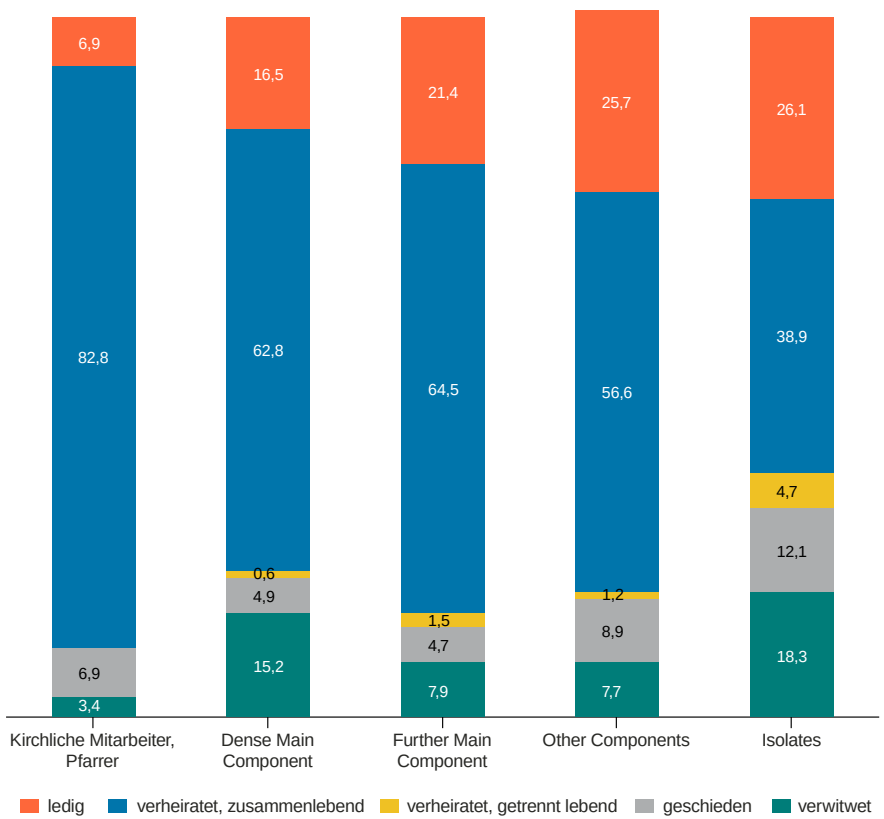
In den→ Boxplots zur Altersstruktur der fünf Untersuchungsgruppen (Abbildung 13) zeigt sich, dass die Streuung und der Median des Alters bei den kirchlichen Mitarbeitenden niedriger sind. Die Dense Main Component hingegen ist im Vergleich etwas älter.

Abb. 13: Akteursgruppen nach Alter *(in Prozent)*



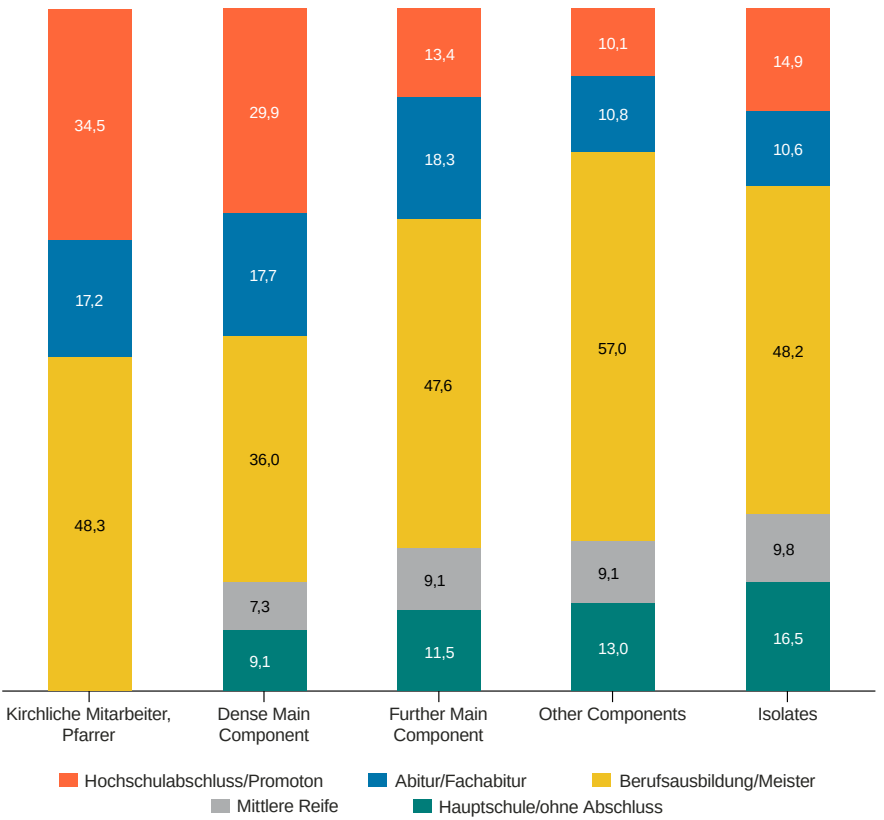
Die Analyse des Familienstands (Abbildung 14) lässt erkennen, dass Personen eher zentral im Netzwerk sind, wenn sie verheiratet und zusammenlebend sind. Singles sind dagegen häufiger Teil der weniger vernetzten Gruppen. Mehr als die Hälfte der Isolates sind getrennt lebend, geschieden, verwitwet oder ledig.

Abb. 14: Akteursgruppen nach Familienstand *(in Prozent)*



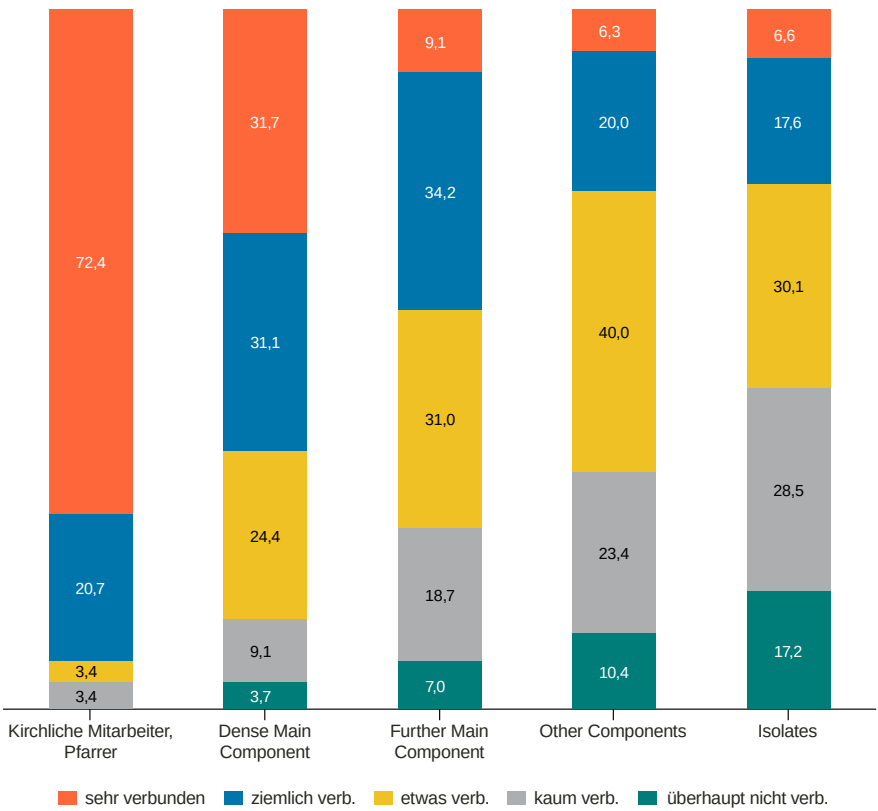
In Abbildung 15 wird der Bildungsstand dargestellt, ausgewertet nach fünf Abschlussniveaus. Bei den jüngeren Befragten ist hier der geplante Abschluss berücksichtigt worden. Hier zeigt sich eine Tendenz, dass die gut eingebundenen Gruppen häufiger akademische Abschlüsse haben. Ein formal hoher Bildungsstand begünstigt also eine gute Einbindung im Gesamtnetzwerk sowohl über die Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation als auch über die allgemeineren Nahbeziehungen.

Abb. 15: Akteursgruppen nach Bildungsstand *(in Prozent)*



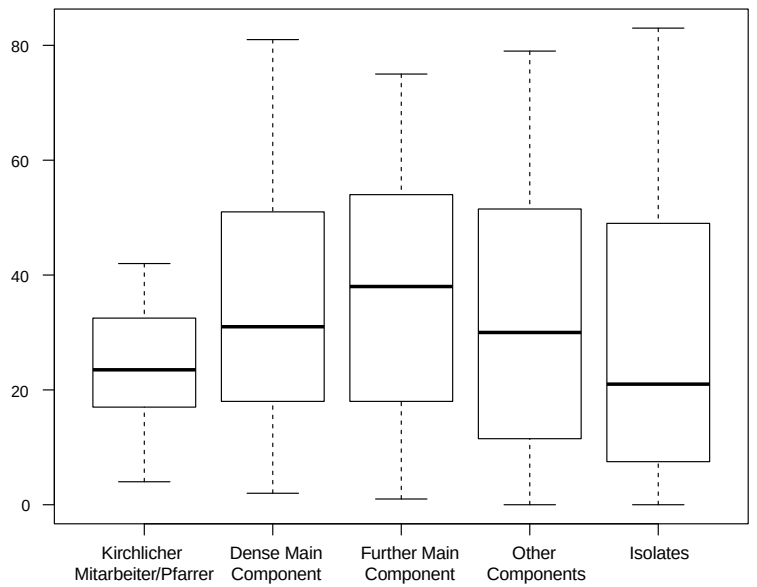
In Abbildung 16 ist die Verbundenheit gegenüber der Kirchengemeinde differenziert nach Gruppen dargestellt. Die Verbundenheit mit der Kirchengemeinde korreliert dabei eng mit der Zentralität der Gruppen, also der Positionierung der Akteure im Netzwerk. Es ist zu vermuten, dass die gefühlte Verbundenheit mit einer Besserung der Einbindung in das Netzwerk steigt und wiederum mit einer Verschlechterung der Einbindung absinkt.

Abb. 16: Akteursgruppen nach Bindung an die Kirchengemeinde *(in Prozent)*



Auf die Frage, inwieweit die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Gruppen durch die Verwurzelung in Netzwerkstadt bestimmt ist[24], liefern Abbildung 17 und Abbildung 18 eine interessante Antwort. Es wird ein kurvenförmiges Muster sichtbar, d. h., sowohl die zentralen als auch die eher isolierten Akteure sind überwiegend zugezogen, während eine Geburt im Wohnort einhergehend mit langer Wohndauer vor Ort in der Further Main Component überwiegt.

Abb. 17: Akteursgruppen nach Wohndauer am Ort *(in Prozent)*

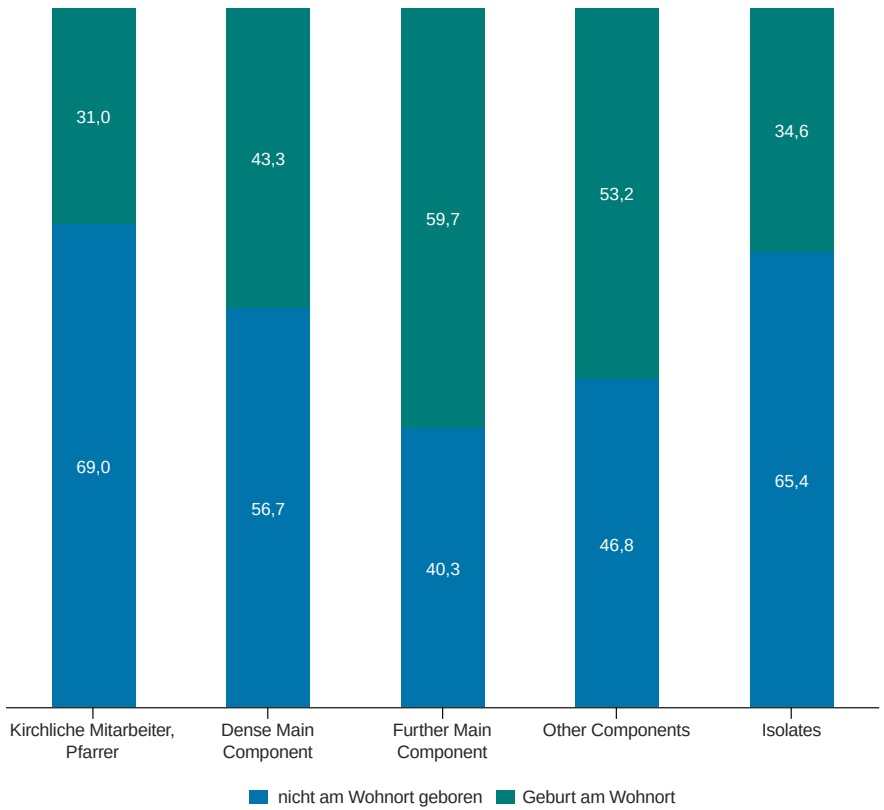


6.4.5.3.7 Die Akteursgruppen und ihre Mitgliedschaftsgründe

Schließlich unterscheiden sich die fünf Gruppen teilweise auch in ihrer Zustimmung bzw. Ablehnung zu bestimmten Gründen der Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche (Abbildung 19). Ein ähnliches Antwortverhalten zeigen dabei die Akteure der Further Main Component, der Other Components und die Isolates. Alle drei Gruppen lehnen die Mitgliedschaftsgründe »weil ich die Gemeinschaft brauche« und »weil sich das so gehört« überwiegend ab. Eine hohe Zustimmung erfahren die Gründe »weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet«, »weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist«

24 Deshalb wurde gefragt, ob die Befragten seit der Geburt am Wohnort leben und, wenn sie zugezogen sind, seit wann sie im Ort wohnhaft sind.

Abb. 18: Akteursgruppen nach Geburt am Wohnort *(in Prozent)*

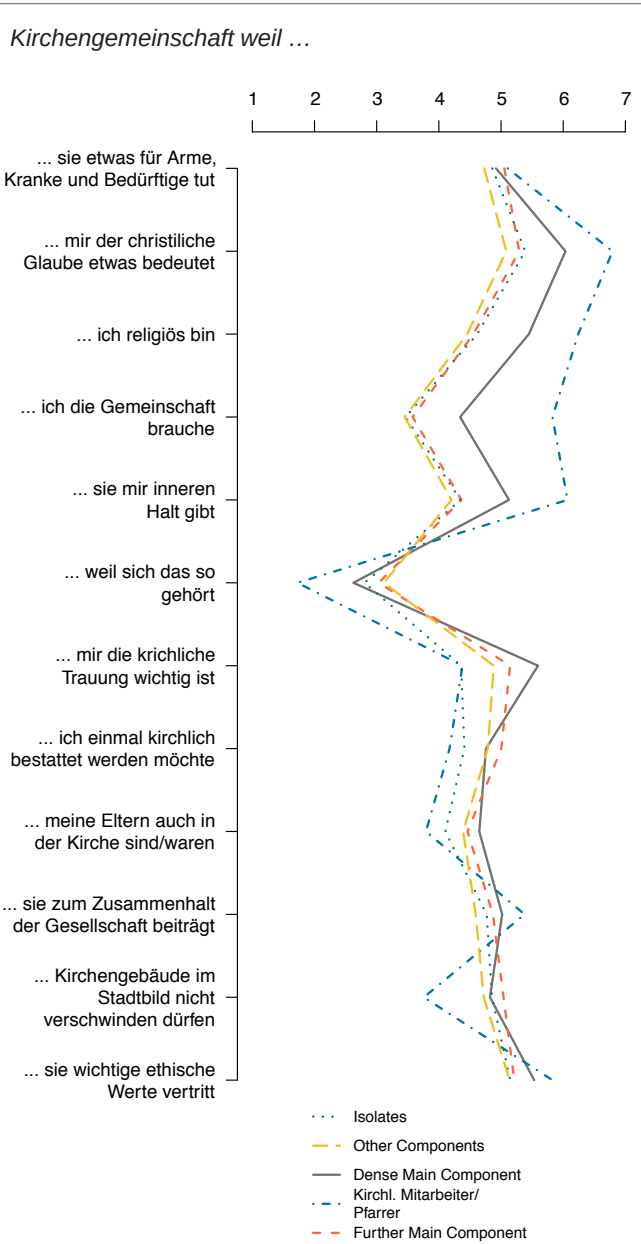


und »weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte«. Dabei spielen Kasualien als Grund für die Kirchenmitgliedschaft bei den Isolates die geringere Rolle. Gründe, bei denen auch die Dense Main Component ähnlich antwortet, betreffen das diakonische Engagement und die ethischen Werte der Kirche, neben »weil Kirchengebäude im Stadtbild nicht verschwinden dürfen«. Ansonsten liegen Zustimmungswerte der Dense Main Component, außer beim deutlich abgelehnten konventionellen Mitgliedschaftsgrund »weil sich das so gehört«, über denen der weiter Entfernten.

Kirchliche Mitarbeitende und Pfarrer vertreten die stärksten Positionen zu den verschiedenen Mitgliedschaftsgründen. Dabei erfahren vor allem »weil ich die Gemeinschaft brauche« und »weil sie [die Kirche] mir einen inneren Halt gibt« weitaus größere Zustimmung als in den anderen Gruppen. Stärker abgelehnt werden das Item über

Abb. 19: Akteursgruppen nach Mitgliedschaftsgründen

(Mittelwerte auf einer Skala von 1 »trifft überhaupt nicht zu« bis 7 »trifft voll und ganz zu«)



die Zugehörigkeit des Kirchengebäudes zum Stadtbild, das Item »weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren« (jeweils knapp unter einer neutralen Haltung) und – deutlicher als in allen anderen Gruppen – das Item »weil sich das so gehört«.

6.4.6 Ergebnisse

In der vorliegenden Befragung ist es gelungen, ein Gesamtnetzwerk der evangelischen Kirchenmitglieder und ihrer Alteri in einer mittleren Stadt zu erheben. Dieses weist eine charakteristische Struktur von Zentrum und Peripherie auf mit einer relativ großen zusammenhängenden Komponente. Der Abgleich des Netzwerkes der Befragten mit dem Netzwerk aller Genannten zeigt, dass die meisten relevanten Akteure befragt wurden. Über ein mehrdimensionales Konzept religiöser Kommunikation, aber auch allgemeinere Nahbeziehungen konnten Netzwerke mit je unterschiedlichen Eigenschaften generiert und somit tatsächlich verschiedene Dimensionen religiöser Kommunikation abgebildet werden. Kurze Pfade und lokale Verdichtungen prägen die Strukturen sowohl des Gesamtnetzwerkes als auch der einzelnen Netzwerke (»Small World«).

Anhand der Leitfragen der Untersuchung lassen sich folgende Ergebnisse zusammenfassen:

Welche Anknüpfungspunkte religiöser Kommunikation bestehen zu organisierten kirchlichen Strukturen?
Über Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation sind die Gemeindeglieder von Netzwerkstadt größtenteils gut untereinander und hinsichtlich Konfession/Wohnort/Alter »nach außen« vernetzt. Für das Netzwerk insgesamt haben kirchliche Mitarbeitende und Pfarrerinnen und Pfarrer eine große Bedeutung, da sie Brücken zwischen verschiedenen Komponenten bilden. Pfarrer bzw. Pfarrerinnen und kirchlichen Mitarbeitende sind hinsichtlich der religiösen Kommunikation auch deren Ansprechpartner, die in religiöser Hinsicht ansonsten weniger ins Netzwerk eingebunden sind. Grundsätzlich lässt sich deskriptiv ein Zusammenhang zwischen Religiosität bzw. kirchlicher Verbundenheit und der Einbindung in das Netzwerk religiöser Kommunikation feststellen. Kausalitäten in dem Sinne, dass eine zentralere Einbindung im Netzwerk religiösere Einstellungen bewirkt oder aber weniger Kirchenverbundene Beziehungen im Sinne der religiös-kontextuierten Namensgeneratoren verlieren, wären jedoch nur über eine Wiederholungsbefragung feststellbar.

Interessant sind die Gelegenheitsstrukturen im Kontext der lokalen Kirchengemeinde. Sie generieren zwar relativ wenige Beziehungen, diese reichen aber vergleichsweise häufig über den sozialen Nahbereich der Befragten hinaus. Außerdem weisen sie die geringste Überschneidung zu den anderen Formen religiöser Kommunikation

(gemeinsamer Gottesdienstbesuch, Sinnaustausch) auf. Für Menschen ohne familiär konstituierte Einbindung in das Netzwerk religiöser Kommunikation sind sie daher oft die einzigen Berührungspunkte (selten »strong ties«) mit Kirche und Religion.

Mit der Gesamtnetzwerkerhebung konnte zudem die Bedeutung des Gottesdienstes als Institution bei der Bestärkung familialer und lokaler Gruppen nachgewiesen werden.

Wie lässt sich das Verhältnis von sozialer Nähe zu religiöser Kommunikation beschreiben? Die Beziehungen der religiösen Kommunikation sind oft in umfassendere soziale Beziehungen eingebettet. So existiert eine große Schnittmenge zwischen besonders nahestehenden Personen und religiöser Kommunikation. Doch es gibt auch religiöse Beziehungen zu nicht besonders Nahestehenden, die vor allem aus einer stark vernetzten, ca. 200 Menschen umfassenden Komponente ausgehen. Dieser Befund weist über die fast ausschließlich im persönlichen Nahbereich der Befragten verorteten egozentrierten Netzwerke der Repräsentativerhebung hinaus und konnte so nur über die Methodik der Gesamtnetzwerkerhebung sichtbar gemacht werden. Nahestehend zu sein ist somit keine notwendige Bedingung für religiöse Kommunikation, erhöht allerdings die Wahrscheinlichkeit dafür.

Verwandtschaftliche Beziehungen spielen beim gemeinsamen Gottesdienstbesuch und dort v. a. bezüglich des Heilig-Abend-Gottesdienstes eine besondere Rolle. Allerdings darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es gleichwohl eine Reihe außerverwandtschaftlicher Personen gibt, mit denen der Gottesdienst besucht wird. Im Vergleich zur Repräsentativbefragung genauer und sinnfälliger ist es, anhand der Untersuchungsergebnisse von einer lokalen Bezugsgruppe bei Gottesdienstbesuchen für den Einzelnen zu sprechen.

Der Austausch über den Sinn des Lebens findet vorwiegend zu Hause statt, dort allerdings nicht nur mit nahestehenden Personen. Aus Sicht der Befragten sind existentielle Themen allerdings nicht selbstverständlich in den Kontext religiöser Kommunikation einzuordnen – weniger als die Hälfte des Sinnaustauschs wurde als religiös eingestuft. Außerhalb verwandtschaftlicher Beziehungen spielen kirchliche Mitarbeitende und gemeindliche Angebote abermals eine große Rolle für den Austausch über existentielle Themen, wobei sie besonders von denjenigen genannt wurden, die über keine anderweitige Einbindung in das Netzwerk religiöser Kommunikation verfügen.

Christian Stegbauer • Franz Grubauer • Birgit Weyel

6.5 Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen

6.5.1 Einleitung: Perspektiven und Potentiale der Netzwerkanalyse

Aus der Fülle möglicher Auswertungen sollen an dieser Stelle drei Beispiele vorgestellt werden, die zeigen, welche neuen Perspektiven auf Kirche und Gemeinde die Netzwerktheorie bietet und welche Potentiale sich mit einer Netzwerkanalyse verbinden.

Die besondere Erwartung an eine Netzwerkanalyse am Beispiel einer Kirchengemeinde im Rahmen der V. KMU besteht darin, die sozialen Beziehungen und Beziehungsstrukturen, in denen die Menschen immer schon stehen, von denen sie geprägt werden und die sie prägen, zu erfassen. Wenn also Religion kommunikativ als Teil der sozialen Interaktion verfasst ist, dann besteht die Erwartung, für den Themenkomplex Religion und Kirche durch die Netzwerkanalyse Einblicke in das Leben einer Gemeinde zu erhalten. Dies impliziert, dass die Orte und Gelegenheiten sowie die Angebote einer Gemeinde in Bezug auf ihre Bindung und Vernetzung von Mitgliedern und deren Einstellungen eine besondere Bedeutung erhalten.

Insbesondere auf der Zwischenebene zwischen den Mitgliedern und den verschiedenen Gelegenheiten, in denen sich Kirche als Institution konstituiert, werden in diesen Interaktionen auch Anerkennung, Orientierung, persönliche Wertschätzung, Statusvermittlung und soziale Normen vermittelt, die ein Zugehörigkeitsbewusstsein ausbilden können und über alltägliche Interaktionen auch sinnstiftend und verhaltensstabilisierend wirken (vgl. Diewald, Sattler 2010).

Aus dieser identitätsstiftenden Perspektive ermöglicht die Netzwerkanalyse einen Blick darauf, wo sich z. B. hoch verbundene oder weniger verbundene und gering verbundene Mitglieder zusammenfinden und damit über die Institutionen und Gelegenheiten in sozialen Beziehungen stehen. Zudem lässt sich zeigen, wie hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und Pfarrerinnen und Pfarrer ihrerseits vernetzt sind mit diesen Institutionen und wo Schwerpunkte liegen. Dass ein solcher Blick für Gemeinden Handlungsrelevanz bekommen kann, liegt auf der Hand.

Mit Hilfe der Netzwerkforschung lassen sich also Strukturen von Beziehungen analysieren. Diese Strukturen sind nicht einfach nur Beziehungen, sie stehen auch für Bedeutungen und Bedeutungszuschreibungen (Mützel, Fuhse 2010, 15). Das bedeutet erstens für die Perspektive auf die Kirchengemeinde als soziales Netzwerk, dass das Augenmerk auf die *Strukturen* gerichtet ist, die durch soziale Interaktionen entstehen. Anders als ein Organigramm oder die Darstellung des Veranstaltungsangebots einer

Kirchengemeinde können wir sichtbar machen, wer mit wem bei welcher Gelegenheit in Kontakt kommt. Es lassen sich die sozialen Interaktionen in Verbindung mit den Anlässen visualisieren, die sich innerhalb und außerhalb der Kirchengemeinde ergeben. Auf diese Weise ist die Kirche als Organisation im Blick, zugleich aber auch die Ebene des Austauschs zwischen den Personen, durch die diese Strukturen durch Interaktionen entstehen. Individuelle, kirchliche und gesellschaftliche Dimensionen von Religion können auf diese Weise besser in ihrer Bezogenheit aufeinander wahrgenommen werden. Sowohl die religiöse Qualität zwischenmenschlicher Interaktionen als auch die soziale Dimension kirchlicher Organisation werden in dieser Perspektive zusammengesehen. Der Hinweis auf die Netzwerke als *Bedeutungs*strukturen meint zweitens, dass die Gelegenheitsstrukturen nicht einfach neutrale, inhaltsfreie Formationen sind, sondern Identität konstituieren. Über die Beziehungsstrukturen werden mittels Geschichten auch Informationen über Identitäten weitergegeben; nicht nur das, die Identitäten werden durch Erzählungen sogar erst konstruiert (vgl. Mützel, Fuhse ebd.).

Die Netzwerktheorie schließt an den Forschungsstand der praktisch-theologischen Kirchentheorie an, indem sie die Kirche als Organisation[1] voraussetzt, die Kirche auch als »Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge«[2] versteht, aber anders als die Organisationssoziologie und die Milieutheorie wesentliche Einsichten der Relationalen Soziologie aufnimmt, um die sozialen Beziehungen und Beziehungsstrukturen, in denen die Menschen immer schon stehen und von denen sie geprägt werden und die sie prägen, zu erfassen. Versteht man Religion als eine kommunikative Praxis, dann sind die Kommunikationszusammenhänge, in denen sich Sinn und Bedeutung ebenso ausbilden wie vermitteln, von entscheidender Bedeutung.[3]

Wir wollen die Perspektive im Folgenden an drei ausgewählten Beispielen als Fallstudien[4] einer Kirchengemeinde anschaulich machen: 1. an den Orten und Gelegenheiten, an denen Kirchenmitglieder mit ihrer Kirchengemeinde grundsätzlich in Kontakt kommen; 2. an der Frage, bei welchen Gelegenheiten sie sich über den Sinn des Lebens austauschen und 3. im Blick darauf, wie der Zusammenhang zwischen Gelegenheiten kirchennaher Institutionen und kommunaler Vereine und Verbände in einer Blockmodellanalyse beschrieben werden kann.

---

1 Vgl. dazu den mehrschichtigen Kirchenbegriff (Kirche als Institution, Organisation und Interaktion) bei Hermelink 2011, bes. 89 ff.

2 Wesentliche Einsichten dazu bietet die IV. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, vgl. Huber, Friedrich, Steinacker (Hg.) 2006.

3 Zum Zusammenhang von Sinnkonstitution und Lebenswelt vgl. auch Merle, Weyel 2014.

4 Die Kirchengemeinde ist als ein Fallbeispiel zu verstehen; zur Auswahl der Kirchengemeinde und ihrer durchschnittstypischen Merkmale vgl. Birgit Weyel, »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitel zur Netzwerkerhebung«, in diesem Band, sowie den Abschnitt 6.3.2 »Methodenbericht«, in diesem Band.

6.5.2 Begegnungsorte und Gelegenheiten einer Gemeinde

Wenn wir im Rahmen der Netzwerkerhebung die Kirchenmitglieder danach fragen: »Mit welchen Orten und Gelegenheiten kommen Sie regelmäßig in Kontakt?«, dann bleibt zu vergegenwärtigen, dass es über das bloße Teilnahmeverhalten hinaus auch um den Austausch von Geschichten und die Herstellung von Identität geht.

Aus dieser identitätsstiftenden Perspektive ermöglicht die Netzwerkanalyse einen Blick darauf, bei welchen Gelegenheiten sich etwa gegenüber der Institution Kirche hoch verbundene oder weniger verbundene und gering verbundene Mitglieder zusammenfinden und welche sozialen Beziehungen sie ausbilden.

Jede Gelegenheit, die im Zusammenhang mit einer Institution entsteht, bildet im Zusammenwirken mit ihren Mitgliedern eine eigene Kultur[5], eigene Umgangsformen und Rituale aus (Stegbauer 2013). Hierdurch entsteht eine Verkettung von Begegnungen innerhalb einer Institution. Durch immer neue Begegnungen entstehen erst die Eigenschaften der Institutionen; sie werden jede für sich auf ihre eigene Art besonders; sie entwickeln eine eigene Kultur. Wenn nun die Beziehungen der Mitglieder zu den kirchlichen und kirchennahen Institutionen in der Netzwerkperspektive rekonstruiert werden, so kann zugleich aufgezeigt werden, welche der Institutionen untereinander über ihre Mitglieder in Verbindung stehen. Eigenheiten, etwa innerhalb einer Institution entwickelte Sinnstrukturen, lassen sich über Mitgliedschaften in verschiedenen Institutionen zwischen diesen übertragen.

Wenn nun der Blick von den Akteuren hin zur Struktur gewechselt wird, kann man aufzeigen, inwiefern die Institutionen über die Menschen interagieren, die in ihnen aktiv sind. Das bedeutet stets auch, dass diese in einem Kulturaustausch miteinander stehen. Verhaltensformen, Rituale, Sichtweisen, Interpretationen Gottes und der Welt können auf diese Weise zwischen den Institutionen hin- und herfließen.

Für die kirchliche Organisation ist von besonderem Interesse, welche Positionen die hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie die Pfarrerinnen und Pfarrer in der Kirchengemeinde als soziales Netzwerk innehaben. Im Blick auf diese Gruppe sind handlungstheoretische Modellierungen des sozialen Netzwerks denkbar. Versteht sich Kirche als eine »reflexive Sozialität« (Hermelink 2012, 123), in der der theoretischen Selbstbeobachtung eine Schlüsselstellung zukommt, dann liegt es auch methodisch nahe, Kontaktanlässe und Funktionen näher zu identifizieren, in denen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, Pfarrer und Pfarrerinnen im sozialen Netzwerk der Kirchengemeinde interagieren.

Befragt wurden alle am Ort ansässigen Mitglieder der Kirchengemeinde nach ihrem regelmäßigen Kontakt zu religiösen und kirchennahen Einrichtungen. Insgesamt wurden 25 konkrete Gelegenheiten vorgegeben, davon drei Kindertagesstätten, vier Angebote für Jugendliche und junge Erwachsene, drei musikalische Gruppen, drei

5 In einem anderen Zusammenhang wird dies »Idioculture« genannt, vgl. Fine 1979.

Hauskreise, ein Frauenfrühstück, eine Frauenstunde, ein Abendkreis der Frauen, ein Frauenkreis für Migrantinnen, also vier Angebote für Frauen, ein Gottesdienst in einem Altenheim, das Kirchencafé, der Kirchenvorstand und schließlich die katholische Kirchengemeinde sowie eine Freie Evangelische Gemeinde, die muslimische Gemeinde und zwei weitere Religionsgemeinschaften.[6] Als Ergebnis der Netzwerkanalyse entsteht ein bimodales Netzwerk, in welchem die befragten Personen zusammen mit den jeweiligen Kontaktanlässen visualisiert werden. So kann man aufzeigen, wie viele Personen mit den jeweiligen Einrichtungen und Institutionen in Verbindung stehen. Durch die Variation der Größe der Knoten im Netzwerk lässt sich die Zahl der Personen (= Degree), die mit einer Einrichtung in regelmäßigem Kontakt stehen, visualisieren. Von den 1396 Befragten treten 408 in Beziehung zu einer religiösen oder kirchennahen Institution. Das sind 29 %. Diese 408 Personen haben insgesamt 751 Beziehungen zu einer oder mehreren Einrichtungen. Das entspricht einem durchschnittlichen Degree-Wert von 1,84. Der höchste Degree-Wert lag bei 12. Das bedeutet, dass eine Person mit zwölf der genannten Einrichtungen, Kontaktanlässen und Institutionen in regelmäßigem Kontakt steht.

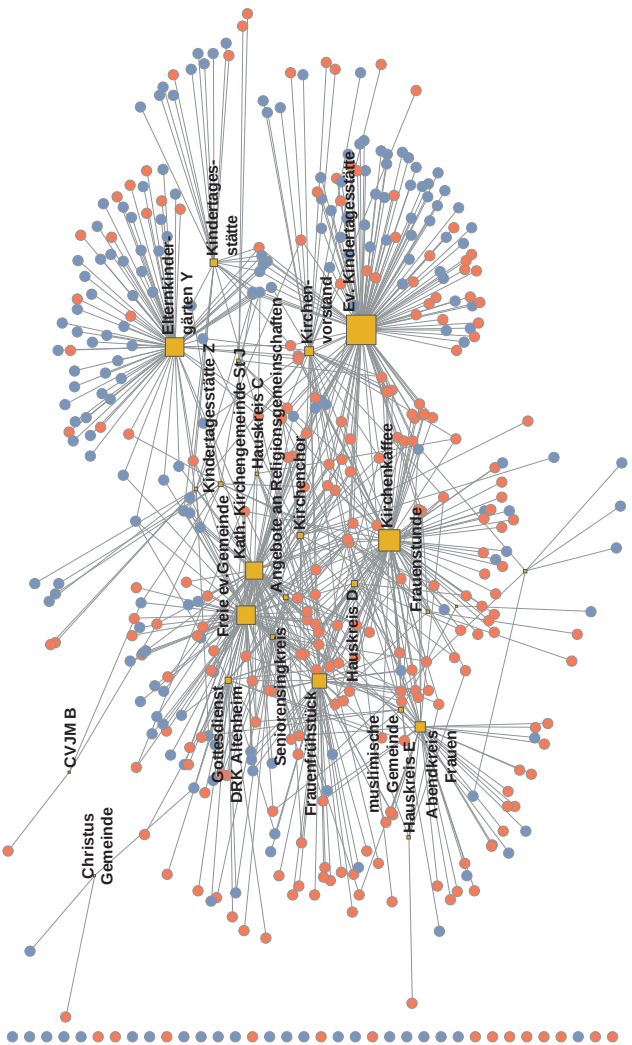
In Abbildung 1 sehen wir die kirchlichen und kirchennahen Institutionen. Dabei bedeutet ein größeres Quadrat, dass mehr Menschen mit dieser Institution in Verbindung stehen. In der Fachsprache sprechen wir von Knoten (Symbole, welche die Personen und die Institutionen darstellen) und von Kanten, den Verbindungen zwischen den Knoten (in Abbildung 1 definiert als regelmäßiger Kontakt). Technisch wird die Abbildung der Knoten durch einen Algorithmus erzeugt, der die Institutionen und die beteiligten Personen so anordnet, dass zusammengehörige Personen und Institutionen nahe beieinander abgebildet werden. Kirchenmitglieder, die sich in vielen Institutionen beteiligen, stehen in der Abbildung zwischen den Institutionen.

Die in der Abbildung ersichtliche Gruppierung von Institutionen lässt die Unterscheidung zwischen drei Bereichen zu: einer Gruppe von Kontaktanlässen, zu denen der Kirchenvorstand, das Kirchencafé, der Kirchenchor, die Hauskreise, die Seniorenkreise und das Frauenfrühstück gehören; dann die ökumenischen Beziehungen zur katholischen Gemeinde, zur Freien Evangelischen Gemeinde und zur muslimischen Gemeinde und schließlich drittens die Kindertagesstätten. Man kann sagen, dass die so differenzierten Anlässe verschiedene Personengruppen integrieren. Die Institutionen und Einrichtungen mit denen die meisten Kirchenmitglieder in Kontakt kommen, sind mit Abstand das Kirchenkaffee, die Kindertagesstätten, die katholische Gemeinde, die Freie Evangelische Gemeinde und das Frauenfrühstück. Die knapp 30 %

6 An dieser Stelle wird eine Differenz zur Auswertungsmethode im Beitrag 6.4 von Richard Heidler u. a. (in diesem Band) deutlich: Für das bimodale Netzwerk wird in unserem Beitrag die Nennung einer *Gelegenheit* als Generator verwendet (»Womit kommen Sie in Kontakt?«); im Beitrag von Heidler u. a. bildet sich das Netzwerk »Gelegenheiten im Kontext der lokalen Kirchengemeinde« über den *Namens*generator (»Mit wem kommen Sie bei diesen Gelegenheiten in Kontakt?«).

Abb. 1: Bimodales Netzwerk der religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen mit Kirchenmitgliedern

Die Größe der Darstellung der Institutionen ist abhängig von der Anzahl der Personen, die mit ihr in Beziehung stehen. Institutionen werden durch gelbe quadratische Knoten dargestellt, die Teilnehmer und Teilnehmerinnen sind je nach Verbundenheit zur Kirchengemeinde eingefärbt: hellblau bedeutet keine oder geringe Verbundenheit, rot eine höhere Verbundenheit.



der Kirchenmitglieder, die regelmäßig in irgendeiner Weise mit diesen kirchennahen Institutionen in Kontakt kommen, sind hier abgebildet, und zwar dichotomisiert in mit der Kirchengemeinde vor Ort »sehr« und »ziemlich« verbundenen Mitgliedern (rote Punkte) und nicht verbundenen oder gering verbundenen (hellblaue Punkte). Am Rande links finden sich diejenigen, die isoliert sind und keine Beziehungen untereinander oder zu den abgefragten Institutionen haben. Die Abbildung zeigt aber auch, dass die mit der Kirchengemeinde weniger verbundenen Mitglieder vor allem im Bereich der Kindertagesstätten zu finden sind.

Die Verfeinerung der bimodalen Auswertung, in der die Stufen der Verbundenheit weiter reduziert werden, zeigt dann noch deutlicher, dass die meisten der kaum oder überhaupt nicht mit der Kirchengemeinde verbundenen Mitglieder mit den Kindertagesstätten in Kontakt stehen (vgl. Abbildung 2). In der Untersuchung finden wir ebenso eine Anzahl kaum und überhaupt nicht mit der Kirchengemeinde Verbundene in Kontakt mit der Freien Evangelischen Gemeinde, in der sie möglicherweise ihre religiösen Orientierungen besser aufgehoben sehen. Die Verbindungen mit den Kindertagesstätten sind dagegen deutungsoffener.

Die Kindertagesstätten sind deswegen von besonderem Interesse, weil hierüber Kontakte zwischen der Kirchengemeinde und eher nicht verbundenen Kirchenmitgliedern hergestellt werden können. Kindereinrichtungen könnten daher als Kontaktfläche zu kirchlichen Anliegen gedeutet werden, etwa hinsichtlich der Weitergabe von Werten. Auch bei weiteren Auswertungsschritten des bimodalen Netzwerks wird sich zeigen, dass die Kindertagesstätten von besonderem Interesse sind (vgl. unten Abbildung 6).

Die Positionen der Pfarrer/Pfarrerinnen bzw. der kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben wir über die befragten Kirchenmitglieder, die angeben, mit diesen in Kontakt zu stehen, identifiziert.[7] In der folgenden Abbildung 3 werden die Institutionen und die Mitarbeitenden wieder in der Knotengröße nach dem Degree-Maß dargestellt. Alle kirchlichen Mitarbeiter stehen mit mehreren Institutionen in Kontakt – oft sogar mit vielen unterschiedlichen Institutionen. Dies zeigt, dass die kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sich zahlreichen Anforderungen stellen müssen, die sicher nicht einfach zu erledigen sind und eines starken Engagements bedürfen.

Auf den ersten Blick zeigen sich zahlreiche Verbindungen der kirchlichen Mitarbeitenden und der Pfarrerinnen und Pfarrer mit den kirchlichen und kirchennahen Institutionen. Diese Beziehungen sind funktional, durch Arbeitsbereiche und Aufgabenfelder, veranlasst.

Die Institutionen, die am linken oberen Rand aufgeführt sind, haben dagegen keine Verbindung mit hauptamtlichen Mitarbeiterinnen oder Mitarbeitern.

---

7 Dieses Kriterium wurde folgendermaßen operationalisiert: Die als Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen klassifizierten Personen mussten mindestens von drei unterschiedlichen Befragten als Mitarbeiter genannt werden. Die als Pfarrerinnen und Pfarrer identifizierten Personen mussten selbst befragt worden sein und von mehreren Befragten als Pfarrer bezeichnet worden sein.

Abb. 2: Bimodales Netzwerk der religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen mit Kirchenmitgliedern, die der Kirchengemeinde kaum oder überhaupt nicht verbunden sind

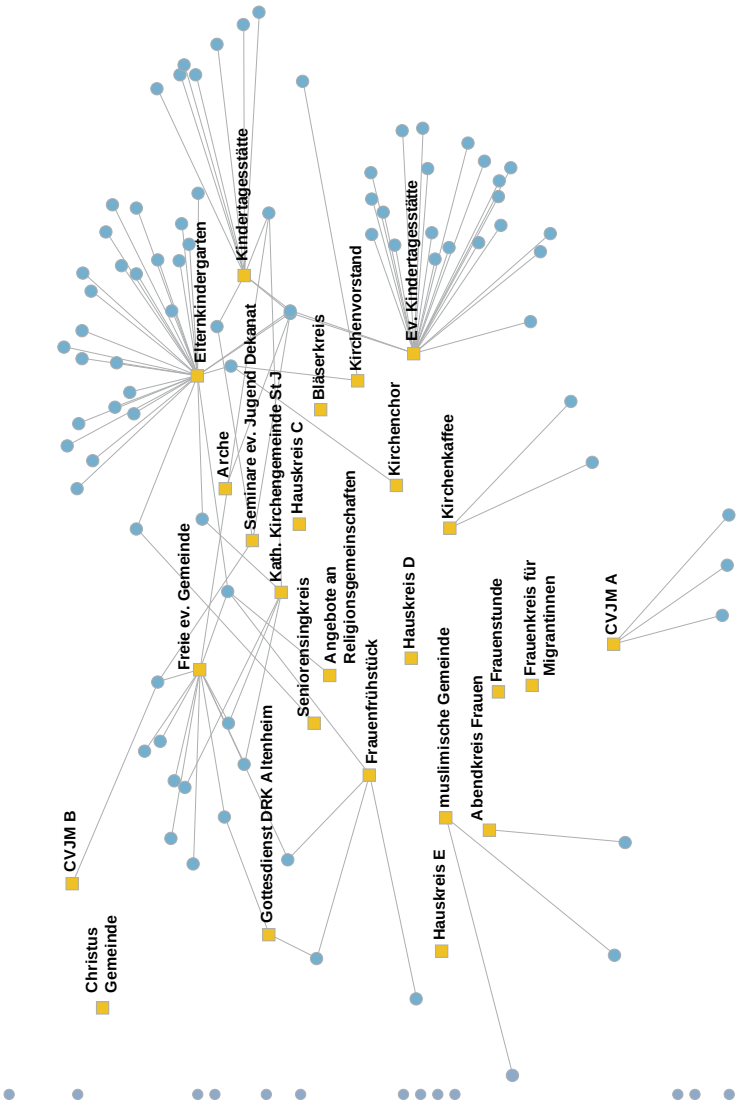
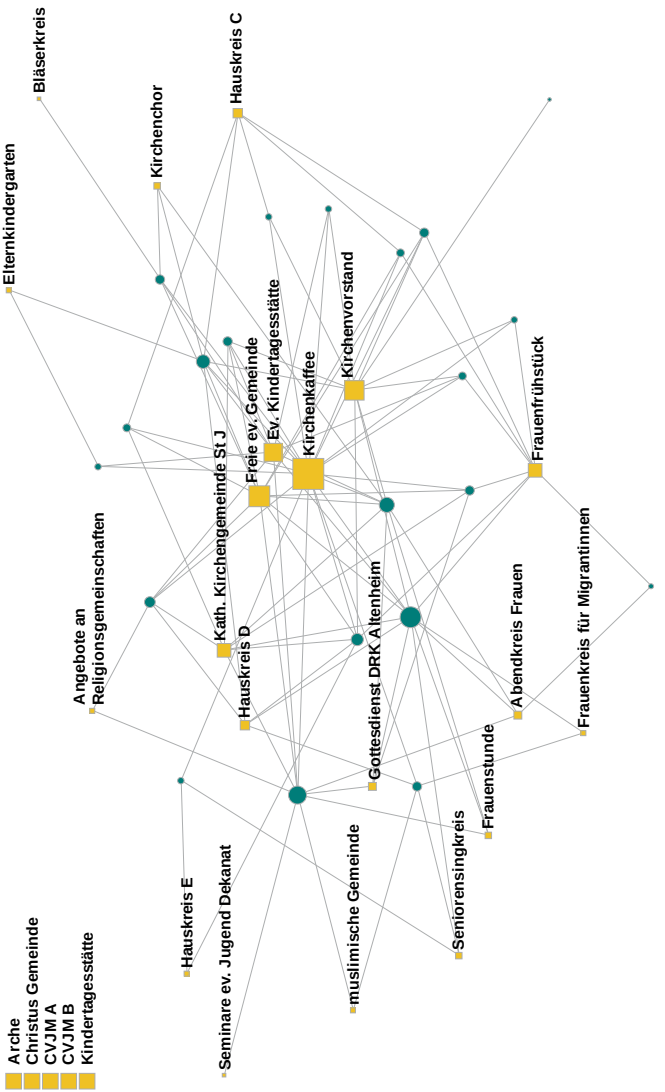


Abb. 3: Bimodales Netzwerk der religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen mit kirchlichen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen und Pfarrern/Pfarrerinnen



Um das bimodale Netzwerk zwischen den Institutionen und den befragten Kirchenmitgliedern genauer interpretieren zu können – also auch die Beziehungen zwischen den Kirchenmitgliedern und den hauptamtlich Tätigen, die über solche Institutionen entstehen können – werden in der folgenden Darstellung die beteiligten Personen nach verschiedenen Merkmalen eingefärbt. Zunächst werden die zugehörigen Personen nach Geschlecht geordnet (Männer, hellblau, mit 582 Knoten und Frauen, rot, mit 814 Knoten). Pfarrerinnen und Pfarrer werden durch Dreiecke mit nach unten gerichteten Spitzen markiert, die hauptamtlich Mitarbeitenden umgekehrt mit Dreiecken, deren Spitzen nach oben zeigen (Abbildung 4).

Die Netzwerkanalyse zeigt, dass weniger Männer zu kirchlichen oder kirchennahen Institutionen Beziehungen pflegen als Frauen. Die Gründe hierfür dürften komplex sein. Zu beobachten ist, dass es spezielle Angebote gibt, die sich ausschließlich an Frauen richten, etwa der Abendkreis Frauen, der Frauenkreis für Migrantinnen oder das Frauenfrühstück. Für Männer sind keine gruppenspezifischen Angebote vorhanden. Im kircheninternen Bereich finden sich mehr hauptamtliche Mitarbeiterinnen als Mitarbeiter. Bei den Kontakten zu den Kindertagesstätten ist dagegen kaum eine Ungleichverteilung nach Geschlecht festzustellen. Die Geschlechterverteilung ist insofern von besonderer Brisanz als sich von selbst eher homophile Strukturen ergeben, d. h. dass Menschen die Tendenz haben, mit anderen Menschen in Kontakt zu treten, die ihnen ähnlich sind, also Frauen eher den Kontakt zu Frauen suchen und Männer eher zu Männern.

Abbildung 5 stellt dar, mit welchen Institutionen jüngere Kirchenmitglieder unter 27 Jahren in Kontakt kommen. Es zeigt sich, dass die größte Anzahl an Verbindungen in dieser Altersgruppe zu den Kindertagesstätten besteht, gefolgt von verschiedenen Jugendangeboten und der Freien Evangelischen Gemeinde. Mit den Kindertagesstätten kommen die Jugendlichen unter 27 vermutlich in der Eltern- oder Geschwisterrolle in Kontakt. Religiöse Angebote aber werden kaum in der evangelischen Kirchengemeinde wahrgenommen. Eine gewisse Rolle spielt aber die Freie Evangelische Gemeinde. Hier kann man weiter überlegen, ob es spezifische Angebotsformate (Jugendgottesdienst o. Ä.) sind, die dort, nicht aber in der evangelischen Kirchengemeinde zu finden sind. Zu zahlreichen anderen Angeboten in der Gemeinde besteht hingegen gar kein Kontakt.

Da die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs eine zentrale Auswertungsperspektive der KMUs darstellt (vgl. den Beitrag »Intensive Mitgliedschaftspraxis« von Detlef Pollack, Martin Laube und Anne Elise Liskowsky in: EKD [Hg.] 2014, 43–49), haben wir diesen Aspekt auch bei der bimodalen Netzwerkanalyse ausgewertet. Hierzu haben wir die Knoten, welche die Personen repräsentieren, nach der Häufigkeit ihres Gottesdienstbesuchs eingefärbt. Diese Auswertung macht sichtbar, ob die Kirchgänger sich noch an anderen Orten treffen und sich dort zusätzlich austauschen können. Mit dieser Darstellung können wir auch zeigen, an welchen Orten und bei welchen Gelegenheiten sich Menschen, die nie oder selten den Gottesdienst besuchen, mit denen treffen, die regelmäßig in die Kirche gehen. Wir haben daher die Häufigkeit

Abb. 4: Bimodales Netzwerk der religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen mit Personen nach Geschlecht und einer Unterscheidung zwischen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie anderen Personen

Geschlecht: hellblau = Männer, rot = Frauen
kirchliche Funktionen: Dreiecke = kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, kopfstehende Dreiecke = Pfarrerinnen und Pfarrer

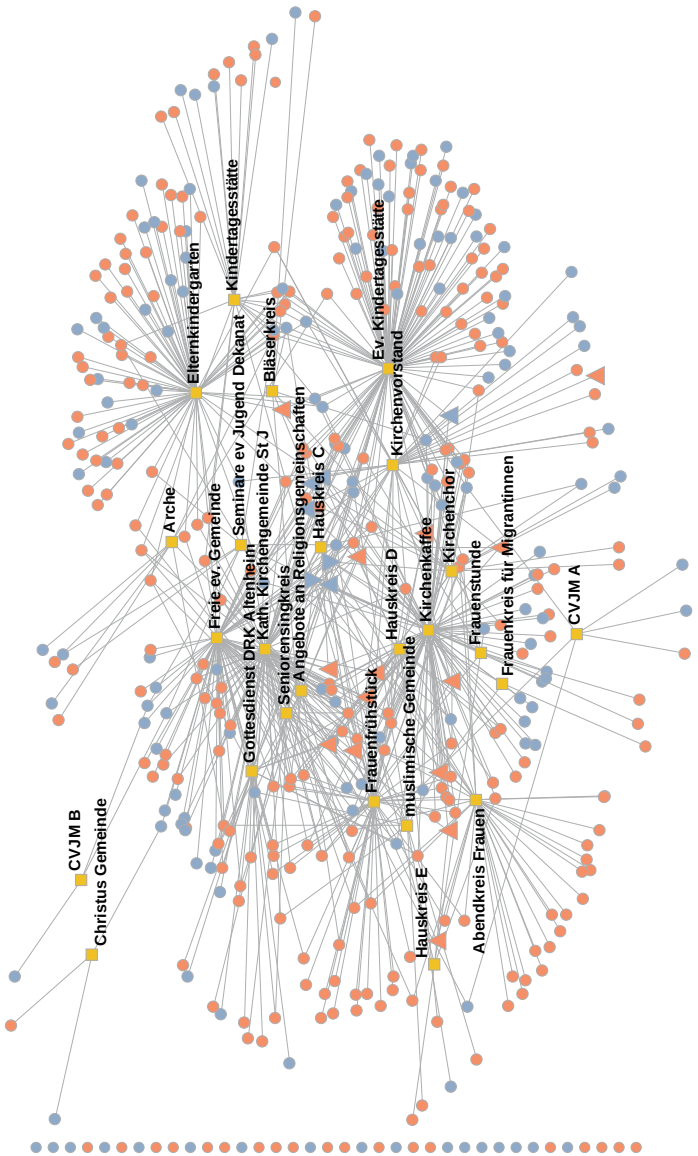
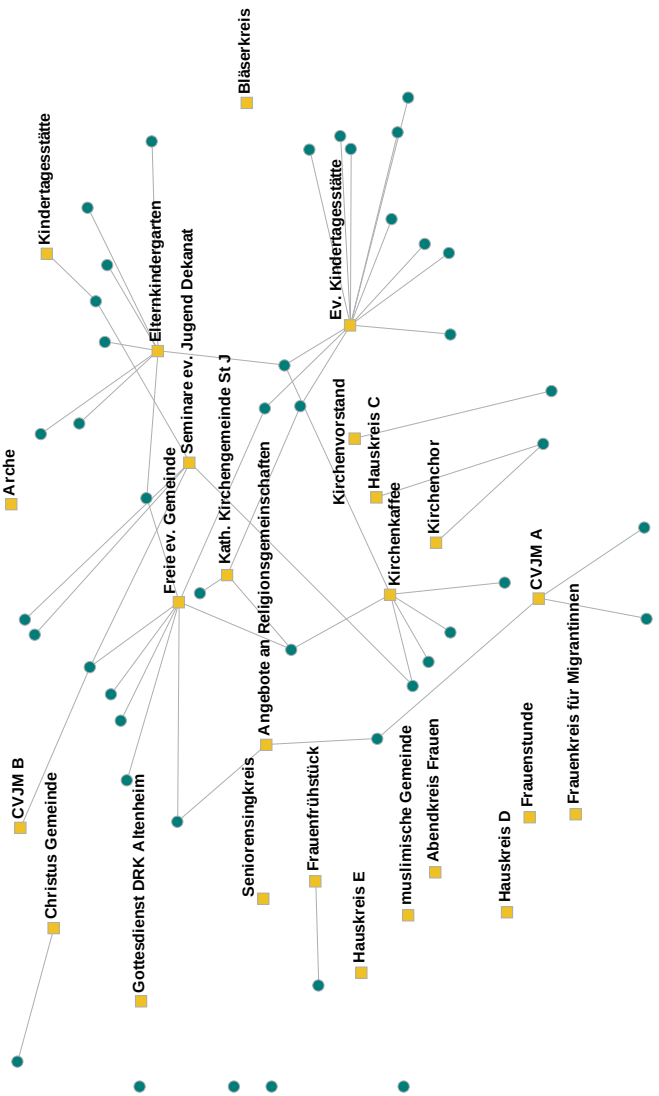


Abb. 5: Bimodales Netzwerk der religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen mit jüngeren Kirchenmitgliedern (< 27-Jährigen)



des Gottesdienstbesuchs zusammen mit den Orten und Gelegenheiten im bimodalen Netz visualisiert. Deshalb wurden die Häufigkeitswerte des Gottesdienstbesuchs in 3 Gruppen unterteilt (Abbildung 6): »mehrmals monatlich« (Farbe grün, 234 Knoten), »mehrmals im Jahr« (hellblau, 346 Knoten) und »selten oder nie« (rot, 816 Knoten). Hier zeigt sich ein nahezu zweigeteiltes Bild: Der überwiegende Anteil der Kirchenmitglieder, die entweder selten oder nie, maximal aber mehrmals im Jahr in die Kirche gehen, findet sich im Bereich der Kindertagesstätten. Bei allen anderen Gelegenheiten finden sich sowohl häufige wie seltene Kirchgänger, so dass hier ein Austausch möglich wird. Es eröffnen sich Möglichkeiten, auch bei nichtgottesdienstlichen Gelegenheiten über Themen und Erfahrungen, die sich durch Gottesdienstbesuche erschließen, miteinander zu kommunizieren. Die verschiedenen Institutionen schaffen in netzwerktheoretischer Perspektive Gelegenheiten, die der Vermittlung und diskursiven Aneignung von Inhalten aus anderen Institutionen dienen. So stehen Institutionen wie Gottesdienste, Abendkreise etc. nicht jeweils für sich, sondern sie sind eingebunden in eine Vielzahl von weiteren Kommunikationsmöglichkeiten.

Wenn wir die Perspektive der Kommunikationsmöglichkeiten über religiöse, kirchliche und kirchennahe Institutionen aufnehmen und noch einmal auf eine ganz andere Weise formulieren, kommen wir zur Darstellung des Zusammenhangs zwischen den Institutionen. Hierbei handelt es sich um eine so genannte unimodale Projektion des bimodalen Netzwerkes. Wir fragen nämlich danach, welche Institutionen über die Personen, die zu verschiedenen Einrichtungen regelmäßig Kontakt haben, miteinander in Beziehung stehen. Wenn also ein Kirchenmitglied beispielsweise einen Abendkreis besucht und darüber hinaus auch noch am Frauenfrühstück teilnimmt, dann stehen diese beiden Institutionen miteinander in Kontakt. Dies ist nicht nur deswegen von Bedeutung, weil beide Einrichtungen Gelegenheit zum Austausch über verschiedene Themen bieten. Die Personen, welche die Verbindungen herstellen, kann man gleichzeitig als Transporteure von Kultur ansehen. Mit dem Begriff Kultur sind gemeinsame Interpretationen, Verhaltensweisen und Rituale gemeint, die über die Personen zwischen den Einrichtungen ausgetauscht werden und diese Einrichtungen sich gegenseitig beeinflussen lassen.[8] Hinter der folgenden Darstellung steht die Idee, dass eine Verbindung zwischen Institutionen mit steigender Anzahl von Personen, welche zu beiden Einrichtungen Beziehungen unterhalten, an Bedeutung gewinnt.[9]

Über viele Kontakte stehen vor allem die Einrichtungen Kirchenkaffee, Frauen-

8 Zum Austausch von Kultur zwischen Events vgl. Stegbauer 2013.

9 Diese Annahme muss nicht immer korrekt sein, weil sich der Charakter von Institutionen mit der Zahl der regelmäßigen Teilnehmer verändert. So wären Kontakte zwischen Einrichtungen mit geringer Mitgliederzahl, die durch intensive Beziehungen zwischen den Teilnehmern verbunden sind, in mancher Hinsicht bedeutender als solche zwischen großen Institutionen mit nur oberflächlichen Kontakten; für eine kritische Diskussion solcher Aspekte vgl. Stegbauer 2013 und 2012.

Abb. 6: Bimodales Netzwerk der religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen und der damit verbundenen Kirchenmitglieder nach Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs

Kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter = Dreieck mit Spitze nach oben
Pfarrerinnen und Pfarrer = Dreieck mit Spitze nach unten
Häufigkeit Gottesdienstbesuch: grün = mehrmals monatlich, hellblau = mehrmals im Jahr, rot = selten oder nie

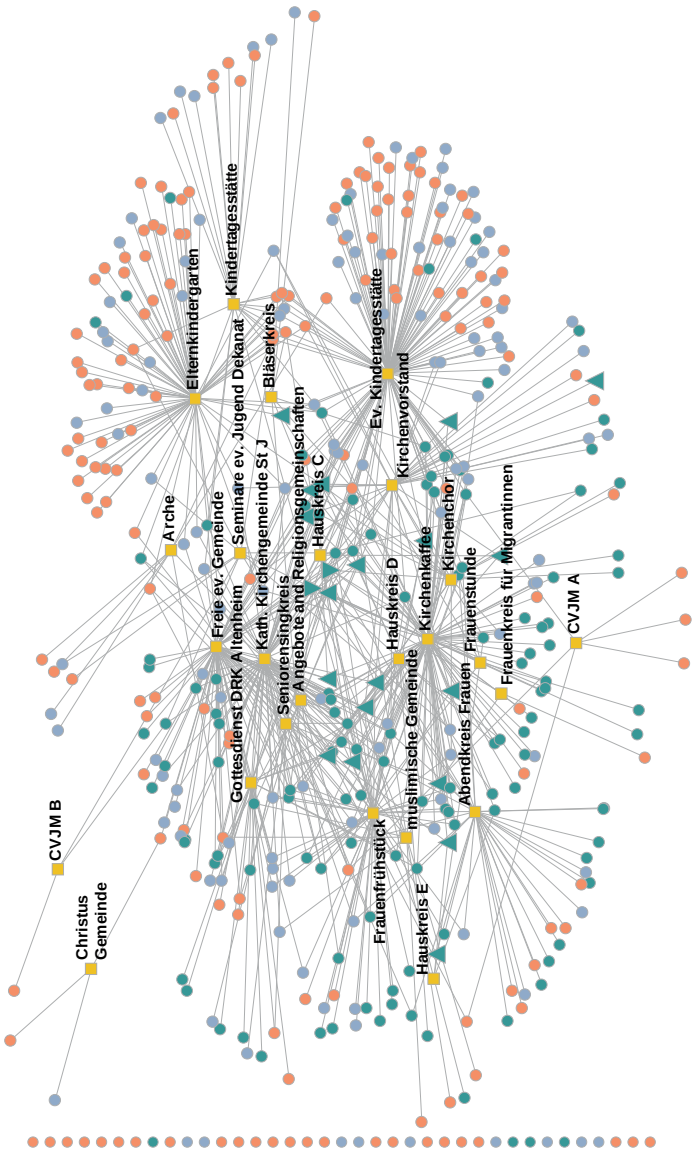
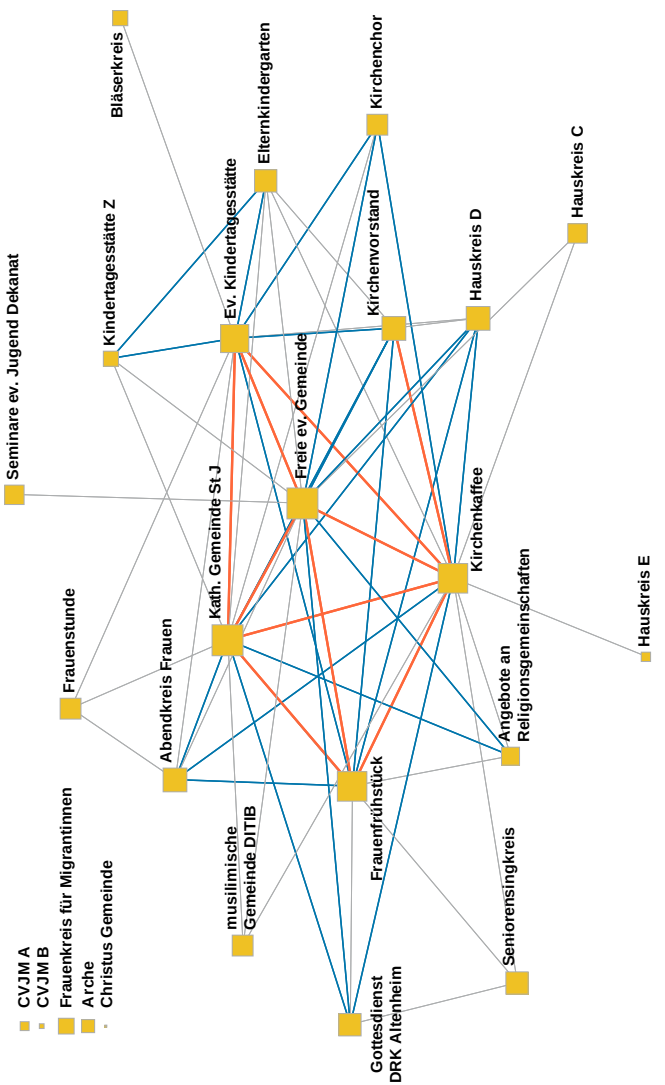


Abb. 7: Relationen zwischen religiösen, kirchlichen und kirchennahen Institutionen über Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die gleichzeitig Kontakte zu mehreren Einrichtungen haben (unimodale Projektion des bimodalen Institutionen-Teilnehmernetzwerks)

Der Degree-Wert bestimmt die Größe der Knoten; die Kanten zwischen den Institutionen wurden nach der Anzahl der Verbindungen eingefärbt: rot = >14, blau = bei einem Wert zwischen 7 und 14, hellgrau = bei Werten zwischen 4 und 6



frühstück und Ev. Kindertagesstätte miteinander in Beziehung. Diese zur evangelischen Kirche gehörenden Institutionen haben aber auch starke Verbindungen aus diesem Organisationsbereich hinaus, so zur Freien Evangelischen Gemeinde oder zur katholischen Gemeinde. Letztere kann als eine der wichtigsten Einrichtungen hinsichtlich der Kontakte zwischen den Einrichtungen angesehen werden.

6.5.3 Religiöse Kommunikation und die Frage nach dem Sinn des Lebens

Religion ist wesentlich kommunikativ verfasst.[10] Die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Austausch über religiöse Themen sind in der Netzwerkerhebung von besonderem Interesse, weil im Unterschied zur Repräsentativerhebung[11] die Wechselseitigkeit der Kommunikation in den Blick kommt.

6.5.3.1 Kommunikation über den Sinn des Lebens

Wir haben also nicht nur eine Information darüber, ob Person A mit Person B über Religion spricht, sondern wir können auch nachvollziehen, ob Person B, wenn sie zu den befragten Kirchenmitgliedern gehört, die benannte Beziehung ihrerseits bestätigt.

Darüber hinaus zeigt sich, bei welchen Gelegenheiten ein Austausch über den Sinn des Lebens unter den Kirchenmitgliedern stattfindet. Als Gelegenheiten wurden folgende Antwortmöglichkeiten vorgegeben: der Austausch zu Hause, in Schule und Kirche, in der Freizeit, bei kirchlichen Diensten, Vereinen und Gruppen oder auch anlässlich von Online-Kommunikation (vgl. dazu etwa Krotz 2008). Es war uns wichtig, die Gelegenheiten nicht nur auf im engeren Sinne religiöse und kirchliche Angebote einzuschränken, sondern zunächst einmal zu unterstellen, dass Religion bei vielfältigen lebensweltlichen Gelegenheiten eine Rolle spielen kann.

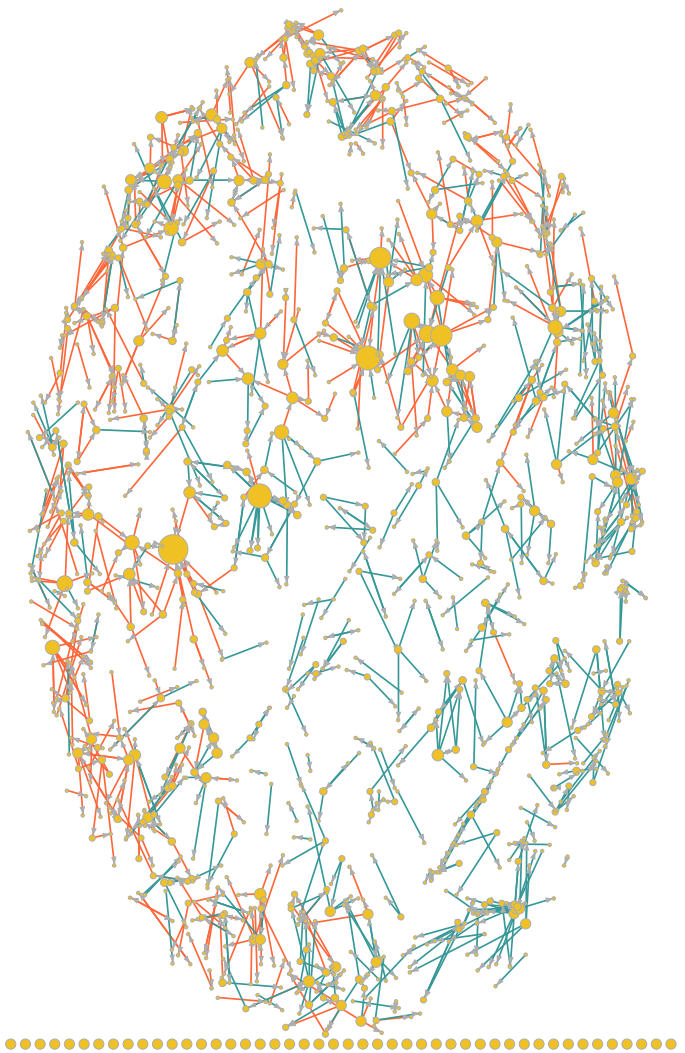
Wir haben weiter danach gefragt, wie häufig dieser Austausch bei den verschiedenen Gelegenheiten stattfindet, wie religiös der Austausch ist (Abbildung 8) und wie der Austausch über den Sinn des Lebens in Verbindung mit der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches steht. Die Repräsentativerhebung hatte hier zum Ergebnis, dass der Sinnaustausch und der Austausch über religiöse Themen vor allem zwischen Wahlverwandten (Partner/in, engen Freunden) zu Hause stattfindet und damit Religion vor allem privat konnotiert ist. Abbildung 8 zeigt daher zunächst den Austausch über

10 Vgl. zur Komplexität der Frage nach der Religion: Matthes 2005 [1992].

11 Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der methodischen Anlage vgl. Birgit Weyel, 6.1 »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung«, in diesem Band.

Abb. 8: Austausch über den Sinn des Lebens zu Hause nach Religiosität

Grüne Kanten = »eher religiös« und »sehr religiös«,
rote Kanten = »eher nicht religiös« und »gar nicht religiös«
Knotengröße nach Degree (= Anzahl der Beziehungen der dargestellten Personen)



den Sinn des Lebens zu Hause. Auch hier wurde der Austausch nach Religiositätswerten in zwei Gruppen unterschieden.

Die Größe der Netzwerkmatrix bezieht sich in dieser Auswertung auf alle Befragten im Netzwerk einschließlich der von ihnen genannten Alteri. Links am Rande in der Abbildung sind die Personen aufgeführt, die angegeben haben, dass sie zu Hause mit niemandem über den Sinn des Lebens kommunizieren. In Zahlenwerten ausgedrückt zeigt dieses Bild 603 religiöse und 702 nichtreligiöse Verknüpfungen (ties). Der Anteil des religiösen Austausches beträgt demnach 46 %. Wenn wir die hier dargestellten vier wichtigsten Gelegenheiten, über den Sinn des Lebens in einem religiösen Zusammenhang zu sprechen, zusammennehmen, dann findet 68 % davon zu Hause statt (siehe Tabelle 1: 603 von 882 religiösen Beziehungen).

Nicht überraschend ist eine andere Information, die sich in der Abbildung zeigt: Es gibt keine wirklich zentralen Akteure. Die Sinnkommunikation, welche zu Hause stattfindet, bleibt auf einen kleinen Kreis bezogen. Aus diesem Grund wird an dieser Stelle keine über den engeren Familien- und Verwandtschaftskreis hinausgehende Kommunikation über den Sinn des Lebens sichtbar.

Die vielen kleinen Komponenten des Netzwerkes zeigen aber auch, dass dieses Thema von vielen Personen, zumindest in diesem Lebensbereich, unabhängig von anderen Themen und Personen diskutiert wird. Sicherlich werden an diesen Orten auch Anregungen von anderen Gelegenheiten aufgenommen. Ein weiteres Resultat ist, dass der Austausch in der Regel homogen stattfindet, was bedeutet, dass die meisten Personen sich mit allen Gesprächspartnern entweder religiös oder mit allen nichtreligiös über den Sinn des Lebens austauschen. Nur sehr selten findet man Fälle, wo dieselbe Person sowohl religiösen wie nichtreligiösen Austausch mit unterschiedlichen Anderen pflegt.

Die zweithäufigste Gelegenheit, sich über den Sinn des Lebens religiös und nichtreligiös auszutauschen, ist der Bereich der Freizeit.

Hier gab es insgesamt 303 Verbindungen, von denen 43 % als religiöser Austausch näher qualifiziert wurden. Aber auch in der Freizeit ist die Kommunikation überwiegend homogen, also entweder religiös oder nichtreligiös mit wenigen Ausnahmen. Nach Familie und Freizeit ist die Kirche der wichtigste Ort, an dem man sich mit dem Lebenssinn auseinandersetzt. In der Kirche, also in Gottesdiensten, Kirchenchor oder Gemeindekreisen, überwiegt erwartungsgemäß der Anteil der religiösen Verbindungen. Er beträgt 79 %. In diesem kleinen Teil des Netzwerks findet sich eine zentrale Komponente. Innerhalb dieser Komponente sind vor allem die Pfarrerinnen und Pfarrer von großer Bedeutung (sie verfügen über sehr viele Beziehungen, in denen Sinnkommunikation stattfindet) – auch fast alle kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gehören zu dieser Komponente. Die Zahl der nicht zu den beiden Gruppen Pfarrerinnen und Pfarrer, bzw. kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gehörenden Personen, die mit der religiösen Sinnkommunikation in der Kirche erreicht werden, ist gar nicht so groß (Abbildung 9).

Tab. 1: Verbindungen und die zugehörigen Gelegenheiten des Austausches über den Sinn des Lebens nach Religiosität

	Anzahl Verbindungen – nach Religiosität des Austausches				
	religiös	nicht religiös	Anteil religiöser Austausch	Gesamtzahl ties	Gesamt
zu Hause	603	702	46 %	1305	71 %
Freizeit	130	173	43 %	303	16 %
Kirche	100	26	79 %	126	7 %
Arbeit/Schule	49	58	46 %	107	6 %
Gesamt	882	959		1841*	100 %

** Die Anzahl der ties bezieht sich auf die Auskünfte aller Befragten und nicht nur auf gegenseitige Relationen.*

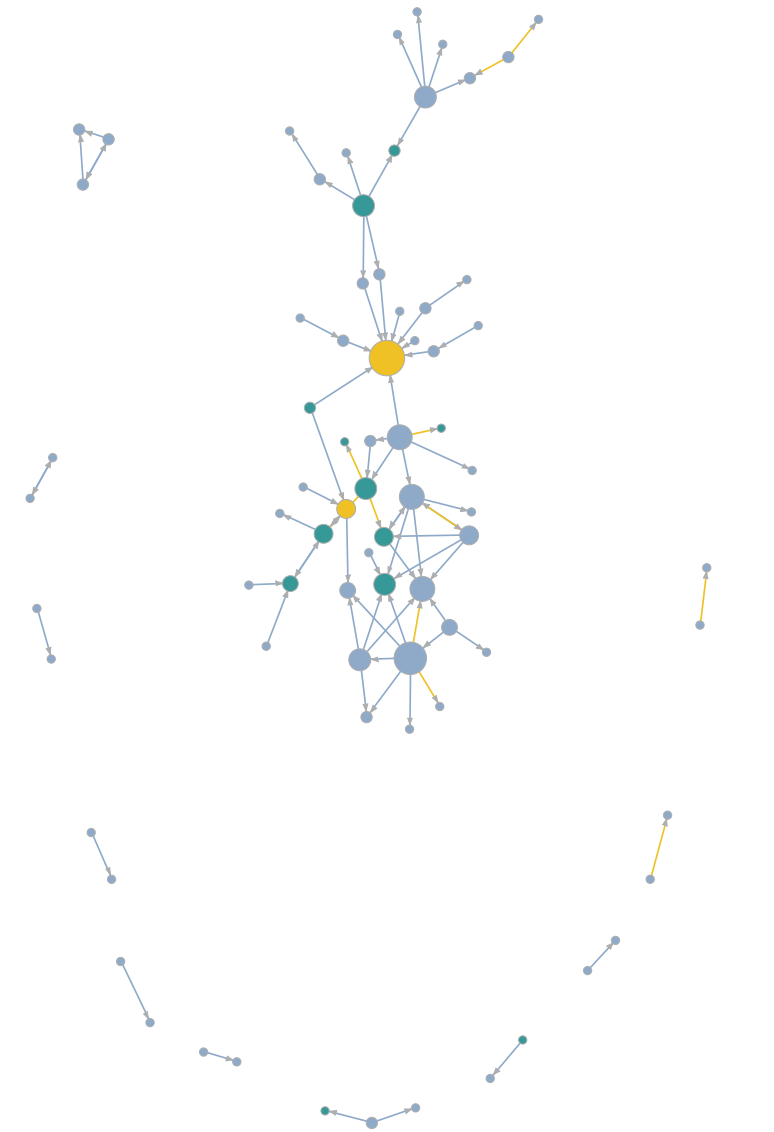
Auch bei der Arbeit und in der Schule findet ein Austausch über den Sinn des Lebens statt. Hier beträgt die Gesamtzahl der ties 107 und der Anteil der religiösen Kommunikation liegt bei 46 %, d. h. bei der Arbeit und in der Schule ist die Aufteilung der Sinnkommunikation nach religiösem und nichtreligiösem Austausch vergleichbar mit der häuslichen Umgebung. Auch hier findet man wie bei allen anderen Gelegenheiten nur sehr selten reziproke Beziehungen. Eine Ursache hierfür könnte in der kommunikativen Verfasstheit der Religion zu finden sein. Dies würde bedeuten, dass ein Gespräch für die eine Person religiös war, für eine andere nicht, weil es von unterschiedlichen Voraussetzungen abhängt, ob Religion auch *als* Religion ausdrücklich benannt wird. Alle weiteren Gelegenheiten, Vereine, Gruppen, kirchliche Dienste etc. spielen für die Kommunikation über den Sinn des Lebens eine geringere Rolle.

Wir sehen in Tabelle 1 weiter, dass von den 882 Kontakten, die durch religiöse Gespräche über den Sinn des Lebens gebildet werden, 603 zu Hause entstehen. Zwei Drittel der religiösen Kommunikation findet also in der eigenen Wohnung statt. Zu dem Bereich der Kirche zuzurechnen sind 11 % der Kontakte, über die bei der Sinnfrage religiös kommuniziert wird (100 von 882 = 11 %). Die Netzwerkanalyse rückt ins Licht, dass religiöse Kommunikation dezentralisiert stattfindet und damit eine spezielle Netzwerkstruktur aufweist.[12]

12 In kritischer Perspektive vgl. Karle (2009, 187): »Die Kirche ist – wie andere komplexe Organisationen auch – eine *Netzwerkorganisation*, in der viele Organisationsstränge an Knotenpunkten vernetzt sind, die nicht einfach von oben nach unten zu steuern sind. Auch die Kirchengemeinden sind solche flexiblen, netzwerkartigen Organisationen, in denen ganz unterschiedliche Gruppen, Kreise und Einzelmenschen lose miteinander vernetzt sind.«

Abb. 9: Kommunikation über den Sinn des Lebens in der Kirche (Gottesdienst, Kirchenchor, Gemeindekreise) nach religiöser (blaue Kanten) und nichtreligiöser (gelbe Kanten) Kommunikation

Knoteneinfärbung: Kirchenmitglieder = blau; kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter = grün; Pfarrerinnen und Pfarrer = gelb; Knotengröße nach Degree



Im Folgenden haben wir den Fokus auf die Häufigkeit des kommunikativen Austausches über den Sinn des Lebens bei den drei wichtigsten Gelegenheiten gerichtet. Fasst man alle Gelegenheiten zusammen, so findet sich die Sinnthematik »häufig« (443 ties von 1689) in 26 % der Beziehungen (Tabelle 2).

Wir betrachten zunächst einmal die Kommunikation über den Sinn des Lebens im häuslichen Umfeld (Abbildung 10). In 27 % der Kommunikationsbeziehungen wird das Thema »Sinn des Lebens« häufig angesprochen.

Tab. 2: Austausch über den Sinn des Lebens nach Häufigkeit des Austausches

	Häufiger Austausch über den Sinn des Leben	Gelegentlicher und seltener Austausch über den Sinn des Lebens	Anteil »häufig«	Anzahl ties insgesamt
Austausch über Sinn des Lebens im letzten Jahr	443	1246	**26%**	1689
Gelegenheit »zu Hause«	355	955	**27%**	1310
Gelegenheit »Kirche«	50	76	**40%**	126
Gelegenheit »Freizeit«	106	200	**35%**	306

Im Folgenden soll die Frage beantwortet werden, inwiefern der Gottesdienstbesuch mit der Kommunikation über den Sinn des Lebens in Verbindung steht. Tauschen sich die Personen häufiger über den Sinn des Lebens aus, die häufig den Gottesdienst besuchen, oder nicht?

Abbildung 12, die die Kommunikationsstruktur über den Sinn des Lebens unter dem Aspekt der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs darstellt, zeigt zweierlei: Diejenigen, die häufiger in den Gottesdienst gehen, sprechen mit mehr anderen über den Sinn des Lebens. Vor allem aber werden sie auch von mehr anderen als Gesprächspartner für den Sinn des Lebens genannt. Zudem zeigt die Darstellung viele symmetrische Beziehungen; diese sind nicht nur in der zentralen Komponente zu finden, sondern sie scheinen auch in sehr kleinteiligen Beziehungen auf. Oft sind es nur zwei Personen, die miteinander kommunizieren. Nicht selten ist einer der Gesprächspartner eine Person, die häufig in den Gottesdienst geht.

Bei einer weiteren Detailuntersuchung zeigt sich folgendes Bild: Am häufigsten tauschen sich Menschen mit solchen Personen über den Sinn des Lebens aus, die sich hinsichtlich der Häufigkeit ihres Gottesdienstbesuchs nicht von ihnen selbst unterscheiden (347 von 715 ties = 49 %). Hier können wir das Phänomen der → Homophilie unterstellen: Man sucht sich als Gesprächspartner eher Personen, die gleich oder ähnlich häufig den Gottesdienst besuchen. Wenn allerdings Kommunikation über

Abb. 10: Austausch über den Sinn des Lebens: Gelegenheit »zu Hause« nach Häufigkeit

grüne Kanten = Austausch »häufig«;
orange Kanten = Austausch »gelegentlich« und »selten«
Knotengröße nach Degree

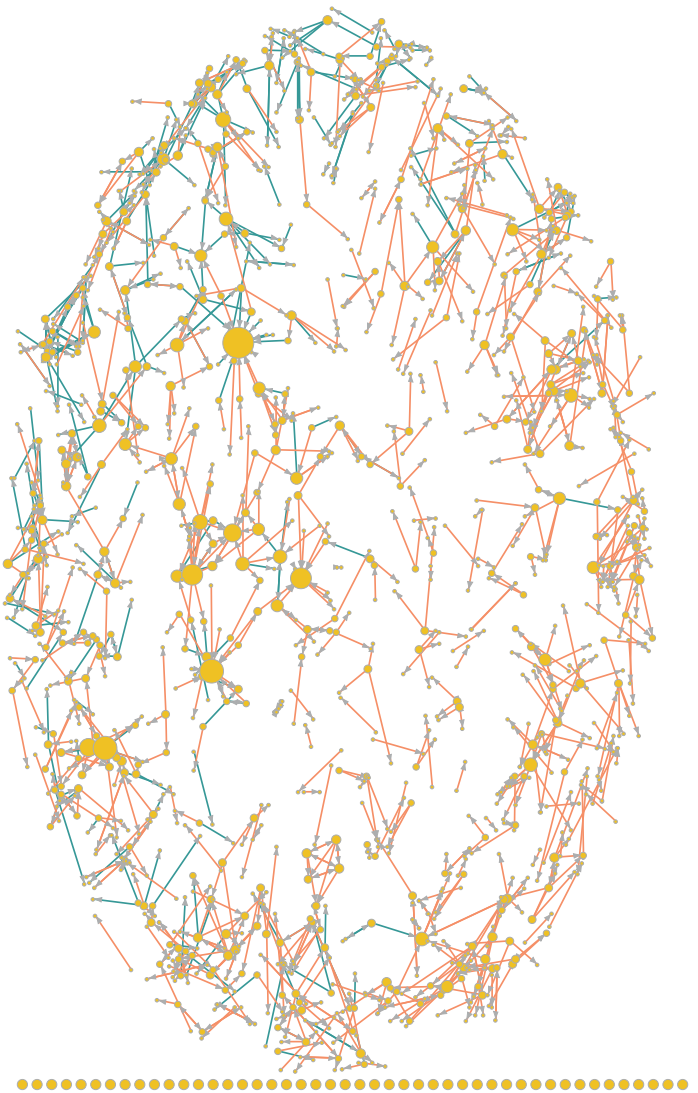


Abb. 11: Austausch über den Sinn des Lebens: Gelegenheit »Freizeit« nach Häufigkeit

grüne Kanten = Austausch »häufig«;
orange Kanten = Austausch »gelegentlich« und »selten«.
Knotengröße nach Degreewert

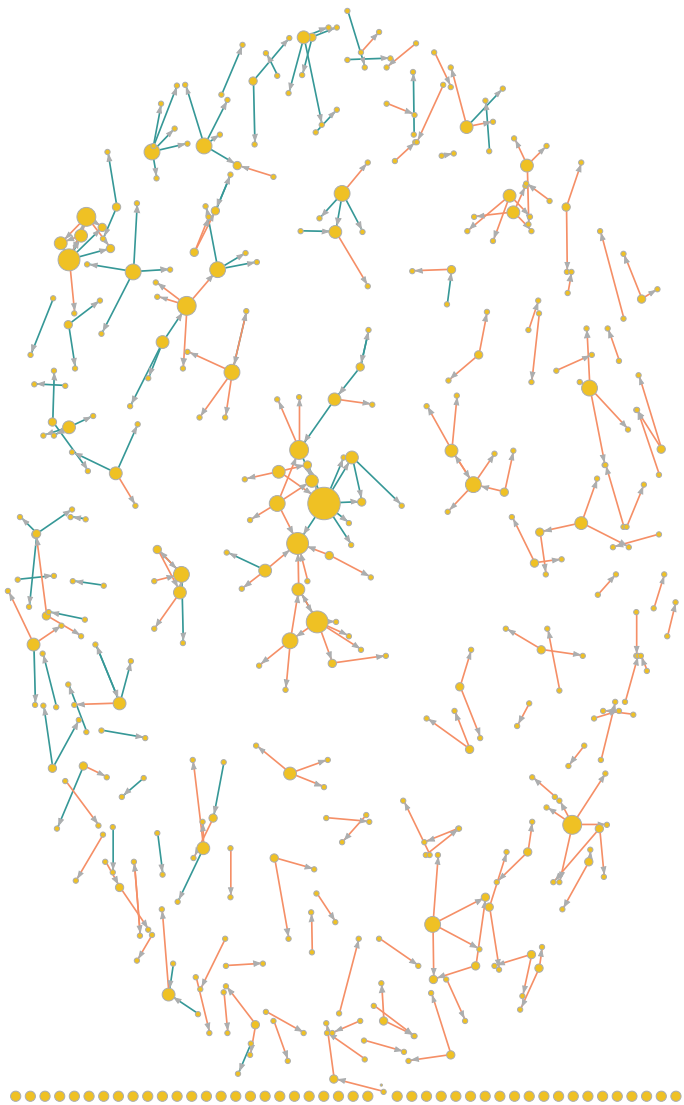
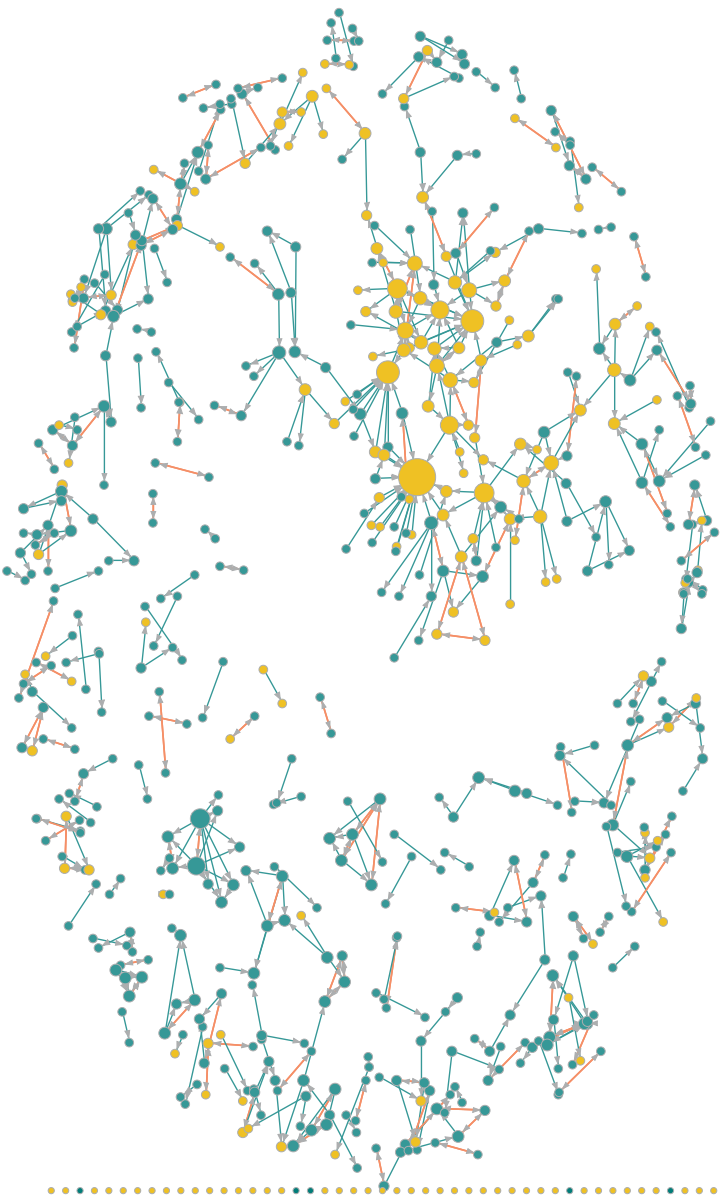


Abb. 12: Austausch über Sinn des Lebens nach Häufigkeit Gottesdienstbesuch

Gottesdienstbesuch dichotomisiert: gelb = mehrmals im Monat; grün = seltener
rote Kanten = symmetrische Beziehungen
Gesamtheit der Befragten n = 1396; Knotengröße nach Degree



den Sinn des Lebens mit Personen stattfindet, die nicht gleich häufig zu Kirche gehen, zeigt sich ein interessantes Bild. Die Menschen geben eher an, mit solchen Leuten zu sprechen, die häufiger als sie selbst in die Kirche gehen (226 von 716 ties = 32 %). Umgekehrt geben diejenigen, die häufig in den Gottesdienst gehen, seltener an, sich mit Personen auszutauschen, die weniger oder überhaupt nicht in den Gottesdienst gehen (142 von 716 ties = 20 %). In der Netzwerkanalyse sind immer solche Befunde von besonderem Interesse, in denen Kommunikation zwischen ungleichen Kommunikationspartnern entsteht. Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sind etwa: Wer wendet sich an wen? Werden diejenigen, die häufiger in den Gottesdienst gehen, eher als Experten für die Frage nach dem Sinn des Lebens zu Rate gezogen? Tabelle 3 legt diese Interpretation nahe. Sie weist eindeutig eine Richtung hinsichtlich der Kommunikation über den Sinn des Lebens aus.

Dabei sind Angaben über die Kommunikationspartner nicht symmetrisch. Da ein Gespräch immer zwischen mindestens zwei Personen stattfindet, müsste sich eine Hinwendung einer Person zu einer anderen eigentlich auch darin niederschlagen, dass die angesprochene Person in der Untersuchung das Gespräch bestätigt. Dann wären die Zellen in Tabelle 3 an der Hauptdiagonalen gespiegelt – die Angaben wären symmetrisch, dies ist aber nicht der Fall. Offenbar erinnern sich Personen, die seltener in die Kirche gehen, eher an die Gespräche mit denjenigen, die öfter als sie selbst Gottesdienste besuchen.

Häufigere Kirchgänger hinterlassen bei den Befragten offenkundig einen stärkeren Eindruck. Erinnerlich ist das Gespräch wahrscheinlich dann, wenn es für eine Seite bedeutender als für die andere Seite ist. Was »Bedeutung« heißt, können wir hier nicht aufklären; so könnte es sein, dass den in der Wahrnehmung der Befragten häufigeren Gottesdienstbesuchern eine Art Expertenstatus für Gespräche über den Sinn des Lebens zugeschrieben wird. Eine andere Interpretation würde diese Überlegung sogar noch unterstützen: Wenn die hier als »Experten« bezeichneten Personen öfters solche Gespräche führen, wäre zu erwarten, dass diese sich nicht mehr an jedes einzelne davon erinnern, bzw. diese können die Erinnerung in der Befragungssituation nicht aus ihrem Gedächtnis abrufen. Dies könnte ebenso erklären, dass die Kommunikationswahrnehmung unausgeglichen bleibt.

Wenn diese Interpretation richtig ist, dann kommt den Besucherinnen und Besuchern des Gottesdienstes eine wichtige Rolle zu, die bisher noch nicht so deutlich wahrgenommen wurde. Sie werden als Ansprechpartner für den Sinn des Lebens angesehen und sind somit über den eigenen Kreis von Gleichgesinnten hinaus wirksam.

Tab. 3: Matrix der über Gespräche über den Sinn des Lebens konstruierten Beziehungen nach Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs

	mehr als einmal in der Woche	einmal in der Woche	ein- bis dreimal im Monat	mehrmals im Jahr	seltener	nie	Anzahl ties, die sich an Personen wenden, die seltener als man selbst den Gottesdienst besucht
mehr als einmal in der Woche	10	1	1	2	0	0	4
einmal in der Woche	8	63	11	8	4	0	23
ein- bis dreimal im Monat	7	19	41	13	7	0	20
mehrmals im Jahr	14	10	28	75	62	8	70
seltener	5	13	14	43	131	25	25
nie	4	3	2	12	44	27	insgesamt 142
Anzahl ties, die sich an Personen wenden, die häufiger als man selbst in den Gottesdienst gehen	38	45	44	55	44	insgesamt 226	Diagonale 347 – Anzahl ties, die sich an Personen wenden, die über dieselbe Kirchgangshäufigkeit wie der Befragte verfügen

6.5.3.2 Positionale Analyse des Netzwerks »Sinn des Lebens«

In der folgenden Auswertung des Personennetzwerks zum Austausch über den Sinn des Lebens wird es mit Hilfe einer positionalen Analyse (Blockmodellanalyse[13]) darum gehen, wer mit wem und bei welchen Gelegenheiten kommuniziert. Dabei werden Personen aufgrund der Ähnlichkeiten ihrer Beziehungsmuster zu Blöcken ähnlich einer Clusteranalyse zusammengefasst. Jeder Block wird so konstruiert, dass die Knoten innerhalb eines Blocks sich möglichst ähnlich hinsichtlich ihres Beziehungs-

13 Die Blockmodellanalyse wurde mit Hilfe des CONCOR-Algorithmus durchgeführt (siehe dazu White, Boorman, Breiger 1976); vgl. auch Stegbauer 2010, 139: »Die in einem Block zusammengefassten Akteure werden als strukturell äquivalent angesehen. Strukturelle Äquivalenz bedeutet aber, dass es in diesen Modellen nicht auf den einzelnen Akteure ankommt, sondern auf die eingenommen Positionen.« Bei der Analyse steht dann das Verhältnis der Positionen untereinander im Mittelpunkt.

musters (untereinander und nach außen) sind. Im nächsten Schritt wird jeder einzelne Block als eine Position aufgefasst, die durch ein bestimmtes Rollenverhalten geprägt ist. Unterschiede zwischen den Knoten innerhalb eines Blocks werden ignoriert. Man sieht also von der Betrachtung der einzelnen Knoten ab und interpretiert nur noch die Beziehungen der Positionen untereinander. Auf diese Weise entsteht ein anderes Bild vom Netzwerk, das einerseits gröber ist, andererseits aber einen analytischen Blick auf das Bezugssystem im analysierten Netzwerk zulässt.

Die Idee der Zusammenfassung ist nicht einfach eine Gruppierung nach Eigenschaften – sie geht darüber hinaus, denn die Blöcke repräsentieren Positionen und die Art und Weise, wie sich das Verhalten der Positionen untereinander als Rollenverhalten ausdrückt. Die Zugehörigkeit zu einem Block sucht man sich nicht einfach aus, sie ist tief eingebettet in die Gemeinde. Diese Perspektive ist eine eigenständige Betrachtung, welche die vorhergehenden ergänzt. Ausgehend von den 1396 Knoten, die untereinander in Beziehung stehen, werden die Knoten in vier Blöcke des kommunikativen Austausches unterteilt.

Die vier Blöcke sind als blaue, als gelbe, als rote und als weiße Knoten in Abbildung 13 zu sehen. Die blauen Knoten des Blocks 1 (= 98 Personen) weisen die durchschnittlich höchste Zentralität auf. In diesem Block werden als Kommunikationspartner über den Sinn des Lebens vor allem ebenfalls zu Block 1 Zugehörige angegeben. Mit der vergröberten Brille dieser Analysemethode kann man von einer in sich weitgehend geschlossenen Kommunikationsstruktur sprechen. Der Block ist vor allem auf sich selbst bezogen, dabei weist er einen hohen Anteil kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter auf (kenntlich durch quadratische Symbole).

Block 2 (= 62 Personen), welcher durch die gelben Knoten repräsentiert wird, verfügt zwar ebenfalls über keine sehr hohe, jedoch die höchste durchschnittliche Beziehungsdichte. Er steht außer mit sich selbst am ehesten noch mit Block 1 in Verbindung. Es sind absolut gesehen nicht viele Beziehungen zu Block 1, angesichts der sehr niedrigen Beziehungsdichten sind diese allerdings relativ gewichtig. Man kann sagen, dass in diesem Block ebenfalls eine interne Auseinandersetzung über Sinnfragen stattfindet. Der Block weist aber über sich hinaus, da er sich auch mit Block 1 auseinandersetzt.

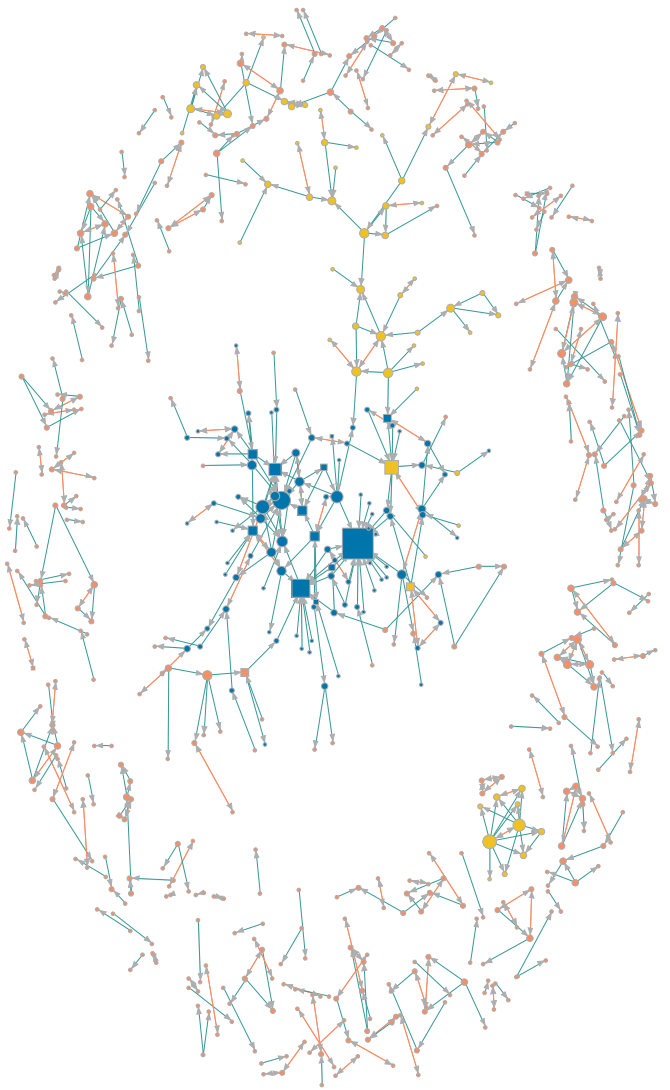
Block 3 (= 492 Personen, dargestellt in rot) ist in einem weit geringerem Maß untereinander verbunden. Es finden sich zahlreiche kleine und kleinste Komponenten, was bedeutet, dass die Personen dieses Blocks meist nur eine Person nennen, mit der sie sich über den Lebenssinn auseinandersetzen.

Der größte Block ist der Block 4 (= 744 Personen). Die Mitglieder dieses Blocks wurden in Abbildung 13 weiß eingefärbt und finden sich in der Netzwerkgrafik auf der linken Seite. Sie sind isoliert und haben zu keiner Person, die im Rahmen der Netzwerkerhebung von uns befragt wurde, einen Kontakt genannt, mit dem sie über den Sinn des Lebens kommunizieren würden.

Die Blöcke 2 und 3 sind insofern von besonderem Interesse, als sie sich mit Lebenssinnfragen auseinandersetzen, aber nicht zu dem verhältnismäßig geschlossenen

Abb. 13: Kommunikationsnetzwerk über den Sinn des Lebens nach Blöcken

Kirchliche Mitarbeiter = quadratische Knotensymbole, die Knotenfarbe entspricht der Blockzuordnung: Block 1 = blau; Bock 2 = gelb; Block 3 = rot; Block 4 = weiß), reziproke Angaben werden rot dargestellt; Knotengröße nach Degree



Block 1 gehören. Block 2 ist besondere Aufmerksamkeit zu widmen, da hier einige Verbindungen zu dem offensichtlich stärker kirchlich geprägten Block 1 vorliegen.

Gleichwohl finden sich in Verbindung zu dem geschlosseneren Block 1 nicht nur viele Beziehungen mit reziproken Nennungen, sondern auch einige Anschlussstellen für religiöse Kommunikation, die sich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens verbindet.

Tab. 4: Kennwerte der Blöcke

	Personen	Beziehungen intern	Beziehungen ausgehend	Beziehungen eingehend	durchschnittlicher Degree	durchschnittlicher Degree intern	durchschnittlicher Degree ausgehend	durchschnittlicher Degree eingehend
Block 1	98	138	19	30	1,60	1,41	0,19	0,31
Block 2	62	85	17	8	1,65	1,37	0,27	0,13
Block 3	492	442	15	13	0,93	0,90	0,03	0,03
Block 4	744	0	0	0	0,00	0,00	0,00	0,00

Tabelle 4 beschreibt die Blöcke noch einmal näher mit Netzwerkkennzahlen. Block 1, in dem die meisten kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind, besteht aus 98 Personen. Durchschnittlich hat jede der Personen dieses Blocks angegeben, mit 1,6 anderen Personen über den Sinn des Lebens zu kommunizieren (durchschnittlicher Degree). Von diesen 1,6 Personen sind 1,41 selbst diesem Block zugehörig; nur 0,19 finden sich außerhalb des Blocks. Hier zeigt sich, dass die Kommunikation über die Thematik überwiegend untereinander, innerhalb eines Blocks erfolgt. Block 2 hingegen hat eine etwas mehr nach außen gerichtete Kommunikation. Bei Block 1, mit dem Schwerpunkt der kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, sammeln sich wiederum mehr eingehende als ausgehende Beziehungen, was darauf hinweist, dass hier die »Experten« für Sinnfragen versammelt sind, so die Pfarrer und die Mehrzahl kirchlicher Mitarbeiter. Wenn die Kommunikation, welche für die hier gemessenen Beziehungen steht, tatsächlich stattgefunden hat, dürfte es gar keinen Unterschied zwischen eingehenden und ausgehenden Beziehungen geben.

Im Blick auf die Verbundenheit mit der Kirchengemeinde weisen die vier Blöcke eine zu erwartende Verteilung aus. Block 1 zeigt dabei die höchsten Werte, während Block 4 die niedrigsten ausweist und die Blöcke 2 und 3 dazwischenliegen.

Tab. 5: Verbundenheit mit der Kirchengemeinde nach Blöcken der Blockmodellanalyse

		Partition Sinn des Lebens insgesamt 4 Blöcke				
		Block 1: fast nur interne Kommunikation*	Block 2: Verbundenheit untereinander – Kommunikation mit Block 4*	Block 3: geringe Verbundenheit schwache Kommunikation mit wenigen*	Block 4: keine Kommunikation untereinander über Sinn des Lebens*	Total
Verbundenheit mit Kirchengemeinde	sehr verbunden	42 43	15 24	53 11	54 7	164 12
	ziemlich verbunden	35 36	24 39	139 29	168 23	366 26
	etwas verbunden	16 16	14 23	178 36	240 32	448 32
	kaum verbunden	3 3	5 8	88 18	189 25	285 21
	überhaupt nicht verbunden	2 2	4 7	32 7	92 12	130 9
	Total	743 100	98 100	62 100	490 100	1393** 100

** Der obere Wert gibt die Zahl der Befragten, der untere den prozentualen Anteil an der Summe aller Befragten an.*

*** Die Differenz zur Anzahl der Befragten (n = 1396) ergibt sich durch missing values.*

Analog fällt die Verteilung aus, wenn man die Gottesdiensthäufigkeit nach Blöcken untersucht. Hier weist der Block 1 die höchsten Werte bei den häufigen Gottesdienstbesuchen aus, während die beiden mittleren Blöcke deutlich abfallen. Die Gottesdienstbesuchshäufigkeit derjenigen, die sich über den Sinn des Lebens austauschen, läuft also parallel zu der Verbundenheit mit der Kirchengemeinde. Insofern bestätigt die positionale Analyse die schon vorgefundene relative Bedeutung des Zusammenhangs zwischen dem Austausch über den Sinn des Lebens und der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches. Die für die Kommunikation relevanten Blöcke 3 und 2 trifft man also seltener in der öffentlichen religiösen Praxis, gleichwohl sind sie als Kirchenmitglieder durch ihre Bereitschaft zum Austausch wichtig. Sie stellen am ehesten ein ansprechbares Potential für die Kommunikation und damit auch für die Weitergabe von Orientierungen, religiösem Wissen und Traditionen dar.

Tab. 6: Häufigkeit Besuch Gottesdienst nach Blöcken der Blockmodellanalyse

		Partition Sinn des Lebens insgesamt 4 Blöcke				
		Block 1: fast nur interne Kommunikation*	Block 2: Verbundenheit untereinander – Kommunikation mit Block 4*	Block 3: geringe Verbundenheit schwache Kommunikation mit wenigen*	Block 4: keine Kommunikation untereinander über Sinn des Lebens*	Total
Gottesdiensthäufigkeit	mehrmals monatlich	60	17	76	81	234
		61	27	15	11	17
	mehrmals im Jahr	23	22	129	172	346
		23	36	26	23	25
	seltener, nie	15	23	287	491	816
		15	37	58	66	58
Total		98	62	492	722	1396
		100	100	100	100	100

** Der obere Wert gibt die Zahl der Befragten, der untere den prozentualen Anteil an der Summe aller Befragten an.*

6.5.3.3 Beteiligung an kirchennahen Institutionen sowie kommunalen Vereinen und Verbänden nach Positionen

Die Blockmodellanalyse ermöglicht eine zusätzliche Auswertungsperspektive im Blick auf die Bedeutung, die die unterschiedlichen Blöcke in kirchennahen Institutionen und im gesellschaftlichen Umfeld der Vereine haben.

Bei den beiden genannten Kitas zeigt sich eine deutliche Differenzierung zwischen den Blöcken. Die Eltern der kirchennäheren Blöcke und kommunikationsintensiveren Blöcke 1 und 2 schicken ihre Kinder vor allem in die größere ortsansässige Kita. Sie sind dort zwar nicht in der Mehrheit, aber doch ziemlich bedeutend (31 von 127 Eltern in der Untersuchung). Anders ist die Situation in der anderen Kita, denn hier gehören nur 3 von insgesamt 78 Eltern den Blöcken 1 und 2 an. Die meisten Eltern dieser Tagesstätte kommunizieren eher wenig über den Sinn des Lebens und sind mit der Kirchengemeinde nur schwach verbundenen (Blöcke 3 und 4).

Im Seniorenkreis und den Hauskreisen dominiert sowohl in relativen als auch in absoluten Zahlen der Block 1. Die in diesem Block zusammengefassten Personen bleiben praktisch nur unter sich.

Das Frauenfrühstück und der Abendkreis finden aus allen Positionen der Analyse ihre Teilnehmer und Teilnehmerinnen. Allerdings ist der Anteil der Frauen aus Block 1 und 2 relativ hoch. Man kann sagen, dass diese beiden Gelegenheiten eine Kontaktfläche für ansonsten voneinander getrennte soziale Positionen bieten. In ähn-

licher Weise verbindet das Kirchenkaffee. Dort kommen Teilnehmer aus allen Blöcken zusammen. Darin ist es vergleichbar mit der größten der beiden Kindertagesstätten. Gleichwohl erreicht es nur kleine Teile der Blöcke 3 und 4. Es scheint aber am ehesten eine Brückenfunktion zu besitzen. Anders, als zunächst zu erwarten, spielt aber hier der vergleichsweise kommunikationsstarke Block 2 eine geringe Rolle (Block 4 = 25 Personen; Block 3 = 24 Personen; Block 2 = 4 Personen; Block 1 = 37 Personen).

Der größte Anteil der Personen, die mit dem Kirchenvorstand in regelmäßigem Kontakt stehen, kommt aus Block 1, dem sehr viele kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter angehören. Dies kann man so erwarten. Legt man aber die absolute Zahl an Kontakten zugrunde, so summieren sich die Kontakte zu Personen aus den anderen Blöcken doch insgesamt zu einer größeren Zahl.

Wenn man die ökumenischen Kontakte zur katholischen Kirche, zur Freikirche und den interreligiösen Austausch mit der muslimischen Gemeinde aus der Perspektive religiöser Kommunikation zum Sinn des Lebens betrachtet, dann zeigt sich auch hier wieder, dass ein höherer Anteil des kirchennahen Blocks 1 zu diesen Institutionen über Kontakte verfügt, mit Abstand gefolgt von Block 2. Insgesamt gesehen sind aber auch hier die Personen aus Block 1 in der Minderheit. Anteilsmäßig zwar gering, aber in absoluten Zahlen häufiger vertreten sind hier Personen aus Block 4 und aus Block 3. Ausgehend von Abbildung 13 sind sicherlich auch dort Potentiale vorhanden, die über wenige Brückenverbindungen[14] in der Lage sind, kirchliche und religiöse Informationen in andere Kontexte weiterzutragen.

Mitglieder der Kirche sind auch in unterschiedlichen Vereinen und Verbänden in der Kommune engagiert, und zwar in der Regel zu einem höheren Anteil als der Durchschnitt der Bevölkerung (vgl. dazu den Beitrag von Gert Pickel über »Religiöses Sozialkapital« in: EKD: [Hg.] 2014, 108–116). Wenn die positionale Analyse zur Kommunikation über den Sinn des Lebens auf drei Bereiche projiziert wird (1. Sportvereine, 2. Musikgruppen/Chöre/Bands/etc. und 3. soziale Gruppen/Fördervereine/Verbände), ergibt sich folgendes Bild:

Von den 1396 Befragten in der Netzwerkstudie sind 26 % in Sportvereinen, 6 % in unterschiedlichen Musikgruppen und 14 % in sozialen Gruppen und Verbänden aktiv. Gemäß der Verteilung der Anzahl von Mitgliedern in den vier Blöcken sind die meisten Mitglieder in den Blöcken 4 und 3 zu finden. Von den in den kirchennäheren Blöcken (1 und 2) zusammengefassten Personen ist jedoch jeweils ein größerer Anteil aktiv. Dieses Muster zieht sich durch alle betrachteten Vereine und Gruppen. Dabei sind die Unterschiede hinsichtlich der Aktivität zwischen den Blöcken bei den Sportvereinen am

14 Granovetter 1983. Schwache Beziehungen sind für Granovetter dadurch gekennzeichnet, dass sie zwischen Akteuren bestehen, die eine seltene Kontakthäufigkeit haben und die sich emotional nicht nahe stehen. Die potentielle Stärke von schwachen Beziehungen liegt in der möglichen Weitergabe von Informationen, weil die Information nicht im wechselseitigen Kreis der Beziehungen gebannt ist.

geringsten. Wenn wir hingegen auf die sozialen Gruppen und Verbände schauen, werden die Unterschiede noch deutlicher – hier ist von der kirchennahen Position 1 ein Drittel aktiv – von den anderen Positionen sind es jeweils nur zwischen einem Zehntel und einem Sechstel.

Tab. 7: Anteil der Aktiven in den verschiedenen Vereinen nach Blöcken
(in Prozent)

Eingetragen sind die Anteile der Personen des jeweiligen Blocks, die angeben, in den Vereinsbereichen aktiv zu sein.

		Partition Sinn des Lebens insgesamt 4 Blöcke				
		Block 1: fast nur interne Kommunikation	Block 2: Verbundenheit untereinander – Kommunikation mit Block 4	Block 3: geringe Verbundenheit schwache Kommunikation mit wenigen	Block 4: keine Kommunikation untereinander über Sinn des Lebens	Durchschnitt über alle Blöcke
Aktivität in: Sportvereine	genannt	31	29	29	24	26
Aktivität in: Chöre / Musikgruppen / Musikvereine / Orchester / Bands	genannt	13	11	7	3	6
Aktivität in: Fördervereine und soziale Gruppen / Verbände	genannt	35	16	13	11	14

Diese Betrachtung ist aus einer Netzwerkperspektive besonders wichtig, weil gerade die nichtkirchlich geprägten Vereine und Gruppen durch das Engagement von Personen, die mehr Kontakt zur Kirche haben, sozusagen zu den kirchlichen Institutionen eine Nachbarschaft bilden. Nur über die Teilnehmer stehen die unterschiedlichen Institutionen in Kontakt. Das bedeutet aber auch, dass sich hierüber Gelegenheiten bieten, Inhalte auszutauschen. Mit anderen Worten: Die Kirche wirkt über die ihr Nahestehenden auch in Bereiche hinein, die zunächst wenig mit der Kirche selbst zu tun zu haben scheinen. Natürlich gilt das auch umgekehrt.

Wenn man den regelmäßigen Kontakt zu kirchlichen und kirchennahen Institutionen auf der einen Seite und den zu anderen Vereinen und Gruppen auf der anderen Seite jeweils für sich zusammenfasst und nach Blöcken auswertet, so zeigt sich, dass die in Block 1 zusammengefassten Personen in beiden Bereichen zu mehreren Grup-

pen Kontakt haben, gefolgt von Block 2, Block 3 und Block 4. Wenn man Kontakt als Partizipation und eine Form von Engagement versteht und annimmt, dass Engagement für soziale Integration am Ort steht, so kann man das Ergebnis so deuten, dass es einen Zusammenhang zwischen sozialer Integration in lokalen Institutionen und der Nennung von Beziehungspersonen gibt, mit denen über die Sinnfrage gesprochen wird. Eine solche Interpretation bedeutet aber auch, dass die Kausalität des Zusammenhangs nicht eindeutig erklärbar ist – ergeben sich aus der höheren Zahl der Kontakte eher Gespräche über den Sinn des Lebens oder sind die Experten für solche Fragen eher diejenigen, zu denen ein Austausch gesucht wird? Sicherlich wird beides eine Rolle spielen, ein Teil der Befunde deutet allerdings schwach in Richtung der zweiten Interpretation.

Interessant an der Blockmodellanalyse kommunikativen Verhaltens scheint, dass die beiden mittleren Blöcke so etwas wie eine intermediäre Stellung einnehmen, weil sie in unterschiedlichen Weisen über ihre eigene Person oder über ihren engsten Beziehungskreis hinaus kommunizieren. Deutlich verbunden mit der Kirchengemeinde spielt der Gottesdienstbesuch für diesen Part sozialer Praxis keine verstärkende Rolle. Zugleich wird aber auch deutlich, dass Block 4 kommunikativ unverbunden ist. Im Gegensatz dazu weist Block 1 zwar über eigene Mitglieder hinausgehende Verbindungen aus, hätte aber am ehesten die Möglichkeit, über die vielen Kontakte zu unterschiedlichen Institutionen und der starken Stellung in den Beziehungen zur Kirche Inhalte und Formen, »Geschichten und Identitäten«[1] weiterzugeben. Dieses Ergebnis mag vordergründig dem Befund wiedersprechen, dass die in Block 1 zusammengefassten kirchennahen Personen sehr wenig über den Sinn des Lebens nach außen zu kommunizieren scheinen. Allerdings führt ihre überproportionale Beteiligung an verschiedenen anderen Aktivitäten in der Stadt dazu, dass sie dennoch Möglichkeiten der Übertragung von Inhalten aus dem kirchlichen Bereich heraus haben.

Wenn man sich in diesem Zusammenhang noch einmal an die Wechselseitigkeit von religiöser und nichtreligiöser Kommunikation über den Sinn des Lebens erinnert, dann wird ein kommunikatives Patchwork sichtbar, das im Einzelnen noch sehr viel genauer hinsichtlich der unterschiedlichen sozialen und religiösen Praxen und ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben einer Gemeinde ausgeleuchtet werden kann. Hier kann die vorliegende Netzwerkanalyse nur einen ersten Blick auf Beispiele ermöglichen; eine genauere Analyse ist der weiteren Ausarbeitung und Auswertung des umfangreichen Materials dieses Forschungsprojektes vorbehalten.

1 Siehe oben Abschnitt 6.5.1 »Einleitung«.

6.5.4 Ergebnisse

Einige interessante Ergebnisse unserer Analyse, die sich wesentlich dem Netzwerkansatz verdanken, sollen an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich genannt werden:

1. Ein Denkmodell, das die Kirchengemeinde in einem statischen Modell von engagierten Akteuren im Zentrum und solchen Kirchenmitgliedern, die eher an der Peripherie zu verorten sind, versteht, wird in dieser methodischen Perspektive irritiert. Kirche ist ›Kirche bei Gelegenheit‹[2], wie dies auch schon für die biographienahen Kasualien bei früheren KMUs gezeigt werden konnte. ›Kirche bei Gelegenheit‹ tritt in netzwerkanalytischer Perspektive in einem weit vielfältigeren Sinne hervor, als dies bisher beobachtet werden konnte. Dies hängt wesentlich mit der Wahrnehmung dezentraler Strukturen zusammen, die die Netzwerkanalyse sichtbar macht und die gerade für religiöse Interaktionen eine wichtige Rolle spielen. Je nach dem, durch welchen Namensgenerator ein Netzwerk gruppiert wird, ergeben sich unterschiedliche Bilder. Die Kirchengemeinde bildet nicht *ein* Netzwerk, sondern innerhalb einer Kirchengemeinde sind *vielfältige Netzwerke* vorzustellen, die sich anlassbezogen formieren.

2. Versteht man Kirche primär als eine Organisation, die sich aus Angeboten konstituiert, die sich im Rahmen eines Organigramms darstellen lassen, dann geraten die vielfältigen lebensweltlichen Orte und Gelegenheiten aus dem Blick, die es jenseits der gemeindlichen Veranstaltungsangebote gibt, bei denen aber Religion und Kirche eine wichtige Rolle spielen. Man wird nicht nur von Privatisierung der Religion sprechen können, wenn man sieht, dass der religiöse Austausch über den Sinn des Lebens auch bei der Arbeit, in der Freizeit und in der Schule eine wichtige Rolle spielt. Anlässe wie z. B. ein Hauskreis ist in netzwerktheoretischer Perspektive nicht einfach dem Privaten zuzuschreiben, sondern es ist mit vielfältigen Übergängen zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum zu rechnen (dazu Weyel 2014a).

3. Es lassen sich Institutionen in einer Kirchengemeinde benennen, die besonders viele Kontakte zu anderen Einrichtungen haben. Wir haben das Kirchenkaffee, das Frauenfrühstück und die Evangelische Kindertagesstätte als solche Institutionen identifizieren können. Hier zeigt sich, dass über diese gemeindlichen Anlässe hinaus gerade auch viele Verbindungen zur Freien Evangelischen Gemeinde und zur katholischen Gemeinde bestehen. Über die Hauptamtlichen bestehen auch Kontakte zur muslimischen Gemeinde am Ort. Die netzwerkanalytische Perspektive weitet den Blick über die evangelische Kirchenorganisation hinaus auch für andere Orte.

2 Zu erinnern ist an Nüchtern 1991.

4. Wir haben gesehen, dass die Jugendlichen unter 27 Jahren zwar mit der Kindertagesstätte der evangelischen Kirchengemeinde in Verbindung stehen. Innerhalb der evangelischen Kirchengemeinde nehmen sie jedoch nur selten religiöse Angebote wahr. Die netzwerkanalytische Perspektive hat sichtbar gemacht, dass es Orte gibt, die mehr Zuspruch als andere erfahren, beispielsweise die Freie Evangelische Gemeinde.

5. Die Netzwerktheorie hat die Bedeutung der Homophilie für interaktionale Strukturen herausgestellt. Das Geschlecht ist nur ein Merkmal der Homophilie. Es zeigt sich mit aller Deutlichkeit, dass in der Kirchengemeinde Frauen sehr stark repräsentiert sind. Zum einen gibt es spezielle Angebote für Frauen. Die Hauptamtlichen sind überwiegend weiblich. Man wird nicht einfach schließen dürfen, dass, wenn es Angebote für Männer gäbe, diese auch aufgesucht würden. Dennoch sei die Beobachtung, dass im Verhältnis zu den Frauen die Männer weniger präsent sind, ausdrücklich benannt.

6. Regelmäßige Gottesdienstbesucher wurden signifikant häufiger von anderen Personen als Gesprächspartner über den Sinn des Lebens benannt. Sie werden gleichsam als religiöse Experten von denen in Anspruch genommen, die seltener in den Gottesdienst gehen. An diesem Beispiel wird deutlich, dass institutionelle Gelegenheiten wie der Gottesdienst über sich hinaus wirkten: nicht nur im Alltag der Welt derer, die ihn besuchen. Über die sozialen Beziehungen wirkt der Gottesdienst auch bei denen, die ihn selbst nicht besuchen. Welche Funktionen dies im Einzelnen sind, können wir in einem allgemeinen Sinne als Sinnstiftung und Ausbildung eines Zugehörigkeitsgefühls beschreiben.

7. Die Kindertagesstätten sind Orte, an denen der Kirche stärker verbundene Kirchenmitglieder mit weniger verbundenen Kirchenmitgliedern in hohem Maße in Kontakt kommen. Sie bilden eine bedeutsame Kontaktfläche zu kirchlichen Anliegen wie der Weitergabe von Werten und des Austauschs über religiöse Themen. Wir konnten auch sehen, dass Männer nicht – wie dies bei den anderen kirchennahen Gelegenheiten der Fall ist – seltener mit dieser Institution in Kontakt kamen als Frauen. Die besondere Bedeutung der Kindertagesstätten ist ein wichtiger Befund der Netzwerkanalyse, dem weiter nachzugehen sich lohnt.

Theorie und Empirie des Netzwerks bieten neue Perspektiven auf Kirche und Gemeinde (vgl. Weyel 2013), die bislang in Hinweisen etwa auf die Dezentralität von Strukturen oder im Konzept der Kirche an vielen Orten angedeutet wurden (Hauschildt, Pohl-Patalong 2013, bes. 415–438), sich in der empirischen Analyse von Gemeinde als Netzwerk allerdings anschaulich zeigen und in der Referenz auf die Relationale Soziologie kirchentheoretisch prägnant beschreiben lassen.

Birgit Weyel • Jan Hermelink • Franz Grubauer

6.6 Kirchentheoretische Konsequenzen der Netzwerkforschung

6.6.1 Die Relationale Soziologie als Referenztheorie für die Kirchentheorie

Neben der theologischen Ekklesiologie sind soziologische Ansätze für die Verfasstheit religiöser Sozialität in der modernen Gesellschaft mittlerweile zu unerlässlichen Referenztheorien für die Kirchentheorie geworden. Die Relationale Soziologie und mit ihr die Netzwerkforschung stellen eine wichtige Ergänzung zu den bisher in der Kirchentheorie rezipierten Theoriekonzepten wie die Systemtheorie, die Milieutheorie oder auch die Organisationssoziologie dar, die wiederum in sich vielfältig ausgeformt sind. Denn die Netzwerkforschung legt ihren Schwerpunkt auf Beziehungsmuster und Strukturen, die durch interpersonelle Interaktionen konstituiert werden. Sie bietet sowohl Theoriekonzepte über die Entstehung und die Bildung von Sozialität, als auch Methoden zur empirischen Erforschung konkreter Netzwerke.

Die Relationale Soziologie setzt bei der sozialen Beziehung zwischen Menschen an und untersucht die Beziehungsgefüge, die durch soziale Interaktionen entstehen, aber in diesen nicht aufgehen. Dabei spielt – übertragen auf die Kirchentheorie – die Kirche als Organisation eine wichtige Rolle, weil sie Orte bereitstellt und Gelegenheiten anbietet, an bzw. bei denen Menschen in Beziehung sind. Dadurch kommt Kirche auch als System in den Blick, weil Strukturen sich aus diesen Gelegenheiten generieren. Die Milieutheorie legt das Augenmerk auf die Merkmale (Einstellungen, Wertorientierungen und Verhaltensweisen) von Personen, ohne allerdings die Beziehungen der Akteure untereinander beschreiben zu können. Der über die bisherigen Referenztheorien hinausgehende Gewinn der Netzwerkforschung besteht darin, dass sie soziale Zusammenhänge auf der Meso-Ebene zwischen Individuum und Institution in den Blick nimmt. »Das Versprechen der Netzwerkforschung ist es nun, die Grundlage der Soziologie, nämlich die Beziehungen und das Beziehungsgefüge in Betracht zu nehmen. Durch dieses Vorgehen will man weiter kommen, als mit den anderen Verfahren (gleichzeitig ist man sich aber darüber bewusst, dass die Netzwerkforschung auf die anderen Methoden für ihre Interpretation angewiesen ist).« (Häußling, Stegbauer 2010, 13)

Netzwerke sind zu verstehen als »fluide, mehrlagige Bedeutungsstrukturen, die auf Bedeutungszuschreibungen basieren und selbst Bedeutungen generieren« (Mützel, Fuhse 2010, 15). Anders als ein Organigramm oder eine Darstellung des Veranstal-

tungsangebots einer Kirchengemeinde konnten wir durch die Untersuchung sichtbar machen, wer mit wem bei welcher Gelegenheit in Kontakt kommt und wie somit die sozialen Interaktionen in Verbindung stehen mit den Anlässen, die sich innerhalb und außerhalb der Kirchengemeinde ergeben. Individuelle, kirchliche und gesellschaftliche Dimensionen von Religion können auf diese Weise besser in ihrer Bezogenheit aufeinander wahrgenommen werden. Sowohl die religiöse Qualität zwischenmenschlicher Interaktionen als auch die soziale Dimension kirchlicher Organisation sind in dieser Perspektive aufeinander bezogen.

Nicht zuletzt bietet die Netzwerkforschung unseres Erachtens sehr gute Anschlussstellen an die theologische Ekklesiologie protestantischer Prägung. Durch die Referenz auf soziologische Ansätze in der Kirchentheorie transferiert man immer auch bestimmte Implikate, etwa zu den Menschenbildern und zum Selbstverständnis von Kirche. Insbesondere im Blick auf den Milieuansatz des Sinus-Instituts (Hauschildt u. a. 2008, 2010) und eine am Rational-Choice-Kalkül orientierte Betriebswirtschaft (Meyns 2013) sind die Probleme einer Übertragbarkeit auf die Kirche benannt worden. Die Perspektive der Relationalen Soziologie passt hingegen sehr gut zum Selbstverständnis einer Kirche, die von Menschen in Beziehungen und an vielfältigen Orten gelebt und gestaltet wird.

6.6.2 Erste Ergebnisse der V. KMU

Die V. KMU kann dazu beitragen, die Netzwerkforschung für die Kirchentheorie fruchtbar zu machen und zwar sowohl im Blick auf die methodischen Ansätze als auch auf der Theorieebene. Dieses Kapitel kann dazu nur anfängliche Beiträge leisten. Einige Ergebnisse können im Anschluss an die Beiträge von Heidler, Hallwaß, Christof und Spieß sowie Stegbauer, Grubauer und Weyel an dieser Stelle aber noch einmal pointiert genannt werden.

- Viele Beziehungen im Kontext religiöser Kommunikation sind in Beziehungen mit sozial Nahestehenden eingebettet, ohne dass sie auf diese beschränkt wären. Es ließ sich zeigen, dass sowohl im Umfeld der kirchengemeindlichen Orte als auch bei anderen sozialen Gelegenheiten religiöse Kommunikation in erheblichem Umfang vorliegt.
- Gottesdienstbesuch, Austausch über den Sinn des Lebens und Teilnahme an den unterschiedlichen kirchennahen und weiteren Veranstaltungen und Orten konstituieren jeweils unterschiedliche Netzwerke. Mehr noch: Diese sind in sich wiederum vielfältig aufgefächert. So zeigen sich für die verschiedenen gottesdienstlichen Orte wiederum unterschiedliche Netzwerke. Durch diese methodische Innovation ergibt sich ein hochdifferenziertes Bild von Gemeinde.
- Es zeigt sich, dass auch solche Orte und Gelegenheiten für die religiöse Kommuni-

kation eine wichtige Rolle spielen, die nicht der kirchlichen Organisation zuzurechnen sind.
- Unterschiedliche Institutionen, kirchennahe und säkulare Orte, stehen über Akteure in Kontakt. Das bedeutet, dass dabei auch Inhalte ausgetauscht werden.
- Interkulturalität und Interreligiosität lassen sich nicht nur gesellschaftlich konstatieren, vielmehr wird durch die Netzwerkforschung deutlich, dass und bei welchen Gelegenheiten Beziehungen zwischen Akteuren unterschiedlicher Religionen und Kulturen auf der Mikro- und Mesoebene gelebt und gestaltet werden.

6.6.3 Weitere Auswertungsperspektiven

Im Anschluss an diese ersten Ergebnisse seien exemplarisch weiterführende Fragestellungen genannt:
- Religiöse Kommunikation, die jenseits der Beziehungen zu sozial Nahestehenden stattfindet, ist für weitere Forschungen von besonderem Interesse. Welche Akteure und welche Gelegenheiten sind für den religiösen Austausch von Menschen, die sich ansonsten nicht besonders nahestehen, von Bedeutung?
- Die Vielfalt der Beziehungsgefüge bezüglich der verschiedenen von uns abgefragten religiösen Kommunikationen ist ein weiterer Aspekt, der kirchentheoretische Relevanz hat. Wir haben nur wenige Fragen als Namensgeneratoren eingesetzt und doch so ausgesprochen vielfältige Vernetzungen erheben können. Das Verhältnis der einzelnen Netzwerke zueinander ergibt ein detailreiches Bild von Gemeinde, das mit Gewinn weiter ausgewertet werden kann. Insbesondere der Überschneidungsraum von Kirchengemeinde und nichtkirchlichem lokalem Kontext bedarf einer eingehenden Analyse.
- Die Bedeutung von nichtkirchlichen Gelegenheiten und Orten ist bislang in der Kirchentheorie nur ansatzweise (z. B. Familie) in den Blick gekommen. Es lohnt sich, eben diese – auf den ersten Blick ›religiös unverdächtig‹ erscheinenden – Orte mit ihren Akteuren und Beziehungsgefügen näher in den Blick zu nehmen.
- Kirche wirkt über die ihr Nahestehenden in Bereiche hinein, die zunächst wenig mit der Kirche selbst zu tun zu haben scheinen. Das Gleiche gilt freilich auch umgekehrt. Dieser Kulturaustausch zwischen Kirche und anderen Orten kann besser wahrgenommen und beschrieben werden.

Damit sind nur einige Perspektiven benannt, die eine weitere Auswertung nahe legen. Auch auf der Theorieebene lohnt es sich, weitere Anschlussstellen zwischen theologischer Ekklesiologie und Relationaler Soziologie zu modellieren und perspektivisch eine Kirchentheorie zu entwerfen, die die Dimension der sozialen Beziehungsgefüge integriert. Der Forschungsansatz bleibt sowohl auf weitere Auswertungen als auch auf kreative Rezeptionen angewiesen.

David Plüss

6.7 Kommentar: Die Konturen religiöser Aktivität

6.7.1 Religion als »Circulation des religiösen Bewusstseins«

Mit dem Einbezug der Netzwerkanalyse in die V. KMU wird in methodologischer Hinsicht ein neues Kapitel in der Geschichte nicht nur der Mitgliedschaftsuntersuchungen der EKD, sondern auch der Praktischen Theologie aufgeschlagen. Religiöse Kommunikation und deren soziale Gestalt stehen seit Beginn im Fokus praktisch-theologischer Theoriebildung. Bekanntlich bildet die »Circulation des religiösen Bewusstseins« (Schleiermacher 1850, 216) für Friedrich Schleiermacher sowohl den Zweck des Gottesdienstes als auch den Glutkern der Religion und des kirchlich verfassten Christentums.[1] Die Netzwerkanalyse stellt nun die Werkzeuge bereit, um die konkrete Gestalt und die innere Verfasstheit religiöser wie nichtreligiöser Kommunikation über den Gottesdienst hinaus in einer erstaunlichen Differenziertheit und Komplexität zu erheben. Kommunikation wird beschreibbar gemacht, indem durch Visualisierungen Akteure, Beziehungen und Kommunikationsanlässe dargestellt und in ihrer Eigenart und Intensität vermessen werden. Kirche wird hier nicht als marktförmiger Dienstleistungsbetrieb ansichtig, sondern als Gewebe oder Netz, das mal dicht und mal grobmaschig geknüpft ist. Kirchenmitglieder kommen nicht nur als Konsumenten kirchlicher Dienstleistungen, sondern als eigenwillige und polyzentrisch vernetzte religiöse Akteure in den Blick. Religion wird »als individuelle Summe von eigenverantwortlichen Entscheidungen« (»Einleitung« in: EKD [Hg.] 2014, 6) vermessen und zur Darstellung gebracht. Die noch immer fortschreitende Pluralisierung und Individualisierung in religiösen und kirchlichen Belangen werden hier nicht mit Zähneknirschen und Augenrollen zur Kenntnis genommen, sondern *sine ira et studio* zum methodischen Ausgangspunkt der Befragung erhoben. Die Unerschrockenheit, mit der diese seit Langem festgestellten und für eine theologisch gehaltvolle Ekklesiologie bleibend kritischen Tendenzen bedacht und methodisch umgesetzt werden, ist beachtlich.

---

1 Die Eigenart dieser »Circulation« besteht für Schleiermacher darin, dass sich Menschen nicht nur über religiöse Themen unterhalten, sondern sich auch gegenseitig anregen und spirituell in Schwung bringen. Diese gegenseitige Anregung erfolgt in pietistischen Versammlungen oder in der literarischen Salonkultur der Frühromantiker, die bei Schleiermachers Modell religiöser Kommunikation Pate standen, zwar weit intensiver und dialogischer als etwa im Rahmen eines volkskirchlichen Gottesdienstes – dies war zu Schleiermachers Zeiten nicht anders als heute! –, gleichwohl ist auch dieser als eine solche »Circulation« zu begreifen.

6.7.2 Im Netz des Netzwerks

Netzwerkanalytisch wird die Eigenwilligkeit religiöser Subjekte nicht absolut gesetzt, sondern gleichsam wissenssoziologisch abgefedert,[2] indem danach gefragt wird, durch welche Kontakte und Gespräche die subjektiven Deutungen, Positionsbezüge und Entscheidungen zu Stande kommen und plausibilisiert werden. Verheißungsvoll scheint mir die Netzwerkanalyse insbesondere darum zu sein, weil sie die soziale Herstellung religiöser Einstellungen und die Plausibilisierung religiöser Praxen rekonstruiert und dabei einen Komplexitätsgrad erreicht, der gegenüber dem Modell sozialer oder religiöser Milieus den Vorzug hat, dass er die Eigentümlichkeiten religiöser Kommunikation auf der Schnittstelle zwischen alltagsweltlich und kirchlich verfasster Religion abzubilden in der Lage ist. Dies scheint mir sowohl kirchentheoretisch als auch pastoraltheologisch von erheblicher Bedeutung.

Die mit der Netzwerkanalyse einhergehende methodische Innovation der V. KMU wird in besonderer Weise an den Abbildungen sichtbar. Diese stellen eine bisher wenig vertraute Form der Darstellung empirischer Daten dar. Sie sind einerseits verwirrend komplex, veritable Netze mit einer Vielzahl verschiedenfarbiger Punkte, Quadrate und Verbindungslinien, wobei sich der unkundigen Betrachterin nicht unmittelbar erschließt, worauf etwa eine bestimmte Positionierung im Feld beruht. Andererseits sind zentrale Aspekte ohne viel Vorwissen intuitiv verständlich: Die Kreise stellen in der Regel die Akteure dar, die Verbindungslinien die Kommunikation, starke Verbindungslinien intensive Kommunikation und mit Pfeilen versehene einseitige (vgl. die Abbildungen 7 und 8 im Beitrag von Christian Stegbauer, Franz Grubauer und Birgit Weyel, »Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen«, in diesem Band S. 413 und 415). Verdichtungen von Punkten und Verbindungslinien visualisieren eine Verdichtung der Kommunikation.

Institutionen werden mit farbigen Quadraten abgebildet, die umso grösser sind, je mehr Akteure mit ihnen in Kontakt stehen (Abbildung 1 ebd. S. 404). Mit Farben und Formen wird zwischen unterschiedlichen Akteuren – etwa Kirchenmitgliedern, Mitarbeitenden und Pfarrpersonen – unterschieden. Erhellend sind insbesondere Visualisierungen, die die unterschiedlichen Verdichtungsgrade religiöser Kommunikation zur Darstellung bringen. So kann sich im Zentrum einer Verdichtung ein so engmaschiges Geflecht der Kommunikation ergeben, dass sich diese nicht mehr *en détail* rekonstruieren lässt (Abbildungen 2 und 3 im Beitrag von Richard Heidler, Anne Elise Hallwaß, Anja Christof und Tabea Spieß »Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt. Netzwerkanalytische Auswertungen der religiösen und sozialen Beziehungen in einer Kirchengemeinde«, in diesem Band S. 369 und 375). Vom Zentrum reichen

2 Die Wissenssoziologie geht bekanntlich davon aus, dass Wirklichkeit keinen vorgegebenen Sachverhalt darstellt, sondern sozial verfasst ist, indem sie kommunikativ ›hergestellt‹, verändert und differenziert wird; vgl. dazu Berger, Luckmann 2004 sowie Knoblauch 2014.

einzelne Radianten, Tentakel oder Flechtwerke in die Peripherie, wobei die Dichte der Akteure und Bezüge stetig abnimmt. Unverbunden mit dem Zentrum finden sich in beiden Abbildungen Akteure, die allein stehen oder zu zweit bzw. in kleinen Gruppen kommunizieren, ohne mit dem kommunikativen Hotspot im Zentrum verbunden zu sein.

Die polyzentrische Verfasstheit kirchgemeindlicher Kommunikation machen andere Darstellungen wie Abbildung 1 im Beitrag von Stegbauer u. a. (ebd. S. 404) deutlich. Gemeinde wird ansichtig als komplexe Konstellation kirchlicher Orte mit unterschiedlichen Graden und Formen der Kommunikation. Mit solchen rechnerisch generierten Abbildungen lässt sich zeigen, in welcher Weise und Intensität gemeindliche Kommunikation verläuft, wobei die Pointe der Analyse darin besteht, dass sich je nach Thema und Anlass unterschiedliche kommunikative Konstellationen und Verdichtungen ergeben.

Diese auf Punkte und Linien, Quadrate und Knoten reduzierte Kirchentheorie ist interpretationsoffen und interpretationsbedürftig. Einer der wichtigsten Verdienste der Netzwerkanalysen der V. KMU dürfte ohne Zweifel darin bestehen, eine ausgesprochen differenzierte und solide Grundlage für weitere Lesarten volkskirchlicher Kommunikationsweisen geliefert zu haben.

6.7.3 Zur Aktivität religiöser Akteure

Die Grundentscheidung, Kirchenmitglieder nicht allein als Konsumenten kirchlicher Dienstleistungen, sondern als eigenständige religiöse Akteure zu begreifen und zu befragen, ist unbedingt zu begrüßen. Dadurch kommen die Eigenwelten religiöser Sinnproduktion und religiösen Verhaltens schärfer in den Blick. Aber auch die Alltagsrelevanz des Evangeliums, auf welche Verkündigung und Gottesdienst letztlich zielen, gerät in aufschlussreicher Weise in den Fokus der Untersuchung.

Die Ergebnisse weisen jedoch darauf hin, dass die religiöse Aktivität der Befragten eher bescheiden ausfällt: Nur 44 % sprechen mit anderen je über religiöse Themen und nur knapp 28 % erachten diesen Austausch überhaupt als wichtig. Eine Visualisierung (siehe S. 22 und 23 in: EKD [Hg.] 2014) macht dies auf eindrückliche Weise deutlich: Nur bei etwas mehr als einem Viertel der Mitglieder ist Religion im Alltag überhaupt ein Gesprächsthema von Belang. Wenn dann noch die Gesprächspartner und -orte hinzugenommen werden, reduziert sich die Bedeutung explizit religiöser Kommunikation für die Alltagswelt zusätzlich: Sie findet mehrheitlich im Gespräch mit dem Ehepartner oder aber im engsten Kreis der Wahlverwandten und Freunde statt.

Was folgt daraus?

(1) Die Eigenständigkeit religiöser Subjekte drückt sich nicht nur darin aus, über religiöse Inhalte und Praxisformen selber zu bestimmen, sie nach eigenem Gusto zu

wählen und den eigenen Bedürfnissen anzupassen, sondern auch, religiöse Themen nur selten explizit anzusprechen und den Kreis derer, mit denen man sie bespricht, deutlich zu beschränken. Die Eigenständigkeit besteht gerade darin, religiöse Kommunikation in den öffentlichen und halböffentlichen Foren des Alltags zu vermeiden.

(2) Mehr noch: Die Zahlen weisen m. E. darauf hin, dass die Alltagsrelevanz des Glaubens nicht darin besteht, dass dieser zum Thema gemacht wird. Religion ist für die Mehrzahl der Befragten eine Sache der »Innerlichkeit«, und fast drei Viertel erachtet es als unnötig, dass Glaubenssachen im Alltag mit anderen besprochen werden. Mit dieser Mentalität verbinden sich, so steht zu vermuten, ein beschränktes religiöses Vokabular und auch ein bescheidenes Repertoire an religiösen Verhaltensformen in alltäglichen und öffentlichen Bereichen.

(3) Es dürfte von Belang sein, diese Eigenart und Relevanz explizit religiöser Kommunikation im öffentlichen Raum bei der Feinanalyse religiöser Praxen und kommunikativer Netzwerke immer wieder in Rechnung zu stellen und gewissermaßen als Vorzeichen vor der Klammer zu behandeln. Auch wenn wir Protestanten sowohl die Eigenständigkeit religiöser Subjekte als auch die Alltagsrelevanz des christlichen Glaubens aus theologischer Überzeugung hochhalten, müssen wir akzeptieren, dass sich die Mehrzahl der Mitglieder protestantischer Kirchen dafür entschieden hat, die Gründe und Konturen ihres Glaubens anderen gerade *nicht* mitzuteilen, sondern sie für sich zu behalten. Wobei natürlich offen bleiben muss, ob diese Entscheidung bewusst und reflektiert, aufgrund eines fehlenden Vokabulars und Repertoires oder unbewusst erfolgt.

Kurz und gut: Religiöse Kommunikation und religiöses Verhalten sind im Alltag eher unwahrscheinlich. Diese Unwahrscheinlichkeit gilt es in Rechnung zu stellen, praktisch wie theoretisch, sozialwissenschaftlich wie theologisch – und sie entsprechend zu interpretieren.

6.7.4 Beobachtungen zum Fallbeispiel Netzwerkstadt

6.7.4.1 Soziale Beziehungen und religiöse Kommunikation

Wenig überraschend ist der Umstand, dass sozial-emotionale und religiös konnotierte Beziehungen weitgehend korrespondieren, dass also über religiöse Fragen vor allem in der Familie und mit Freunden gesprochen wird (Stegbauer u. a. ebd., S. 414 ff.). Deutungsbedürftig ist hingegen die Feststellung eines dichten Geflechts religiöser Kommunikation unter sich nicht Nahestehenden im inneren Kreis der Kirchgemeinde. In Abbildung 3 im Beitrag von Heidler u. a. (ebd. S. 375) erscheint das Zentrum fast monochrom gelb – der Farbe, in welcher diese Form religiöser Kommunikation dargestellt wird. Die Autorinnen und Autoren folgern daraus zu Recht, dass institutio-

nalisierte Gelegenheitsstrukturen nicht-vereinskirchliche Frömmigkeit ermöglichen und kultivieren helfen. Wichtig erscheint mir zudem die Feststellung, dass Kirche in ihrem spirituellen Kern überwiegend durch solche Modi religiöser Kommunikation bestimmt wird. Vertraute Beziehungen sind somit nicht Bedingung einer intensivierten religiösen Kommunikation. »Religiöses Bewusstsein« kann somit auch ohne die Effekte sozialer Schließung kräftig zirkulieren.

6.7.4.2 Reziprozität religiöser Kommunikation

Im Beitrag von Heidler u. a. wird auf »das geringe Maß der Reziprozität bei den kirchlichen Gelegenheitsstrukturen« hingewiesen (ebd. S. 376). Diese Auffälligkeit weist m. E. auf eine weitere Eigenart religiöser Kommunikation hin. Schon Schleiermacher hat die »Circulation des religiösen Bewusstseins« nicht im Austausch von Gleichgesinnten lokalisiert, sondern in der Predigt. Religiöse Kommunikation erfolgt zwar in bestimmten Beziehungskonstellationen, aber nicht notwendig in dialogisch verfassten, sondern häufig in ritualisierten oder zumindest standardisierten Interaktionen, die der religiösen Expression oder der Orientierung, der Begleitung, der Beratung oder der Bildung dienen. Religiöse Kommunikation, so ließe sich folgern, ist sowohl auf »Gelegenheitsstrukturen« als auch auf erwartbare Formen und Abläufe angewiesen, auf vertraute Zeichen, Rollen und Rituale. Eine verlässliche Formgebung, eine wiederkehrende Ritualisierung und eine verdichtende Stilisierung, welche die Wechselseitigkeit spontaner Kommunikation, wie sie in alltäglichen Kontexten erfolgt, unterbrechen oder zumindest in eine bestimmte Richtung lenken, sind religiöser Kommunikation nicht abträglich, sondern eigen.

6.7.4.3 Pfarrerinnen, Mitarbeiter und Kirchgängerinnen als Vermittlerinnen und Multiplikatoren

Wenig überraschend, aber doch imponierend sind die Zahlen, die auf die kommunikative Schlüsselrolle des Pfarramtes hinweisen. Albrecht Grözinger hat vor Jahren das pastorale Leitbild des »großen Kommunikators« kritisiert und dagegen das »Amt der Erinnerung« ins Spiel gebracht (Grözinger 1998, 139). Er verband damit die folgende These: »Die Menschen der Postmoderne suchen im Pfarrer, in der Pfarrerin nicht den großen Kommunikator, sondern den Interpreten, die Interpretin der biblisch-christlichen Tradition in jeweils bestimmten lebensgeschichtlichen Kontexten« (ebd.).

Diese These steht nur vordergründig in Spannung zu den Befunden bezüglich der »Brückenzentralität« des Pfarramtes. Grözinger kritisiert die rasante Zunahme administrativer Verpflichtungen und plädiert für eine dezidierte Konzentration auf die wesentlichen Aufgaben religiöser Kommunikation. Und genau diese sind es, die durch die Netzwerkanalyse deutlich bestätigt und quantitativ vermessen werden.

So verbindet sich mit der Brückenfunktion des Pfarramtes etwa die Tatsache, dass

die religiöse Kommunikation mit Pfarrpersonen weit einseitiger verläuft als mit anderen Mitarbeitenden oder mit Mitgliedern weiterer Akteursgruppen (vgl. Heidler u. a. ebd., S. 386 ff. sowie Stegbauer u. a. ebd., S. 405 ff.). Diese auffällige Einseitigkeit dürfte nicht nur mit der zentralen Position des Pfarramtes zusammenhängen, sondern auch oder noch mehr damit, dass, wie eben erwähnt, religiöse Kommunikation meist in einer Weise erfolgt, die sich von reziproker Alltagskommunikation in signifikanter Weise unterscheidet: durch stilisierte und ritualisierte Interaktionen in unterschiedlichen Formen, Kontexten und Hinsichten; und dass für eine solchermaßen verfasste religiöse Kommunikation einerseits »Gelegenheitsstrukturen« und andererseits Religions- oder Glaubensexpertinnen notwendig sind, von denen sowohl rituelle Leitungs- als auch theologische Deutungskompetenz erwartet wird, wie der Basler Praktische Theologe Walter Neidhart in kritischer Auseinandersetzung mit der Theologie Barths und Thurneysens herausgestellt hat (vgl. Neidhart 1968).

Interessanterweise kann nun allerdings nicht nur bei den Pfarrpersonen und den kirchlichen Mitarbeitenden eine Brückenfunktion in Bezug auf religiöse Kommunikation festgestellt werden, sondern auch bei den häufigen Kirchgängern. Diese fungieren für die eher distanzierten Mitglieder »als Experten für die Frage nach dem Sinn des Lebens« (Stegbauer u. a. ebd., S. 423). Dieses Ergebnis ist nicht nur pastoraltheologisch, sondern auch kybernetisch von nicht geringer Bedeutung, bedürfte aber noch einer vertiefenden Interpretation.

6.7.4.4 Engagement und Indifferenz der Zugezogenen

Interessant ist das Ergebnis, dass die Alteingesessenen mehrheitlich zur »großen Komponente« zählen und somit das typisch volkskirchliche Teilnahmeverhalten pflegen, während die Zugezogenen entweder auf Distanz bleiben (»kleine Komponenten«) oder sich aktiv am kirchlichen Leben beteiligen, womit sie die in der vorab publizierten »Broschüre« konstatierte Spannung zwischen »Engagement und Indifferenz« in akzentuierter Weise abbilden (vgl. EKD [Hg.] 2014). Die Zunahme dieser Spannung und mithin der beiden Beteiligungsmodi dürfte, so lässt sich vermuten, nicht zuletzt der Effekt einer akzentuierten sozialen Mobilität sein. Überdies werden hier sowohl die sozialen Integrationskräfte kirchlicher Kommunikationsformen sichtbar als auch die Grenzen und Exklusionseffekte derselben.

6.7.4.5 Die Formen religiöser Kommunikation

Religiöse Kommunikation wird in der V. KMU vor allem in drei Hinsichten und Ausprägungen erhoben und untersucht:

- als Gespräch über explizit religiöse Themen,
- als Gespräch über den Sinn des Lebens und
- als rituelle Praxis.

Ich möchte nun diesen drei Formen kurz nachgehen und dabei die Frage verhandeln, welche Dimensionen von Religion und Glauben dabei im Spiel sind und worin allenfalls Grenzen und blinde Flecken bestehen.

a) Gespräche über religiöse Themen und die »Kommunikation des Evangeliums«
Wenn Menschen über explizit religiöse Themen sprechen – was, wie oben ausgeführt, eher selten der Fall ist –, dann kann dies in sehr unterschiedlicher Weise erfolgen:

Sie können *religiöses oder religionskundliches Wissen austauschen*, sich etwa über *Rosch ha-Schana* verständigen und diesen mit dem christlichen Neujahrsfest vergleichen. Oder sie können den Pflichtcharakter des muslimischen Kopftuchs erörtern. Ein solches Gespräch kann aus reiner Neugier erfolgen oder sich mit einem bestimmten normativen Interesse verbinden. Jedenfalls stehen hier Kenntnisse und die intellektuelle Dimension von Religion im Vordergrund.

Religiöse Gespräche können *theologischer Natur* sein, indem z. B. unterschiedliche biblische Gottesbilder verglichen und auf ihre Bedeutung für unsere Gegenwart hin befragt werden oder indem die Relevanz des Auferstehungsglaubens diskutiert wird. Solch theologische Gespräche schillern in der Regel zwischen intellektuellem und existentiellem bzw. zeitdiagnostischem Interesse.

Religiöse Gespräche können sehr persönlich werden – und sind es in der Regel auch. Dies ist wohl der Hauptgrund, weshalb sie in der Öffentlichkeit so unwahrscheinlich sind. Wer über Religion spricht, spricht in der Regel zugleich über sich und seine Hoffnungen und Grundüberzeugungen, über seine Scham und seine Ängste. Wer über Religiöses spricht, spricht oft *religiös*, im Modus religiösen Sprechens. Kommunikation über Religion mutiert dann zu religiöser Kommunikation, im Sinne einer Selbstverständigung und Selbstdarstellung anderen gegenüber.

Religiöse Gespräche können darüber hinaus mit der Absicht erfolgen, beim Anderen etwas zu bewirken, ihn oder sie zu überzeugen, zu trösten oder zu vergewissern. Solche Gespräche haben eine kerygmatische oder poimenische Ausrichtung. Nur solcherweise ausgerichtete Gespräche über religiöse Themen können als »Kommunikation des Evangeliums« in alltäglichen Zusammenhängen bezeichnet werden (vgl. dazu den Beitrag von Birgit Weyel, Gerald Kretschmar und Jan Hermelink über »Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung« in: EKD [Hg.] 2014, 24–31).

Fazit: Gespräche über religiöse Themen erfolgen in sehr unterschiedlicher Weise, Gestalt und Hinsicht. Sie können eine deskriptiv-intellektuelle Ausrichtung haben, eine normativ-orientierende, eine persönlich-darstellende oder eine seelsorgerlich-verkündigende. Die Kommunikation des Evangeliums entspricht keineswegs in jedem Fall der Intention und auch nicht immer der Wirkung solcher Gespräche.

b) Gespräche über den Sinn des Lebens
Hier hat möglicherweise das Tillich'sche Religionskonzept Pate gestanden: Religion als das, was mich unbedingt angeht, übersetzt in die Frage nach dem Sinn des Lebens. Offenbar eignet sich diese Frage gut, um Gesprächspartner und -orte über existentielle Grundorientierungen in einer gewissen Breite zu erheben. Kaum zu erstaunen vermag der Sachverhalt, dass diese Gespräche mehrheitlich zu Hause stattfinden. Aber sie finden eben auch in der Freizeit statt, bei der Arbeit und in der Schule. Auffallend ist nur, dass nur 7 % der Gespräche über den Sinn des Lebens in der Kirche stattfinden (dazu insgesamt Tabelle 1 im Beitrag von Stegbauer u. a. S. 417). Dies bildet einerseits ein typisch volkskirchliches Beteiligungsmuster ab, dürfte darüber hinaus aber mit der bereits erwähnten Eigenart religiöser Kommunikation zu tun haben, die gerade in der Kirche nicht in erster Linie als Gespräch über die Sinnfrage, sondern einseitig und ritualisiert erfolgt. Es fällt auf, dass der Anteil explizit religiöser Kommunikation zu Hause gleich hoch liegt wie bei der Arbeit (46 %) und in der Schule nur wenig tiefer (43 %). Sinnfragen scheinen tatsächlich ein Gefälle hin zu religiöser Kommunikation zu haben, unabhängig vom Kontext.

c) Rituelle Praxis
Mit dem Gottesdienst kommt eine Dimension religiöser Kommunikation ins Spiel, die gänzlich anders verfasst ist als die beiden bereits genannten. Es handelt sich um eine rituelle Form religiöser Praxis, die körperlich, emotional und per se kollektiv erfolgt. Damit weitet sich der Bereich, den ich oben mit »Innerlichkeit« angesprochen habe, zumindest für diejenigen, die Kirche noch immer mit dem Gottesdienst verbinden und ihre Kirchlichkeit ›liturgisch‹ zur Darstellung bringen.

Religion wird von vielen Menschen nach wie vor kollektiv und rituell artikuliert. Ich meine, es sei kein frommes oder kirchenamtliches Wunschdenken, wenn der immer noch hohe Stellenwert des Gottesdienstes als religiöse Sprachhilfe und Verhaltensmodell für unsere religiösen Zeitgenossen verstanden wird. Eine Bedeutung, die jedoch nur von wenigen durch regelmäßige Teilnahme zum Ausdruck gebracht wird.

Von Interesse scheint mir in dem Zusammenhang die Bedeutung der Sozialität für den Gottesdienstbesuch. Diese war bisher kaum im Blick und müsste in Zukunft stärker fokussiert werden. Durchaus erwartbar ist das Ergebnis, dass bei Familien- und Kasualgottesdiensten der Sozialität eine größere Bedeutung zukommt als beim Sonntags- oder Wochenschlussgottesdienst. Interessant wäre eine Verhältnisbestimmung zwischen den sozialen Beziehungen der Kirchgängerinnen und dem Erleben von Gemeinschaft im Gottesdienst. Denn es ist davon auszugehen, dass auch von denen, die alleine einen Gottesdienst besuchen, durch ihre Teilnahme spezifische Gemeinschaftsbedürfnisse artikuliert werden und Gemeinschaftserlebnisse – etwa beim gemeinsamen Gesang oder Gebet oder beim Segen – benannt werden könnten. Aber dazu wäre wohl eine qualitative Vorgehensweise angezeigt.

6.7.5 Ausblick

Die drei Formen religiöser Kommunikation scheinen mir gut gewählt, um unterschiedliche Dimensionen von Religiosität in den Blick zu nehmen und sowohl persönliche und private als auch öffentliche und kirchliche Artikulationsformen des Glaubens in ihrer komplexen Verschränkung erfassen zu können. Für die weitere Auswertung der Daten scheint es mir alles andere als nebensächlich, diese Gleichzeitigkeit und Verschränkung unterschiedlicher Dimensionen und Artikulationsformen aufmerksam im Auge zu behalten.

Noch ein letzter Hinwies: Was, wenn ich richtig sehe, nicht in den Blick kommt, ist die symbolische und ästhetische Bedeutung des Gottesdienstes für diejenigen, »für die Gottesdienst in jeglicher Form keine Option mehr darstellt« (Jan Hermelink über »Gottesdienst im Plural« in: EKD [Hg.] 2014, 53). Zumindest lassen die Ergebnisse der Ökumenischen Basler Kirchenstudie von 1999 und unsere Befragung distanzierter Kirchenmitglieder im Jahr 2010 vermuten, dass von einem nicht unerheblichen Teil dieser Gruppe erwartet wird, dass Gottesdienste auch dann gefeiert werden, wenn sie selber daran nicht teilnehmen mögen, und dass zumindest alte Kirchenräume öffentlich zugänglich sind (vgl. Portmann, Plüss 2011).

Wissenschaftlicher Beirat der V. KMU

7 Perspektiven für die kirchenleitende Praxis

7.1 Vorbemerkung

Bekanntlich lässt sich weder aus empirischen Daten noch aus deren religions- und kirchensoziologischer Analyse direkt eine Handlungsstrategie ableiten, die von den Kirchenleitungen nur noch umgesetzt werden müsste. Zum einen liefert das Datenmaterial in der Regel keine einfachen kausalen Zusammenhänge, zum anderen muss jede Handlungsstrategie mit nicht bedachten Nebenwirkungen und nicht intendierten Effekten rechnen.

Zudem ist davon auszugehen, dass sich gesellschaftliche Makrotrends nicht durch Handlungskonzepte gleich welcher Art verändern oder aufhalten lassen. Obwohl die evangelischen Kirchen in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur Fehler gemacht haben, gelingt es bekanntlich (bislang) nicht, die allgemeinen Abschmelzungs- und Deinstitutionalisierungsprozesse wirksam zu beeinflussen.

Insofern ist vor der Formulierung konkreter Perspektiven zunächst der Tatsache Rechnung zu tragen, dass sich auch (und vielleicht gerade) im religionssoziologischen Bereich empirische Daten einem objektiv-neutralen Zugriff entziehen, sondern – abhängig von der Deutung der Situation und der jeweils leitenden religionssoziologischen Theorie – zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen führen. Die gängigen theoriegeleiteten Optionen wurden jüngst von Stefan Huber folgendermaßen skizziert (vgl. Huber 2014a):

- *Säkularisierungstheoretische Ansätze* konstruieren die intergenerationale Tradierung von religiösen Inhalten und damit die religiöse Sozialisation als Hauptquelle religiöser Einstellungen und gehen deshalb aktuell von einem fortschreitenden Bedeutungsverlust des Kirchlichen bzw. Religiösen im Blick auf die Gegenwart und Zukunft aus. Aus dieser Perspektive muss sich die kirchenleitende Praxis also vornehmlich defensiv mit der Entwicklung von Zukunftsperspektiven für eine schrumpfende Kirche beschäftigen. Dabei wird die Reflexion und Förderung von Prozessen religiöser Sozialisation einen zentralen Platz einnehmen.
- *Individualisierungstheoretische Ansätze* werden dagegen die offensive Erschließung neuer religiöser Räume in den Blick nehmen und aus diesem Grund eine stärkere Öffnung der kirchlichen Aktivitäten für die Pluralität der gegenwärtigen Religiosität empfehlen. Potentiale für religiöse Aufbrüche sind aus dieser Sicht immer verbunden mit der Forderung, die religiöse Produktivität der Mitglieder ohne Vorbehalte zu akzeptieren und nicht der Versuchung institutioneller Normierungsversuche zu erliegen.
- *Markttheoretische Ansätze* schließlich konstruieren die evangelischen Kirchen als einen Anbieter unter anderen auf dem Markt des Religiösen und empfehlen deshalb eine auf Marktanalysen basierende Angebotsoptimierung. Diese Optimierung kann sowohl als Steigerung der Qualität bereits bestehender Angebote als auch als Einführung gänzlich neuer, auf aktuelle religiöse Bedürfnisse reagierende Angebote vollzogen werden.

Deutlich wird bereits aus dieser stark vereinfachten Skizze: Wer über Perspektiven für die kirchenleitende Praxis nachdenkt, wird nicht auf eine der drei Zugangsweisen allein setzen, sondern wird mehrere Perspektiven und die aus ihnen resultierenden Handlungsempfehlungen miteinander vermitteln. Nur auf diese Weise lässt sich im Blick auf strategische Entscheidungen eine unangemessene Einseitigkeit vermeiden. Nur mit dieser Blickweite lässt sich auch verhindern, die Ergebnisse der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen ausschließlich aus der Perspektive des jeweils eigenen Selbstverständnisses zu rezipieren und dadurch auf der Ebene der Handlungsempfehlungen nur die sattsam bekannten Frontstellungen fortzuschreiben. Zutreffender für die Situation erscheinen dagegen kirchenleitende Entscheidungen über Konsequenzen in Gestalt von Impulsen und Anregungen zu sein, bei denen sorgfältig beobachtet werden muss, welche Veränderungen sich dann tatsächlich einstellen. Es braucht daher neben den Impulssetzungen auch eine differenzierte Analyse- und Wahrnehmungskompetenz, damit nicht erst in zehn Jahren bei der eventuell durchzuführenden VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung Veränderungen sichtbar bzw. vermisst werden.

7.2 Grundlinien zukünftiger Strategieentwicklung

Die am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte und mit dem Namen Emil Sulze verbundene Vorstellung einer überschaubaren Gemeindeform, in der sich die Mitglieder persönlich kennen, ist bis in die Gegenwart tief in den kirchlichen Milieus verwurzelt. Das Leitbild der vereinsähnlichen Gemeinde verbindet sich dabei – anders als ursprünglich intendiert – häufig mit normativ-konzentrischen Aufladungen des Teilnahmeverhaltens (engagierte Kerngemeinde vs. distanzierte Randgemeinde).

Die Ergebnisse der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen lassen dieses Bild seit langem als mindestens ergänzungsbedürftig erscheinen. Denn deutlich ist mittlerweile die Pluralität von Mitgliedschaftspraxen und -motiven zu erkennen. Deutlich ist auch wahrzunehmen, dass die Parochialgemeinde nicht die einzige Gemeindegestalt der Kirche darstellt. Es entstehen darin und daneben immer wieder »Gemeinden auf Zeit« im Kontext von Projekten oder besonderen Gottesdienstformen. Dass ein eindimensional-konzentrisches Kirchenbild dieser Pluralität in den Bereichen Mitgliedschaft und Gemeindeformen nicht ausreichend entspricht, liegt auf der Hand. Es wird also zukünftig eher um polyzentrische Entwicklungen von Gemeinden und Kirchenbildern gehen, die eine Vielzahl von Zugängen und Mitgliedschaftspraxen nicht nur zulassen, sondern bewusst ermöglichen und fördern. Im Blick auf die Gemeindeformen bedeutet das stärker als bislang ein Mit- und Nebeneinander von parochialen und nicht-parochialen kirchlichen Orten.

Weitere Brisanz erhalten derartige Umbauprozesse zudem durch die Tatsache, dass es sich faktisch vielerorts auch um Prozesse des Rückbaus handelt und handeln wird.

Wenn sich die evangelische Kirche von der Volkskirche im Sinne der selbstverständlichen gesellschaftlichen Mehrheit hin zu einer pluralismusfähigen Großkirche neben anderen religiösen Gemeinschaften wandelt, ergibt sich aus der Notwendigkeit eines intelligenten Umbaus vordringlich die ekklesiologische Aufgabe, ein den gegenwärtigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angemessenes Kirchenbild zu entwickeln.

Ein solches Kirchenbild wird den theologisch-konzeptionellen Anspruch, der sich mit dem Begriff »Volkskirche« verbindet, nicht aufgeben und zugleich berücksichtigen, dass und in welchem Maß sich die gesellschaftlichen Kontexte wandeln. Aus dieser Perspektive ist im Sinne einer Transformation des volkskirchlichen Anspruchs weiter zu fragen nach dem Auftrag der Kirche in der Gesellschaft und für die Gesellschaft und also nach den Möglichkeiten der Kirche, gesellschaftlich wirksam und weiter prägend zu sein. Kirchliche Strategieentwicklung sollte dabei weder einer vorauseilenden Selbstmarginalisierung Vorschub leisten noch verzweifelt um den bloßen Erhalt gegenwärtiger Größe kämpfen, sondern die geistliche Dimension ihres Grundauftrages profiliert vortragen. Mit selbstbewusstem Realismus kann sich die evangelische Kirche weiterhin als zivilgesellschaftliche Instanz verstehen, die Menschen religiöse Beheimatung und der Gesellschaft positive Gestaltungskraft bietet. Unabhängig von der Entwicklung ihrer Mitgliederzahlen wird eine Volkskirche im protestantischen Sinn auch zukünftig daran zu erkennen sein, dass sie eine Vielzahl von Profilen und Zugängen theologisch zu integrieren vermag. Denn gerade die innere Pluralität des Protestantismus stellt ja einen integralen Bestandteil des Protestantismus dar und ist nicht erst eine legitime Folge gesamtgesellschaftlicher Pluralisierungsprozesse.

In der Praxis kirchenleitenden Entscheidens und Handelns wird es also um eine konstruktive Vermittlung von Profilierungs- und Diversifizierungsmaßnahmen gehen. Das Grundziel der stärkeren geistlichen Erkennbarkeit ist dabei zu beziehen auf die volkskirchliche Notwendigkeit, eine Vielzahl von unterschiedlichen Profilen aufrechtzuerhalten. Nur durch eine solche Vermittlung lässt sich verhindern, dass die Gesamtkirche von einem bestimmten Profil dominiert wird und dadurch (unabhängig von der konkreten inhaltlichen Ausrichtung) große Gruppen ihrer Mitglieder nicht zu integrieren vermag. Nur eine in ihren Angeboten, Sprachformen und Frömmigkeitsstilen diversifizierte Kirche hat das Potential vielfältiger Bindungskräfte. Kirchenleitendes Handeln wird dieses Potential vor allem dann entfalten können, wenn es gelingt, einerseits die Unterschiede der Profile nicht zu Gegensätzen werden zu lassen und andererseits die Vielfalt der Profile nicht zur Blässe einer unverbindlichen Pluralität verkommen zu lassen.

7.3 Handlungsoptionen

Von diesen Grundlinien ausgehend sind für die kirchenleitende Perspektive verschiedene Handlungsoptionen im Blick auf folgende Herausforderungen zu entfalten:

7.3.1 Familiäre Sozialisation und ehrenamtliches Engagement

Je weniger selbstverständlich die Verbundenheit mit der Kirche von einer Generation an die nächste vererbt wird, desto mehr wird die Aufgabe der religiösen Sozialisation zur künftigen Schlüsselherausforderung. Besonders prägend ist in dieser Hinsicht v. a. die früheste familiäre Situation; Vorleben und Nachahmung sind die beiden zentralen Elemente, mit denen Kinder nicht nur Lesen und Schreiben, Fairness und Gewaltfreiheit lernen, sondern eben auch Zugang zu Religion und Glauben finden. Die kirchlichen Unternehmungen im Kontext dieser Schlüsselaufgabe werden auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein:

- Auf der kirchlich-institutionellen Ebene sind Krabbelgottesdienste, Kindergartenarbeit und Kindergottesdienst, Konfirmanden- und Schulunterricht hochrelevante Orte der Erstbegegnung mit dem christlichen Glauben. Gerade als Kontaktflächen der Kirche zur Gesellschaft sind sie in ihrem Potential zu schätzen. Man wird in diesen Bereichen noch stärker als bisher nach Möglichkeiten der Einbindung der Eltern und Großeltern in die kirchliche Arbeit mit den Kindern fragen müssen und die vertieften Beteiligung dieser primären Sozialisationsagenten in die kirchlichen Veranstaltungen fördern.
- Religiös sprachlos gewordene Eltern benötigen zudem auch im Blick auf die familiäre Kommunikationssituation Hilfestellung und Ausstattung für die eigene Gestaltung der religiösen Bildung ihrer Kinder. Wenn die Familie als Ort der religiösen Kommunikation stärker in den Blick kommt, verbindet sich damit aus kirchenleitender Perspektive die Notwendigkeit einer Erweiterung des Familienbegriffs, der die faktisch hochpluralisierte Familiensituation wahr- und ernstnimmt. Dazu gehört auch die historisch informierte Einsicht, dass die Verbindung von religiöser Kommunikation und Familie schon einmal viel weiter ausgeprägt war (über Jahrhunderte waren z. B. Haustaufen selbstverständlich, nach dem Kirchenkampf sind sie bestenfalls geduldet). Auch gibt es schon ermutigende Beispiele gelungener Aktionen der familiären Unterstützung, wie z. B. den so genannten »Geburtsbeutel« als Geschenk der Kirche zur Geburt eines Kindes oder jüngst die Entwicklung einer »Einschulungstüte« als Geschenk der Kirche an die Kinder. Die weiteren Überlegungen sollten Formen und Formate entwickeln, die die Privatheit religiöser Kommunikation bestärken, ohne diese lediglich als Vorstufe zur kirchlichen Kommunikation anzulegen. Gezielte Kommunikationsanstöße in den privaten, familiären Raum sollten vielmehr darauf zielen, dass über Glaubensthemen

auch und bewusst zu Hause gesprochen wird, dass also der Austausch darüber gerade nicht an kirchlich-professionelle Stellen delegiert wird, sondern primär in der Hand und Verantwortung der Eltern liegt.

Die Analysen der Befragung weisen daneben auf das Potential die Gruppe der so genannten »Jungen Alten« hin, eine Altersgruppe von Kirchenmitgliedern, die in den kommenden Jahren beträchtlich wachsen wird. In dieser Altersgruppe der 60- bis 74-Jährigen zeigt sich eine besondere Mischung aus zurückgehender Selbstverständlichkeit der religiösen bzw. kirchlichen Bindung auf der einen Seite und einem relativ großen Interesse an kirchlichen Angeboten sowie der hohen Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement auf der anderen Seite. Der wachsende Anteil dieser Altersgruppe ist insbesondere von Interesse wegen der Bereitschaft dieser Gruppe, kirchliche Leitungsaufgaben ehrenamtlich zu übernehmen. Angesichts der vielfältigen außerkirchlichen Möglichkeiten zu ehrenamtlichem Engagement wird man mit diesem Potential sorgsam und verstärkt auch werbend umgehen. Denn das Engagement und die Bindung der jungen Alten in der Kirche sind nicht (mehr) selbstverständlich.

7.3.2 Die öffentliche Sichtbarkeit der Kirche

Der reformatorische Auftrag der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums macht deutlich, dass kirchliches Handeln in seiner Vielfalt auf einen öffentlichen Kommunikationsakt ausgerichtet ist. In einem gesellschaftlichen Kontext, in dem dieser Anspruch und damit verbunden auch die öffentliche Rolle der Kirche zunehmend in Frage gestellt werden, sind die Ergebnisse der V. KMU aus kirchenleitender Perspektive intensiv zu bedenken. Die Präsenz der Kirche in den gesellschaftlichen Diskursen kommt dabei ebenso in den Blick wie die kirchliche Mitwirkung an zentralen Aufgaben der Gesellschaft im Bereich der Bildung und der Diakonie. Mit der Perspektive einer öffentlichen Kirche verbindet sich nicht weniger als ein hoffnungsvoll-realistischer Weltgestaltungsanspruch, der sich nicht mit Beiträgen zu ethischen Fragestellungen bescheidet, sondern gesellschaftliche Nah- und Fernbereiche insgesamt in dezidiert theologischer Weise zu deuten vermag.

Hinsichtlich der zukünftigen Gestaltung der Kirche in den absehbaren Umbauprozessen wird zu diesem Zweck verstärkte Aufmerksamkeit auf der Frage liegen, was die Kirche erkennbar macht und zur Identifikation mit der Kirche beitragen kann. Hier sind bestimmte Themen und die Mitarbeitenden ebenso zu nennen wie die Kirchengebäude, die Diakonie ebenso wie die kirchliche Bildungsarbeit.

Dem Prinzip der Außenorientierung folgend wird man nicht die unfruchtbare Debatte über gemeindliche oder übergemeindliche Schwerpunktsetzungen und Stellenanteile weiterführen. Zum einen kann die professionelle Bearbeitung und öffentliche Deutung vieler Themenbereiche nicht in parochialen Strukturen geleistet werden. Zum anderen verkennt die Dichotomie ›gemeindlich-übergemeindlich‹ eine kirchliche Realität, die durch die Rede von ›kirchlichen Orten‹ angemessener abgebildet

werden kann. Dies wird deutlich insbesondere im Blick auf die Rolle der Pfarrerinnen und Pfarrer für eine Kirche in der Öffentlichkeit: Die Ergebnisse der V. KMU zeigen eindrücklich die Relevanz von öffentlich präsenten Pfarrerinnen und Pfarrern in ihrer Rolle als Repräsentanten und Identifikationsfiguren der evangelischen Kirche. Diese Schlüsselrolle beschränkt sich selbstverständlich nicht auf parochial strukturierte Gemeinden, denn auch in anderen Kontexten sind Pfarrerinnen und Pfarrer Schlüsselpersonen.

Aus der Erkenntnis, dass die öffentliche Gesamtwahrnehmung der Kirche stark mit der öffentlichen Wahrnehmbarkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern zusammenhängt, ergibt sich für die kirchenleitende Perspektive zum einen die Aufgabe, Pfarrerinnen und Pfarrer in der Wahrnehmung eben dieser öffentlichen Rolle zu stärken und entsprechende Ressourcen für Ausbildungs- und Unterstützungsmaßnahmen vorzusehen. Weiterzuführen sind zum anderen die Debatten über konstruktive Verhältnisbestimmungen zwischen den verschiedenen hauptamtlichen Berufsgruppen sowie zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen, um unsachgemäße Nivellierungen von Berufsprofilen ebenso zu vermeiden wie Klerikalisierungstendenzen.

7.3.3 Religiosität und Kirchlichkeit in Halbdistanz

Die Mehrheit der Kirchenmitglieder gibt in Bezug auf die Verbundenheit mit der Kirche mittlere Werte an und gehört damit zu den so genannten nahen Fernen oder kirchlich Distanzierten. Ihre kirchlich-soziale Praxis hat die Form einer gelegentlichen und anlassbezogen aktivierten Verbundenheit. Sie erleben Kirche vor Ort bei der Teilnahme an Kasualien und Gottesdiensten an zentralen Feiertagen. Sie vertreten in der Regel eine würdigende Wahrnehmung der öffentlichen Person der Pfarrerin und des Pfarrers vor Ort. Und sie leisten über die Kirchensteuer den wesentlichen Beitrag zur Finanzierung der Kirche. Von den Begegnungen und Erlebnissen bei solchen Gelegenheiten leitet sich der Eindruck von der Kirche insgesamt ab.

Dieses hinreichend bekannte Bild gewinnt neue Konturen angesichts der Ergebnisse bezüglich des engen Zusammenhangs zwischen Kirchlichkeit und Religiosität. Offenbar werden mittlere Verbundenheit bzw. distanzierte Formen der Mitgliedschaft nicht (mehr) ohne weiteres an die nächsten Generationen tradiert. Denn darin liegt ein Effekt der abnehmenden religiösen Praxis: Ein Vergleich der Alterskohorten zeigt, dass mittlere Verbundenheit kombiniert mit fehlender religiöser Praxis zu einer Verflüchtigung des Glaubens und der Verbundenheit mit der Kirche führt. Im Blick auf diese Mehrheit der Kirchenmitglieder in mittlerer Verbundenheit ergeben sich für die kirchenleitende Perspektive also zwei Herausforderungen:

- Zum einen müssen kirchenleitende Entscheidungen Sorge tragen für die weitere Qualifizierung der vorhandenen Kontaktflächen der Kirche mit ihren Mitgliedern. Diese Qualifizierung konkretisiert sich z. B. in der beständigen Arbeit an der Qualität der Kasualien, in einer intensivierten Bereitschaft, Kirche auch an anderen,

ungewöhnlichen Orten zu gestalten (denn die Kasualpraxis löst sich an verschiedenen Stellen von der Ortsgemeinde ab) und in dem fortgesetzten Ringen um berührende Sprachformen für den Glauben. Insbesondere in den mit der Aus- und Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern befassten Bereichen sind diese Aufgaben weiterhin zu verfolgen. Weiter im Blick behalten wird man in dieser Hinsicht auch die Möglichkeiten und Notwendigkeiten, auf die moderngesellschaftlichen Ausdifferenzierungen mit einer Ergänzung des traditionellen Kasualangebots zu reagieren. Ob sich neben Taufe, Trauung und Bestattung weitere biographische Wendepunkte (Einschulung, Jubiläen des Geburts- oder Hochzeitstages, Ehescheidung) für kasualpraktische Kanonisierung eignen, wird sich jedoch erst im Rückblick auf einen längeren Zeitraum zeigen.

- Zum anderen legt sich eine Refokussierung der missionarischen Aufgaben einer künftigen Volkskirche nahe. Ein bilanzierender Blick auf die missionarische Arbeit der vergangenen Jahre und Jahrzehnte sieht: Die Strategie, mittlere Verbundenheit durch missionarische Aktivität in Hochverbundenheit zu transformieren, gelingt nur in Einzelfällen. Gegenwärtig ist die missionarische Arbeit – häufig gegen ihre eigene Intention – zu sehr auf die Hochverbundenen ausgerichtet, nicht aber auf die Distanzierten und Fernstehenden. Gemessen an dem volkskirchlichen Anspruch müssen die missionarischen Anstrengungen jedoch deutlicher als bislang darauf zielen, auch und gerade die Mitglieder in Halbdistanz, Unbestimmtheit und Institutionsskepsis anzusprechen und in ihrer individuellen Form der Verbundenheit zu stabilisieren. Es gilt, Wege zu finden, die Fernstehenden in ihrer Form der Verbundenheit zu würdigen und sie zu ermutigen, in dieser Haltung treu zum Glauben und zur Kirche zu stehen. Dazu gehört auch die Einsicht, dass diese Gruppe gerade in ihrer mittleren Verbundenheit eine wichtige Rolle für die gesamte Kirche innehat. Denn eine Orientierung an ihnen kann die Kirche zugewandt und vielfältig halten, mit Neugier auf die Fernen und Fremden, kulturell eingebettet in die Gegenwart. Weiter zu bedenken ist in dieser Hinsicht schließlich die grundsätzliche Frage, ob eine Kirche die persönliche Frömmigkeit ihrer Mitglieder als Stabilisierung des je eigenen Glaubenslebens überhaupt fördern kann und – wenn ja – welche Maßnahmen sich dazu eignen.

Nicht außer Acht gelassen werden sollte schließlich der für die protestantischen Kirchen typische Bildungsbias: So ist beispielsweise das Interesse an evangelischen Gottesdiensten deutlich stärker mit Bildungsaffinität verbunden als mit Geselligkeit und auch sogar als mit Traditionalität. In der evangelischen Großkirche wirkt der Bildungsfaktor außerordentlich stark – als passend für die einen und abstoßend für die anderen. Es fehlen für weniger bildungsaffine Menschen Formen des Erkennens und Erlebens von Religion im Alltag. Für das künftige Handeln der Kirche sind deshalb v. a. solche Bildungssettings von besonderer Bedeutung, die eben nicht Settings klassischen Lernens und abstrahierender Bildung benutzen. Für diejenigen Instanzen, die in der Kirche die Angebote entwickeln und Entscheidungen treffen, ergibt sich die

Notwendigkeit, Ideale zu hinterfragen, die doch oft sehr auf (die eigene) Bildungsaffinität ausgerichtet sind. Das ist etwa dort der Fall, wo ›religiöse Kommunikation‹ mit wörtlich-reflexivem Austausch über Religion gleichgesetzt oder wo die Anstrengung für ein Bewahren der Tradition anspruchsvoll-bildungsorientiert ausgerichtet ist.

7.4 Polyzentrische Kirchenentwicklung

Weitere Perspektiven für die kirchenleitende Praxis verbinden sich mit dem bereits genannten Ansatz einer polyzentrischen Kirchenentwicklung, die der Pluralität von sozialen Praxen der Mitglieder Rechnung trägt. Man wird hier keinesfalls unterschiedliche Gruppen gegeneinander ausspielen oder mit unterschiedlicher Wertigkeit versehen. Stattdessen gilt es, Räume für eine selbstgewählte Form der religiösen Praxis zu öffnen und damit zu rechnen, dass sich Nähe und Distanz zur Kirche in unterschiedlichen biographischen Situationen variabel konstellieren. So legt es sich nahe, engagierte Hochverbundene in ihrer bewussten Entscheidung für das Engagement zu fördern und ihnen Räume für wirksame Mitgestaltung zu öffnen. Gefördert werden sollte aber auch die Außenorientierung der Hochverbundenen in dem Bewusstsein der Ausstrahlung eines kirchenverbundenen Glaubens, der einladend und faszinierend wirken kann. Im Vertrauen auf diese Strahlkraft sind diejenigen, die etwas oder kaum mit der Kirche verbunden sind, als selbstbewusste Gestalter ihrer Kirchenmitgliedschaft zu schätzen und zu stärken.

Anhang

Fragebogen und Grundauszählung

zur fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 2012, unterteilt in evangelische (EV) und konfessionslose Befragte (KL) (letztere z. T. weiter unterschieden nach »Ausgetretene« und »Immer schon Konfessionslose«).

Aufteilung des Fragebogens

Fragen an Evangelische bzw. an Evangelische und Konfessionslose Seite 461
Fragen nur an Konfessionslose Seite 517
Fragen zur Sozialstatistik Seite 521

Anzahl der Befragten

Evangelische (EV) 2016
Konfessionslose (KL) 1011
davon Konfessionslose, die früher Mitglied einer evangelischen Landeskirche waren 565
davon Konfessionslose, die noch nie einer Religion angehört haben 446

Befragte West 2154
Befragte Ost 873

Einige Fragen sind zugleich Filterfragen, d. h. sie definieren den Kreis der Befragten in einer oder mehreren der folgenden Fragen und verkleinern dadurch die Stichprobe. Die absolute Zahl der jeweils Befragten wird bei jeder Tabelle mit »N« angegeben.

Informationen zu den Fragen an Evangelische und Konfessionslose

Angaben sind in % angeführt.

Abweichungen von 100 % in der Summe ergeben sich durch Rundungen oder durch wenige Befragte, die keine Angaben machen.

Die Fragenummern, denen ein »K« vorangestellt ist, bezeichnen die Position der Fragen im Fragebogen für Konfessionslose.

Eine erweiterte Auswertung des Fragebogens – Korrelation der Fragen insbesondere nach West / Ost sowie nach Altersgruppen – befindet sich auf der beiliegenden CD-ROM.

Fragen an Evangelische und Konfessionslose

Die ersten drei Fragen des Fragebogens sind als »offene Fragen« gestaltet, d. h. die Befragten konnten ohne Antwortvorgaben antworten. In den drei folgenden Tabellen werden die jeweiligen »Erstnennungen« nach ihrer Häufigkeit in Prozent angegeben.

1/K1 **Evangelische Kirche** *(in Prozent)*

Was fällt Ihnen ein, wenn Sie »evangelische Kirche« hören?

	EV N = 2016	Ausgetretene N = 603	KL N = 408
Glaube, Gebet, Spiritualität	17,1	4,4	9,4
Kasualien	12,6	5,6	3,9
Gemeinde und Gemeinschaft	12,6	2,0	5,5
Gottesdienste	10,9	7,5	6,7
Diakonie, Kindergärten usw.	7,2	4,1	1,9
Kirchenkritik und Kirchenaustritt	6,9	49,4	26,4
Reformation und Kirchengeschichte	6,4	4,5	9,6
Bibel und biblische Gestalten	4,8	4,8	2,9
Gott und Jesus	4,4	2,8	4,3
Religion, Konfession, Organisation und Mitgliedschaft	4,0	1,9	3,5
Unterscheidung vom Katholizismus	3,9	2,7	6,0
christliche Kultur	3,6	3,5	4,1
sonstiges	3,0	1,5	4,4
Pfarrer, christliche Bekannte, bekannte Christen	1,8	3,1	1,7
nichts	0,9	2,4	9,9

2/K2 Personen (in) der evangelischen Kirche *(in Prozent)*

Fällt Ihnen eine Person ein, die Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen?

	EV N = 2016	Ausgetretene N = 603	KL N = 408
Jesus und Gott	10,6	10,7	12,1
Luther	26,1	24,3	17,5
Käßmann, Gauck usw.	10,9	20,3	18,1
Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende allgemein	8,4	8,9	7,9
namentlich genannte Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende	21,2	2,3	1,5
Personen aus Bibel und Kirchengeschichte	3,7	6,1	3,0
sonstige	8,6	5,1	2,8
niemand	10,4	22,4	37,2

3/K3 Orte der evangelischen Kirche *(in Prozent)*

Fällt Ihnen ein Ort ein, den Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen?

	EV N = 2016	Ausgetretene N = 603	KL N = 408
Kirchen, Kirchgebäude allgemein	19,4	25,2	30,0
konkrete Kirchengebäude	30,0	13,8	12,1
Kirchgemeinden	4,9	1,0	0,2
Diakonie, KiTas usw.	6,9	8,0	10,5
Friedhöfe	1,9	4,4	5,7
biblische und kirchengeschichtliche Orte	21,7	23,9	17,4
nein / nichts	11,0	18,5	21,1
sonstige	4,2	5,4	3,1

4a/K4a **Einfluss von Personen** *(in Prozent)*

Bitte geben Sie für die folgenden Personen, Gruppen und sozialen Zusammenhänge an, ob Ihre Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche durch sie eher positiv, eher negativ oder gar nicht beeinflusst wurde.

	… eher zum Positiven beeinflusst		… eher zum Negativen beeinflusst		… gar nicht beeinflusst			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
meine Mutter*	67,5	19,3	2,4	15,2	30,0	65,4	N=2000	N=994
mein Vater*	54,2	14,4	3,4	17,9	42,4	67,6	N=1988	N=991
meine Großeltern*	48,2	13,2	4,2	9,6	47,6	77,1	N=1901	N=954
meine Geschwister*	22,7	3,2	4,0	5,9	73,3	90,9	N=1703	N=871
mein Freundeskreis*	14,3	2,4	5,8	13,6	79,9	84,1	N=2006	N=1004
mein(e) Kinder*	17,1	1,9	0,9	1,8	82,0	96,3	N=1442	N=733
mein(e) Ehemann/Ehefrau Partner/Partnerin*	33,8	3,5	4,5	13,8	61,8	82,7	N=1644	N=835
kirchliche Mitarbeitende (Pfarrer/in, Kantor/in, Jugendgruppenleiter/in ...)*	33,9	6,8	4,1	22,7	61,9	70,5	N=1905	N=786
der Religionsunterricht*	26,5	6,9	10,0	23,7	63,6	69,5	N=1884	N=786
christliche Kindergarten- oder Jugendgruppe*	27,2	7,6	3,1	10,4	69,7	82,0	N=1701	N=705

** falls vorhanden, daher unterschiedliche Anzahl an Befragten*

4b/K4b Einfluss von Medien *(in Prozent)*

Bitte geben Sie an, ob Sie durch die folgenden Dinge eine eher positive oder eine eher negative Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche gewonnen haben oder gar nicht beeinflusst wurden.

	… eher zum Positiven beeinflusst		… eher zum Negativen beeinflusst		… gar nicht beeinflusst			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Bücher über Religion oder mit religiösen Inhalten	30,4	5,1	3,0	14,3	66,6	80,6	N=2013	N=1008
Filme, Fernseh- oder Radiosendungen über Religion oder mit religiösen Inhalten	22,2	3,2	7,4	21,4	70,4	75,4	N=2016	N=1009
Kirchenmusik/Musik mit religiösem Bezug	20,6	3,9	3,2	7,1	76,2	88,9	N=2016	N=1009
Zeitungs-/Zeitschriften-artikel über Religion oder mit religiösen Inhalten	16,1	1,7	5,3	14,6	78,6	83,7	N=2016	N=1009
Internetseiten, Foren oder Blogs über Religion oder mit religiösen Inhalten	9,6	0,9	3,9	9,3	86,5	89,7	N=1486	N=869

4c/K4c Information über Medien *(in Prozent)*

Sagen Sie uns bitte für die folgenden Medien, ob Sie sich dort häufig, gelegentlich oder nie über die Kirche bzw. kirchliche Themen informieren.

	häufig		gelegentlich		nie			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
in Tageszeitungen	11,8	2,4	39,0	24,8	49,3	72,9	N=2016	N=1011
in Wochenzeitungen, Magazinen, Illustrierten	4,3	1,4	23,1	11,9	72,6	86,7	N=2016	N=1011
in Informationssendungen im Radio oder im Fern-sehen	6,7	1,9	27,2	16,5	66,1	81,6	N=2015	N=1011
auf den Internetseiten von Kirche oder Gemeinde	4,7	0,7	12,1	3,5	83,2	95,9	N=1490	N=872
im Internet allgemein	3,8	1,0	16,4	9,5	79,8	89,4	N=1490	N=872

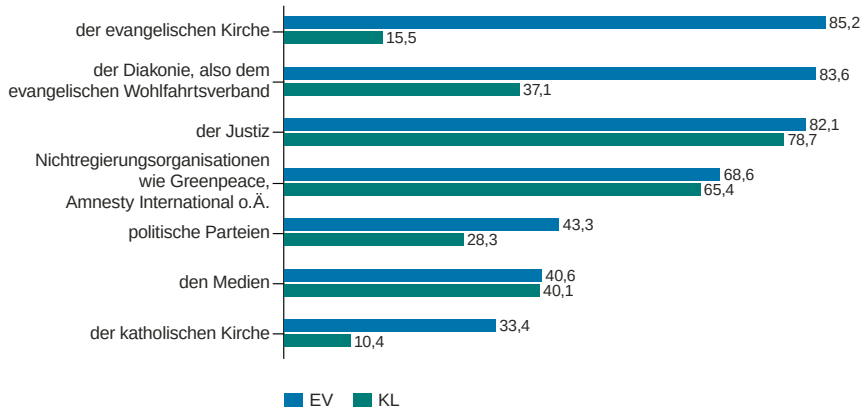
	häufig		gelegentlich		nie			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
im Kirchgemeindebrief	18,0	0,2	26,9	2,6	55,0	97,3	N=2016	N=1011
in der regionale Kirchenzeitung	9,0	0,2	19,1	2,3	71,9	97,6	N=2012	N=1010

5/K5 Vertrauen in Institutionen

Man kann unterschiedliches Vertrauen in gesellschaftliche Einrichtungen haben. Wie stark vertrauen Sie den folgenden Institutionen?

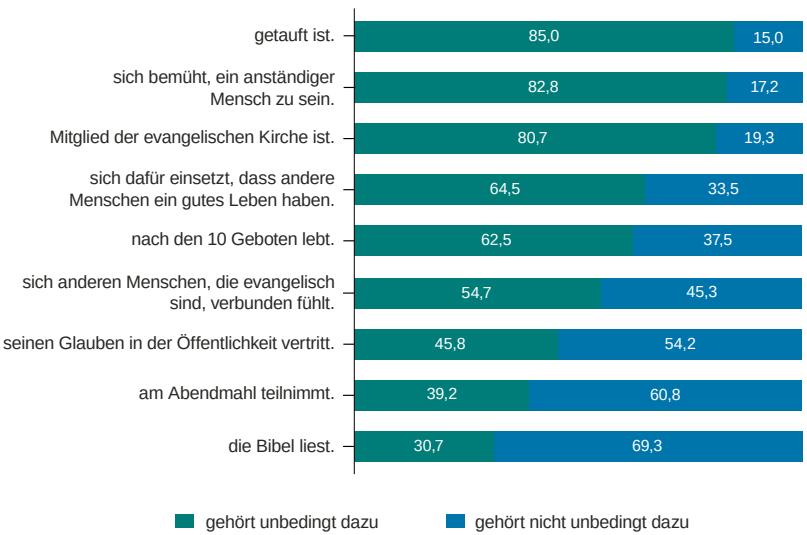
	vertraue ich sehr		vertraue ich eher		vertraue ich eher nicht		vertraue ich gar nicht			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
der evangelischen Kirche	48,2	1,4	37,0	14,1	10,2	37,2	4,6	47,3	N=2004	N=992
der katholischen Kirche	6,6	0,5	26,8	9,8	35,6	28,9	31,0	60,8	N=1996	N=1002
politischen Parteien	6,7	1,9	36,5	26,5	35,8	42,4	20,9	29,2	N=2008	N=1003
der Diakonie, also dem evangelischen Wohlfahrtsverband	40,7	9,1	42,9	28,0	10,0	31,6	6,4	31,3	N=1977	N=996
der Justiz	37,9	29,7	44,2	49,0	12,7	13,3	5,1	8,0	N=2010	N=1005
den Medien	7,7	6,6	32,9	33,6	38,9	36,4	20,5	23,4	N=2010	N=1002
Nichtregierungsorganisationen wie Greenpeace, Amnesty International o.Ä.	21,2	19,4	47,4	46,0	16,8	16,8	14,6	17,8	N=1972	N=1005

Vertrauen in Institutionen: »Vertraue eher / sehr zusammengefasst«



6 Evangelisch-Sein *(nur Evangelische, N unterschiedlich, in Prozent)*

Was gehört Ihrer Meinung nach dazu, evangelisch zu sein?
Es gehört dazu, dass man …



7/K7 **Bedeutung der Taufe** *(in Prozent)*

Es gibt ja verschiedene Meinungen darüber, weshalb ein Kind getauft wird. Welchen dieser Aussagen stimmen Sie persönlich zu und welchen nicht?

	stimme zu		stimme nicht zu			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ein Kind wird getauft, damit es zur Kirche gehört.	82,7	59,8	17,3	40,2	N = 2012	N = 1006
Das Kind wird mit der Taufe in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen	81,1	41,4	18,9	58,6	N = 2012	N = 1007
Mit der Taufe wird ein Kind unter den Schutz Gottes gestellt.	80,5	31,3	19,5	68,7	N = 2007	N = 1005
Mit der Taufe wird der Beginn eines Lebensweges gefeiert.	76,9	35,1	23,1	64,9	N = 2011	N = 1008
Ein Kind wird getauft, weil es christlich erzogen werden soll	75,0	44,1	25,0	55,9	N = 2012	N = 1006
Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier.	66,7	71,2	33,3	28,8	N = 2013	N = 1008
Ein Kind wird getauft, weil das einfach dazu gehört.	62,2	56,1	37,8	43,9	N = 2008	N = 1005

8/K4 **Taufbereitschaft** *(in Prozent)*

8: (falls Befragte/r evangelisch:) Angenommen, Sie hätten zu entscheiden, ob Ihr Kind getauft werden soll oder nicht: Wie würden Sie entscheiden?
K4: (falls Befragte/r konfessionslos:) Angenommen, Sie stünden vor der Entscheidung, ob Ihr Kind getauft werden soll oder nicht: Wie würden Sie entscheiden?

	EV N = 1939	KL N = 972
für die Taufe	88,8	7,8
gegen die Taufe	11,2	92,2

9/K8 **Konfirmation**

(Filter: Falls Befragte/r evangelisch ist oder aus der Kirche ausgetreten und früher evangelisch war, in Prozent)

Sind Sie konfirmiert worden?

	EV N = 2016	Ausgetretene N = 603
ja	93,9	72,7
nein	5,5	27,3
Ich besuche gerade den Konfirmandenunterricht.	0,6	0,0

10a **Verbundenheit mit der Kirche** *(nur Evangelische, in Prozent)*

Das Gefühl der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche kann ja verschieden stark sein. Wie verbunden fühlen Sie sich der evangelischen Kirche?

sehr verbunden	15,7
ziemlich verbunden	28,3
etwas verbunden	24,9
kaum verbunden	18,1
überhaupt nicht verbunden	13,0

N = 2016

10b **Änderung der Verbundenheit** *(nur Evangelische, in Prozent)*

Hat sich dieses Verbundenheitsgefühl im Laufe der Zeit geändert? War Ihre Verbundenheit mit der evangelischen Kirche früher stärker oder schwächer oder gibt es keine Veränderung?

keine Veränderung	64,8
früher stärker	19,9
früher schwächer	9,6
hat mehrfach gewechselt	5,7

N = 2015

11 Verbundenheit mit kirchlichen Bereichen *(nur Evangelische, N = 2016 / 2015, in Prozent)*

Im Folgenden sind Bereiche kirchlicher Arbeit aufgelistet.
Wie verbunden fühlen Sie sich …?

	sehr verbunden	ziemlich verbunden	etwas verbunden	kaum verbunden	überhaupt nicht verbunden
… Ihrer Landeskirche	9,5	18,1	21,9	23,0	27,6
… Ihrer Ortsgemeinde	22,8	22,2	23,8	18,2	13,0
… evangelischen Schulen und Kindertagesstätten	8,5	13,3	19,6	23,1	35,5
… evangelischen Krankenhäusern, Pflegeeinrichtungen u.Ä.	7,1	12,9	21,5	22,5	36,0

12a/K10a Konfession der Eltern *(in Prozent)*

Welche Konfession hat (bzw. hatte) Ihre Mutter / Ihr Vater, als Sie 12 Jahre alt waren?

		EV N ≈ 2016	Ausgetretene N ≈ 601	KL N ≈ 405
Mutter	evangelisch	95,5	86,5	13,1
	katholisch	3,3	5,1	4,2
	andere Konfession	0,2	0,7	2,2
	konfessionslos	1,1	7,6	80,5
Vater	evangelisch	85,5	71,0	4,7
	katholisch	8,5	8,7	7,2
	andere Konfession	1,1	2,8	2,2
	konfessionslos	5,0	17,5	85,9

12b/K10b Verbundenheit der Eltern

(Filter: Falls die Mutter / der Vater des / der Befragten evangelisch [alte Bundesländer] oder die Mutter / der Vater des / der Befragten evangelisch oder konfessionslos [neue Bundesländer inklusive Berlin] ist / war, in Prozent)

Wie beurteilen Sie die Verbundenheit Ihrer Eltern mit der evangelischen Kirche?
Sagen Sie mir das bitte getrennt für Mutter / Vater wieder anhand dieser Liste.

	EV	Ausgetretene	KL
Mutter	**N = 1927**	**N = 539**	**N = 274**
sehr verbunden	27,9	11,1	0,0
ziemlich verbunden	33,7	18,6	1,8
etwas verbunden	23,5	32,5	6,6
kaum verbunden	12,0	25,0	12,4
überhaupt nicht verbunden	2,9	12,8	79,2
Vater	**N = 1734**	**N = 464**	**N = 248**
sehr verbunden	23,2	11,9	0,0
ziemlich verbunden	24,4	11,0	0,0
etwas verbunden	28,8	24,1	2,4
kaum verbunden	17,2	30,4	8,5
überhaupt nicht verbunden	6,4	22,6	89,1

12c/K10c Religiöse Erziehung *(in Prozent)*

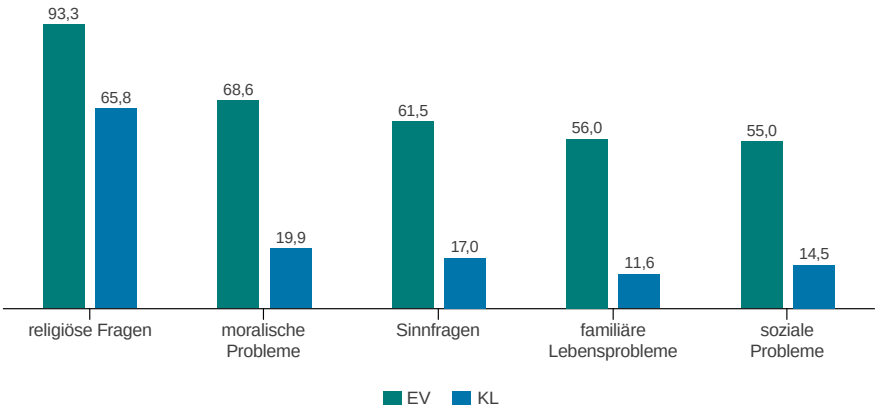
Inwiefern stimmen Sie folgenden Aussagen zu?

		EV N=2014	Ausgetretene N=603	KL N=408
Ich wurde religiös erzogen.	trifft voll zu	32,5	12,3	0,5
	trifft eher zu	38,6	24,4	0,5
	trifft eher nicht zu	22,4	37,3	10,8
	trifft gar nicht zu	6,4	26,0	88,2
		N=1983	**N=596**	**N=407**
Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen.	trifft voll zu	30,4	0,8	0,5
	trifft eher zu	36,0	11,7	1,2
	trifft eher nicht zu	21,6	35,1	18,4
	trifft gar nicht zu	12,0	52,3	79,9
		N=1995	**N=601**	**N=408**
Ich halte mich für einen religiösen Menschen.	trifft voll zu	29,5	1,5	0,2
	trifft eher zu	37,5	13,3	0,5
	trifft eher nicht zu	20,9	30,1	15,4
	trifft gar nicht zu	12,2	55,1	83,8
		N=1996	**N=593**	**N=391**
Meine Mutter wurde religiös erzogen.	trifft voll zu	39,3	22,8	0,8
	trifft eher zu	42,8	40,8	9,7
	trifft eher nicht zu	13,8	24,1	15,1
	trifft gar nicht zu	4,1	12,3	74,4
		N=1971	**N=584**	**N=386**
Mein Vater wurde religiös erzogen.	trifft voll zu	34,6	17,1	0,8
	trifft eher zu	37,4	34,4	7,0
	trifft eher nicht zu	20,5	27,4	16,3
	trifft gar nicht zu	7,5	21,1	75,9
			N=599	**N=408**
Ich halte mich für einen Atheisten.*	trifft voll zu		24,9	46,3
	trifft eher zu		29,2	23,3
	trifft eher nicht zu		26,5	16,4
	trifft gar nicht zu		19,4	14,0
			N=600	**N=408**
Ich habe nichts gegen Religion, sie ist mir einfach egal.*	trifft voll zu		34,2	39,2
	trifft eher zu		37,2	33,8
	trifft eher nicht zu		18,5	8,8
	trifft gar nicht zu		10,2	18,1

** falls Befragte/r konfessionslos*

13/K11 Problemlösung durch Kirche *(in Prozent)*

Denken Sie, dass die evangelische Kirche Wesentliches zur Lösung der folgenden Fragen beitragen kann?



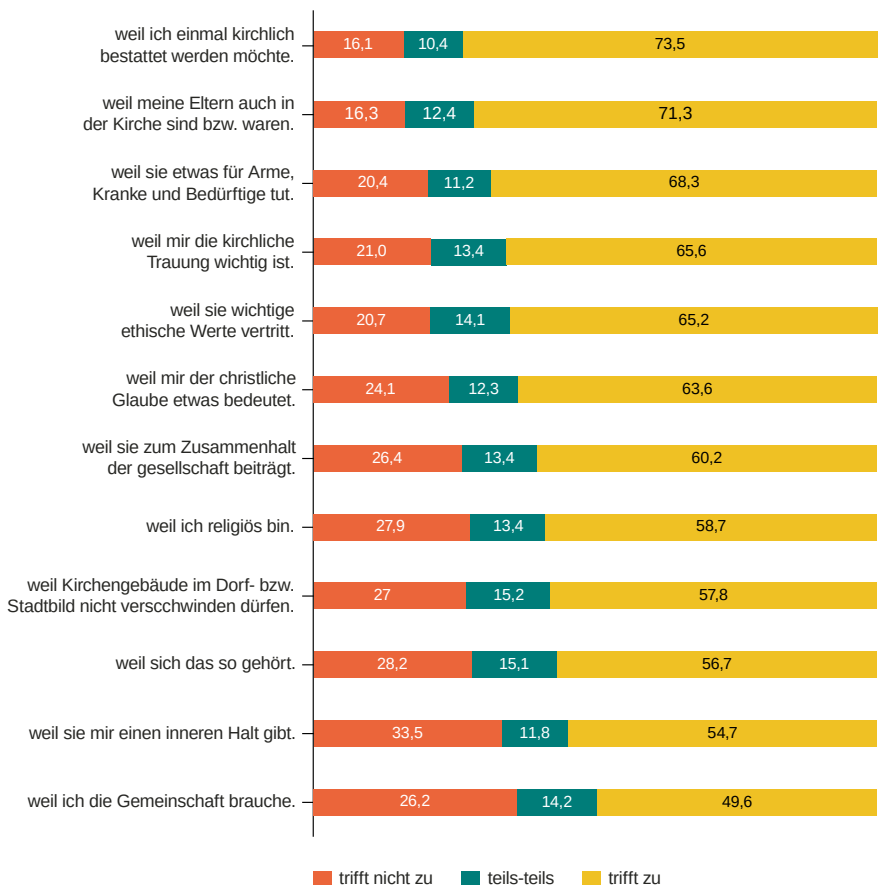
14 Mitgliedschaftsgründe

(Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 1 bis 7, wobei 1 bedeutet »trifft überhaupt nicht zu« und 7 bedeutet »trifft voll und ganz zu«. Mit den Werten dazwischen können Sie Ihre Meinung abstufen [arithmetischer Mittelwert und Antworten 1–3 »Ablehnung«, sowie 5–7 »Zustimmung« zu je einer Ausprägung zusammengefasst], nur Evangelische, N = 2015, in Prozent)

Wir haben uns mit vielen Leuten unterhalten, weshalb sie in der Kirche sind: Wie ist das bei Ihnen? Ich bin in der Kirche, …

	Mittelwert	Zustimmung	teils/teils	Ablehnung
weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte.	5,33	73,5	10,4	16,1
weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren.	5,25	71,3	12,4	16,3
weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut.	5,05	68,3	11,2	20,4
weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist.	5,01	65,6	13,4	21,0
weil sie wichtige ethische Werte vertritt.	4,96	65,2	14,1	20,7
weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet.	4,83	63,6	12,3	24,1

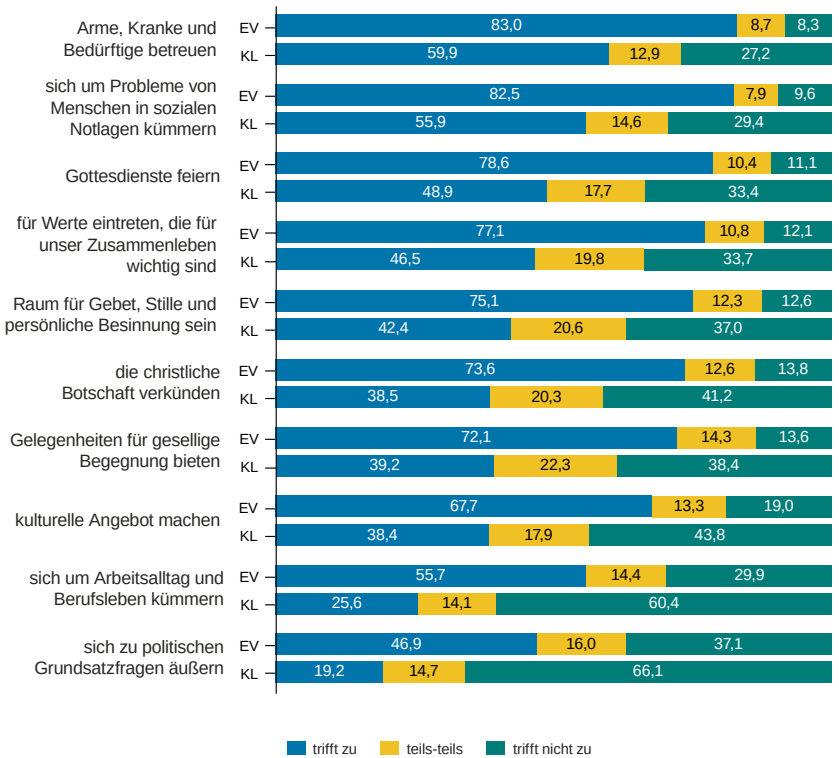
	Mittelwert	Zustimmung	teils/teils	Ablehnung
weil sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt.	4,66	60,2	13,4	26,4
weil ich religiös bin.	4,66	58,7	13,4	27,9
weil Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild nicht verschwinden dürfen.	4,60	57,8	15,2	27,0
weil sich das so gehört.	4,61	56,7	15,1	28,2
weil sie mir einen inneren Halt gibt.	4,40	54,7	11,8	33,5
weil ich die Gemeinschaft brauche.	4,21	49,6	14,2	36,2



15 Erwartungen an die Kirche

(Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 1 bis 7, wobei 1 bedeutet »Trifft überhaupt nicht zu« und 7 bedeutet »Trifft voll und ganz zu«. Mit den Werten dazwischen können Sie Ihre Meinung abstufen [Antworten 1–3 »Ablehnung«, sowie 5–7 »Zustimmung« zu je einer Ausprägung zusammengefasst], N EV ≈ 2014, N KL ≈ 1009, in Prozent)

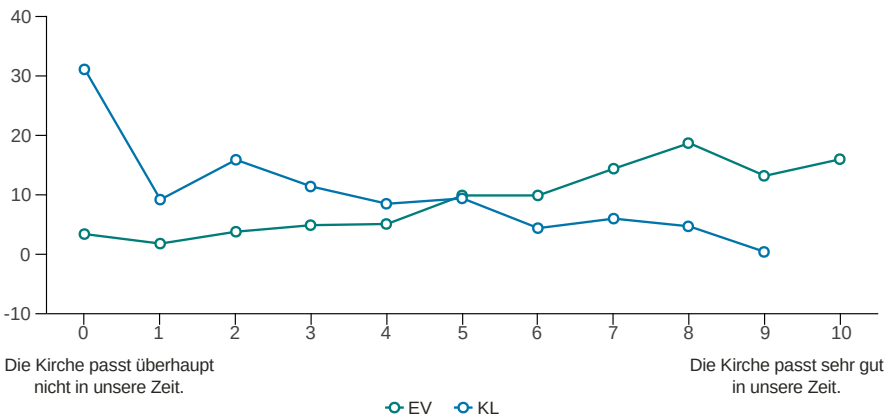
Die evangelische Kirche ist ja in ganz verschiedenen Bereichen tätig. Ich möchte gern wissen, inwiefern sich die evangelische Kirche Ihrer Meinung nach in den folgenden Bereichen engagieren soll. Die evangelische Kirche sollte …



16/K13 Zeitgemäßheit der Kirche *(in Prozent)*

Wie gut passt die Kirche Ihrer Meinung nach eigentlich in unsere Zeit?

	EV N = 2015	KL N = 1011
0 Die Kirche passt überhaupt nicht in unsere Zeit.	3,3	31,0
1	1,7	9,1
2	3,7	15,8
3	4,8	11,3
4	5,0	8,4
5	9,8	9,3
6	9,8	4,3
7	14,3	5,9
8	18,6	4,6
9	13,1	0,3
10 Die Kirche passt sehr gut in unsere Zeit.	15,9	



17a **Gemeinde-Pfarrer(in) persönlich** *(nur Evangelische, in Prozent)*

Kennen Sie die Pfarrerin bzw. den Pfarrer der Kirchengemeinde, in der Sie wohnen?

ja, habe schon mit ihr/ihm gesprochen	40,0
ja, kenne ihn/sie vom Sehen, aber nicht persönlich	18,7
ja, kenne ich, aber nur dem Namen nach	17,2
nein, kenne ich nicht	24,0

N=2016

17b **Pfarrer(in) persönlich** *(nur Evangelische, in Prozent)*

Kennen Sie eine(n) andere(n) Pfarrer/Pfarrerin persönlich?

ja	29,1
nein	70,9

N=2015

K14a **Pfarrer(in) persönlich** *(nur Konfessionslose, in Prozent)*

Kennen Sie eine(n) Pfarrer/Pfarrerin persönlich?

ja, habe schon mit ihr/ihm gesprochen	3,4
ja, kenne ihn/sie vom Sehen, aber nicht persönlich	4,6
ja, kenne ich, aber nur dem Namen nach	5,1
nein, kenne ich nicht	86,9

N=1011

17c/K14b Kontakt Pfarrer(in) *(in Prozent)*

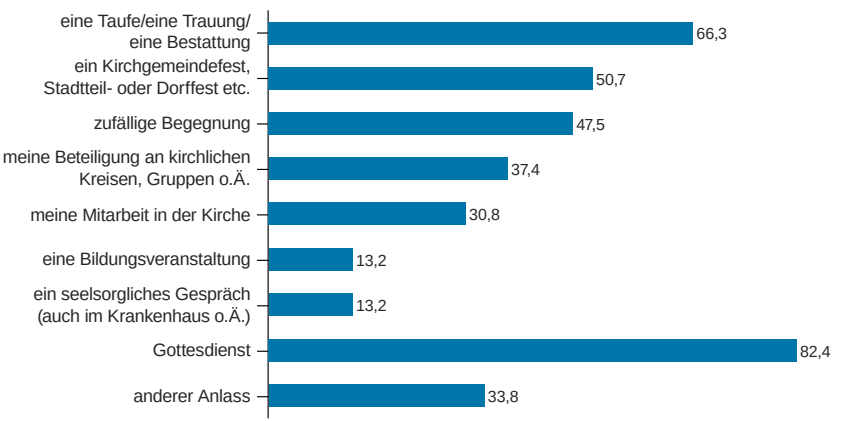
Hatten Sie im letzten Jahr Kontakt zu einem Pfarrer oder einer Pfarrerin?

	EV N = 2013	KL N = 1010
ja	10,0	1,3
nein	60,0	98,7

17d/K14c Anlässe Kontakt Pfarrer(in) *(Filter: nur Evangelische, die im letzten Jahr Kontakt zu einem Pfarrer hatten, N = 806; KL = zu geringes N, in Prozent)*

Aus welchen Anlässen hatten Sie im letzten Jahr Kontakt zu einer Pfarrerin / einem Pfarrer?

	trifft zu	trifft nicht zu
eine Taufe / eine Trauung / eine Bestattung	66,3	33,7
ein Kirchgemeindefest, Stadtteil- oder Dorffest etc.	50,7	49,3
zufällige Begegnung	47,5	52,5
meine Beteiligung an kirchlichen Kreisen, Gruppen o. Ä.	37,4	62,6
meine Mitarbeit in der Kirche	30,8	69,2
eine Bildungsveranstaltung	13,2	86,8
ein seelsorgliches Gespräch (auch im Krankenhaus o. Ä.)	13,2	86,8
Gottesdienst	82,4	17,6
anderer Anlass	33,8	66,2



18 Wichtigkeit Kontakt Pfarrer(in) *(in Prozent)*

18_1 Wie wichtig ist es für Sie, persönlichen Kontakt mit dem Pfarrer / der Pfarrerin Ihrer Gemeinde zu haben?
(Filter: falls Befragte/r evangelisch ist und schon einmal mit Pfarrerin oder Pfarrer gesprochen hat, N = 805)

sehr wichtig	23,8
wichtig	45,4
weniger wichtig	23,0
unwichtig	7,7

18_2 Wie wichtig ist für Sie, persönlichen Kontakt zu einem Pfarrer / einer Pfarrerin zu haben?
(Filter: falls Befragte/r evangelisch und Pfarrerin / Pfarrer vom Sehen oder dem Namen nach oder nicht kennt, N = 1211)

sehr wichtig	0,1
wichtig	9,0
weniger wichtig	41,3
unwichtig	49,5

19/K15 Kontakt andere kirchliche Mitarbeiter/innen *(in Prozent)*

Es gibt in der Kirche noch viele andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Mit welchen hatten Sie im letzten Jahr Kontakt?

	trifft zu		trifft nicht zu	
	EV N≈2013	KL N≈1010	EV N≈2013	KL N≈1010
Religionslehrer/in	16,5	6,1	83,5	93,9
Seelsorger/in (z. B. im Krankenhaus, im Gefängnis, beim Militär)	6,8	0,6	93,2	99,4
Erzieher/in in der Kindertagesstätte der Kirche	11,2	2,0	88,8	98,0
Mitarbeiter/in in der Jugend-, Familien-, Seniorenarbeit, kirchliche Sozialarbeiter/in	18,8	1,7	81,2	98,3
Kirchenmusiker/in, Kantor/in	14,5	0,6	85,5	99,4

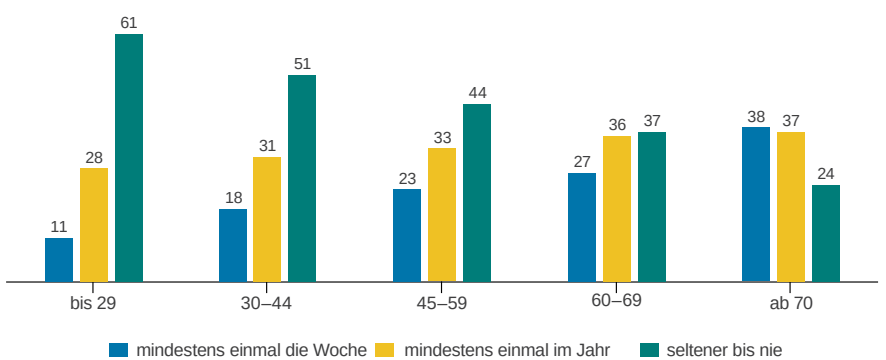
	trifft zu		trifft nicht zu	
	EV N≈2013	KL N≈1010	EV N≈2013	KL N≈1010
Sekretär/in im Kirchen- oder Gemeindebüro	19,5	–	80,5	–
Küster/Küsterin, Mesner/in	13,9	–	86,1	–

20/K16 Häufigkeit Gottesdienstbesuch *(in Prozent)*

Wie häufig gehen Sie in die Kirche bzw. besuchen Sie Gottesdienste?

	EV N=2016	KL N=1008
mehr als einmal in der Woche	3,0	0,0
einmal in der Woche	20,0	0,0
ein- bis dreimal im Monat	12,9	0,1
mehrmals im Jahr	20,1	0,4
seltener	21,1	7,9
nie	22,0	91,6

Gottesdienstbesuch nach Altersgruppen *(nur Evangelische, in Prozent)*



21/K17 Wunsch erhöhte Häufigkeit

(Filter: falls Befragte/r ein- bis dreimal im Monat oder seltener in den Gottesdienst geht, in Prozent)

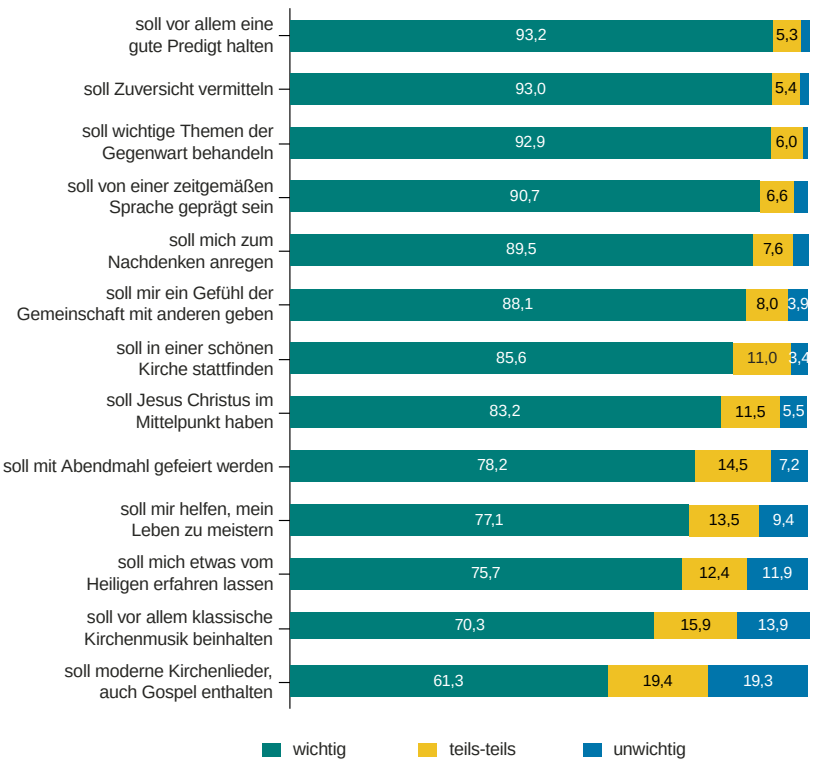
Würden Sie gerne häufiger in die Kirche gehen bzw. einen Gottesdienst besuchen?

	EV N = 1543	KL N = 1006
ja	16,3	0,3
nein	83,7	99,7

22 Erwartungen Sonntagsgottesdienst

(Filter: falls Befragte/r evangelisch ist und mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht bzw. gerne häufiger gehen würde; N = 1167, in Prozent)

Nun geht es darum, was Sie bei einem Sonntagsgottesdienst gerne erleben wollen. Bitte geben Sie an, wie wichtig die folgenden Aspekte für Sie sind …



23a/K18a Gottesdienstbesuch allein oder mit anderen

(Filter: falls Befragte/r mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht, nur Evangelische N = 1126, in Prozent)

Gehen Sie alleine oder zumindest gelegentlich mit anderen in den Gottesdienst?

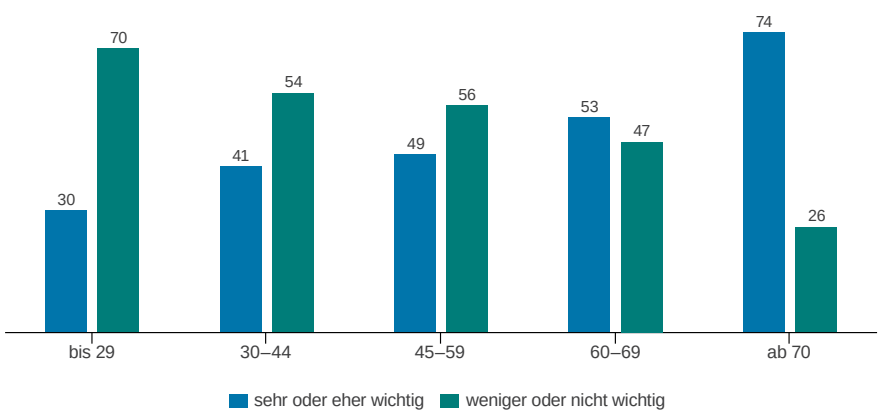
immer alleine	22,2
zumindest gelegentlich mit anderen	77,8

23b/K18b Wichtigkeit Gottesdienstbesuch *(in Prozent)*

Wie wichtig ist Ihnen der Gottesdienstbesuch?

	EV N = 2013	KL N = 1010
sehr wichtig	17,2	0,0
eher wichtig	30,7	0,1
eher nicht wichtig	24,5	4,3
gar nicht wichtig	27,6	95,7

Wichtigkeit Gottesdienstbesuch nach Alter *(nur Evangelische, in Prozent)*



23c/18c Begleitung Gottesdienstbesuch

(Filter: falls Befragte/r zumindest gelegentlich mit anderen [d. h. auch mindestens mehrmals im Jahr] in den Gottesdienst geht; Konfessionslose zu geringes N, in Prozent)

Gehen Sie mit folgenden Personen häufig oder gelegentlich in den Gottesdienst?

	ja	nein	EV
mit dem (Ehe-)Partner/der (Ehe-)Partnerin*	94,0	6,0	N = 726
mit der Familie	62,5	37,5	N = 876
mit Freunden und Bekannten	34,9	65,1	N = 876
mit Arbeitskollegen/Arbeitskolleginnen*	6,1	93,9	N = 436
mit Nachbarn/Nachbarinnen	21,2	78,8	N = 876

** falls vorhanden, d.h. unterschiedliche Anzahl an Befragten*

23d/K18d Anlässe Gottesdienstbesuch

(Filter: falls Befragte/r mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht, in Prozent)

Gibt es besondere Anlässe, zu denen Sie einen Gottesdienst besuchen?

	ja		nein	
	EV N ≈ 1573	KL N = 85	EV N ≈ 1573	KL N = 85
Einschulungs-/Schulentlassungs-gottesdienste	32,6	29,2	67,4	70,8
Gottesdienste zur Jubelkonfirmation o. Ä.	22,3	14,2	77,7	85,8

	(fast) immer		gelegentlich		nie	
	EV N = 1573	KL N = 85	EV N = 1573	KL N = 85	EV N = 1573	KL N = 85
familiäre Anlässe wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung	62,7	44,3	31,6	50,8	5,8	5,0
Heiligabend	56,6	17,4	26,8	53,9	16,5	28,7
Ostersonntag oder Ostermontag	34,8	1,9	25,4	19,0	39,8	79,0
Karfreitag	25,0	5,6	24,2	6,0	50,8	88,4

	(fast) immer		gelegentlich		nie	
	EV N=1573	KL N=85	EV N=1573	KL N=85	EV N=1573	KL N=85
Reformationstag	19,8	0,0	25,1	8,5	55,1	91,5
Volkstrauertag, Totensonntag, Ewigkeitssonntag	17,1	0,0	23,9	6,5	59,1	93,5
Erntedankfest	15,3	0,4	25,9	13,1	58,8	86,5
am Urlaubsort	5,5	0,0	21,7	13,1	72,8	86,9

24 Besuch Themengottesdienste

(Filter: falls Befragte/r evangelisch ist und mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht, EV N ≈ 1127, in Prozent)

Besuchen Sie gelegentlich Gottesdienste mit besonderen Themen oder Formen?

	ja	nein
Gottesdienste mit Schwerpunkt Kirchenmusik (z. B. Kantaten, Choräle)	21,8	78,2
Gospel-Gottesdienste*	25,2	74,8
Weltgebetstag	26,3	73,7
Gottesdienste für Zweifelnde und Skeptische (z. B. Thomasmesse)	14,9	85,1
Familiengottesdienste*	43,7	56,3
Taizé-Andachten u. Ä.	13,6	86,4
missionarische Gottesdienste (z. B. Pro Christ, Christival)	16,4	83,6
Segnungs- und Salbungsgottesdienste	30,6	69,4
Gottesdienste zu politischen Themen (z. B. Ökologie, Frieden, Gerechtigkeit)	21,2	78,8

** je älter die Befragten, desto weniger häufig besuchen sie diese Form der Gottesdienste*

25/K19 Teilnahme Kindergottesdienst *(in Prozent)*

Jetzt geht es um Ihre Teilnahme am Kindergottesdienst oder kirchlichen Kindergruppen. Inwiefern haben Sie als Kind:

		EV N≈2016	Ausgetretene N=602	KL N=408
den Kindergottesdienst besucht?	häufig	26,6	13,0	0,5
	gelegentlich	30,3	21,4	1,0
	selten	16,9	19,3	8,8
	nie	26,2	46,3	89,7
einen kirchlichen Kindergarten (eine Kindertagesstätte) besucht?	häufig	35,0	20,3	2,0
	gelegentlich	10,5	6,5	0,2
	selten	6,1	6,6	1,5
	nie	48,4	66,6	96,3
an kirchlichen Kindergruppen teilgenommen (Christenlehre, Jungschar etc.)?	häufig	13,9	6,0	0,5
	gelegentlich	20,9	10,6	0,5
	selten	16,2	13,5	3,9
	nie	49,0	69,9	95,1

26a/K20a Besuch Gottesdienst an Heiligabend

(Filter: falls Befragte/r [fast] immer oder gelegentlich zu Heiligabend einen Gottesdienst besucht und mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht, nur Evangelische N≈1312, Konfessionslose zu geringes N, in Prozent)

Warum besuchen Sie an Heiligabend den Gottesdienst?
Ich besuche an Heiligabend den Gottesdienst, weil …

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4 trifft voll und ganz zu
es zu Weihnachten dazu gehört wie Geschenke oder Weihnachtsbaum.	1,9	8,9	39,0	50,3
ich beim Gottesdienstbesuch an einer größeren Gemeinschaft teilnehme, die über die eigene Familie hinausreicht.	4,9	14,7	41,2	39,2
mir in der Kirche der ganze Sinn des Weihnachtsfestes deutlich wird.	6,4	13,2	36,6	43,7
meine Familie / meine Freunde in die Kirche gehen.	2,0	10,0	38,2	49,7
ich dadurch in weihnachtliche Stimmung komme.	2,6	9,8	38,9	48,7
ich die weihnachtlich geschmückte Kirche mag.	1,8	9,2	35,9	53,1

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4 trifft voll und ganz zu
ich dort mit anderen Weihnachtslieder singen kann.	12,3	15,8	33,3	38,6
mir die Predigt wichtig ist.	3,7	13,8	35,8	46,7
ich dort über das vergangene und das kommende Jahr nachdenken kann.	8,5	15,8	41,2	34,5
mir die Botschaft von der Menschwerdung Gottes wichtig ist.	6,2	13,8	34,9	45,1
anderes (nicht hier aufgeführter Grund)	90,1	4,6	2,3	3,0

26b/K20b Gründe kein Besuch Gottesdienst an Heiligabend

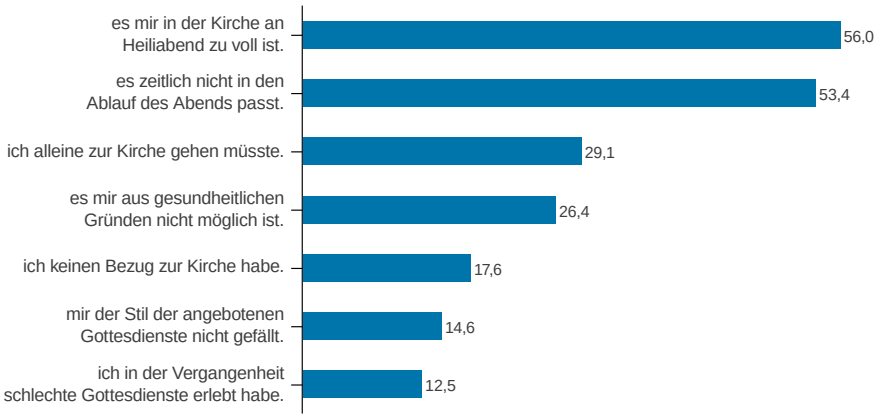
(Filter: falls Befragte/r nie zu Heiligabend einen Gottesdienst besucht und mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht, nur Evangelische N ≈ 260, Konfessionslose zu geringes N, in Prozent)

Warum besuchen Sie an Heiligabend keinen Gottesdienst?
An Heiligabend besuche ich keinen Gottesdienst, weil…

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4 trifft voll und ganz zu
es zeitlich nicht in den Ablauf des Abends passt.	34,8	11,8	15,8	37,7
ich allein zur Kirche gehen müsste.	61,9	9,0	12,3	16,8
ich keinen Bezug zur Kirche habe.	68,8	13,7	12,0	5,6
ich in der Vergangenheit schlechte Gottesdienste erlebt habe.	77,8	9,7	9,3	3,2
mir der Stil der angebotenen Gottesdienste nicht gefällt.	72,0	13,4	10,4	4,2
es mir in der Kirche an Heiligabend zu voll ist.	36,8	7,2	18,7	37,3
es mir aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich ist*.	68,9	4,8	4,7	21,7

** Befragte mit Alter ab 70 antworten hier signifikant öfter mit 3 oder 4 als alle anderen*

Zustimmung (3 und 4 zusammengefasst)



27a/K21a Beteiligung am kirchlichen Leben *(in Prozent)*

Abgesehen vom Gottesdienstbesuch − beteiligen Sie sich am kirchlichen Leben?

	EV N = 1513	KL N = 1011
Nein, überhaupt nicht Weiter mit Frage 27d	75,0	99,8

	EV N = 1513	KL N = 1011
Ja, und zwar … (Mehrfachnennungen möglich)		
Übernahme von Leitungsaufgaben (Kirchenvorstand, Leitung einer Jugendgruppe oder einer anderen kirchlichen Gruppe)	4,0	0,0
Aktive Mitwirkung in Gottesdiensten (z. B. in einer Vorbereitungsgruppe, als Lektor / Lektorin, Kindergottesdienst-Leiter / Leiterin)	3,9	0,0
Besuch von Konzerten und kulturellen Veranstaltungen in Kirche und Kirchgemeinde	8,2	0,2
Besuch von kirchlichen Veranstaltungen (Seminare, Vorträge, Meditation)	7,1	0,0
Mitwirkung in Chören oder Musikgruppen	6,0	0,0
Teilnahme am Frauenkreis, Männerkreis, Seniorenkreis, Jugendgruppe oder Gesprächskreis	12,5	0,0
regelmäßige Mitarbeit in der Gemeinde (z. B. Gemeindebrief, Besuchsdienst, Schularbeitenhilfe, praktische Tätigkeiten o. Ä.)	6,9	0,0
projektbezogene Mitarbeit (z. B. Gemeindefest, handwerkliche Unterstützung, Friedensarbeit, Eine Welt o. Ä.)	7,0	0,0
weiß nicht, keine Angabe	0,1	0,0

27b/K21b Gründe für Beteiligung am kirchlichen Leben

(Filter: falls Befragte/r konfessionslos und in einem Chor/einer Musikgruppe mitwirkt, an einem Gemeindekreis teilnimmt oder regelmäßig oder projektbezogen in der Gemeinde mitarbeitet; falls Befragte/r evangelisch und sich am kirchlichen Leben beteiligt; nur Evangelische N = 498, in Prozent)

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	stimme stark zu	stimme etwas zu	lehne eher ab	lehne stark ab
Mir sind Gemeinschaft und das Zusammensein mit anderen in der Gemeinde wichtig.	55,4	40,9	3,3	0,3
Meine Tätigkeit wird in der Gemeinde wertgeschätzt.	44,3	47,8	7,4	0,4
Ich fühle mich in meiner Gemeinde gebraucht.	42,0	49,4	7,9	0,7
Ich kann meine Fähigkeiten gut in meine Tätigkeit einbringen.	40,7	51,2	7,7	0,4

27c/K21b Gründe für Engagement im kirchlichen Leben

(Filter: falls Befragte/r evangelisch und sich am kirchlichen Leben beteiligt, nur Evangelische N = 501, in Prozent)

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen in Bezug auf Ihr Engagement im kirchlichen Leben zu? Mein Engagement …

	stimme stark zu	stimme eher zu	teils / teils	lehne eher ab	lehne stark ab
verbindet mich mit der christlichen Tradition.	44,6	44,8	9,5	1,0	0,0
ist für mich ein Ort, meinen Glauben auszudrücken.	50,8	37,0	10,4	1,8	0,0
ist für mich auch ein Ort intensiver religiöser Erfahrung.	39,1	40,6	16,5	3,8	0,0
ist eine wichtige Art und Weise, Menschen für den Glauben und die Kirche zu begeistern.	44,9	40,6	12,1	2,2	0,2

27d/K21c Wunsch nach (mehr) Engagement *(in Prozent)*

Würden Sie sich gern in der Kirche engagieren?
(Filter: falls sich Befragte/r nicht am kirchlichen Leben beteiligt)

	EV N = 1496	KL N = 1006
ja*	13,0	0,1
nein	87,0	99,9

** Befragte mit Alter ab 70 zeigen hierbei einen signifikant höheren Wunsch*

Würden Sie sich gern noch mehr in der Kirche engagieren?
(Filter: falls sich Befragte/r am kirchlichen Leben beteiligt, N = 494)

	EV
ja	42,7
nein	57,3

28a Meinungen zum Kirchenaustritt *(Filter: falls Befragte/r evangelisch, N = 2009, in Prozent)*

Was ist Ihre Meinung zum Kirchenaustritt?

Für mich kommt ein Kirchenaustritt nicht in Frage.	73,7
Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage.	10,9
Ich habe schon öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten – ich bin mir aber noch nicht ganz sicher.	8,0
Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit.	4,4
Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten.	2,9

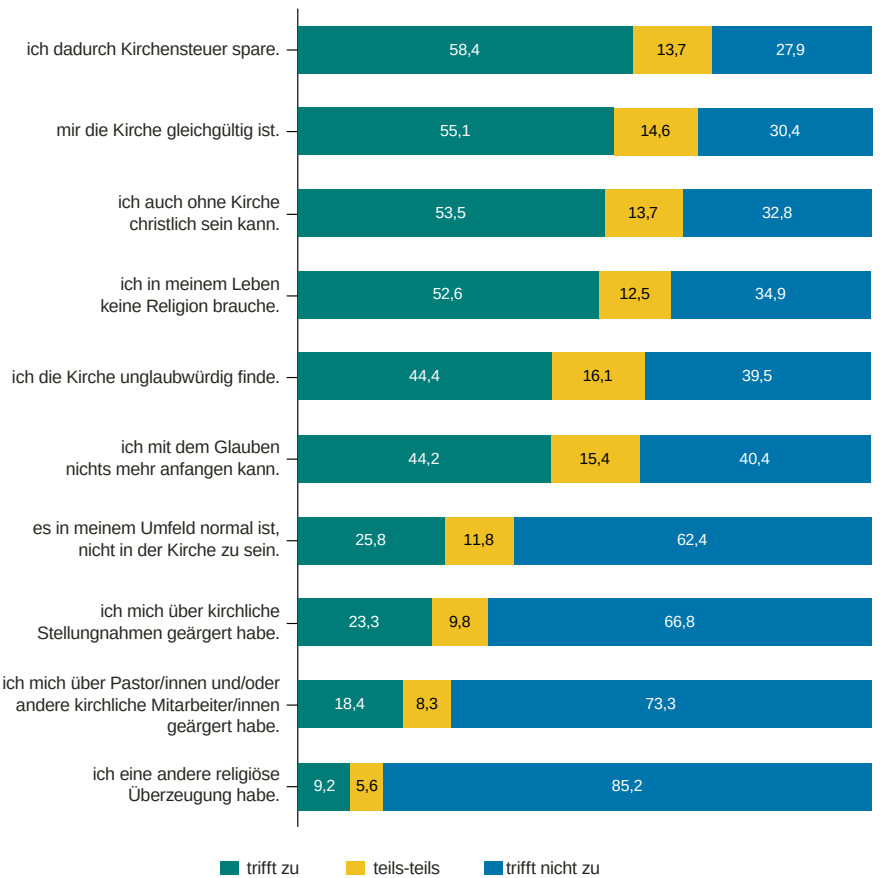
nach Alter	bis 29 N = 405	30–44 N = 436	45–59 N = 476	60–69 N = 286	ab 70 N = 404
Für mich kommt ein Kirchenaustritt nicht in Frage.	55,8	70,0	73,7	79,0	92,3
Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage.	14,1	11,0	14,3	10,5	3,7
Ich habe schon öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten - ich bin mir aber noch nicht ganz sicher.	13,8	11,0	6,7	4,2	3,0

nach Alter	bis 29 N = 405	30–44 N = 436	45–59 N = 476	60–69 N = 286	ab 70 N = 404
Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit.	9,6	5,0	3,4	3,5	,5
Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten.	6,7	3,0	1,9	2,8	,5

28b **Gründe für den Kirchenaustritt**

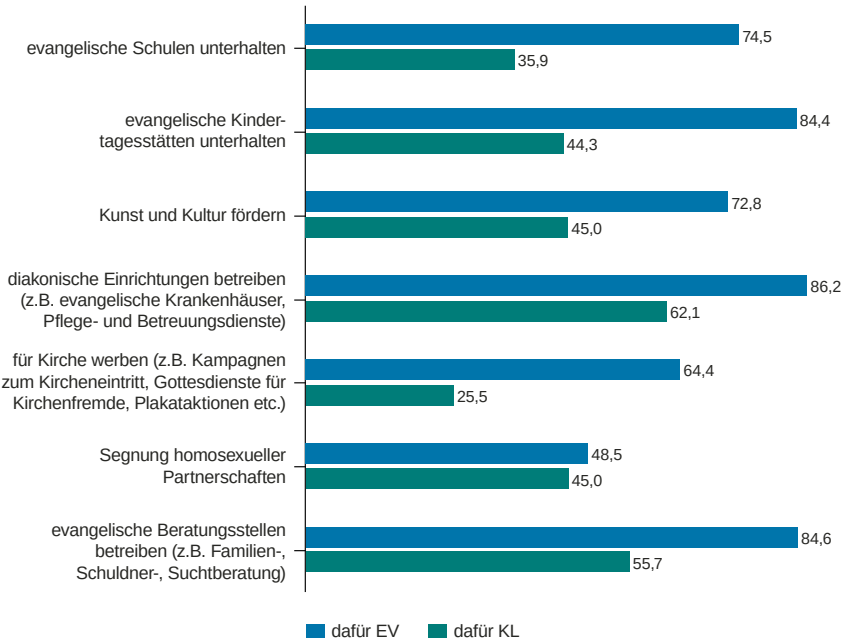
(Filter: falls Befragte/r evangelisch und mindestens schon einmal daran gedacht hat, aus der Kirche auszutreten, N ≈ 527, in Prozent)

Falls Sie darüber nachdenken, aus der Kirche auszutreten, dann deswegen, weil …



29/K22 **Aktivitäten der Kirche** *(N unterschiedlich, in Prozent)*

Im Folgenden nennen wir Ihnen Dinge, die die evangelische Kirche tut oder eventuell tun könnte. Sagen Sie mir bitte jeweils, ob Sie dafür, dagegen oder unentschieden sind, dass die evangelische Kirche das tut.



F30 **Finanzielle Unterstützung**

(Filter: falls Befragte/r evangelisch, N = 2016, in Prozent)

Unterstützen Sie die Kirche oder kirchliche Organisationen finanziell?

nein	15,2
ja, in Form von Kirchensteuer	75,2
ja, in Form von Kollekten oder Spenden (z. B. Brot für die Welt, …)	33,5

nach Alter	bis 29 N = 408	30–44 N = 438	45–59 N = 477	60–69 N = 288	ab 70 N = 405
nein	37,3	6,8	5,9	11,1	16,3
ja, in Form von Kirchensteuer	56,4	90,2	92,6	76,7	56,3
ja, in Form von Kollekten oder Spenden (z.B. Brot für die Welt, …)	16,9	30,1	36,5	36,8	47,9

31/K23 Soziales Engagement *(Evangelische N ≈ 2016, Konfessionslose N = 1011, in Prozent)*

Inwiefern beteiligen Sie sich in einer oder mehreren der folgenden Gruppen?

	aktive Beteiligung / Mitgliedschaft o. Ä.		passive Mitgliedschaft / Unterstützung o. Ä.		keine Beteiligung	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL
in einer kirchlichen oder religiösen Organisation oder Gruppe	18,4	0,4	10,2	0,1	71,4	99,4
in einer Partei, einem Interessensverband, einer Schülervertretung o. Ä.	1,9	2,8	5,6	3,2	92,6	94,1
in einer Hilfsorganisation (THW, DRK, ASB o. Ä.)	2,2	2,8	7,8	3,6	90,0	93,6
in einem Verein (Feuerwehr, Sport, Kultur o. Ä.)	10,6	14,0	7,4	5,5	82,0	80,5
in einer nichtstaatlichen Organisation wie Greenpeace, Amnesty International	1,1	1,6	5,7	4,3	93,2	94,1

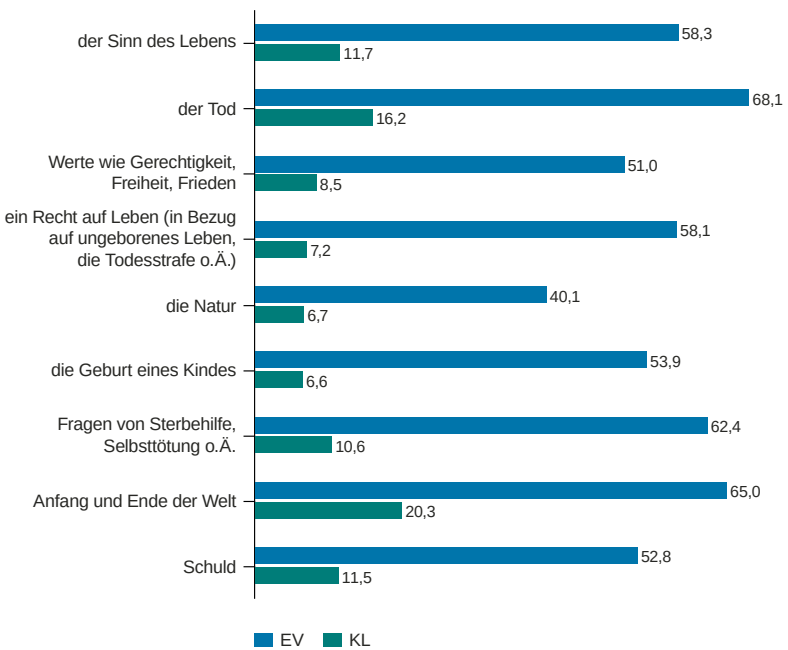
32/K24 Religiöse Themen *(Evangelische N ≈ 2007, Konfessionslose N ≈ 1008, in Prozent)*

Im Folgenden sind Themen aufgelistet, bei denen für einige Menschen Religion eine Rolle spielt. Wie ist das für Sie? Für mich ist …

	… ein religiöses Thema.		… eher ein religiöses Thema.		… eher kein religiöses Thema.		… kein religiöses Thema.	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
der Sinn des Lebens	24,3	2,5	33,9	9,2	22,5	29,9	19,2	58,4
der Tod	34,1	3,4	34,1	12,8	17,3	24,1	14,6	59,7

	… ein religiöses Thema.		… eher ein religiöses Thema.		… eher kein religiöses Thema.		… kein religiöses Thema.	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden	21,6	1,7	29,5	6,9	27,5	26,5	21,5	65,0
ein Recht auf Leben (in Bezug auf ungeborenes Leben, die Todesstrafe o. Ä.)	27,2	2,2	30,9	5,0	22,7	27,8	19,2	65,0
die Natur	15,7	1,2	24,4	5,5	27,8	23,7	32,1	69,6
die Geburt eines Kindes	24,3	0,9	29,6	5,8	25,6	27,7	20,5	65,7
Fragen von Sterbehilfe, Selbsttötung o. Ä	28,0	1,3	34,4	9,3	19,5	27,0	18,2	62,4
Anfang und Ende der Welt	30,2	4,4	34,8	15,8	17,0	19,1	18,0	60,6
Schuld	19,0	2,8	33,8	8,8	21,6	20,8	25,6	67,6

Für mich ist (eher) ein religiöses Thema



33a/K25a Austausch über Sinn des Lebens *(in Prozent)*

Wie häufig tauschen Sie sich über den Sinn Ihres Lebens aus?

	EV N = 2010	KL N = 1010
häufig	3,2	1,3
gelegentlich	16,3	6,4
selten	23,4	18,8
nie	57,1	73,5

33b/K25b Partner/innen Austausch über Sinn des Lebens

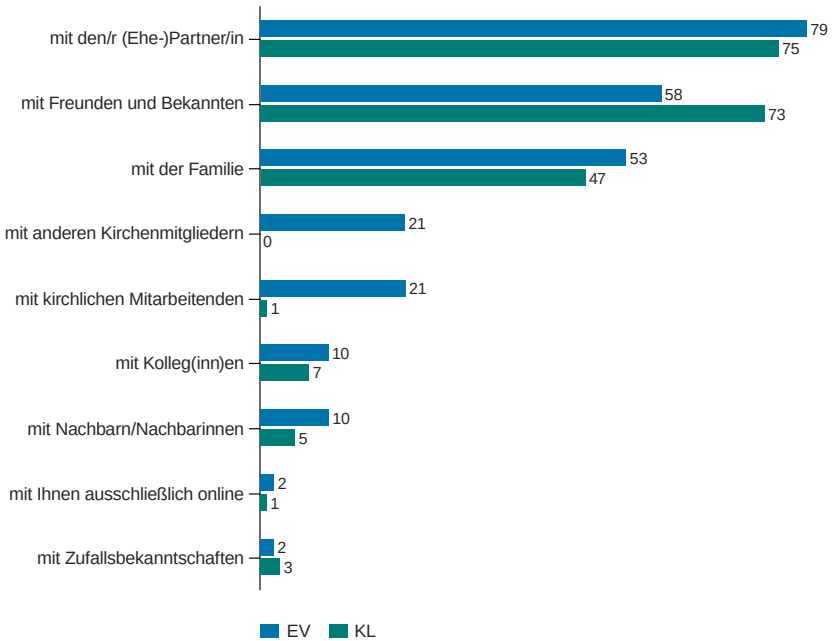
(Filter: falls sich Befragte/r mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht und verschiedene Unterfilter, in Prozent)

Tauschen Sie sich mit den folgenden Personen über den Sinn Ihres Lebens aus?

	EV		KL			
	ja	nein	ja	nein	EV	KL
mit dem (Ehe-)Partner/der (Ehe-)Partnerin*	79,0	21,0	74,8	25,2	N = 738	N = 227
mit der Familie	52,6	47,4	47,2	52,8	N = 862	N = 267
mit Freunden und Bekannten	58,4	41,6	75,8	27,2	N = 863	N = 267
mit kirchlichen Mitarbeitenden (z. B. Pfarrer/in, Seelsorger/in, Kantor/in)	20,6	79,4	1,1	98,9	N = 862	N = 267
mit anderen Kirchengemeinde-gliedern	21,0	79,0	0,4	99,6	N = 862	N = 267
mit Kollegen/Kolleginnen bzw. Mitschülern/Mitschülerinnen*	9,9	90,1	7,1	92,9	N = 538	N = 201
mit Nachbarn/Nachbarinnen	9,8	90,2	5,3	94,7	N = 862	N = 267
mit Ihnen ausschließlich online bekannten Kontakten im Internet*	2,4	97,6	1,3	98,7	N = 651	N = 248
mit Zufallsbekanntschaften	1,9	98,1	2,7	97,3	N = 862	N = 266

** falls vorhanden, daher unterschiedliche Anzahl an Befragten*

Mit folgenden Personen tausche ich mich über den Sinn des Lebens aus: »ja«



33c/K25c Form des Austausches über Sinn des Lebens

(Filter: falls sich Befragte/r mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht und verschiedene Unterfilter, in Prozent)

Auf welche Weise tauschen Sie sich wie häufig über den Sinn Ihres Lebens aus?

	häufig		gelegentlich		selten		nie			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
im direkten persönlichen Gespräch	52,2	44,0	30,8	28,2	16,2	26,2	0,7	1,6	N=863	N=267
Soziale Netzwerke (z. B. Facebook)*	2,4	2,2	5,9	11,7	9,2	8,5	82,5	77,6	N=651	N=248
über Internet-Foren oder Internet-Blogs*	1,4	0,5	1,9	4,5	7,6	7,9	89,1	87,1	N=651	N=248

** falls vorhanden, daher unterschiedliche Anzahl an Befragten*

	häufig		gelegentlich		selten		nie			
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
per E-Mail	1,4	0,6	2,0	3,0	5,1	5,5	91,5	90,9	N=863	N=267
per Telefon	3,9	2,7	10,1	11,1	13,3	18,2	72,7	68,0	N=863	N=267

** falls vorhanden, daher unterschiedliche Anzahl an Befragten*

33e/K25e Religiöse Qualität des Austausches über Sinn des Lebens

(Filter: falls sich Befragte/r mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht, in Prozent)

Wie religiös ist Ihr Austausch über den Sinn Ihres Lebens?

	EV N=859	Ausgetretene N=159	KL N=107
sehr religiös	11,1	0,6	0,0
eher religiös	38,9	1,9	1,9
eher nicht religiös	36,3	34,6	13,1
gar nicht religiös	13,7	62,9	85,0

33d/K25d Gelegenheiten des Austausches über Sinn des Lebens

(Filter: falls sich Befragte/r mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht, in Prozent)

Bei welchen Gelegenheiten tauschen Sie sich über den Sinn Ihres Lebens aus? (Mehrfachnennungen möglich)

	EV N=863	KL N=267
zu Hause	88,9	85,1
auf der Arbeit/in der Schule	10,7	12,6
in der Kirche (z. B. Gottesdienst, Kirchenchor, Gemeindekreise)	23,9	0,3
bei kirchlichen Diensten (z. B. Beratungsstellen, Telefonseelsorge)	7,4	0,0
in Vereinen und Gruppen (Sport-, Heimatverein, Tanzgruppe)	5,6	9,3
bei meiner individuellen Freizeitgestaltung (Treffen mit Freunden, Fitnessstudio)	36,5	52,7
bei anderen Gelegenheiten	9,8	12,2

34a/K26a Gebet *(in Prozent)*

Wie oft beten Sie?

	EV N = 2015	KL N = 1010
täglich	16,9	0,4
mehr als einmal in der Woche	10,9	0,2
einmal in der Woche	7,8	0,7
ein- bis dreimal im Monat	6,9	0,6
mehrmals im Jahr	9,8	1,1
seltener	14,8	5,8
nie	32,8	91,2

	EV N = 2015	Ausgetretene N = 602	KL N = 407
täglich	16,9	0,7	0,0
mehr als einmal in der Woche	10,9	0,3	0,0
einmal in der Woche	7,8	1,2	0,0
ein- bis dreimal im Monat	6,9	1,0	0,0
mehrmals im Jahr	9,8	1,8	0,0
seltener	14,8	8,0	2,5
nie	32,8	87,0	97,5

34b/K26b Abend- oder Morgengebet

(Filter: falls Befragte/r evangelisch und mindestens seltener als mehrmals im Jahr betet, N = 1355, in Prozent)

Sprechen Sie, zumindest gelegentlich, ein Abend- oder Morgengebet?

ja	57,0
nein	43,0

34c/K26c Häufigkeit Abend- oder Morgengebet

(Filter: falls Befragte/r evangelisch und zumindest gelegentlich ein Abend- oder Morgengebet spricht (d. h. auch mindestens seltener als mehrmals im Jahr betet), in Prozent)

Wie oft sprechen Sie ein Abend- oder Morgengebet allein oder mit den folgenden Personen?

	häufig	gelegent-lich	selten	nie	
allein	61,5	20,7	12,7	5,0	N=772
mit Ihrem/Ihrer (Ehe-)Partner/Partnerin*	19,1	21,5	16,3	43,1	N=670
mit Ihren Kindern*	14,9	17,9	12,0	55,2	N=552
mit Ihren Eltern oder übrigen Verwandten	2,6	10,7	16,2	70,4	N=772

** falls vorhanden*

35a/K27a Bibellektüre

Wie häufig lesen Sie in der Bibel?

	EV N=2015	KL N=1011
täglich	3,1	0,0
mehr als einmal in der Woche	3,5	0,0
einmal in der Woche	6,6	0,1
ein- bis dreimal im Monat	6,3	0,0
mehrmals im Jahr	9,3	0,5
seltener	14,9	0,7
nie	56,5	98,7

35b/K27b Bedeutung der Bibel

(Filter: falls Befragte/r mindestens seltener als mehrmals im Jahr in der Bibel liest, nur Evangelische N≈876, Konfessionslose zu geringes N, in Prozent)

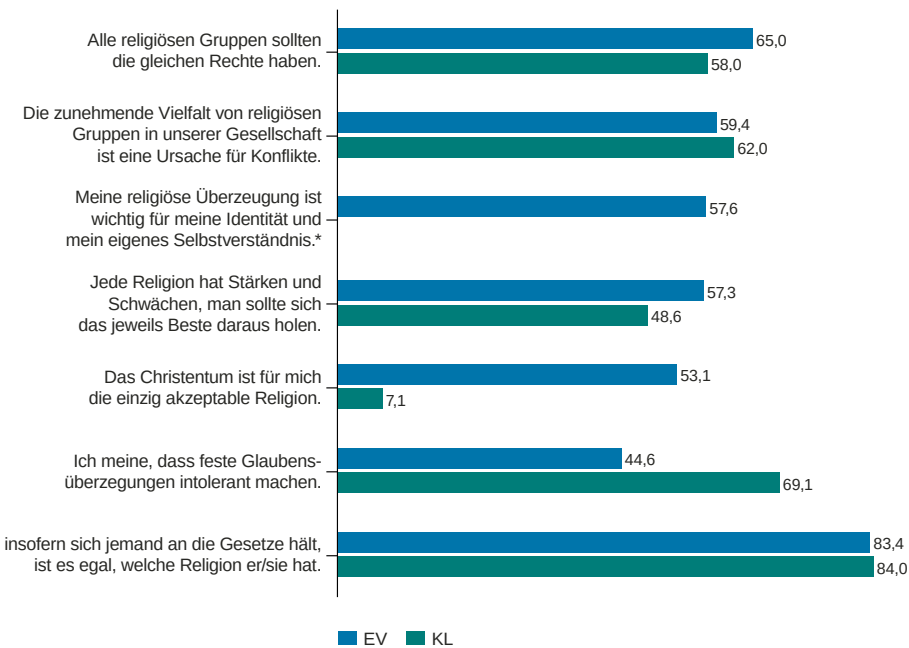
Was bedeutet die Bibel für Sie?

	trifft voll zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft gar nicht zu
In den Worten, Bildern und Geschichten der Bibel finde ich mich mit meinem Leben wieder.	17,8	47,3	29,2	5,7
Die Bibel überliefert Werte und Normen, die für uns heute entscheidend sind.	29,4	45,6	19,0	6,0
Die Bibel überliefert alte Texte. Sie haben keine unmittelbare Relevanz für mein Leben.	10,0	23,5	42,8	23,7
Die Bibel sollte wortwörtlich verstanden werden.	7,5	23,8	39,8	28,9

36/K28 Toleranz gegenüber religiösen Gruppen

(EV n = verschieden, KL n = verschieden, in Prozent)

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

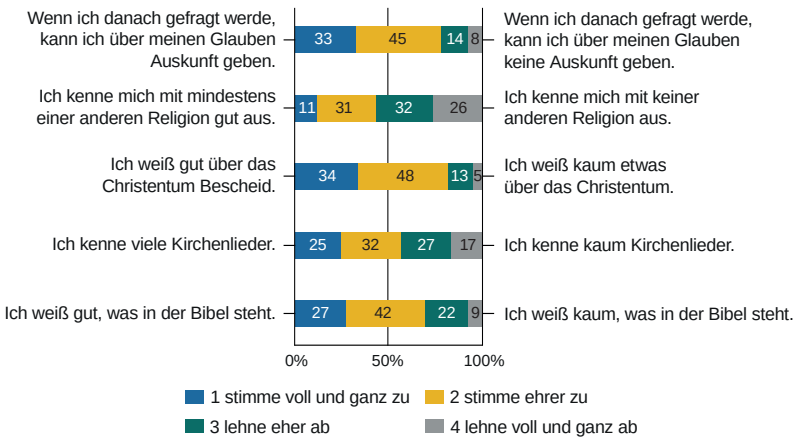


** falls Befragte/r evangelisch*

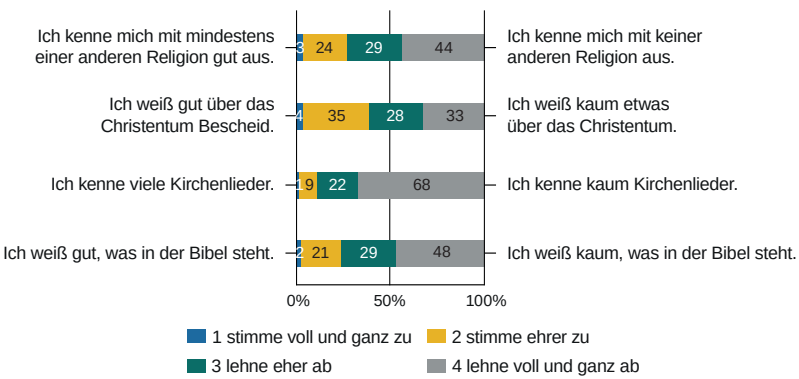
37/K29 Einordnung religiöses Wissen *(in Prozent)*

Im Folgenden lese ich Ihnen Aussagenpaare vor. Bitte sagen Sie mir jeweils, wo Sie sich einordnen.

Evangelische N≈2015



Konfessionslose N≈1010



38/K30 Religiöse Praktiken

(EV N ≈ 2016, KL N ≈ 1011, in Prozent)

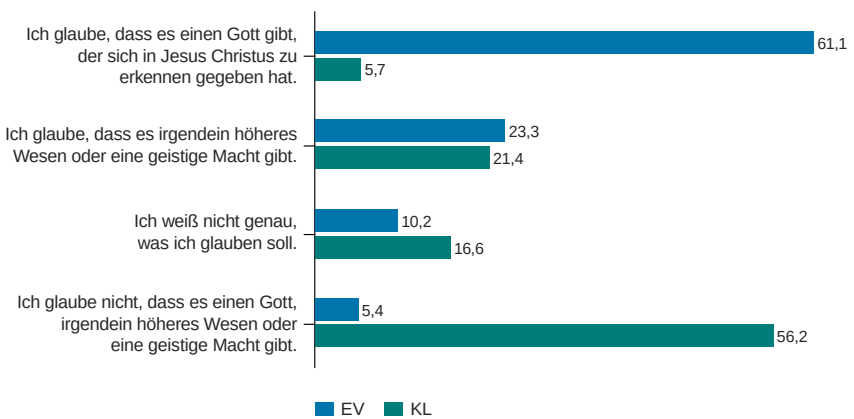
Wie häufig üben Sie die folgenden Tätigkeiten aus?

	häufig		gelegentlich		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
meditieren	2,9	1,2	5,9	2,8	9,2	4,4	82,0	91,6
fasten (z. B. vor Ostern)	4,3	0,0	9,7	0,8	12,0	2,7	74,0	96,5
Kerze anzünden (z. B. in einer Kirche oder auf dem Friedhof)*	19,1	1,8	24,9	4,9	16,7	10,5	39,3	82,8
pilgern	0,9	0,0	3,2	0,4	7,4	1,1	88,6	98,5

** Häufigkeit nimmt mit zunehmendem Alter der Befragten signifikant zu.*

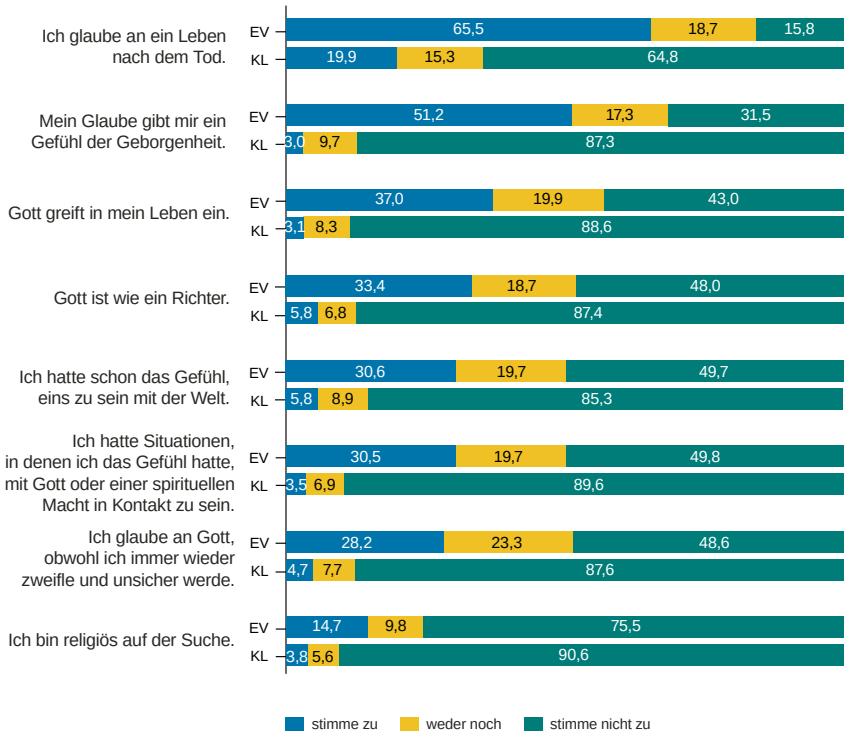
39/K31 Glaube an Gott / an ein höheres Wesen *(EV N = 2015, KL N = 1010, in Prozent)*

Welche der folgenden Aussagen kommt Ihren Überzeugungen am nächsten?



40/K32 **Religiöse Erfahrung** *(EV N ≈ 2012, KL N ≈ 1011, in Prozent)*

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?



41/K33 Austausch über religiöse Themen

41a/K33a Häufigkeit des Austausches über religiöse Themen *(in Prozent)*

Wie häufig tauschen Sie sich über religiöse Themen aus?

	EV N≈2016	KL N≈1011
häufig	6,2	0,3
gelegentlich	17,0	2,4
selten	21,3	10,6
nie	55,5	86,7

41b/K33b Wichtigkeit des Austausches über religiöse Themen

(Filter: Befragte, die sich mindestens selten über religiöse Themen austauschen, in Prozent)

Wie wichtig ist Ihnen persönlich der Austausch über religiöse Themen?

	EV N≈899	KL N≈135
sehr wichtig	19,4	3,0
eher wichtig	44,0	6,5
eher nicht wichtig	30,8	66,0
gar nicht wichtig	5,8	24,5

41l_1/K33l_1 **[Kein Austausch über religiöse Themen]**

(Filter: Befragte, die sich »nie« über religiöse Themen austauschen, in Prozent)

Ich habe manchmal das Bedürfnis, mich über religiöse Themen auszutauschen.

	EV N≈1117	KL N≈876
ja	8,1	1,9
nein	91,9	98,1

41l_2/K33l_2 **[Kein Austausch über religiöse Themen]**

(Filter: Befragte, die sich »nie« über religiöse Themen austauschen, in Prozent)

Ich kenne jemanden, mit dem ich mich über religiöse Themen austauschen könnte.

	EV N≈1117	KL N≈876
ja	34,7	23,4
nein	65,3	76,6

41c.k/K33c.k **Netzwerke des Austausches über religiöse Themen**

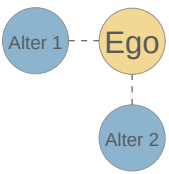
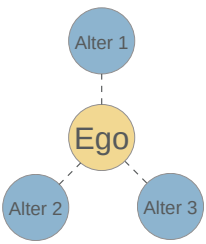
(Filter: Befragte, die sich mindestens selten über religiöse Themen austauschen, in Prozent)

41c/K33c: Mit wem haben Sie sich in den vergangenen zwei Monaten über religiöse Themen ausgetauscht?

	EV N=867	KL N=136
mit niemandem, k.A.	436	95
mit 1 Person	299	35
mit 2 Personen	94	5
mit 3 Personen	38	1

41k/K33k: Wie gut kennen sich die genannten Personen untereinander?

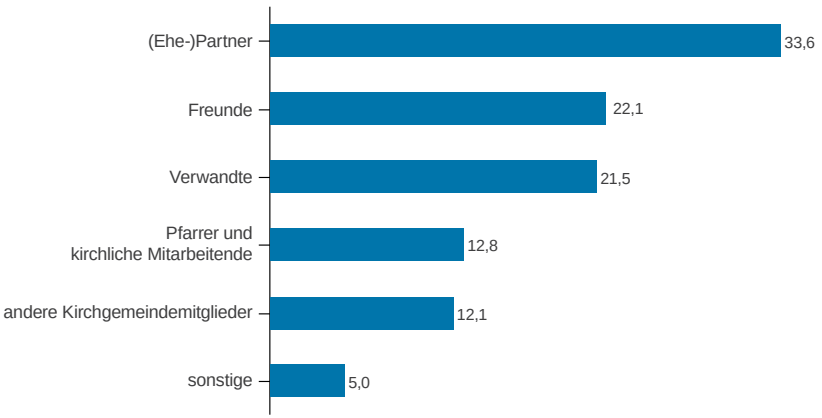
(Filter: nur aktuelle Netzwerke der Evangelischen, zu wenige konfessionslose Netzwerke, evangelische Befragte, die sich mit mindestens 1 Person über religiöse Themen ausgetauscht haben)

Art der aktuellen Netzwerke	Anteil an den aktuellen Netzwerken Evangelischer in Prozent	Wie gut kennen sich die genannten Personen untereinander? in Prozent	Anzahl der Beziehungen
	69,4	/	N = 299
	21,8	kennen sich gut: 59,5 kennen sich: 35,1 kennen sich nicht: 5,3	N = 188
	8,8	kennen sich gut: 65,7 kennen sich: 30,7 kennen sich nicht: 1,8	N = 114

41f/K33f **Art der Beziehungen des Austausches über religiöse Themen**

(Filter: nur Evangelische, die sich mit mindestens 1 Person über religiöse Themen ausgetauscht haben, in Prozent)

In welcher Beziehung stehen Sie zu Person …? (Mehrfachnennungen möglich, z. B. Freunde und andere Kirchgemeindemitglieder, daher N = 644)

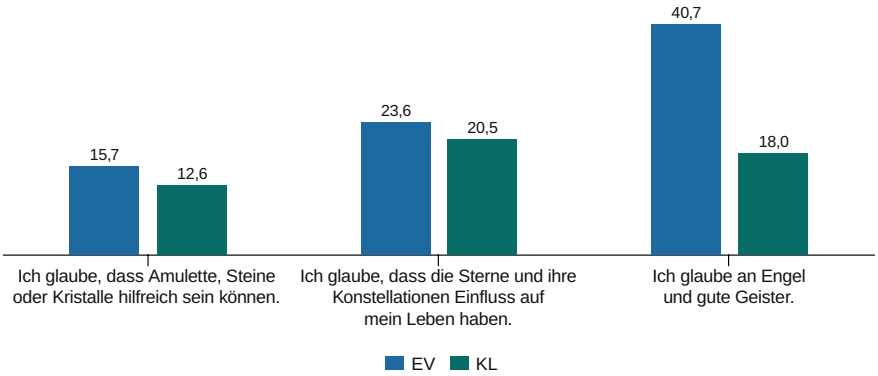


42/K343 **Aberglaube**

(EV N ≈ 2001, KL N ≈ 1008, in Prozent)

Glauben Sie, dass die folgenden Dinge Einfluss auf Ihr Leben haben?

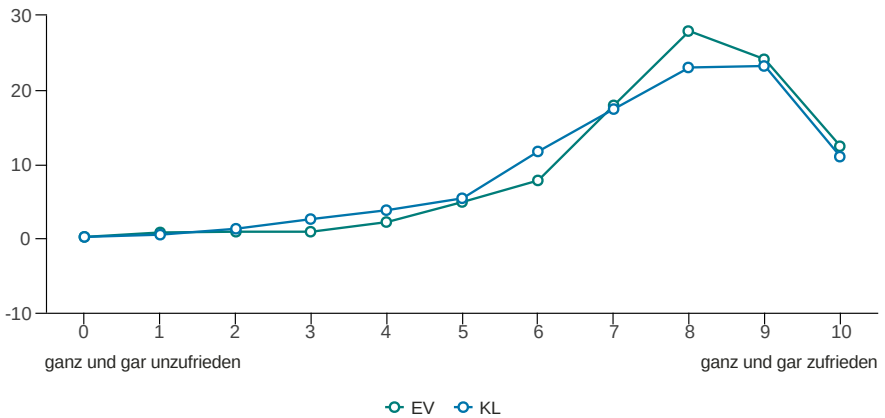
	stimme stark zu		stimme eher zu		lehne eher ab		lehne stark ab	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich glaube, dass Amulette, Steine oder Kristalle hilfreich sein können.	3,2	4,6	12,5	8,0	23,8	17,7	60,4	69,7
Ich glaube, dass die Sterne und ihre Konstellationen Einfluss auf mein Leben haben.	4,0	5,4	19,6	15,0	22,6	18,7	53,8	60,9
Ich glaube an Engel und gute Geister.	16,8	6,7	23,9	11,3	21,3	18,2	38,0	63,8



43/K35 Lebenszufriedenheit *(in Prozent)*

Wie zufrieden sind Sie gegenwärtig − alles in allem − mit Ihrem Leben?

	EV	KL
	N = 2016	N = 1011
0 ganz und gar unzufrieden	0,2	0,2
1	0,8	0,5
2	0,9	1,3
3	0,9	2,6
4	2,2	3,8
5	4,9	5,4
6	7,8	11,7
7	17,9	17,4
8	27,9	23,0
9	24,1	23,2
10 ganz und gar zufrieden	12,4	11,0
Mittelwert	7,8	7,5



44a/K36a Eigene wirtschaftliche Lage *(in Prozent)*

Wie beurteilen Sie Ihre eigene wirtschaftliche Lage heute?

	EV N = 2011	KL N = 1011
sehr gut	6,8	6,4
gut	55,8	48,2
teils gut/teils schlecht	29,9	33,5
schlecht	6,8	10,0
sehr schlecht	0,8	1,8

44b/K36b Veränderung eigene wirtschaftliche Lage *(in Prozent)*

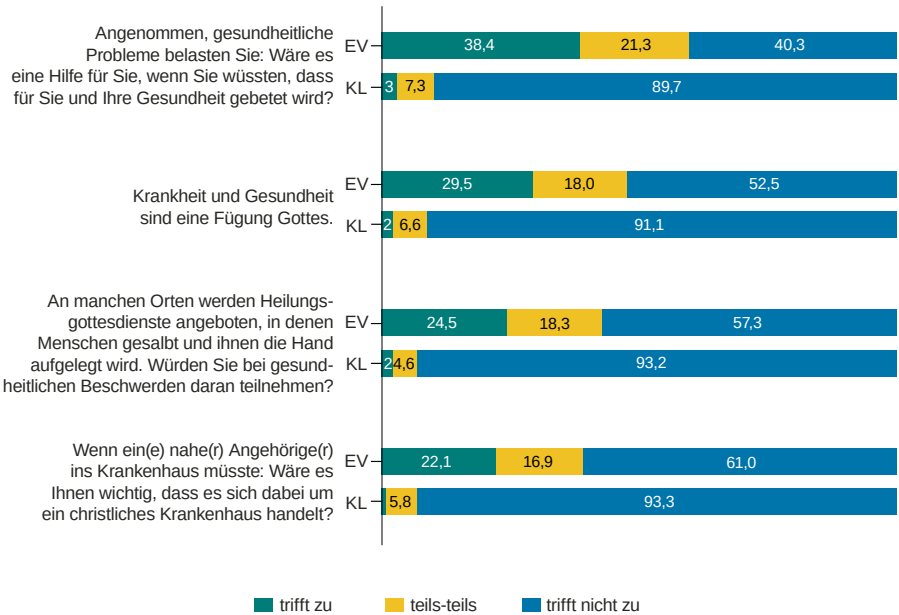
Hat sich Ihre wirtschaftliche Lage in den vergangenen Jahren verändert?

	EV N = 2010	KL N = 1010
ja, ist deutlich besser geworden	3,5	2,9
ja , ist besser geworden	21,6	23,3
keine Veränderung	59,1	54,1
ja, ist schlechter geworden	14,6	17,4
ja, ist deutlich schlechter geworden	1,1	2,3

45/K37 Krankheit und Heilung

(EV N ≈ 2011, KL N ≈ 1011, in Prozent)

Bitte nennen Sie uns Ihre Einstellung zu folgenden Fragen.



46a/K38a Einstellung zum Leben

(EV N ≈ 2013, KL N ≈ 1011, in Prozent, sowie Mittelwert auf einer Skala von 1 bis 5)

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	Mittelwert		stimme nicht zu		teils/teils		stimme zu	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.	4,00	3,97	7,4	9,6	20,1	19,6	72,5	70,8
Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	3,30	3,45	26,3	22,6	25,5	26,8	48,1	50,6
Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück.	2,83	2,67	42,3	45,8	25,6	29,1	32,1	25,2

	Mittelwert		stimme nicht zu		teils/teils		stimme zu	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	2,46	2,03	52,7	71,0	23,3	15,1	24,0	13,9
Früher war mein Leben besser.	2,34	2,27	61,0	64,0	20,6	18,3	18,4	17,8

46b/38b **Prioritäten im Leben**

(EV N ≈ 2016, KL N ≈ 1011, in Prozent, sowie Mittelwert auf einer Skala von 1 bis 7)

Wie wichtig sind die einzelnen Dinge für Sie persönlich für Ihr Leben?

	Mittelwert		unwichtig		teils/teils		wichtig	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
ein Leben führen, das in gleichmäßigen Bahnen verläuft	5,8	5,9	2,9	3,9	7,9	8,3	89,2	87,7
das Leben genießen	6,0	6,0	2,7	4,6	8,1	4,8	89,1	90,6
für andere da sein	5,5	5,8	5,1	7,0	9,7	13,9	85,2	79,1
unabhängig sein/tun und lassen, was man will	5,7	5,5	7,1	7,0	13,3	10,2	79,6	82,8
ein hohes Ansehen in der Gesellschaft haben	4,5	4,5	22,2	22,2	26,2	27,7	51,6	50,1
sich politisch, gesellschaftlich einsetzen	3,9	4,3	30,2	38,0	24,4	25,6	45,5	36,4

47/K39 **Freizeitbeschäftigung**

(EV N ≈ 2016, KL N ≈ 1011, in Prozent)

Wie häufig gehen Sie den folgenden Beschäftigungen in Ihrer Freizeit nach?

	sehr häufig		häufig		weniger häufig		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
sich mit dem Computer/Internet beschäftigen	24,1	29,8	25,1	30,4	15,1	16,0	9,7	10,2	26,1	13,7
Sport treiben	10,5	12,0	18,1	22,9	15,0	17,4	15,3	17,8	41,0	29,9

	sehr häufig		häufig		weniger häufig		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Theater, klassische Konzerte, Ausstellungen besuchen	2,3	1,5	9,8	8,9	18,7	15,8	25,2	28,8	44,0	45,0
Heimwerken, Handarbeiten, Gartenarbeit	8,8	8,4	29,2	28,3	21,9	21,5	20,5	22,4	19,6	19,4
Bücher lesen	18,9	17,8	28,5	31,1	22,3	20,7	16,3	19,5	14,0	11,0
Besuch von Familie, Verwandtschaft	18,7	16,5	42,2	37,7	24,2	31,4	12,9	13,1	2,0	1,3
Besuch von Nachbarn, Freunden, Bekannten	19,1	22,3	51,1	50,0	22,3	22,5	6,9	4,7	0,7	0,5

48/K40 Musikgeschmack

(EV N ≈ 2016, KL N ≈ 1011, in Prozent)

Bitte sagen Sie mir, welche Musikrichtungen Sie besonders gerne hören.

	EV	KL
Pop-Musik	34,3	42,3
Deutsche Schlagermusik	28,8	24,2
Klassische Musik	24,4	13,6
Volksmusik	24,3	12,3
Rockmusik	23,9	37,9
Musical	15,5	13,6
Gospel	14,9	3,1
Soul, Funk	13,2	15,5
HipHop, Rap	10,5	15,1

49a/K39a Mediennutzung

(EV N ≈ 2016, KL N ≈ 1011, in Prozent)

Wie oft nutzen Sie privat die folgenden Medien?

	häufig		gelegentlich		weniger häufig		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Tages- und/oder Wochenzeitungen	28,1	24,0	33,3	31,5	23,5	26,4	10,5	14,1	4,5	4,0
Zeitschriften/Magazine	4,5	4,4	26,0	22,4	31,9	30,3	27,4	32,9	10,3	10,1
Radio	18,6	15,5	23,3	21,6	28,4	29,9	22,4	26,5	7,2	6,5
Fernsehen	36,5	40,6	40,8	40,8	19,4	15,1	2,8	3,1	0,5	0,3
Telefon/Handy	15,7	20,3	36,6	41,4	23,2	23,4	14,4	10,9	10,0	4,0

49b/K39b PC-Benutzung

(Filter: bei »Onlinespielen« und »Online-Communities«: falls sich Befragte/r in seiner/ihrer Freizeit mindestens selten mit dem Computer/Internet beschäftigt, in Prozent, KL N = 1011, bei »Computerspielen« und »Online-Communities« N = 872 EV N = 2016, bei »Computerspielen« und »Online-Communities« N = 1490)

Und wie oft üben Sie die folgenden Tätigkeiten aus?

	häufig		gelegentlich		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
E-Mails schreiben oder lesen	27,6	34,1	27,2	33,1	16,7	15,7	28,4	17,0
Online-Computerspiele oder Online-Videospiele spielen	16,6	20,2	15,9	18,6	17,4	20,9	50,1	40,3
SMS/MMS schreiben	28,3	36,8	26,9	32,1	17,5	13,9	27,3	17,3
Kontakte in Online-Communities pflegen (z. B. Facebook)	30,7	37,0	22,0	22,8	13,9	12,7	33,4	27,5

50/K42 Religionszugehörigkeit Nachbarschaft

(EV N = 1978, KL N = 987, in Prozent)

Welcher Religion oder Konfession gehören die Menschen in Ihrer Wohngegend überwiegend an? Sind sie überwiegend evangelisch, katholisch, muslimisch, gehören sie keiner Religion oder Konfession an oder ist das ganz unterschiedlich?

	EV	KL
evangelisch	39,3	22,1
katholisch	17,4	15,2
muslimisch	0,4	0,4
keiner Religion oder Konfession	1,3	6,4
ganz unterschiedliche	41,5	55,9

51a/K43a Familienstand

(EV N ≈ 2016, KL N ≈ 1011, in Prozent)

Welchen Familienstand haben Sie?

	EV	KL
ledig	25,0	35,5
verheiratet / eingetragene Lebenspartnerschaft mit (Ehe-) Partner(in) zusammen lebend	60,8	52,3
verheiratet / eingetragene Lebenspartnerschaft getrennt lebend	1,1	1,2
geschieden	4,4	6,8
verwitwet	8,6	4,2

51b/K43b Kirchliche Trauung / Segnung

(Filter: falls Befragte/r [schon einmal] eine Ehe eingegangen ist, EV N = 1510, KL N = 652, in Prozent)

Haben Sie sich kirchlich trauen / Ihre Partnerschaft segnen lassen?

	EV	KL
ja	89,6	19,9
nein	10,4	80,1

51c/K43c Single oder Partnerschaft

(Filter: falls Befragte/r ledig, verheiratet und getrennt lebend, geschieden oder verwitwet, EV N = 790, KL N = 482, in Prozent)

Leben Sie mit einem Partner / einer Partnerin in einer festen Beziehung?

	EV	KL
ja	20,9	38,7
nein	79,1	61,3

52/K44 Religion Partner

(Filter: falls Befragte/r [schon einmal] eine Ehe eingegangen oder ledig, aber in einer festen Beziehung ist, EV N = 1647, KL N = 813, in Prozent)

Welcher Religionsgemeinschaft gehört Ihr Ehemann / Partner bzw. Ihre Ehefrau / Partnerin an?

	EV	KL
einer evangelischen Landeskirche	66,9	16,4
einer evangelischen Freikirche	18,9	7,5
der katholischen Kirche	6,2	7,9
einer anderen, christlichen Religionsgemeinschaft	0,5	1,4
einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft	0,7	3,5
keiner Religionsgemeinschaft	6,8	63,2

53a/K45a Anzahl Ehen / Lebenspartnerschaften

(Filter: Falls Befragte/r [schon einmal] eine Ehe eingegangen ist, EV N = 1512, KL N = 652, in Prozent)

Wie viele Ehen/eingetragene Lebenspartnerschaften sind Sie bisher eingegangen?

	EV	KL
eine	93,3	83,9
mehrere	4,3	9,2
keine	2,4	6,8

53b/K45b Wunsch nach kirchlicher Trauung

(Filter: falls Befragte/r konfessionslos und ledig, verheiratet und getrennt lebend, geschieden oder verwitwet; falls Befragte/r evangelisch und ledig, verheiratet und getrennt lebend, geschieden oder verwitwet und ihm / ihr die kirchliche Trauung wichtig ist [vgl. Frage 14: »kirchliche Trauung wichtig«, Antworten 6 und 7],EV N = 1443, KL N = 474 , in Prozent)

Angenommen, Sie würden (wieder) heiraten: Haben Sie vor, sich einmal (wieder) kirchlich trauen zu lassen?

	EV	KL
ja	83,1	0,5
nein	16,9	99,5

54/K46 Wunsch nach kirchlicher Bestattung

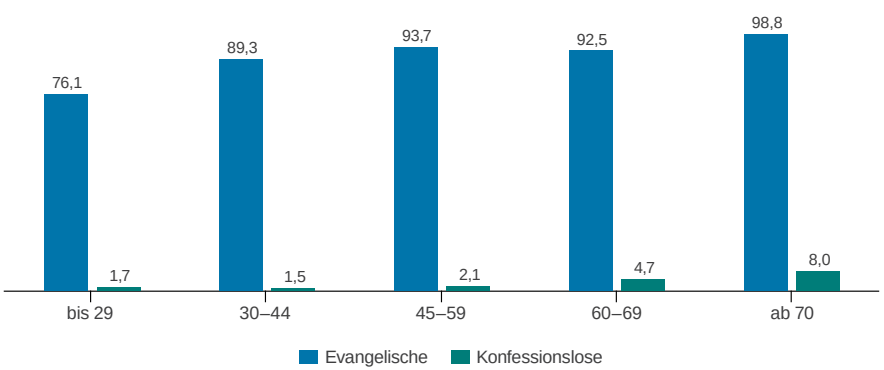
(Filter bei »Ja«: evangelische Befragte, die »einmal kirchlich bestattet werden« möchten [Antworten 6 und 7 auf der Skala von 1 bis 7 bei Frage 14], EV N = 1906 KL N = 958, in Prozent)

Wünschen Sie für sich selbst einmal eine kirchliche Bestattung?

	EV	KL
ja	90,3	2,7
nein	9,7	97,3

Ja, ich wünsche für mich selbst einmal eine kirchliche Bestattung

(nach Alter, in Prozent)



55 **Jugendweihe**

(Filter: falls Befragte/r aus den neuen Bundesländern [inklusive Berlin] oder von dort weggezogen, EV N = 320, KL N = 436, in Prozent)

Neben der Konfirmation gibt es die Jugendweihe.
Sind Sie zur Jugendweihe gegangen?

	EV	KL
ja	14,9	39,6
nein	85,1	60,4

56a/K47a **Vertrauen in Menschen**

(EV N = 1987, KL N = 987, in Prozent)

Einmal generell gesprochen, glauben Sie, dass man den meisten Menschen vertrauen kann oder kann man nicht vorsichtig genug sein?

	EV	KL
Den meisten Menschen kann man vertrauen.	29,9	52,9
Man kann nicht vorsichtig genug sein.	70,1	47,1

56b **Vertrauen Evangelische** *(in Prozent)*

Inwieweit vertrauen Sie Mitgliedern der folgenden Gruppen?

	vertraue ich sehr	vertraue ich eher	vertraue ich eher nicht	vertraue ich gar nicht	
Menschen, die Sie persönlich kennen	75,7	23,3	0,9	0,1	N = 2016
Personen, die Sie das erste Mal treffen	2,3	28,2	38,3	31,2	N = 2004
Personen, die einer anderen Religion angehören	4,3	34,0	34,3	27,4	N = 1915
Personen, die der eigenen Religion angehören	13,7	47,3	20,8	18,3	N = 1923

K47b **Vertrauen Konfessionslose** *(in Prozent)*

Inwieweit vertrauen Sie Mitgliedern der folgenden Gruppen?

	vertraue ich sehr	vertraue ich eher	vertraue ich eher nicht	vertraue ich gar nicht	
Menschen, die Sie persönlich kennen	59,2	39,6	1,0	0,3	N = 1011
Personen, die Sie das erste Mal treffen	0,9	15,3	43,1	40,7	N = 1001
Personen, die einer nichtchristlichen Religion angehören	2,4	26,1	38,3	33,2	N = 948
Christen	4,3	33,0	32,9	29,8	N = 947

Fragen nur an Konfessionslose

K1 **Ausgetreten oder immer schon konfessionslos**

(N = 1012, in Prozent)

Waren Sie immer schon konfessionslos oder früher evangelisch?

	Ost	West	gesamt
immer schon konfessionslos	64,3	25,3	40,4
früher evangelisch gewesen, aus der Kirche ausgetreten	35,7	74,7	59,6

K2 **Austrittsjahr**

(Filter: falls Befragte/r aus der Kirche ausgetreten ist und früher evangelisch war, N = 606, in Prozent)

In welchem Jahr sind Sie aus der Kirche ausgetreten?

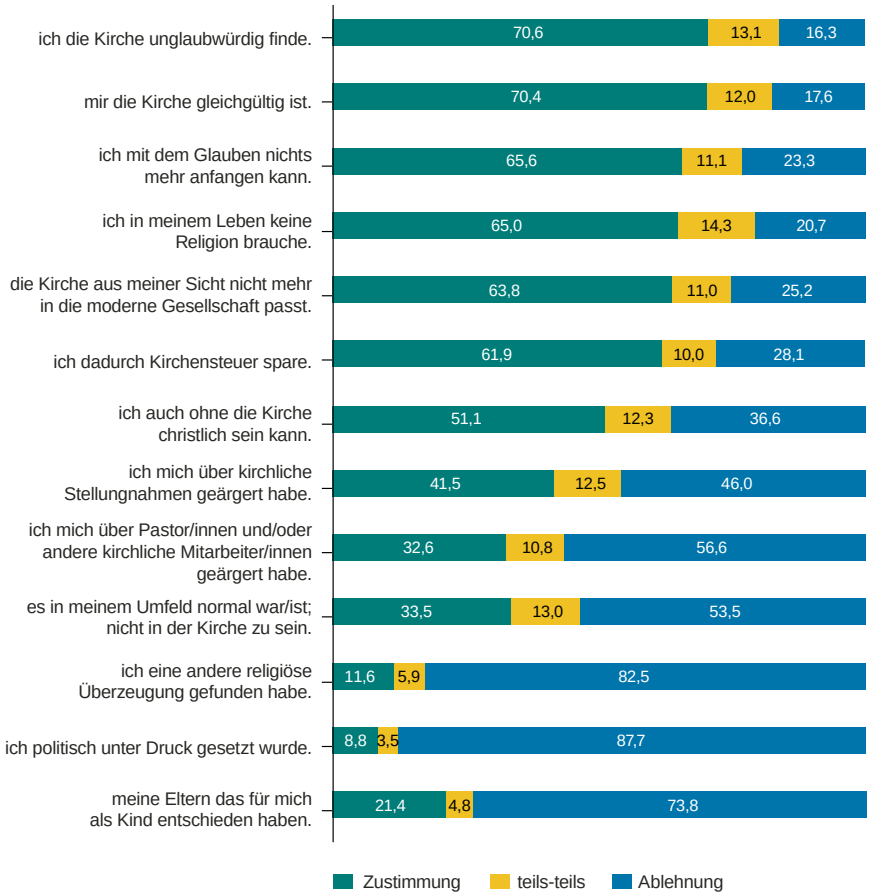
nach Alter	bis 29 N = 155	30–44 N = 196	45–59 N = 129	60–69 N = 67	ab 70 N = 59
vor 1970	—	—	2,33	16,42	27,12
1970–1979	—	2,55	11,63	25,37	30,51
1980–1989	1,29	5,61	27,91	26,87	18,64
1990–1999	11,61	36,73	28,68	19,40	10,17
2000–2009	65,16	53,06	27,13	11,94	11,86
2010–2013	21,94	2,04	2,33	0,00	1,69

K3 **Austrittsgründe**

(Filter: falls Befragte/r aus der Kirche ausgetreten ist und früher evangelisch war, N = 602, in Prozent)

Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil …

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4	5	6	7 trifft voll und ganz zu
mir die Kirche gleichgültig ist.	8,7	3,0	5,9	12,0	12,9	16,5	41,1
ich in meinem Leben keine Religion brauche.	11,1	4,4	5,3	14,3	10,3	15,9	38,8
ich die Kirche unglaubwürdig finde.	6,3	3,8	6,2	13,1	13,1	19,4	38,1
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann.	11,3	5,7	6,4	11,1	13,4	18,5	33,7
ich dadurch Kirchensteuern spare.	18,7	5,7	3,7	10,0	11,2	17,0	33,7
die Kirche aus meiner Sicht nicht mehr in die moderne Gesellschaft passt.	10,7	6,2	8,3	11,0	15,5	20,4	28,0
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann.	27,4	4,9	4,3	12,3	13,9	15,6	21,6
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchliche Mitarbeiter/innen geärgert habe.	37,7	7,9	11,1	10,8	7,6	9,3	15,7
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe.	27,5	7,9	10,6	12,5	11,4	14,5	15,7
es in meinem Umfeld normal war/ist, nicht in der Kirche zu sein.	34,8	8,4	10,2	13,0	13,0	8,8	11,7
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe.	66,6	9,8	6,2	5,9	3,4	4,8	3,4
ich politisch unter Druck gesetzt wurde.	75,0	8,7	4,0	3,5	2,9	3,7	2,3
meine Eltern das für mich als Kind entschieden haben.	63,6	6,4	3,8	4,8	4,4	6,4	10,7



K21d **Kontakt Kirche** *(N ≈ 1010, in Prozent)*

An welchen Stellen kommen Sie oder sind Sie bereits mit der evangelischen Kirche in Berührung gekommen?

	trifft zu	trifft nicht zu
durch einen Kirchenbesuch im Urlaub	4,0	96,0
bei dem Besuch einer Kirche anlässlich eines Konzertes	6,0	94,0
durch das Treffen mit einem Pfarrer/einer Pfarrerin anlässlich einer Taufe/Hochzeit/Beerdigung	30,6	69,4
bei sozialem Engagement der Kirche (Tafel, Altenfürsorge)	3,0	97,0

K 5a **Wiedereintritt** *(N = 1010, in Prozent)*

Können Sie sich grundsätzlich vorstellen, (wieder) in die evangelische Kirche einzutreten?

Für mich kommt ein Kircheneintritt nicht in Frage.	96,8
Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, in die Kirche einzutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage.	2,6
Ich habe schon öfter daran gedacht, in die Kirche einzutreten – ich bin mir aber noch nicht ganz sicher.	0,5
Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit.	0,1
Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich eintreten.	0,1

K5b **Gründe für Wiedereintritt**

Wenn ich darüber nachdenke, (wieder) in die evangelische Kirche einzutreten, tue ich das, weil …

Frage kann nicht ausgewertet werden, N = 6

Sozialstatistik – Auswahl

vollständige Sozialstatistik auf beiliegender CD-ROM

S1 **Geschlecht** *(in Prozent)*

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
weiblich	53,6	44,9	50,7
männlich	46,4	55,1	49,3

S2 **Alter** *(in Prozent)*

Darf ich fragen, wie alt Sie sind?

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
bis 29	20,3	25,7	22,1
30–44	21,7	28,9	24,1
45–59	23,7	24,6	24,0
60–69	14,3	10,7	13,1
ab 70	20,1	10,0	16,7

S3 **Höchster Bildungsabschluss** *(in Prozent)*

Welches ist Ihr höchster Bildungsabschluss?

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
hoher Bildungsabschluss			
Promotion / Habilitation	0,3	0,1	0,2
(Fach-)Hochschulabschluss	3,0	3,9	3,3
Meisterbrief	0,6	0,5	0,6

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
mittlerer Bildungsabschluss			
Allgemeine oder Fachhochschulreife (Abitur oder Fachabitur)	22,2	26,5	23,6
abgeschlossene Berufsausbildung	27,9	32,2	29,3
niedriger Bildungsabschluss			
Realschule, also mittlere Reife oder ein gleichwertiger Abschluss	15,0	12,0	14,0
Abschluss der allgemeinbildenden polytechnischen Oberschule der ehemaligen DDR	1,9	4,0	2,6
Haupt- bzw. Volksschulabschluss	20,6	15,2	18,8
Schule ohne Abschluss verlassen	3,0	2,1	2,7
zur Zeit Schüler / Schülerin	5,3	3,4	4,7
nichts davon	0,2	0,1	0,2

S4 **Aktuelle Tätigkeit**

(Filter: falls Befragte/r kein/e Schüler/in, in Prozent)

Was trifft auf Sie zu?

	EV N = 1909	KL N = 977	gesamt N = 2886
in Ausbildung			
Auszubildende / Auszubildender	4,4	4,8	4,5
Studierende / Studierender	3,1	5,4	3,9
in Umschulungs- / Weiterbildungsmaßnahme	0,2	0,4	0,3
berufstätig			
voll erwerbstätig	42,6	48,6	44,6
teilweise erwerbstätig	9,6	10,5	9,9
nicht berufstätig			
erwerbslos*	5,3	9,1	6,5
Rentner / Rentnerin, Pensionär / Pensionärin	29,2	16,5	24,9
Hausfrau/Hausmann	29,2	4,5	5,3
aus anderem Grund nicht erwerbstätig	0,0	0,2	0,1

** falls Befragte/r erwerbslos: S4a Wie lange schon?*

S4a **Wie lange schon?** *(in Prozent)*

	EV N = 100	KL N = 89	gesamt N = 189
18 Monate oder weniger	58,2	73,5	65,4
mehr als 18 Monate	41,8	26,5	34,6

S5 **Stellung im Beruf**

(Filter: Falls Befragte/r kein/e Schüler/in, Auszubildende/r oder Studierende/r, in Prozent)

Welche Stellung nehmen Sie jetzt in Ihrem Beruf ein bzw. haben Sie in Ihrem Beruf zuletzt eingenommen?

	EV N = 1767	KL N = 877	gesamt N = 2644
Selbstständig / Freiberuflich tätig, ohne Angestellte	2,8	3,3	3,0
Selbstständig / Freiberuflich tätig, mit Angestellten	5,1	4,5	4,9
Arbeiter / in	18,8	22,6	20,1
Meister / in	1,9	3,3	2,4
Beamte/r, einfacher oder mittlerer Dienst	3,8	4,9	4,2
Beamte/r, gehobener Dienst	3,4	4,0	3,6
Beamte/r, höherer Dienst	1,2	0,8	1,1
einfache/r Angestellte/r	26,9	22,6	25,5
mittlere/r Angestellte/r	25,2	24,1	24,8
leitende/r Angestellte/r	7,4	7,5	7,4
bin nicht / war nie erwerbstätig	3,5	2,4	3,2

S7 **Haushaltsgröße** *(in Prozent)*

Wie viele Personen leben ständig in Ihrem Haushalt, Sie selbst mit eingeschlossen? Rechnen Sie bitte jeden dazu, der normalerweise hier wohnt, auch wenn er z. Zt. abwesend ist, z. B. im Krankenhaus oder im Urlaub oder in den Ferien.

	EV N = 1999	KL N = 1008	gesamt N = 3007
1 Person (nur Befragte/r)	19,1	18,3	18,8
2 Personen	41,5	35,6	39,5
3 Personen	19,9	22,9	20,9
4 Personen	15,6	17,4	16,2
5 Personen	3,5	5,0	4,0
6 Personen	0,3	0,6	0,4
7 Personen	0,0	0,1	0,1
8 Personen	0,0	0,1	0,0

S8a **Anzahl eigene Kinder** *(in Prozent)*

Wie viele eigene Kinder haben Sie?

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
0	34,7	36,9	35,4
1	24,1	27,0	25,1
2	26,8	25,1	26,3
3	9,8	9,1	9,6
4 oder mehr	4,6	1,9	3,7

S8c **Kinder im Haushalt** *(in Prozent)*

Wie viele Kinder leben bei Ihnen im Haushalt?

nach Anzahl der Kinder, die im Haushalt leben: EV und KL

Anzahl eigene Kinder	Anzahl Kinder, die im Haushalt leben, in Prozent					
	0	1	2	3	4 und mehr	
1	37,1	62,9	—	—	—	N=758
2	45,3	5,8	48,9	—	—	N=794
3	57,7	6,3	3,7	32,3	—	N=291
4 und mehr	76,9	3,1	3,2	4,8	11,9	N=111

nach Anzahl der Kinder, die im Haushalt leben: Konfessionslose

Anzahl eigene Kinder	Anzahl Kinder, die im Haushalt leben, in Prozent					
	0	1	2	3	4 und mehr	
1	33,0	67,0	—	—	—	N=273
2	33,9	6,3	59,8	—	—	N=253
3	41,0	6,4	5,1	47,5	—	N=92
4 und mehr	65,4	0,0	0,0	7,2	27,4	N=19

nach Anzahl der Kinder, die im Haushalt leben: Evangelische

Anzahl eigene Kinder	Anzahl Kinder, die im Haushalt leben, in Prozent					
	0	1	2	3	4 und mehr	
1	39,4	60,6	—	—	—	N=485
2	50,7	5,5	43,8	—	—	N=541
3	65,4	6,3	3,1	25,2	—	N=198
4 und mehr	79,3	3,7	3,9	4,3	8,7	N=92

S9b **Nettoeinkommen des Haushalts** *(in Prozent)*

Wie hoch ist das monatliche Netto-Einkommen Ihres Haushalts? Ich meine dabei die Summe, die nach Abzug der Steuern und Sozialversicherungsbeiträge übrigbleibt.

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
unter 1000 Euro	9,6	10,4	9,9
bis unter 2000 Euro	37,8	41,5	39,0
2000 bis unter 3000 Euro	34,6	32,9	34,0
3000 bis unter 4000 Euro	13,6	10,6	12,6
4000 Euro bis unter 5000 Euro	2,9	3,8	3,2
mehr als 5000 Euro	1,5	0,9	1,3

S12 **Herkunft aus neuen/alten Bundesländern**
(Filter: falls Befragte/r mindestens einmal umgezogen, in Prozent)

Wo haben Sie den größten Teil ihrer Kindheit und Jugend verbracht?

	EV N = 1419	KL N = 718	gesamt N = 2137
in den alten Bundesländern (inkl. Westberlin)	88,9	63,6	80,4
in den neuen Bundesländern / in der DDR	10,9	36,1	19,4
woanders	0,2	0,3	0,2

S14a Wohnortgröße (BIK) *(in Prozent)*

	EV N = 2016	KL N = 1011	gesamt N = 3027
500 bis unter 5000 Einwohner	4,4	3,9	4,2
5000 bis unter 20000 Einwohner	4,6	4,9	4,7
20000 bis unter 100000 Einwohner	12,7	20,4	15,3
100000 bis unter 500000 Einwohner	34,2	30,0	32,8
500000 Einwohner und mehr	44,1	40,7	43,0

S15 **Wohnbundesland**

(gesamt N = 3027, EV N = 2016, KL N = 1011, in Prozent)

Häufigkeit und prozentuale Verteilung innerhalb der einzelnen Bundesländer – nach Konfession

	Konfessionslose*	Evangelische*
Schleswig-Holstein	40 24,5	124 75,5
Hamburg	33 43,0	44 57,0
Bremen	9 28,7	23 71,3
Niedersachsen	80 19,7	326 80,3
Nordrhein-Westfalen	143 26,1	405 73,9
Rheinland-Pfalz	30 22,5	103 77,5
Hessen	56 22,2	197 77,8
Saarland	5 23,7	16 76,3
Baden-Württemberg	90 23,6	290 76,4
Bayern	95 30,9	213 69,1
Brandenburg	71 66,5	36 33,5
Mecklenburg-Vorpommern	46 66,3	24 33,7
Sachsen-Anhalt	68 70,9	28 29,1
Sachsen	112 61,6	70 38,4
Thüringen	54 54,8	44 45,2
Berlin gesamt	78 51,3	74 48,7
Berlin West	57 59,9	38 40,1
Berlin Ost	17 30,1	40 69,9

** Der obere Wert gibt die Zahl der Befragten, der untere den prozentualen Anteil an der Summe aller Befragten an.*

S19 **Bundestagswahl 2009**

(Filter: falls Befragte/r bei der Bundestagswahl 2009 gewählt hat und 21 Jahre alt oder älter ist, in Prozent)

Haben Sie bei der Bundestagswahl im September 2009 gewählt und welche Partei haben Sie mit Ihrer ZWEITSTIMME gewählt?

	EV West N = 1163	EV Ost N = 133	KL West N = 372	KL Ost N = 253	gesamt N ≈ 1920
CDU bzw. CSU	38,7	33,1	26,6	20,2	33,5
SPD	30,1	23,3	32,3	24,9	29,4
FDP	12,8	13,5	13,7	13,0	13,1
Bündnis 90/Die Grünen	11,4	9,0	12,1	7,9	10,9
Die Linke	5,6	19,5	9,9	32,0	10,9
Piratenpartei	1,3	1,5	4,8	2,0	2,1
andere Partei	0,1	0,0	0,5	0,0	0,2

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Christof, Anja, Dipl.-Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD (SI), Hannover

Domsgen, Michael, Prof. Dr., Professor für Evangelische Religionspädagogik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Fechtner, Kristian, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Grubauer, Franz, Dr., Oberkirchenrat und Referent für Statistik und Sozialforschung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) in Darmstadt

Hallwaß, Anne Elise, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD (SI), Hannover

Hauschildt, Eberhard, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Häußling, Roger, Prof. Dr., Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Technik- und Organisationsforschung an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen

Heidler, Richard, Dr., Referent Gruppe Informationsmanagement bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) in Bonn

Hermelink, Jan, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen

Huber, Stefan, Prof. Dr., Ausserordentlicher Professor für Empirische Religionsforschung und Theorie der interreligiösen Kommunikation an der Universität Bern

Karle, Isolde, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum

Koll, Julia, Dr., Studienleiterin für Theologie und Ethik an der Evangelischen Akademie Loccum

Körtner, Ulrich H. J., Prof. Dr. DDr. h. c., Professor für Systematische Theologie (Reformierte Theologie) an der Universität Wien

Kretzschmar, Gerald, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen

Laube, Martin, Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen

Pickel, Gert, Prof. Dr., Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig

Plüss, David, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie an der Universität Bern

Pollack, Detlef, Prof. Dr., Professor für Religionssoziologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Schlag, Thomas, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie an der Universität Zürich

Schulz, Claudia, Prof. Dr., Professorin für Theorie und Praxis der Diakoniewissenschaft und der Sozialen Arbeit an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg

Spieß, Tabea, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD (SI), Hannover

Stegbauer, Christian, Prof. Dr., Apl. Professor für Soziologie (Schwerpunkt Netzwerkforschung) an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

Wegner, Gerhard, Prof. Dr., Apl. Professsor für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg, Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD (SI) in Hannover

Weyel, Birgit, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen

Wissenschaftlicher Beirat der V. KMU

Für die Konzeption, Durchführung und Auswertung der aktuellen Untersuchung hat der Rat der EKD den wissenschaftlichen Beirat der V. Kirchenmitgliedschaftserhebung berufen:

Dr. Elke Eisenschmidt
OKR Dr. Franz Grubauer (ständiger Gast)
Vizepräsident Dr. Thies Gundlach (Vorsitz)
Regionalbischöfin Elisabeth Hann von Weyhern (Vorsitz)
Prof. Dr. Eberhard Hauschildt
Prof. Dr. Jan Hermelink
Kirchenpräsident Dr. Volker Jung (Vorsitz)
KR Dr. Stefan Koch (ständiger Gast)
Prof. Dr. Gerald Kretzschmar
Prof. Dr. Martin Laube
Akademiedirektor Dr. Thorsten Latzel
Prof. Dr. Gert Pickel
Prof. Dr. Detlef Pollack
OKR Dr. Christoph Thiele
Prof. Dr. Gerhard Wegner
Prof. Dr. Birgit Weyel

Geschäftsführung: OKR Dr. Konrad Merzyn

Wissenschaftliche MitarbeiterInnen: Anja Christof, Dr. Michael Krüggeler, Anne Elise Hallwaß, Tabea Spieß

Literatur

Abbott, Andrew (1995), Things of boundaries – Defining the Boundaries of Social Inquiry, in: Social Research, Vol. 62, 857–882

Abele-Behm, Andrea E. (2014), Pursuit of communal values in an agentic manner: a way to happiness? in: Frontiers in Psychology, 18. November http://journal.frontiersin.org/article/10 3389/fpsyg.2014.01320/full, Zugriff am 7. 4. 2015

Abele-Behm, Andrea E. (2015), The Big Two. Werte beeinflussen Lebenszufriedenheit, in: Forschung und Lehre 3, 220 f.

Ahrens, Petra-Angela (2000), Frauen in der Kirche: Spielt das Geschlecht (noch) eine Rolle? in: Lukatis, Ingrid; Sommer, Regina; Wolf Christof (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen, 101–114

Ahrens, Petra-Angela (2013), Religiosität und kirchliche Bindung in der älteren Generation. Ein Handbuch. Hg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD, Leipzig

Albert, Matthias; Hurrelmann, Klaus; Quenzel, Gudrun (2010), 16. Shell Jugendstudie. Jugend 2010, Frankfurt a. M.

Azarian, Reza (2005), General Sociology of Harrison White, New York

Baecker, Dirk (2005), Form und Formen der Kommunikation, Frankfurt a. M.

Bäumler, Christof (1990), Art. Kommunikation/Kommunikationswissenschaft, in: TRE 19, Berlin/New York, 384–402

Barabási, Albert-László; Réka, Albert (1999), Emergence of Scaling in Random Networks, in: Science Vol. 286, 509–512

Barnes, John A. (1954), Class and Comittees in a Norwegian Island Parish, in: Human Relations Vol. 7, 39–58

Beck, Hermann (1909), Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Tübingen

Beck, Ulrich (1983), Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: Kreckel, Reinhard (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen, 35–74

Beck, Ulrich (1986), Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M.

Benthaus-Apel, Friederike (2006), Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft, in: Huber, Wolfgang; Friedrich, Johannes; Steinacker, Peter (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh, 205–236

Benthaus-Apel, Friederike (2006a), Lebensstilspezifische Muster der Kirchenmitgliedschaft. Ergebnisse aus der vierten Kirchenmitgliedschaftsstudie der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.), Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München, Frankfurt a. M., 2357–2369 (CD-ROM)

Berger, Peter L. (2015), Altäre der Moderne. Religion in pluralen Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2004), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. (zuerst engl. The Social Construction of Reality, 1966; dt. Übersetzung von M. Plessner 1969)

Biehl, Peter (1991), Theologische Aspekte des Bildungsverständnisses, in: EvErz 43, 575–591

Bismarck, Klaus von (1954), Gesellschaftliche Struktur der Gemeinde, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart, Spalte 401

Bismarck, Klaus von (1957), Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht, in: ZEE (1) 17–30

Boorman, Scott A.; White, Harrison C. (1976), Social Structure from Multiple Networks. II. Role Structures, in: American Journal of Sociology Vol. 81, 1384–1446

Bott, Elizabeth (1971 [1957]), Family and social network, London

Breiger, Ronald L. (2000), A tool kit for practice theory, in: Poetics Vol. 27, 91–115

Breiger, Ronald L. (2007), Cultural Holes: Networks, Meanings, and Formal Practices, in: American Sociological Assocation annual meeting, Culture Section Anniversary Session, New York, Vol. 7, 39–58

Brint, Steven (1992), Hidden Meanings: Cultural Content and Context in Harrison White's Structural Sociology, in: Sociological Theory Vol. 10, 194–208

Bruce, Steve (2002), God is Dead: Secularization in the West, Oxford

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2012), Monitor Familienleben 2012

Burt, Ronald S. (1992), Structural Holes. The Social Structure of Competition, Cambridge MA

Canzler, Weert (2013), Räumliche Mobilität und regionale Unterschiede, in: Statistisches Bundesamt/Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (Hg.), Datenreport 2013. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 305–321

Casanova, José (1994), Public Religions in the Modern World, Chicago

Casanova, José (2009), Europas Angst vor den Religionen, Berlin

Chaves, Mark; Stephens, Laura (2003), Church Attendance in the United States, in: Dillon, Michelle (Hg.), Handbook of the Sociology of Religion, Cambridge, 85–95

Cornehl, Peter (1990), Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen, in: Matthes, Joachim (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«, Gütersloh, 15–53

Davie, Grace (1990), Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? in: Social Compass Vol. 37, 455–469

Davie, Grace (1994), Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging, Oxford

Davie, Grace (2002), Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London

Decker, Oliver; Kies, Johannes; Brähler, Elmar (2014), Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014, Leipzig

Deinet, Ulrich (Hg.) (2009), Methodenbuch Sozialraum, Wiesbaden

Diewald, Martin; Sattler, Sebastian (2010), Soziale Unterstützungsnetzwerke, in: Stegbauer, Christian; Häußling, Roger (Hg.), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden, 689–699

Dinkel, Christoph (2002), Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh, 2. Aufl.

Dinkel, Christoph (2006), Face to Face. Beobachtungen zur Bedeutung interaktiver Kommunikation für die christliche Religion, in: Thomas, Günther; Schüle, Andreas (Hg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt, 161–169

Domsgen, Michael (2006), Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig, 2. Aufl.

Domsgen, Michael (2011), Wie kann Konfirmandenarbeit zukünftig profiliert werden? Überlegungen am Beispiel Deutschlands, in: IJPT 14, 219–237

Domsgen, Michael (2014), Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren, in: ders.; Evers, Dirk (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig, 9–25

Drews, Paul (Hg.) (1902), Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen, Tübingen

Eisenstadt, Shmuel N. (1966), Modernization, Protest and Change, Englewood Cliffs

Elias, Norbert (1970), Was ist Soziologie? München

Emirbayer, Mustafa; Goodwin, Jeff (1994), Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency, in: American Journal of Sociology Vol. 99 (6), 1411–1454

Emirbayer, Mustafa (1997), Manifesto for a Relational Sociology, in: American Journal of Sociology Vol. 103 (2), 281–317

Engelhardt, Klaus; Löwenisch, Hermann von; Steinacker, Peter (Hg.) (1997), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Erikson, Erik H. (1959), Identity and the Life Cycle, New York

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2014), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2014a): Kirchenmitgliederzahlen. Stand 31. 12. 2012, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover – Referat Statistik, Februar 2014 (URL: http://www.ekd.de/download/kirchenmitglieder_2012(1).pdf (2. 12. 2014))

Fendler, Folkert; Schulz, Claudia (Hg.) (2013), Taufentscheidungen erkunden und verstehen, Hildesheim

Fine, Gary A. (1979), Small Groups and Culture Creation: The Idioculture of Little League Baseball Teams, in: American Sociological Review Vol. 44, 733–745

Finke, Roger; Stark, Rodney (2006), The Churching of America 1576–2005: Winners and Losers in our Religious Economy, New Brunswick

Fowler, James (1991), Stufen des Glaubens: die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh

Fowler, James; Christakis, Nicholas (2013), Social Contagion Theory: Examining dynamic Social Networks and Human Behavior, in: Statistics in Medicine 32 (4), 556–577

Frick, Eckhard; Roser, Traugott (Hg.) (2009), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, Stuttgart

Fruchterman, Thomas M. J.; Reingold, Edward M. (1991), Graph Drawing by Force-directed Placement, in: Software-Practice and Experience Vol. 21 (11), 1129–1164

Fuhse, Jan; Mützel, Sophie (Hg.) (2010), Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung, Wiesbaden

Gabriel, Oscar W.; Kunz, Volker; Roßteutscher, Sigrid; Van Deth, Jan W. (2002), Sozialkapital und Demokratie. Zivilgesellschaftliche Ressourcen im Vergleich, Wien

Gladkich, Anja; Pickel, Gert (2013), Politischer Atheismus – Der »neue« Atheismus als politisches Projekt oder als Abbild der Realität, in: Pickel, Gert; Hidalgo, Oliver (Hg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden, 137–164

Glock, Charles Y. (1954), Toward a Typology of religious Orientation, New York

Glock, Charles Y. (1969), Über die Dimensionen der Religiosität, in: Matthes, Joachim (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek, 150–168

Götze, Claudia; Jaeckel, Yvonne; Pickel, Gert (2013), Religiöse Pluralisierung als Konfliktfaktor? Wirkun-

gen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland, in: Pickel, Gert; Hidalgo, Oliver (Hg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden, 271–306

Goffman, Erving (1971), Interaktionsrituale, Frankfurt a. M.

Gräb, Wilhelm (2002), Wahrnehmen und Deuten, in: Grözinger, Albrecht; Pfleiderer, Georg (Hg.), »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich, 43–63

Granovetter, Mark S. (1973), The Strength of Weak Ties, in: American Journal of Sociology Vol. 78 (6), 1360–1380

Granovetter, Mark (1983), The Strength of Weak Ties: A network theory revisited, in: Sociological Theory 1, 201–233

Grözinger, Albrecht (1998), Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh

Habermas, Jürgen (2001), Glaube und Wissen, Frankfurt a. M.

Häußling, Roger (2006), Interaktionen in Organisationen. Ein Vierebenenkonzept des Methodologischen Relationalismus und dessen empirische Anwendung. Universität Karlsruhe (Habilitationsschrift)

Häußling, Roger (2006a), Ein netzwerkanalytisches Vierebenenkonzept zur struktur- und akteursbezogenen Deutung sozialer Interaktionen und seine Anwendung, in: Hollstein, Betina; Straus, Florian (Hg.), Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen, Wiesbaden, 125–151

Häußling, Roger (2009), Video Analyses with a four level interaction concept: A network-based concept of human-robot interaction, in: Tikvah Kissmann, Ulrike (Hg.), Video Interaction Analysis. Methods and Methodology, Frankfurt a. M., 107–131

Häußling, Roger (2010), Allocation to Social Positions in Class. Interactions and Relationships in First Grade School Classes and Their Consequences, in: Current Sociology Vol. 58 (1), 1–20

Häußling, Roger; Stegbauer, Christian (2010a), Einleitung in das Handbuch Netzwerkforschung, in: Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden, 13–16

Hannsmann, Friedrich (2010), Christliche Werte in Wirtschaft und Gesellschaft, Münster

Hanselmann, Johannes; Hild, Helmut; Lohse, Eduard (Hg.) (1984), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Haß, Wolfgang (2002), Soziale Unterstützungsnetzwerke von Menschen mit chronischer Polyarthritis. Eine explorative, netzwerkanalytische Studie, Köln

Hauschildt, Eberhard (2014), Die Kirche ist das Pfarramt – (Nicht nur) theologische Herausforderungen für das Pfarrbild, in: EPD-Dokumentation Nr. 36, Mehr Fragen als Antworten – Konsequenzen aus der Kirchenmitgliedschaftsstudie für das Leitungshandeln in der Kirche, Frankfurt a. M., 9. September 2014, 14–20

Hauschildt, Eberhardt; Pohl-Patalong, Uta (2013), Kirche, Gütersloh

Hauschildt, Eberhard; Kohler, Eike; Schulz, Claudia (2012), Wider den Unsinn im Umgang mit der Milieuperspektive, in: Wege zum Menschen 64 (1), 65–82

Heidler, Richard (2006), Die Blockmodellanalyse. Theorie und Anwendung einer netzwerkanalytischen Methode, Wiesbaden

Helsper, Werner; Kramer, Rolf-Thorsten; Thiersch, Sven (2014), Schülerhabitus. Theoretische und empirische Analysen zum Bourdieuschen Theorem der kulturellen Passung, Wiesbaden

Hermelink, Jan (2006), Pfarrberuf und Pfarramt, in: Kunz, Ralf; Schlag, Thomas (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn, 132–139

Hermelink, Jan (2011), Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh

Hermelink, Jan; Weyel, Birgit (2014), Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Religions- und kirchentheoretische Akzente der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, in: Weyel, Birgit; Bubmann, Peter (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig, 115–131

Hermelink, Jan; Weyel, Birgit; Hauschildt, Eberhard (Hg.) (2014), Keine Herde von Gleichgültigen. Einige Ergebnisse der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurden missverstanden, in: Zeitzeichen 6, 12–15

Hild, Helmut (Hg.) (1974), Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung, Gelnhausen

Höhne, Florian (2015), Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen (Öffentliche Theologie 31), Leipzig

Hömke, Maik (2013), Mobilität und Identität – Widerspruch in der modernen Gesellschaft?, in: ders. (Hg.), Mobilität und Identität, Wiesbaden, 7–10

Honneth, Axel (2012), Das Recht der Freiheit, Frankfurt a. M.

Hradil, Stefan (2002), Art. Mobilität, in: Endruweit, Günter; Trommsdorff, Gisela (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 368–373

Huber, Stefan (2003), Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen

Huber, Stefan (2004), Zentralität und multidimensionale Struktur von Religiosität: Eine Synthese der theoretischen Ansätze von Allport und Glock zur Messung der Religiosität, in: Zwingmann, Christian; Moosbrugger, Helfried (Hg.), Religiosität. Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung, Münster, 79–106

Huber, Stefan (2009), Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh, 17–52

Huber, Stefan (2012), Die Semantik des empirischen Systems. Archimedischer Punkt und Achillesferse der quantitativen sozialwissenschaftlichen Religionsforschung, in: Petzoldt, Matthias (Hg.), Theologie im Gespräch mit empirisch arbeitenden Wissenschaften, Leipzig, 13–34

Huber, Stefan (2014), Anzeichen einer Trendwende? Längsschnittanalysen zum Religionsmonitor 2008 und 2013, in: Weyel, Birgit; Bubmann, Peter (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-Theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig, 94–114

Huber, Stefan (2014a), Religions- und kirchensoziologische Perspektiven, in: Kunz, Ralph; Schlag, Thomas (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn, 73–80

Huber, Stefan; Klein, Constantin (2011), Spirituelle und religiöse Konstrukträume. Plurale Konstruktionsweisen religiöser und spiritueller Identitäten im Spiegel der deutschen Daten des Religionsmonitors 2008, in: Büssing, Arndt; Kohls, Niko B. (Hg.), Spiritualität jenseits des Glaubens. Transdisziplinäre wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Heidelberg, 53–66

Huber, Wolfgang (1998), Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh

Huber, Wolfgang (2015), Offene und öffentliche Kirche, in: Höhne, Florian; van Oorschot, Frederike (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig, 199–209

Huber, Wolfgang; Friedrich, Johannes; Steinacker, Peter (Hg.) (2006), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Hummell, Hans J.; Sodeur, Wolfgang (1984), Interpersonelle Beziehungen und Netzstruktur. Bericht über

ein Projekt zur Analyse der Strukturentwicklung unter Studienanfängern, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36, 511–556
Hurrelmann, Klaus (2006), Einführung in die Sozialisationstheorie. Weinheim/Basel
Hurrelmann, Klaus (2014), Die heimlichen Revolutionäre – wie die Generation Y die Gesellschaft verändert, Weinheim/Basel
Hurrelmann, Klaus; Quenzel, Gudrun (2012), Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung, Weinheim, 11., vollständig überarbeitete Auflage

Jaeggi, Rahel (2013), Kritik von Lebensformen, Frankfurt a. M.
Jähnichen, Traugott (2015), »Öffentliches Christentum«. Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, in: EvTh 75 (3), 166–178
Jakob, Beate; Laepple, Ulrich (2014), Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene, Neukirchen-Vluyn
Joas, Hans (2011), Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.
Jüngel, Eberhard (1990), Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München, 90–119
Jürgens, Henning P.; Weller, Thomas (Hg.) (2010), Religion und Mobilität: Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa, Göttingen

Karle, Isolde (2009), Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation, in: dies. (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig, 177–198
Karle, Isolde (2011), Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart, 3. Aufl.
Karle, Isolde (2011a), Kirche im Reformstress, Gütersloh, 2. Aufl.
Kitts, James A. (2014): Beyond Networks in Structural Theories of Exchange: Promises from Computational Social Science, in: Advances in Group Processes, Vol. 31, 263–299
Klein, Constantin; Albani, Cornelia (2011), Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze, in: Klein, Constantin; Berth, Hendrik; Balck, Friedrich (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München, 215–245
Knoblauch, Hubert (2014), Wissenssoziologie, Konstanz, 3. Aufl.
Koenig, Harold G. (2012), Overview on Religion, Spirituality and Health, in: Hefti, René; Bee, Jacqueline (Hg.), Spiritualität und Gesundheit. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis, Bern, 15–41
Kretzschmar, Gerald (2001), Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung, Neukirchen-Vluyn
Kretzschmar, Gerald (2007), Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation, Göttingen
Krötke, Wolf (2015), Religionslosigkeit – Gibt es das überhaupt? Koreferat zum Umgang mit dieser Frage durch Christian Danz, in: Beyer, Martin; Kropff, Michael; Liedke, Ulf (Hg.), Religionsloses Ostdeutschland? Wahrnehmungen und Diskurse, Leipzig, 25–32
Krotz, Friedrich (2008), Posttraditionale Vergemeinschaftung und mediatisierte Kommunikation. Zum Zusammenhang von sozialem, medialem und kommunikativem Wandel, in: Hitzler, Ronald; Honer,

Anne; Pfadenhauer, Michaela (Hg.), Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden, 151–169
Küpper, Beate; Zink, Andreas (2005), Riskanter Glaube: Religiosität und Abwertung, in: Heitmeyer, Wilhelm, Deutsche Zustände: Folge 4, Frankfurt a. M. (Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland)

Latzel, Thorsten (2008), Mitgliedschaft in der Kirche, in: Hermelink, Jan; Latzel, Thorsten (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Gütersloh, 13–34
Laube, Martin (2006), Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen
Letki, Natalia (2009), Social Capital and Civil Society, in: Haerpfer, Christian; Bernhagen, Patrick; Inglehart, Ronald; Welzel, Christian (Hg.), Democratization, Oxford, 158–169
Lewin, Kurt (1982), Feldtheorie. Werkausgabe, Bd. 4, hg. v. Friedrich Graumann, Bern/Stuttgart
Liedhegener, Antonius; Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.) (2011), Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven, Wiesbaden
Lim, Chaeyoon; Putnam, Robert D. (2010), Religion, Social Networks, and Life Satisfaction, in: American Sociological Review Vol. 75 (6), 914–933
Löser, Jonas Karl (2013), Lebenszufriedenheit im internationalen Vergleich – Eine Analyse objektiver Lebensqualität und weiterer ökonomischer, politischer und sozialer Einflussfaktoren, Stuttgart (http://elib.uni-stuttgart.de/opus/volltexte/2013/8684/, Zugriff am 5. 4. 2015)
Lois, Daniel (2011), Wie verändert sich die Religiosität im Lebensverlauf? Eine Panelanalyse unter Berücksichtigung von Ost-West-Unterschieden, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 63, 83–110
López Ulloaa, Beatriz Fabiola; Møller, Valerie; Sousa-Poza, Alfonso (2013), How does subjective well-being evolve with age? A literature review, in: FZID Discussion Papers 72 (https://fzid.uni-hohenheim.de/71978.html)
Luce, Robert D. (1950), Connectivity and generalized cliques in sociometric group structure, in: Psychometrika Vol. 15, 169–190
Luckmann, Thomas (1980), Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn, 161–172
Luckmann, Thomas (1991), Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. (zuerst engl. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York, 1967)
Ludwig, Holger (2010), Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig
Luhmann, Niklas (1997), Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt a. M.

Mannheim, Karl (1964), Wissenssoziologie. Soziologische Texte 28 (Das Problem der Generationen), Neuwied
Martin, John Levi (2009), Social Structures, Princeton
Matthes, Joachim (1964), Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg
Matthes, Joachim (1967), Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek
Matthes, Joachim (2000), »Fremde Heimat Kirche«: ein doppelsinniges Bild. Ein Blick »von außen« auf die Mitgliedschaftsstudien der EKD, in: ders. (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh, 23–37

Matthes, Joachim (2005), Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, hg. von Rüdiger Schloz, Würzburg

Matthes, Joachim (2005 [1992]), Auf der Suche nach dem »Religiösen«, in: Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, hg. von Rüdiger Schloz, Würzburg, 209–222

Mauss, Marcel (1990), Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. (zuerst 1968, mit einem Vorwort von E. E. Evans-Pritchard, übersetzt von Eva Moldenhauer)

Merle, Kristin; Weyel Birgit (2014), Sozialer und subjektiver Sinn. Das Netzwerk als ›Modell‹ zur Abbildung inter- und transsubjektiver Vorgänge der Bedeutungskonstitution in der Seelsorge, in: von Heyl, Andreas; Kemnitzer, Konstanze Evangelia (Hg.), Modellhaftes Denken in der Praktischen Theologie, Leipzig, 137–146

Meyns, Christoph (2013), Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Ansätze – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh

Michalski, Krysztof (2001), Politik und Werte, in: Transit. Europäische Revue H. 21, 208–218

Milgram, Stanley (1967), The Small-World Problem, in: Psychology Today I/I, 60–67

Mitchell, Clyde (Hg.) (1969), Social networks in urban situations: Analysis of personal relationships in central African towns, Manchester

Mische, Ann (2003), Cross-talk in movements: reconceiving the culture-network link, in: Diani, Mario; McAdam, Doug (Hg.), Social Movements and Networks, Oxford, 258–280

Mische, Ann; Pattison, Philippa (2000), Composing a civic arena: Publics, projects, and social settings, in: Poetics Vol. 27, 163–194

Mohr, John W.; Duquenne, Vincent (1997), The duality of culture and practice: poverty relief in New York City, 1888–1917, in: Theory & Society Vol. 26, 305–356

Moreno, Jacob L. (1974), Die Grundlagen der Soziometrie: Wege zur Neuordnung der Gesellschaft, Opladen, 3. Aufl.

Müller, Olaf (2013), Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe, Wiesbaden

Müller, Olaf; Pollack, Detlef; Pickel, Gert (2013), Religiös-konfessionelle Kultur und individuelle Religiosität: Ein Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland, in: König, Matthias; Wolf, Christoph (Hg.), Religion und Gesellschaft. SH 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Wiesbaden, 123–148

Mützel, Sophie; Fuhse Jan (2010), Einleitung: Zur relationalen Soziologie. Grundgedanken, Entwicklungslinien und transatlantische Brückenschläge, in: Fuhse, Jan; Mützel, Sophie (Hg.), Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung, Wiesbaden, 7–35

Neidhart, Walter (1968), Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis, in: Bohren, Rudolf; Geiger, Max (Hg.), Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der Praktischen Theologie, Zürich, 226–235

Nüchtern, Michael (1991), Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart

Olson, Daniel V. A. (2008), Quantitative Evidence Favouring and Opposing the Religious Economies Model, in: Pollack, Detlef; Olson, Daniel V. A. (Hg.), The Role of Religion in Modern Societies, New York/London, 95–113

Padgett, John; Ansell, Christopher (1993), Robust action and the rise of the Medici, 1400–1434, in: American Journal of Sociology Vol. 98 (6), 1259–1319

Pargament, Kenneth et al. (1999), Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors, in: Journal for the Scientific Study of Religion Vol. 38, 710–724

Petzoldt, Matthias (2009): Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands: Sozialwissenschaftliche und theologische Interpretationen, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh, 125–150

Pickel, Gert (2010), German Youth: Neither Participants nor Partakers? in: Giordan, Giuseppe (Hg.), Annual Review of the Sociology of Religion, Vol. 1: Youth and Religion, Leiden, 251–288

Pickel, Gert (2010a), Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62, 219–245

Pickel, Gert (2011), Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden

Pickel, Gert (2013), Konfessionslose – das »Residual« des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus? in: Theoweb. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (1) 12–31

Pickel, Gert (2013a): Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung, in: Pickel, Gert; Hidalgo, Oliver (Hg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden, 65–102

Pickel, Gert (2014), Atheismus und Agnostizismus. Bestandsaufnahme und kirchliche Konsequenzen, in: Roth, Ursula; Seip, Jörg; Spielberg, Bernhard (Hg.), Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus, München, 41–62

Pickel, Gert (2014a), Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen. In: Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius; Müller, Wolfgang; Ries, Markus (Hg.), Integration durch Religion. Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven, Baden-Baden, 41–62

Pickel, Gert (2015), Sind Ostdeutsche religionslos? Empirischer Stand und Perspektiven der Entwicklung, in: Beyer, Martin; Kropff, Michael; Liedke, Ulf (Hg.), Religionsloses Ostdeutschland? Wahrnehmungen und Diskurse, Leipzig, 59–102

Pickel, Gert (2015a), Engagement und religiöse Indifferenz. 5. EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, in: Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, 78 (2), 43–58

Pickel, Gert (2015b), Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario. Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion, in: Amirpur, Katajun; Weisse, Wolfram (Hg.), Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie (Religionen im Dialog, Band 8), Münster, 19–55

Pickel, Gert; Jaeckel, Yvonne; Yendell, Alexander (2015), Der Deutsche Evangelische Kirchentag – Religiöses Bekenntnis, politische Veranstaltung oder einfach nur ein Event? Eine empirische Studie zum Kirchentagsbesuch in Dresden und Hamburg, Baden-Baden

Pittkowski, Wolfgang (2006), Konfessionslose in Deutschland, in: Huber, Wolfgang; Friedrich, Johannes; Steinacker, Peter u. a. (Hg.) (2006): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh, 89–109

Pohl-Patalong, Uta (2003), Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen

Pohl-Patalong, Uta (2004), Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen

Pollack, Detlef (2003), Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen

Pollack, Detlef (2009), Rückkehr des Religiösen? Tübingen

Pollack, Detlef (2013), Säkularisierungstheorie, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 7. 3. 2013, URL: https://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie?oldid=85 955

Pollack, Detlef (2015), Zur Differenz und zum Zusammenhang von Kirchlichkeit und Religiosität, in: EvTh 75 (3), 215–226

Pollack, Detlef; Pickel, Gert (1999), Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Soziologie 28, 465–483

Pollack, Detlef; Müller, Olaf (2013): Religionsmonitor 2013 – verstehen, was verbindet. Religion und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh

Pollack, Detlef; Rosta, Gergely (2015), Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M./New York

Pollack, Detlef; Wohlrab-Sahr, Monika; Gärtner, Christel (2003), Einleitung, in: Gärtner, Christel; Pollack, Detlef; Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen, 9–21

Pons, Pascal; Latapy, Matthieu (2005), Computing Communities in Large Networks Using Random Walks, in: Yolum, Pinar et al. (Eds.), Computer and Information Sciences – ISCIS 2005 (LNCS Vol. 3733), Berlin/Heidelberg, 284–293

Portmann, Adrian; Plüss, David (2011), Good Religion or Bad Religion. Distanced Church-members and their Perception of Religion and Religious Plurality, in: Journal of Empirical Theology 24, 180–196

Putnam, Robert D. (1993), Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton

Putnam, Robert D. (2000), Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York

Raatz, Georg (2014), Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung, in: DtPfBl 114, Heft 10, 552–557

Reckwitz, Andreas (2003), Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, in: Zeitschrift für Soziologie 32, 282–301

Rendtorff, Trutz (1966), Kirche und Gesellschaft oder kirchliches und nichtkirchliches Christentum, in: Stöhr, Martin (Hg.), Disputation zwischen Christen und Marxisten, München, 254–267

Rendtorff, Trutz (1969), Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg

Rendtorff, Trutz (1972a), Reformation und Revolution? Ein theologischer Beitrag zur politischen Verfassung der Neuzeit, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh, 61–80

Rendtorff, Trutz (1972b), Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums. Über die soziologische Funktion der »Säkularisierung«, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh, 116–139

Rendtorff, Trutz (1972c), Christentum ohne Kirche? Zur Überwindung einer falschen Alternative, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh, 140–149

Rendtorff, Trutz (1975), Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), München

Rendtorff, Trutz (1975a), Religion – Umwelt der Gesellschaft. Theoretische Voraussetzungen der Deutung des empirischen Verständnisses von Kirche und Gesellschaft, in: Matthes, Joachim (Hg.), Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance? Folgerungen aus einer Umfrage, Gelnhausen, 57–81

Riege, Marlo (Hg.) (2005), Sozialraumanalyse: Grundlagen – Methoden – Praxis, Wiesbaden

Roßteutscher, Sigrid (2009), Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften, Baden-Baden

Sander, Uwe (1998), Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M.

Schatzki, Theodore R. (2002), The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change, Pennsylvania

Schenk, Michael (1984), Soziale Netzwerke und Kommunikation, Tübingen

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1850), Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher, Berlin

Schmidt, Robert (2012), Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Frankfurt a. M.

Schulz, Claudia (2007), Wie hätten Sie's denn gern? Erkenntnisse und offene Fragen zum Gottesdienst für Menschen in verschiedenen Milieus, in: Arbeitsstelle Gottesdienst, Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD, 03/2007, 15–24

Schulz, Claudia (2013), Empirische Forschung und Praktische Theologie. Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung, Göttingen

Schulz, Claudia; Hauschildt, Eberhard; Kohler, Eike (2010), Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Gütersloh, 3. Aufl.

Schulz, Claudia; Hauschildt, Eberhard; Kohler, Eike (2010a), Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Göttingen

Seel, Martin (1993), Ethik und Lebensformen, in: Brumlik, Micha; Brunkhorst, Hauke (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M., 244–259

Simmel, Georg (1912), Die Religion, Frankfurt a. M. (überarb. Auflage von 1906)

Simmel, Georg (1992 [1908]), Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a. M.

Smidt, Corwin (Hg.) (2003), Religion as Social Capital. Producing the Common God, Waco

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI) (2006), Analysen zum Taufverhalten der evangelischen Bevölkerung in Deutschland, Hannover

Stark, Rodney (1999), Secularization, R. I. P., in: Sociology of Religion 60, 249–273

Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1987), A Theory of Religion, New Brunswick

Stark, Rodney; Finke, Roger (2000), Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, Berkeley/Los Angeles

Stegbauer, Christian (Hg.) (2008), Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften, Wiesbaden

Stegbauer, Christian (2010), Rolle und Position, in: Stegbauer, Christian; Häußling, Roger (Hg.), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden, 135–144

Stegbauer, Christian (2011), Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit, Wiesbaden, 2. Aufl.

Stegbauer, Christian (2012), Probleme der Konstruktion zweimodaler Netzwerke, in: Job, Barbara; Mehler, Alexander; Sutter, Tilmann (Hg.), Die Dynamik sozialer und sprachlicher Netzwerke. Konzepte, Methoden und empirische Untersuchungen an Beispielen des WWW, Wiesbaden, 179–204

Stegbauer, Christian (2013), Situations, Networks and Culture – The Case of a Golden Wedding as an

Example for the Production of Local Cultures [82 paragraphs], in: Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research, 14(1), Art. 6 (http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs130167)

Stegbauer, Christian; Häußling Roger (Hg.) (2010), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden

Stiehl, Christina (2011), Demografischer Wandel in Deutschland, München (Elektronische Ressource)

Stolz, Jörg; Chaves, Mark; Monnot, Christophe; Amiotte-Suchet, Laurent (2011), Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58, hg. vom Observatoire des Religions en Suisse (ORS), Lausanne

Stolz, Jörg; Könemann, Judith; Schneuwly Purdie, Mallory; Englberger, Thomas; Krüggeler, Michael (2014), Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-) Glaubens, Zürich

Tilly, Charles (2005), Identities, Boundaries, and Social Ties, Boulder, CO

Traunmüller, Richard (2008), Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland. SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research 144, Berlin

Traunmüller, Richard (2012), Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich, Wiesbaden

Traunmüller, Richard (2015), Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh

Trezzini, Bruno (1998), Theoretische Aspekte der sozialwissenschaftlichen Netzwerkanalyse, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie Vol. 24, 511–544

Troeltsch, Ernst (1913), Religion und Kirche, in: ders., Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen (GS II), 146–182

Troeltsch, Ernst (2004), Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit [1906/1909/1922], hg. von Volker Drehsen, Berlin 2004 (KGA 7)

Urban, Michael; Weiser, Ulrich (2006), Kleinräumige Sozialraumanalyse: theoretische Grundlagen und praktische Durchführung. Identifikation und Beschreibung von Sozialräumen mit quantitativen Daten, Dresden

Vögele, Wolfgang (1994), Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie 5), Gütersloh

Vögele, Wolfgang (2000), Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (Öffentliche Theologie 14), Gütersloh

Vögele, Wolfgang; Bremer, Helmut; Vester, Michael (2002) (Hg.), Soziale Milieus in der Kirche, Würzburg

von Wiese, Leopold (1966), System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), Berlin, 4. Aufl.

Watts, Duncan J.; Strogatz, Steven H. (1998), Collective Dynamics of ›small world‹ Networks, in: Nature Vol. 393 (4), 440–442

Weber, Max (1994), Politik als Beruf. Studienausgabe, Tübingen (zuerst München und Leipzig 1919)

Wegner, Gerhard (2012), 50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld, in: ders. (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie, Würzburg, 295–341

Wegner, Gerhard (2014), Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas? Leipzig

Weyel, Birgit (2009), Aszetik, Spiritualität und Religiosität im Alter, in: Klie, Thomas u. a. (Hg.), Praktische Theologie des Alterns (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 4), Berlin/New York, 597–614

Weyel, Birgit (2013), Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten, in: Weyel, Birgit; Gräb, Wilhelm; Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, Leipzig, 157–169

Weyel, Birgit (2013a), »…im Himmel gefühlt«. Religiöse Gefühle am Beispiel von Jenseitsvorstellungen und Krankheitsbewältigung, in: Charbonnier, Lars; Mader, Matthias; Weyel, Birgit (Hg.), Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen, Göttingen, 433–446

Weyel, Birgit (2014), Kirchenmitgliedschaft, in: Kunz, Ralf; Schlag, Thomas (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn, 101–108

Weyel, Birgit (2014a), Individuelle Religiosität und öffentliche Kirche. Empirische Perspektiven zum Zusammenhang von privater Religion und christlichem Glauben in der Zivilgesellschaft, in: Deutsches Pfarrerblatt 114 (12), 678–682

Weyel, Birgit; Jakob, Beate (2014), Kirchengemeinden als soziales Netz und als Orte der Deutung von Gesundheit/Krankheit, in: dies. (Hg.), Menschen mit Depression. Orientierungen und Impulse für die Praxis in Kirchengemeinden, Gütersloh, 12–18

White, Harrison C. (1992), Identity and Control. A Structural Theory of Social Action, Princeton

White, Harrison C. (2008), Identity and Control. How Social Formations Emerge, Princeton 2. Aufl.

White, Harrison C.; Boorman, Scott A.; Breiger, Ronald R. (1976), Social Structure from multiple networks. I. Blockmodels of roles and positions, in: American Journal of Sociology, Vol. 81 (4), 730–780

Wippermann, Carsten; Calmbach, Marc (2008), Sinus-Milieustudie u27 – »Wie ticken Jugendliche«, Düsseldorf

Wohlrab-Sahr, Monika (2001), Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90, 152–167

Wohlrab-Sahr, Monika; Karstein, Uta; Schmidt-Lux, Thomas (2009), Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a. M.

Woodhead, Linda (2008), Gendering Secularization Theory, in: Social Compass 55 (2), 187–193

Wunder, Edgar (2005), Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie, München

Wuthnow, Robert (2002), Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital, in: Journal for the Scientific Study of Religion Vol. 41 (4), 669–684

Wuthnow, Robert (2005), America and the Challenges of Religious Diversity, Princeton

Ziebertz, Hans-Georg (2003), Typen der Religiosität Jugendlicher, in: ders. (Hg.), Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh, 151–168

Zinnecker, Jürgen; Silbereisen, Rainer K.; Vaskovics, Laszlo A. (1996), Jungsein in Deutschland – im Überblick, in: dies. (Hg.), Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996, Opladen, 7–24

CD-ROM

Inhalt

1.1 Fragebogen und erweiterte Grundauszählung der Repräsentativbefragung

1.2 Antworten auf die »Offenen Fragen« 1–3 der Repräsentativbefragung – Erstnennungen und Textbeispiele

2 Fragebogen der Netzwerkerhebung in »Netzwerkstadt«

3 Vernetzte Vielfalt. Buchinhalt

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

1.1 Fragebogen und (erweiterte) Grundauszählung der Repräsentativbefragung

Fragen an Evangelische und Konfessionslose

Die Fragen 1 bis 3 des Fragebogens sind als »offene Fragen« gestaltet; ihre Auswertung mit Textbeispielen findet sich unter Punkt 1.2

4a/K4a Einfluss von Personen

Bitte geben Sie für die folgenden Personen, Gruppen und sozialen Zusammenhänge an, ob Ihre Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche durch sie eher positiv, eher negativ oder gar nicht beeinflusst wurde.

… hat/haben meine Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche …	N EV	N KL	… eher zum Positiven beeinflusst		… eher zum Negativen beeinflusst		… gar nicht beeinflusst	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL
meine Mutter*	2000	994	67,5%	19,3%	2,4%	15,2%	30,0%	65,4%
mein Vater*	1988	991	54,2%	14,4%	3,4%	17,9%	42,4%	67,6%
meine Großeltern*	1901	954	48,2%	13,2%	4,2%	9,6%	47,6%	77,1%
meine Geschwister*	1703	871	22,7%	3,2%	4,0%	5,9%	73,3%	90,9%
mein Freundeskreis*	2006	1004	14,3%	2,4%	5,8%	13,6%	79,9%	84,1%
mein(e) Kinder*	1442	733	17,1%	1,9%	0,9%	1,8%	82,0%	96,3%
mein(e) Ehemann/ Ehefrau Partner/ Partnerin*	1644	835	33,8%	3,5%	4,5%	13,8%	61,8%	82,7%
kirchliche Mitarbeitende (Pfarrer/in, Kantor/in, Jugendgruppenleiter/in …)*	1905	786	33,9%	6,8%	4,1%	22,7%	61,9%	70,5%
der Religionsunterricht*	1884	786	26,5%	6,9%	10,0%	23,7%	63,6%	69,5%
christliche Kindergarten- oder Jugendgruppe*	1701	705	27,2%	7,6%	3,1%	10,4%	69,7%	82,0%

*falls vorhanden, daher unterschiedliche Anzahl an Befragten

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

4b/K4b Einfluss von Medien

Bitte geben Sie an, ob Sie durch die folgenden Dinge eine eher positive oder eine eher negative Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche gewonnen haben oder gar nicht beeinflusst wurden.

… hat/haben meine Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche …	N EV	N KL	… eher zum Positiven beeinflusst		… eher zum Negativen beeinflusst		… gar nicht beeinflusst	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL
Bücher über Religion oder mit religiösen Inhalten	2013	1008	30,4%	5,1%	3,0%	14,3%	66,6%	80,6%
Filme, Fernseh- oder Radiosendungen über Religion oder mit religiösen Inhalten	2016	1009	22,2%	3,2%	7,4%	21,4%	70,4%	75,4%
Kirchenmusik/Musik mit religiösem Bezug	2016	1009	20,6%	3,9%	3,2%	7,1%	76,2%	88,9%
Zeitungs-/Zeitschriftenartikel über Religion oder mit religiösen Inhalten	2016	1009	16,1%	1,7%	5,3%	14,6%	78,6%	83,7%
Internetseiten, Foren oder Blogs über Religion oder mit religiösen Inhalten	1486	868	9,6%	0,9%	3,9%	9,3%	86,5%	89,7%

4c/K4c Information über Medien

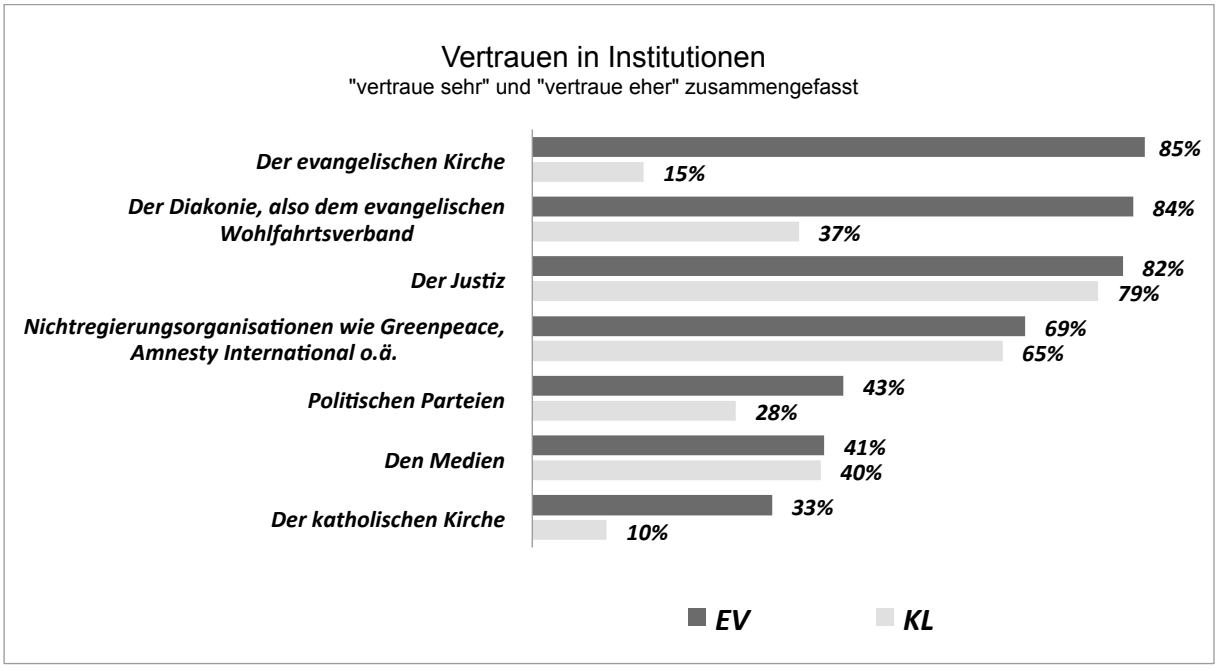
Sagen Sie mir bitte für die folgenden Medien, ob Sie sich dort häufig, gelegentlich oder nie über die Kirche bzw. kirchliche Themen informieren.

	N EV	N KL	häufig		gelegentlich		nie	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL
in Tageszeitungen	2016	1011	11,8%	2,4%	39,0%	24,8%	49,3%	72,9%
in Wochenzeitungen, Magazinen, Illustrierten	2016	1011	4,3%	1,4%	23,1%	11,9%	72,6%	86,7%
in Informationssendungen im Radio oder im Fernsehen	2015	1011	6,7%	1,9%	27,2%	16,5%	66,1%	81,6%
auf den Internetseiten von Kirche oder Gemeinde	1490	872	4,7%	0,7%	12,1%	3,5%	83,2%	95,9%
im Internet allgemein	1490	872	3,8%	1,0%	16,4%	9,5%	79,8%	89,4%
im Kirchgemeindebrief	2016	1011	18,0%	0,2%	26,9%	2,6%	55,0%	97,3%
in der regionale Kirchenzeitung	2012	1010	9,0%	0,2%	19,1%	2,3%	71,9%	97,6%

5/K5 Vertrauen in Institutionen

Man kann unterschiedliches Vertrauen in gesellschaftliche Einrichtungen haben.
Wie stark vertrauen Sie den folgenden Institutionen?

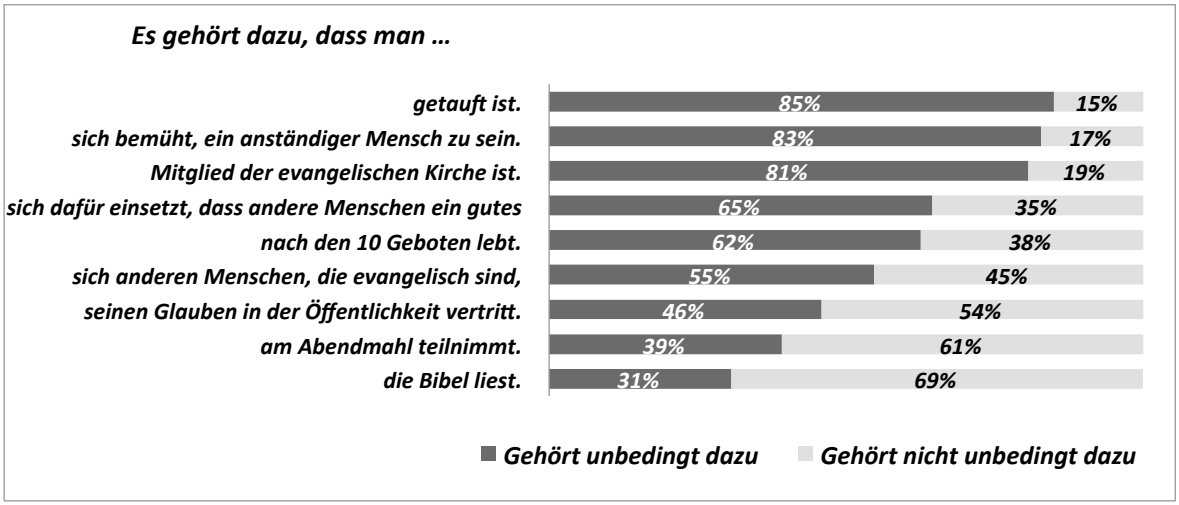
	EV N	KL N	vertraue ich sehr		vertraue ich eher		vertraue ich eher nicht		vertraue ich gar nicht	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Der evangelischen Kirche	2004	992	48,2%	1,4%	37,0%	14,1%	10,2%	37,2%	4,6%	47,3%
Der katholischen Kirche	1996	1002	6,6%	0,5%	26,8%	9,8%	35,6%	28,9%	31,0%	60,8%
Politischen Parteien	2008	1003	6,7%	1,9%	36,5%	26,5%	35,8%	42,4%	20,9%	29,2%
Der Diakonie, also dem evangelischen Wohlfahrtsverband	1977	996	40,7%	9,1%	42,9%	28,0%	10,0%	31,6%	6,4%	31,3%
Der Justiz	2010	1005	37,9%	29,7%	44,2%	49,0%	12,7%	13,3%	5,1%	8,0%
Den Medien	2010	1002	7,7%	6,6%	32,9%	33,6%	38,9%	36,4%	20,5%	23,4%
Nichtregierungsorganisationen wie Greenpeace, Amnesty International o.ä.	1972	1005	21,2%	19,4%	47,4%	46,0%	16,8%	16,8%	14,6%	17,8%



6 Evangelisch-Sein

Was gehört Ihrer Meinung nach dazu, evangelisch zu sein? Es gehört dazu, dass man ...
Filter: nur evangelische Befragte, N unterschiedlich

	N	gehört unbedingt dazu	gehört nicht unbedingt dazu
... getauft ist	2014	85,0%	15,0%
... sich bemüht, ein anständiger Mensch zu sein	2010	82,8%	17,2%
... Mitglied der evangelischen Kirche ist	2013	80,7%	19,3%
... sich dafür einsetzt, dass andere Menschen ein gutes Leben haben	2012	64,5%	35,5%
... nach den 10 Geboten lebt	2013	62,5%	37,5%
... sich anderen Menschen, die evangelisch sind, verbunden fühlt	2007	54,7%	45,3%
... seinen Glauben in der Öffentlichkeit vertritt	2014	45,8%	54,2%
... am Abendmahl teilnimmt	2015	39,2%	60,8%
... die Bibel liest	2015	30,7%	69,3%



7/K7 Bedeutung der Taufe

Es gibt ja verschiedene Meinungen darüber, weshalb ein Kind getauft wird. Welchen dieser Aussagen stimmen Sie persönlich zu und welchen nicht?

	N EV	N KL	stimme zu		stimme nicht zu	
			EV	KL	EV	KL
Ein Kind wird getauft, damit es zur Kirche gehört.	2012	1006	82,7%	59,8%	17,3%	40,2%
Das Kind wird mit der Taufe in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen	2012	1007	81,1%	41,4%	18,9%	58,6%
Mit der Taufe wird ein Kind unter den Schutz Gottes gestellt.	2007	1005	80,5%	31,3%	19,5%	68,7%
Mit der Taufe wird der Beginn eines Lebensweges gefeiert.	2011	1008	76,9%	35,1%	23,1%	64,9%
Ein Kind wird getauft, weil es christlich erzogen werden soll	2012	1006	75,0%	44,1%	25,0%	55,9%
Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier.	2013	1008	66,7%	71,2%	33,3%	28,8%
Ein Kind wird getauft, weil das einfach dazu gehört.	2008	1005	62,2%	56,1%	37,8%	43,9%

8/K4 Taufbereitschaft

8: (falls Befragte/r evangelisch:) Angenommen, Sie hätten zu entscheiden, ob Ihr Kind getauft werden soll oder nicht: Wie würden Sie entscheiden?
K4: (falls Befragte/r konfessionslos:) Angenommen, Sie stünden vor der Entscheidung, ob Ihr Kind getauft werden soll oder nicht: Wie würden Sie entscheiden?

	EV N=1939	KL N=972
für die Taufe	88,8%	7,8%
gegen die Taufe	11,2%	92,2%

9/K8 Konfirmation

Sind Sie konfirmiert worden?
Filter: Falls Befragte/r evangelisch ist oder aus der Kirche ausgetreten und früher evangelisch war

	EV N=2016	Ausgetretene N=603
Ja	93,9%	72,7%
Nein	5,5%	27,3%
Ich besuche gerade den Konfirmandenunterricht	0,6%	0,0%

10a Verbundenheit mit der Kirche

Das Gefühl der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche kann ja verschieden stark sein. Wie verbunden fühlen Sie sich der evangelischen Kirche?
Filter: nur evangelische Befragte, N=2016

sehr verbunden	15,7%
ziemlich verbunden	28,3%
etwas verbunden	24,9%
kaum verbunden	18,1%
überhaupt nicht verbunden	13,0%

10b Änderung der Verbundenheit

Hat sich dieses Verbundenheitsgefühl im Laufe der Zeit geändert? War Ihre Verbundenheit mit der evangelischen Kirche früher stärker oder schwächer oder gibt es keine Veränderung?
Filter: nur evangelische Befragte, N=2015

keine Veränderung	64,8%
früher stärker	19,9%
früher schwächer	9,6%
hat mehrfach gewechselt	5,7%

11 Verbundenheit mit kirchlichen Bereichen

Im Folgenden sind Bereiche kirchlicher Arbeit aufgelistet. Wie verbunden fühlen Sie sich ... ?
Filter: nur evangelische Befragte, N=2016/2015

	sehr verbunden	ziemlich verbunden	etwas verbunden	kaum verbunden	überhaupt nicht verbunden
... Ihrer Landeskirche	9,5%	18,1%	21,9%	23,0%	27,6%
... Ihrer Ortsgemeinde	22,8%	22,2%	23,8%	18,2%	13,0%
... evangelischen Schulen und Kindertagesstätten	8,5%	13,3%	19,6%	23,1%	35,5%
... evangelischen Krankenhäusern, Pflegeeinrichtungen u.ä.	7,1%	12,9%	21,5%	22,5%	36,0%

12a/K10a Konfession der Eltern

Welche Konfession hat (bzw. hatte) Ihre Mutter / Ihr Vater,
als Sie 12 Jahre alt waren?

		EV N≈2016	KL N≈1005
Mutter	evangelisch	95,5%	57,0%
	katholisch	3,3%	4,7%
	andere Konfession	0,2%	1,3%
	konfessionslos	1,0%	37,0%
Vater	evangelisch	85,5%	44,3%
	katholisch	8,5%	8,1%
	andere Konfession	1,1%	2,6%
	konfessionslos	5,0%	45,0%

		EV N≈2016	Ausgetretene N≈601	KL N≈405
Mutter	evangelisch	95,5%	86,5%	13,1%
	katholisch	3,3%	5,1%	4,2%
	andere Konfession	0,2%	0,7%	2,2%
	konfessionslos	1,1%	7,6%	80,5%
Vater	evangelisch	85,5%	71,0%	4,7%
	katholisch	8,5%	8,7%	7,2%
	andere Konfession	1,1%	2,8%	2,2%
	konfessionslos	5,0%	17,5%	85,9%

		Ev West N≈1793	Ev Ost N≈219	KL West N≈616	KL Ost N≈390
Mutter	evangelisch	95,3%	97,2%	70,8%	35,0%
	katholisch	3,6%	0,5%	5,3%	3,8%
	andere Konfession	0,2%	0,0%	1,1%	1,8%
	konfessionslos	0,9%	2,3%	22,7%	59,3%
Vater	evangelisch	85,5%	84,5%	55,5%	26,5%
	katholisch	8,5%	7,8%	9,6%	5,7%
	andere Konfession	1,1%	1,4%	2,8%	2,1%
	konfessionslos	4,8%	6,4%	32,1%	65,7%

12b/K10b Verbundenheit der Eltern

Wie beurteilen Sie die Verbundenheit Ihrer Eltern mit der evangelischen Kirche? Sagen Sie mir das bitte getrennt für Mutter, Vater wieder anhand dieser Liste.
Filter: Falls die Mutter/der Vater des/der Befragten evangelisch (alte Bundesländer) oder die Mutter/ der Vater des/der Befragten evangelisch oder konfessionslos (neue Bundesländer inkl. Berlin) ist/war

	N EV	N KL	sehr verbunden (in Prozent)		ziemlich verbunden (in Prozent)		etwas verbunden (in Prozent)		kaum verbunden (in Prozent)		überhaupt nicht verbunden (in Prozent)	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Mutter	1927	814	27,9	7,4	33,7	13,0	23,5	23,7	12,0	20,8	2,9	35,1
Vater	1734	712	23,2	7,7	24,4	7,2	28,8	16,5	17,2	22,8	6,4	45,8

	EV	Ausgetretene	KL
Mutter	**N=1927**	**N=539**	**N=274**
sehr verbunden	27,9%	11,1%	0,0%
ziemlich verbunden	33,7%	18,6%	1,8%
etwas verbunden	23,5%	32,5%	6,6%
kaum verbunden	12,0%	25,0%	12,4%
überhaupt nicht verbunden	2,9%	12,8%	79,2%
Vater	**N=1734**	**N=464**	**N=248**
sehr verbunden	23,2%	11,9%	0,0%
ziemlich verbunden	24,4%	11,0%	0,0%
etwas verbunden	28,8%	24,1%	2,4%
kaum verbunden	17,2%	30,4%	8,5%
überhaupt nicht verbunden	6,4%	22,6%	89,1%

	Ev West	Ev Ost	KL West	KL Ost
Mutter	**N=1711**	**N=217**	**N=446**	**N=368**
sehr verbunden	28,4%	24,0%	11,9%	1,9%
ziemlich verbunden	33,5%	35,0%	17,0%	8,2%
etwas verbunden	23,2%	25,8%	32,3%	13,3%
kaum verbunden	12,0%	12,0%	27,4%	12,8%
überhaupt nicht verbunden	2,8%	3,2%	11,4%	63,9%
Vater	**N=1535**	**N=200**	**N=354**	**N=357**
sehr verbunden	23,7%	19,5%	13,6%	2,0%
ziemlich verbunden	24,8%	21,0%	10,5%	4,2%
etwas verbunden	28,3%	33,0%	25,1%	7,8%
kaum verbunden	17,4%	15,5%	31,9%	13,7%
überhaupt nicht verbunden	5,8%	11,0%	18,9%	72,3%

12c/K10c Religiöse Erziehung

Inwiefern stimmen Sie folgenden Aussagen zu?

		EV N=2014	Ausgetretene N=603	KL N=408
Ich wurde religiös erzogen	trifft voll zu	32,5%	12,3%	0,5%
	trifft eher zu	38,6%	24,4%	0,5%
	trifft eher nicht zu	22,4%	37,3%	10,8%
	trifft gar nicht zu	6,4%	26,0%	88,2%
		N=1983	N=596	N=407
Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen.	trifft voll zu	30,4%	0,8%	0,5%
	trifft eher zu	36,0%	11,7%	1,2%
	trifft eher nicht zu	21,6%	35,1%	18,4%
	trifft gar nicht zu	12,0%	52,3%	79,9%
		N=1995	N=601	N=408
Ich halte mich für einen religiösen Menschen.	trifft voll zu	29,5%	1,5%	0,2%
	trifft eher zu	37,5%	13,3%	0,5%
	trifft eher nicht zu	20,9%	30,1%	15,4%
	trifft gar nicht zu	12,2%	55,1%	83,8%
		N=1996	N=593	N=391
Meine Mutter wurde religiös erzogen.	trifft voll zu	39,3%	22,8%	0,8%
	trifft eher zu	42,8%	40,8%	9,7%
	trifft eher nicht zu	13,8%	24,1%	15,1%
	trifft gar nicht zu	4,1%	12,3%	74,4%
		N=1971	N=584	N=386
Mein Vater wurde religiös erzogen.	trifft voll zu	34,6%	17,1%	0,8%
	trifft eher zu	37,4%	34,4%	7,0%
	trifft eher nicht zu	20,5%	27,4%	16,3%
	trifft gar nicht zu	7,5%	21,1%	75,9%
		--	N=599	N=408
Ich halte mich für einen Atheisten.*	trifft voll zu	--	24,9%	46,3%
	trifft eher zu	--	29,2%	23,3%
	trifft eher nicht zu	--	26,5%	16,4%
	trifft gar nicht zu	--	19,4%	14,0%
		--	N=600	N=408
Ich habe nichts gegen Religion, sie ist mir einfach egal.*	trifft voll zu	--	34,2%	39,2%
	trifft eher zu	--	37,2%	33,8%
	trifft eher nicht zu	--	18,5%	8,8%
	trifft gar nicht zu	--	10,2%	18,1%

*falls Befragte/r konfessionslos

Religiöse Erziehung – nach Konfession und Ost/West
Antworten 1 und 2 sowie 3 und 4 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

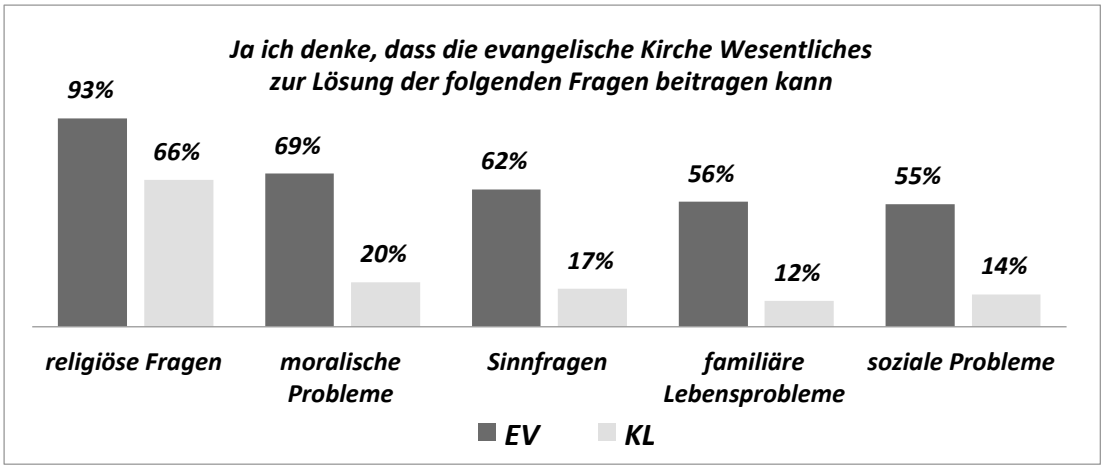
		Ev West N≈1776	Ev Ost N≈216	KL West N≈612	KL Ost N≈386
Ich wurde religiös erzogen	trifft zu	71,0%	72,1%	28,9%	11,8%
	trifft nicht zu	29,0%	27,9%	71,1%	88,2%
Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen.	trifft zu	66,1%	68,2%	10,9%	3,9%
	trifft nicht zu	33,9%	31,8%	89,1%	96,1%
Ich halte mich für einen religiösen Menschen.	trifft zu	66,4%	71,0%	13,1%	2,8%
	trifft nicht zu	33,6%	29,0%	86,9%	97,2%
Meine Mutter wurde religiös erzogen.	trifft zu	82,0%	82,2%	52,5%	26,5%
	trifft nicht zu	18,0%	17,8%	47,5%	73,5%
Mein Vater wurde religiös erzogen.	trifft zu	72,0%	72,2%	41,7%	22,4%
	trifft nicht zu	28,0%	27,8%	58,3%	77,6%
Ich halte mich für einen Atheisten.*	trifft zu	--	--	57,9%	64,5%
	trifft nicht zu	--	--	42,1%	35,5%
Ich habe nichts gegen Religion, sie ist mir einfach egal.*	trifft zu	--	--	72,9%	70,8%
	trifft nicht zu	--	--	27,1%	29,2%

*falls Befragte/r konfessionslos

13/K11 Problemlösung durch Kirche

Denken Sie, dass die evangelische Kirche Wesentliches zur Lösung der folgenden Fragen beitragen kann?
N EV≈2013, N KL≈1010

	N EV	N KL	Ja		Nein	
			EV	KL	EV	KL
religiöse Fragen	2016	1009	93,3%	65,8%	6,7%	34,2%
moralische Probleme	2013	1010	68,6%	19,9%	31,3%	80,1%
Sinnfragen	2011	1010	61,5%	17,0%	38,2%	83,0%
familiäre Lebensprobleme	2013	1010	56,0%	11,6%	43,9%	88,4%
soziale Probleme	2009	1010	55,0%	14,5%	44,7%	85,5%



14 Mitgliedschaftsgründe

Wir haben uns mit vielen Leuten unterhalten, weshalb sie in der Kirche sind: Wie ist das bei Ihnen?

Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 1 bis 7, wobei 1 bedeutet »trifft überhaupt nicht zu« und 7 bedeutet »trifft voll und ganz zu«. Mit den Werten dazwischen können Sie Ihre Meinung abstufen

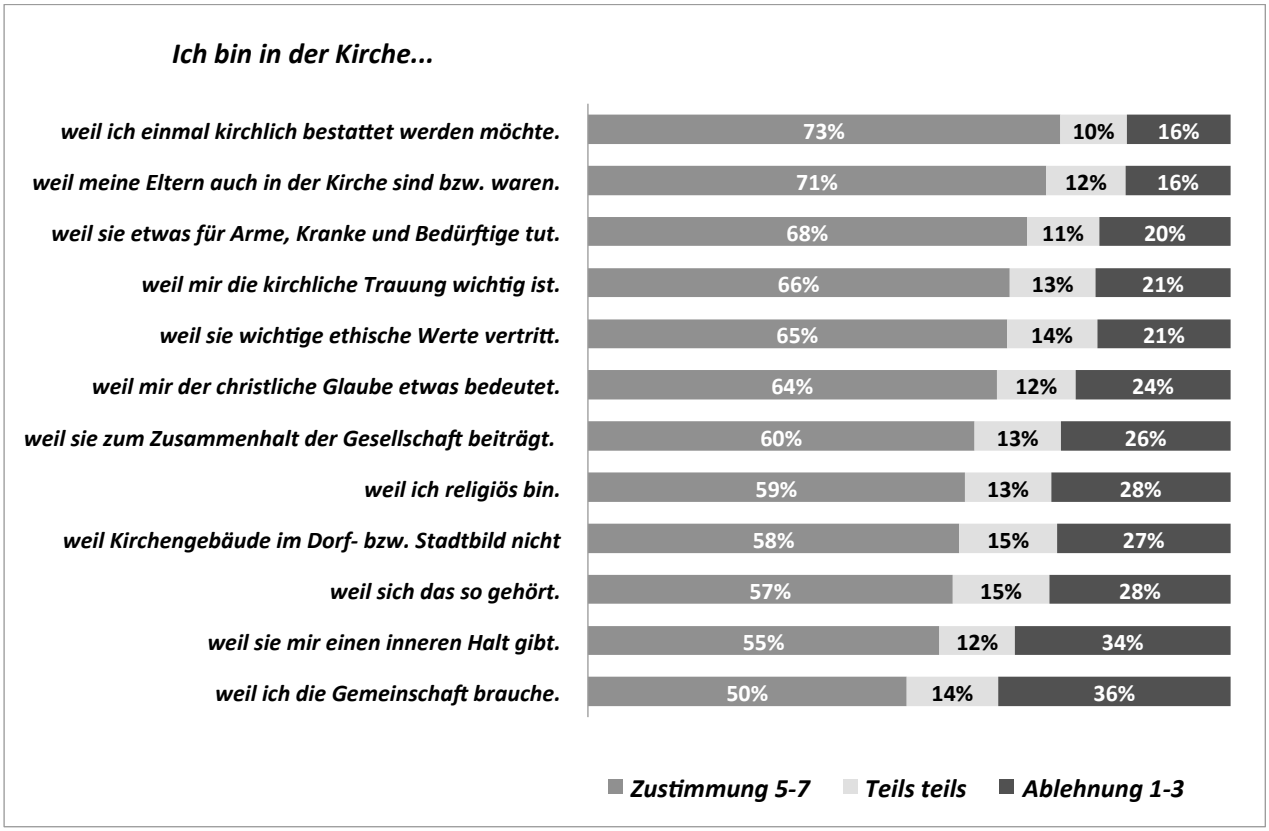
Filter: nur evangelische Befragte, N=2015

Ich bin in der Kirche, ...

	Mittelwert	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4	5	6	7 trifft voll und ganz zu
weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut	5,05	7,8%	5,1%	7,6%	11,2%	16,7%	25,3%	26,3%
weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet	4,83	10,7%	6,0%	7,4%	12,3%	17,6%	21,5%	24,5%
weil ich religiös bin	4,66	12,2%	7,3%	8,3%	13,4%	14,5%	21,5%	22,7%
weil ich die Gemeinschaft brauche	4,21	16,8%	9,8%	9,6%	14,2%	15,8%	16,9%	17,0%
weil sie mir einen inneren Halt gibt	4,40	14,9%	9,8%	8,8%	11,8%	15,3%	19,8%	19,6%
weil sich das so gehört	4,61	11,3%	7,5%	9,4%	15,1%	15,3%	19,9%	21,5%
weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist.	5,01	9,3%	4,8%	6,9%	13,4%	15,7%	19,9%	30,0%
weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte.	5,33	6,9%	4,1%	5,2%	10,4%	16,2%	21,2%	36,2%
weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren.	5,25	6,3%	4,5%	5,5%	12,4%	16,9%	21,8%	32,6%
weil sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt.	4,66	12,9%	6,0%	7,5%	13,4%	16,7%	23,3%	20,1%
weil Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild nicht verschwinden dürfen.	4,60	11,2%	7,9%	7,9%	15,2%	17,1%	22,4%	18,4%
weil sie wichtige ethische Werte vertritt.	4,96	8,4%	5,5%	6,8%	14,1%	16,2%	23,8%	25,2%

Ich bin in der Kirche, ...
gruppiert nach Häufigkeit; Antworten 1-3, sowie 5-7 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	Mittelwert	Zustimmung	teils/teils	Ablehnung
weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte	5,33	73,5%	10,4%	16,1%
weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren	5,25	71,3%	12,4%	16,3%
weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut	5,05	68,3%	11,2%	20,4%
weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist	5,01	65,6%	13,4%	21,0%
weil sie wichtige ethische Werte vertritt	4,96	65,2%	14,1%	20,7%
weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet	4,83	63,6%	12,3%	24,1%
weil sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt	4,66	60,2%	13,4%	26,4%
weil ich religiös bin	4,66	58,7%	13,4%	27,9%
weil Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild nicht verschwinden dürfen	4,60	57,8%	15,2%	27,0%
weil sich das so gehört	4,61	56,7%	15,1%	28,2%
weil sie mir einen inneren Halt gibt	4,40	54,7%	11,8%	33,5%
weil ich die Gemeinschaft brauche	4,21	49,6%	14,2%	36,2%



15 Erwartungen an die Kirche

Die evangelische Kirche ist ja in ganz verschiedenen Bereichen tätig. Ich möchte gern wissen, inwiefern sich die evangelische Kirche Ihrer Meinung nach in den folgenden Bereichen engagieren soll.

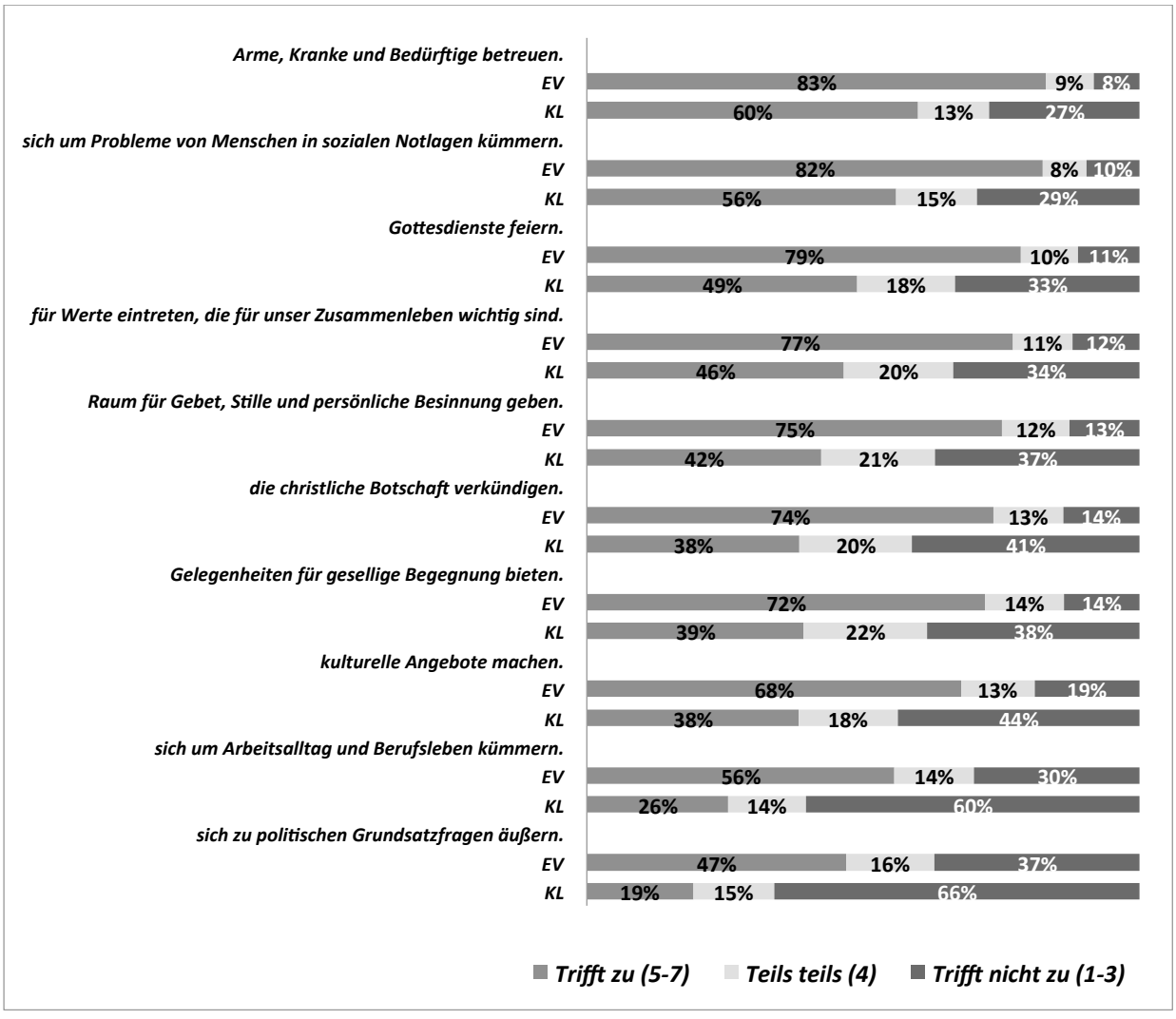
Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 1 bis 7, wobei 1 bedeutet »trifft überhaupt nicht zu« und 7 bedeutet »trifft voll und ganz zu«. Mit den Werten dazwischen können Sie Ihre Meinung abstufen
N EV≈2014, N KL≈1009

Die evangelische Kirche sollte ...

	N EV	N KL	Mittelwert		1 trifft überhaupt nicht zu (in Prozent)		2 (in Prozent)		3 (in Prozent)		4 (in Prozent)		5 (in Prozent)		6 (in Prozent)		7 trifft voll und ganz zu (in Prozent)	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
die christliche Botschaft verkündigen.	2014	1009	5,31	3,89	4,5	18,8	3,1	9,7	6,2	12,8	12,6	20,3	18,7	13,6	26,1	10,8	28,8	14,1
Gottesdienste feiern.	2015	1007	5,53	4,26	3,7	16,5	2,9	9,0	4,5	7,9	10,4	17,7	17,6	16,8	25,6	12,0	35,3	20,1
Raum für Gebet, Stille und persönliche Besinnung geben.	2012	1008	5,32	3,98	4,4	19,1	2,6	8,1	5,6	9,8	12,3	20,6	21,4	16,0	26,4	13,8	27,4	12,6
Arme, Kranke und Bedürftige betreuen.	2015	1010	5,71	4,68	3,0	11,1	2,4	7,2	2,9	8,9	8,7	12,9	16,7	18,0	28,1	18,8	38,3	23,1
sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern.	2015	1010	5,61	4,56	3,0	11,8	2,3	7,4	4,3	10,3	7,9	14,6	19,8	17,7	29,1	15,9	33,6	22,3
sich zu politischen Grundsatzfragen äußern.	2014	1010	4,13	2,70	14,6	40,8	9,7	13,8	12,8	11,5	16,0	14,7	17,8	10,8	16,2	5,2	12,9	3,3
sich um Arbeitsalltag und Berufsleben kümmern.	2012	1009	4,53	3,06	10,9	31,1	8,6	15,6	10,4	13,7	14,4	14,1	16,0	12,9	21,6	7,2	18,0	5,5
kulturelle Angebote machen.	2014	1007	4,96	3,70	4,8	19,3	5,0	12,9	9,1	11,6	13,3	17,9	24,2	18,2	25,2	13,6	18,3	6,6
für Werte eintreten, die für unser Zusammenleben wichtig sind.	2016	1010	5,43	4,15	3,9	14,2	3,4	8,7	4,8	10,9	10,8	19,8	18,0	19,3	28,7	15,3	30,3	11,9
Gelegenheiten für gesellige Begegnung bieten.	2014	1010	5,23	3,87	4,0	17,4	3,3	9,9	6,4	11,1	14,3	22,3	20,0	16,9	28,6	13,8	23,4	8,5

Erwartungen an die Kirche –
arithmetischer Mittelwert und Antworten 1-3 sowie 5-7 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	N EV	N KL	Mittelwert		trifft nicht zu		teils-teils		trifft zu	
			EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
die christliche Botschaft verkündigen.	2014	1009	5,31	3,89	13,8%	41,2%	12,6%	20,3%	73,6%	38,5%
Gottesdienste feiern.	2015	1007	5,53	4,26	11,1%	33,4%	10,4%	17,7%	78,6%	48,9%
Raum für Gebet, Stille und persönliche Besinnung geben.	2012	1008	5,32	3,98	12,6%	37,0%	12,3%	20,6%	75,1%	42,4%
Arme, Kranke und Bedürftige betreuen.	2015	1010	5,71	4,68	8,3%	27,2%	8,7%	12,9%	83,0%	59,9%
sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern.	2015	1010	5,61	4,56	9,6%	29,4%	7,9%	14,6%	82,5%	55,9%
sich zu politischen Grundsatzfragen äußern.	2014	1010	4,13	2,70	37,1%	66,1%	16,0%	14,7%	46,9%	19,2%
sich um Arbeitsalltag und Berufsleben kümmern.	2012	1009	4,53	3,06	29,9%	60,4%	14,4%	14,1%	55,7%	25,6%
kulturelle Angebote machen.	2014	1007	4,96	3,70	19,0%	43,8%	13,3%	17,9%	67,7%	38,4%
für Werte eintreten, die für unser Zusammenleben wichtig sind.	2016	1010	5,43	4,15	12,1%	33,7%	10,8%	19,8%	77,1%	46,5%
Gelegenheiten für gesellige Begegnung bieten.	2014	1010	5,23	3,87	13,6%	38,4%	14,3%	22,3%	72,1%	39,2%

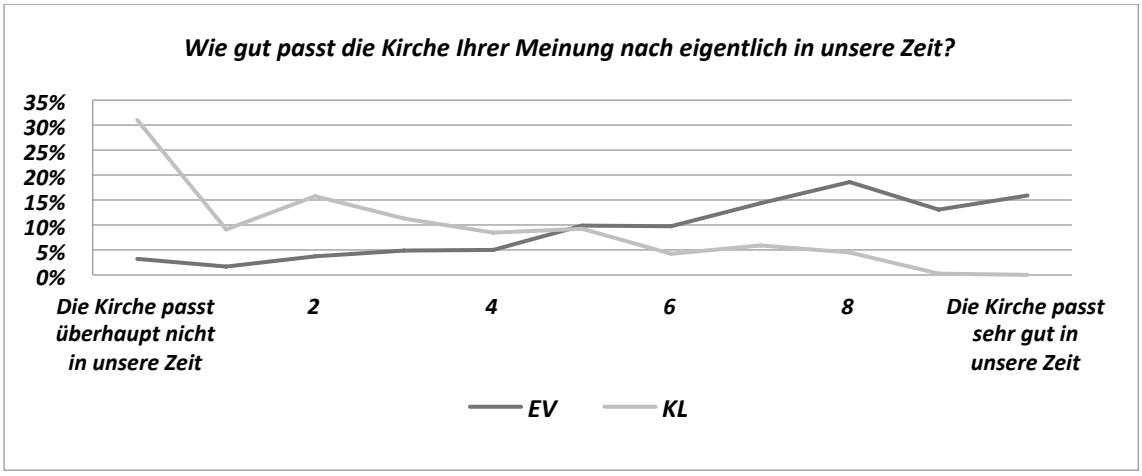


Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

16/K13 Zeitgemäßheit der Kirche

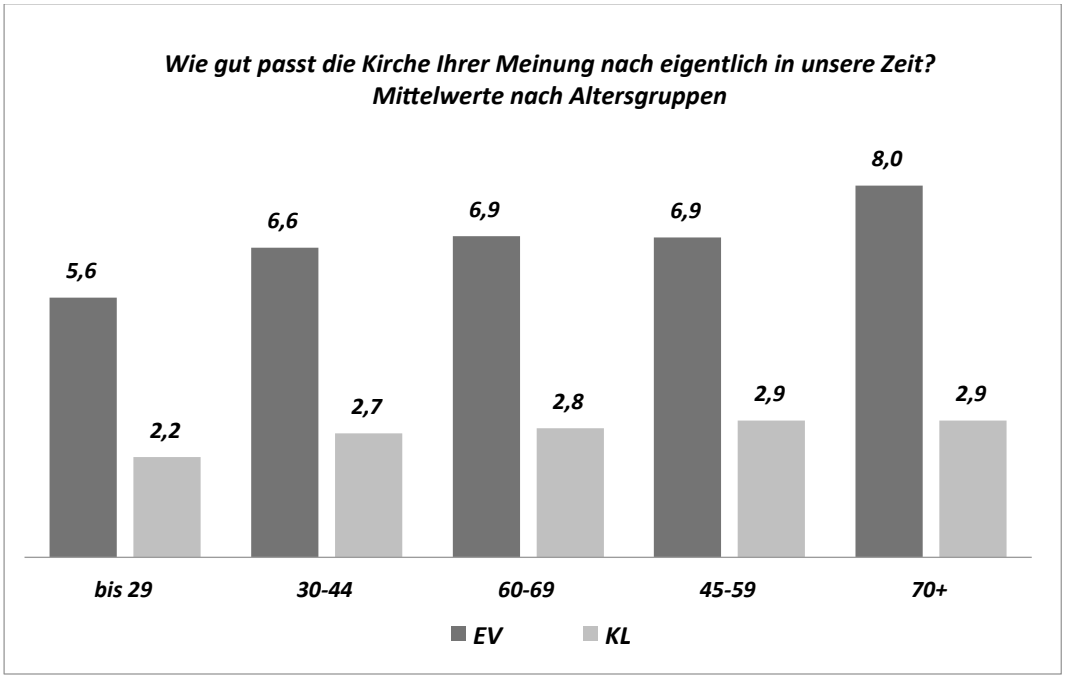
Wie gut passt die Kirche Ihrer Meinung nach eigentlich in unsere Zeit?
Zehn würde bedeuten, die Kirche passt sehr gut in unsere Zeit, und Null würde heißen, die Kirche passt überhaupt nicht in unsere Zeit. Welche Stufe von Null bis Zehn würden Sie da wählen?

	EV N=2015	KL N=1011
0 Die Kirche passt überhaupt nicht in unsere Zeit	3,3%	31,0%
1	1,7%	9,1%
2	3,7%	15,8%
3	4,8%	11,3%
4	5,0%	8,4%
5	9,8%	9,3%
6	9,8%	4,3%
7	14,3%	5,9%
8	18,6%	4,6%
9	13,1%	0,3%
10 Die Kirche passt sehr gut in unsere Zeit	15,9%	--



Zeitgemäßheit der Kirche – nach Alter: Vergleich der Mittelwerte aus der 10-stufigen Skala

Altersgruppen	N EV	N KL	MW EV	MW KL
bis 29	408	260	5,56	2,15
30-44	437	292	6,63	2,66
60-69	478	248	6,88	2,76
45-59	287	108	6,85	2,93
70+	406	102	7,96	2,93



17a Gemeinde-Pfarrer(in) persönlich

Evangelische: Kennen Sie die Pfarrerin bzw. den Pfarrer der Kirchengemeinde, in der Sie wohnen?
N=2016

ja, habe schon mit ihr/ihm gesprochen	40,0%
ja, kenne ihn/sie vom Sehen, aber nicht persönlich	18,7%
ja, kenne ich, aber nur dem Namen nach	17,2%
nein, kenne ich nicht	24,0%

17b Pfarrer(in) persönlich

Evangelische: Kennen Sie eine(n) andere(n) Pfarrer/Pfarrerin persönlich?
N=2015

Ja	29,1%
Nein	70,9%

K14a Pfarrer(in) persönlich

Konfessionslose: Kennen Sie eine(n) Pfarrer/Pfarrerin persönlich?
N=1011

ja, habe schon mit ihr/ihm gesprochen	3,4%
ja, kenne ihn/sie vom Sehen, aber nicht persönlich	4,6%
ja, kenne ich, aber nur dem Namen nach	5,1%
nein, kenne ich nicht	86,9%

17c/K14b Kontakt Pfarrer(in)

Hatten Sie im letzten Jahr Kontakt zu einem Pfarrer oder einer Pfarrerin?

	EV N=2013	**KL** N=1010
Ja	40,0%	1,3%
Nein	60,0%	98,7%

17d/K14c Anlässe Kontakt Pfarrer(in)

Aus welchen Anlässen hatten Sie im letzten Jahr Kontakt zu einer Pfarrerin/einem Pfarrer?
Filter: nur Evangelische, die im letzten Jahr Kontakt zu einem Pfarrer hatten, N=806; KL=zu geringes N

	trifft zu	trifft nicht zu
eine Taufe / eine Trauung / eine Bestattung	66,3%	33,7%
ein Kirchgemeindefest, Stadtteil- oder Dorffest etc.	50,7%	49,3%
zufällige Begegnung	47,5%	52,5%
meine Beteiligung an kirchlichen Kreisen, Gruppen o.ä.	37,4%	62,6%
meine Mitarbeit in der Kirche	30,8%	69,2%
eine Bildungsveranstaltung	13,2%	86,8%
ein seelsorgliches Gespräch (auch im Krankenhaus o.ä.)	13,2%	86,8%
Gottesdienst	82,4%	17,6%
anderer Anlass	33,8%	66,2%

18 Wichtigkeit Kontakt Pfarrer(in)

18_1 Wie wichtig ist es für Sie, persönlichen Kontakt mit dem Pfarrer/der Pfarrerin Ihrer Gemeinde zu haben?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch ist und schon einmal mit Pfarrerin oder Pfarrer gesprochen hat, N=805

sehr wichtig	23,8%
wichtig	45,4%
weniger wichtig	23,0%
unwichtig	7,7%

18_2 Wie wichtig ist für Sie, persönlichen Kontakt zu einem Pfarrer/einer Pfarrerin zu haben?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch und Pfarrerin/Pfarrer vom Sehen oder dem Namen nach oder nicht kennt, N=1211

sehr wichtig	0,1%
wichtig	9,0%
weniger wichtig	41,3%
unwichtig	49,5%

19/K15 Kontakt andere kirchliche Mitarbeiter(innen)

Es gibt in der Kirche noch viele andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.
Mit welchen hatten Sie im letzten Jahr Kontakt?

	Trifft zu		Trifft nicht zu	
	EV N≈2013	KL N≈1010	EV N≈2013	KL N≈1010
Religionslehrer/in	16,5%	6,1%	83,5%	93,9%
Seelsorger/in (z.B. im Krankenhaus, im Gefängnis, beim Militär)	6,8%	0,6%	93,2%	99,4%
Erzieher/in in der Kindertagesstätte der Kirche	11,2%	2,0%	88,8%	98,0%
Mitarbeiter/in in der Jugend-, Familien-, Seniorenarbeit, kirchliche Sozialarbeiter/in	18,8%	1,7%	81,2%	98,3%
Kirchenmusiker/in, Kantor/in	14,5%	0,6%	85,5%	99,4%
Sekretär/in im Kirchen- oder Gemeindebüro	19,5%	--	80,5%	--
Küster / Küsterin, Mesner/in	13,9%	--	86,1%	--

20/K16 Häufigkeit Gottesdienstbesuch

Wie häufig gehen Sie in die Kirche bzw. besuchen Sie Gottesdienste?

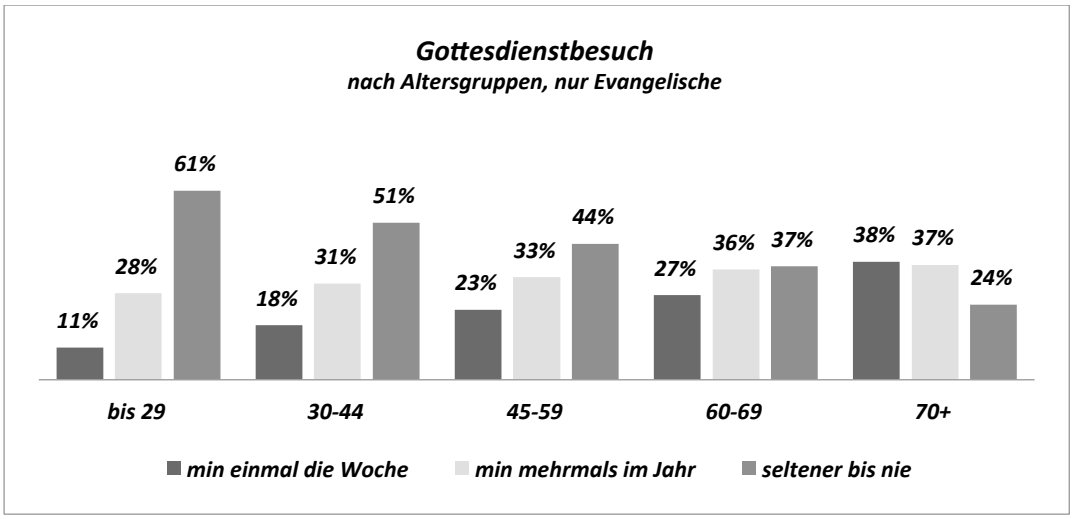
	EV N=2016	KL N=1008
mehr als einmal in der Woche	3,0%	0,0%
einmal in der Woche	20,0%	0,0%
ein- bis dreimal im Monat	12,9%	0,1%
mehrmals im Jahr	20,1%	0,4%
seltener	22,1%	7,9%
nie	22,0%	91,6%

Häufigkeit Gottesdienstbesuch – nach Alter, nur Evangelische

	bis 29 N=409	**30-44** N=439	**45-59** N=476	**60-69** N=288	**70+** N=405
mehr als einmal in der Woche	1,0%	3,0%	4,8%	2,1%	3,5%
einmal in der Woche	9,5%	14,8%	17,9%	25,3%	34,8%
ein- bis dreimal im Monat	11,0%	13,0%	9,9%	12,8%	18,3%
mehrmals im Jahr	17,1%	18,2%	23,3%	22,9%	19,0%
seltener	26,2%	29,8%	23,9%	13,2%	13,8%
nie	35,2%	21,2%	20,2%	23,6%	10,6%

Häufigkeit Gottesdienstbesuch – nach Alter
nur Evangelische und Antworten 1 und 2, 3 und 4 sowie 5 und 6 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	bis 29 N=409	**30-44** N=439	**45-59** N=476	**60-69** N=288	**70+** N=405
min einmal die Woche	10,5%	17,8%	22,7%	27,4%	38,3%
min mehrmals im Jahr	28,1%	31,2%	33,2%	35,8%	37,3%
seltener bis nie	61,4%	51,0%	44,1%	36,8%	24,4%



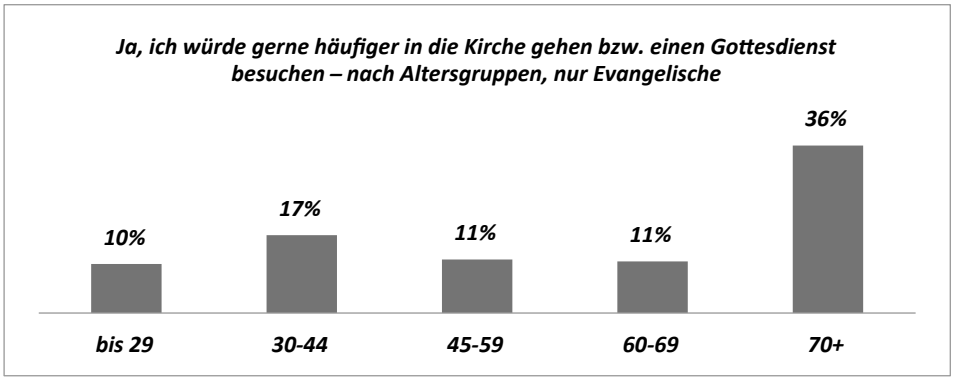
21/K17 Wunsch erhöhte Häufigkeit

Würden Sie gerne häufiger in die Kirche gehen bzw. einen Gottesdienst besuchen?
Filter: falls Befragte(r) ein- bis dreimal im Monat oder seltener in den Gottesdienst geht

	EV N=1543	**KL** N=1006
ja	16,3	0,3
nein	83,7	99,7

Ja, ich würde gerne häufiger in die Kirche gehen bzw. einen Gottesdienst besuchen – nach Alter, nur Evangelische, N=252

bis 29	30-44	45-59	60-69	70+
10,5%	16,6%	11,5%	11,0%	35,9%



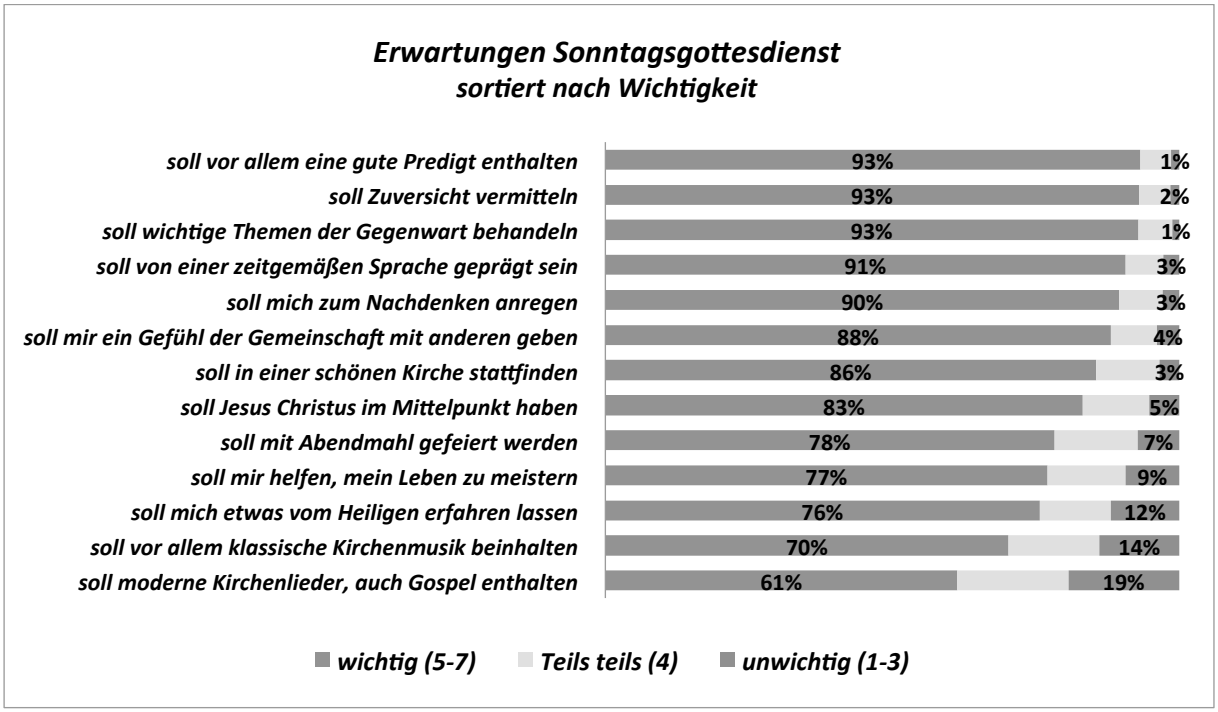
22 Erwartungen Sonntagsgottesdienst

Nun geht es darum, was Sie bei einem Sonntagsgottesdienst gerne erleben wollen. Bitte geben Sie an, wie wichtig die folgenden Aspekte für Sie sind ...
Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 1 bis 7, wobei 1 bedeutet »trifft überhaupt nicht zu« und 7 bedeutet »trifft voll und ganz zu«. Mit den Werten dazwischen können Sie Ihre Meinung abstufen
Filter: falls Befragte(r) evangelisch ist und mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht bzw. gerne häufiger gehen würde; N≈1167

	1 völlig unwichtig	2	3	4	5	6	7 sehr wichtig
soll Zuversicht vermitteln	0,1%	0,5%	1,0%	5,4%	16,1%	32,9%	44,0%
soll von einer zeitgemäßen Sprache geprägt sein	0,5%	1,1%	1,2%	6,6%	21,3%	31,3%	38,1%
soll mir ein Gefühl der Gemeinschaft mit anderen geben	0,3%	0,7%	2,8%	8,0%	16,0%	37,2%	34,9%
soll mich etwas vom Heiligen erfahren lassen	1,8%	2,9%	7,2%	12,4%	18,3%	28,7%	28,7%
soll mir helfen, mein Leben zu meistern	2,1%	1,8%	5,5%	13,5%	22,0%	26,4%	28,7%
soll vor allem eine gute Predigt enthalten	0,3%	0,1%	1,1%	5,3%	13,4%	35,2%	44,6%
soll in einer schönen Kirche stattfinden	0,1%	0,7%	2,7%	11,0%	25,0%	34,5%	26,1%
soll vor allem klassische Kirchenmusik beinhalten	2,7%	4,6%	6,5%	15,9%	18,1%	26,4%	25,7%
soll wichtige Themen der Gegenwart behandeln	0,0%	0,3%	0,8%	6,0%	19,6%	32,3%	40,9%
soll mich zum Nachdenken anregen	0,4%	0,9%	1,6%	7,6%	21,1%	34,4%	34,0%
soll moderne Kirchenlieder, auch Gospel enthalten	5,8%	4,5%	9,0%	19,4%	21,7%	24,2%	15,4%
soll mit Abendmahl gefeiert werden	1,0%	1,6%	4,6%	14,5%	18,8%	30,3%	29,1%
soll Jesus Christus im Mittelpunkt haben	0,3%	0,8%	4,2%	11,5%	20,0%	29,8%	33,5%

Erwartungen Sonntagsgottesdienst
gruppiert nach Wichtigkeit, Antworten 1-3, sowie 5-7 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	unwichtig (1-3)	teils-teils (4)	wichtig (5-7)
soll vor allem eine gute Predigt enthalten	1,5%	5,3%	93,2%
soll Zuversicht vermitteln	1,6%	5,4%	93,0%
soll wichtige Themen der Gegenwart behandeln	1,2%	6,0%	92,9%
soll von einer zeitgemäßen Sprache geprägt sein	2,7%	6,6%	90,7%
soll mich zum Nachdenken anregen	2,9%	7,6%	89,5%
soll mir ein Gefühl der Gemeinschaft mit anderen geben	3,9%	8,0%	88,1%
soll in einer schönen Kirche stattfinden	3,4%	11,0%	85,6%
soll Jesus Christus im Mittelpunkt haben	5,2%	11,5%	83,2%
soll mit Abendmahl gefeiert werden	7,2%	14,5%	78,2%
soll mir helfen, mein Leben zu meistern	9,4%	13,5%	77,1%
soll mich etwas vom Heiligen erfahren lassen	11,9%	12,4%	75,7%
soll vor allem klassische Kirchenmusik beinhalten	13,9%	15,9%	70,3%
soll moderne Kirchenlieder, auch Gospel enthalten	19,3%	19,4%	61,3%



23a/K18a Gottesdienstbesuch allein oder mit anderen

Gehen Sie alleine oder zumindest gelegentlich mit anderen in den Gottesdienst?
Filter: falls Befragte(r) mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht
nur Evangelische N=1126, KL zu geringes N

immer alleine	22,2%
zumindest gelegentlich mit anderen	77,8%

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

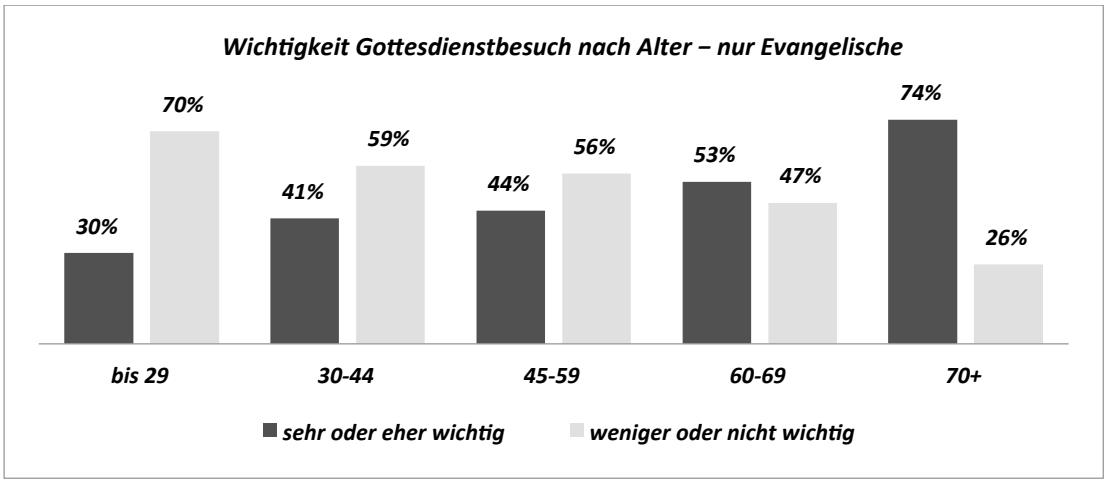
23b/K18b Wichtigkeit Gottesdienstbesuch

Wie wichtig ist Ihnen der Gottesdienstbesuch?

	EV N=2013	KL N=1010
sehr wichtig	17,2%	0,0%
eher wichtig	30,7%	0,1%
eher nicht wichtig	24,5%	4,3%
gar nicht wichtig	27,6%	95,7%

Wichtigkeit Gottesdienstbesuch – nach Alter, nur Evangelische

	bis 29 N=345	30-44 N=381	45-59 N=411	60-69 N=239	70+ N=360
sehr wichtig	6,2%	12,6%	16,6%	20,5%	31,8%
eher wichtig	23,7%	28,8%	27,3%	33,0%	42,1%
eher nicht wichtig	25,4%	29,9%	28,9%	19,4%	16,0%
gar nicht wichtig	44,7%	28,8%	27,3%	27,1%	10,1%



23c/18c Begleitung Gottesdienstbesuch

Gehen Sie mit folgenden Personen häufig oder gelegentlich in den Gottesdienst?
Filter: falls Befragte(r) zumindest gelegentlich mit anderen (d.h. auch mindestens mehrmals im Jahr) in den Gottesdienst geht; KL zu geringes N

	N EV	ja	nein
mit dem (Ehe-)Partner / der (Ehe-)Partnerin*	726	94,0%	6,0%
mit der Familie	876	62,5%	37,5%
mit Freunden und Bekannten	876	34,9%	65,1%
mit Arbeitskollegen/Arbeitskolleginnen*	436	6,1%	93,9%
mit Nachbarn/Nachbarinnen	876	21,2%	78,8%

*falls vorhanden d.h. unterschiedliche Anzahl an Befragten

23d/K18d Anlässe Gottesdienstbesuch

Gibt es besondere Anlässe, zu denen Sie einen Gottesdienst besuchen?
Filter: falls Befragte(r) mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht

	ja		nein	
	EV N≈1573	KL N=85	EV N≈1573	KL N=85
Einschulungs-/ Schulentlassungsgottesdienste	32,6%	29,2%	67,4%	70,8%
Gottesdienste zur Jubelkonfirmation o.ä.	22,3%	14,2%	77,7%	85,8%

	(fast) immer		gelegentlich		nie	
	EV N=1573	KL N=85	EV N=1573	KL N=85	EV N=1573	KL N=85
familiäre Anlässe wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung	62,7%	44,3%	31,6%	50,8%	5,8%	5,0%
Heiligabend	56,6%	17,4%	26,8%	53,9%	16,5%	28,7%
Ostersonntag oder Ostermontag	34,8%	1,9%	25,4%	19,0%	39,8%	79,0%
Karfreitag	25,0%	5,6%	24,2%	6,0%	50,8%	88,4%
Reformationstag	19,8%	0,0%	25,1%	8,5%	55,1%	91,5%
Volkstrauertag, Totensonntag, Ewigkeitssonntag	17,1%	0,0%	23,9%	6,5%	59,1%	93,5%
Erntedankfest	15,3%	0,4%	25,9%	13,1%	58,8%	86,5%
Am Urlaubsort	5,5%	0,0%	21,7%	13,1%	72,8%	86,9%

24 Besuch Themengottesdienste

Besuchen Sie gelegentlich Gottesdienste mit besonderen Themen oder Formen?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch ist und mindestens mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht
EV N≈1127

	ja	nein
Gottesdienste mit Schwerpunkt Kirchenmusik (z.B. Kantaten, Choräle)	21,8%	78,2%
Gospel-Gottesdienste*	25,2%	74,8%
Weltgebetstag	26,3%	73,7%
Gottesdienste für Zweifelnde und Skeptische (z.B. Thomasmesse)	14,9%	85,1%
Familiengottesdienste*	43,7%	56,3%
Taizé-Andachten u.ä.	13,6%	86,4%
missionarische Gottesdienste (z.B. Pro Christ, Christival)	16,4%	83,6%
Segnungs- und Salbungsgottesdienste	30,6%	69,4%
Gottesdienste zu politischen Themen (z.B. Ökologie, Frieden, Gerechtigkeit)	21,2%	78,8%

25/K19 Teilnahme Kindergottesdienst

Jetzt geht es um ihre Teilnahme am Kindergottesdienst oder kirchlichen Kindergruppen. Inwiefern haben Sie als Kind:

	häufig		gelegentlich		selten		nie	
	EV N≈2016	KL N=1009	EV N≈2016	KL N=1009	EV N≈2016	KL N=1009	EV N≈2016	KL N=1009
den Kindergottesdienst besucht?	26,9%	8,0%	30,2%	13,1%	16,7%	15,1%	26,2%	63,8%
einen kirchlichen Kindergarten (Kindertagesstätte) besucht?	35,3%	12,8%	10,4%	4,0%	6,0%	4,5%	48,3%	78,7%
an kirchlichen Kindergruppen teilgenommen (Christenlehre, Jungschar etc.)	14,1%	3,8%	21,0%	6,5%	16,2%	9,5%	48,7%	80,1%

		EV N≈2016	Ausgetretene N=602	KL N=408
den Kindergottesdienst besucht?	häufig	26,6%	13,0%	0,5%
	gelegentlich	30,3%	21,4%	1,0%
	selten	16,9%	19,3%	8,8%
	nie	26,2%	46,3%	89,7%
einen kirchlichen Kindergarten (eine Kindertagesstätte) besucht?	häufig	35,0%	20,3%	2,0%
	gelegentlich	10,5%	6,5%	0,2%
	selten	6,1%	6,6%	1,5%
	nie	48,4%	66,6%	96,3%
an kirchlichen Kindergruppen teilgenommen (Christenlehre, Jungschar etc.)?	häufig	13,9%	6,0%	0,5%
	gelegentlich	20,9%	10,6%	0,5%
	selten	16,2%	13,5%	3,9%
	nie	49,0%	69,9%	95,1%

26a/K20a Besuch Gottesdienst an Heiligabend

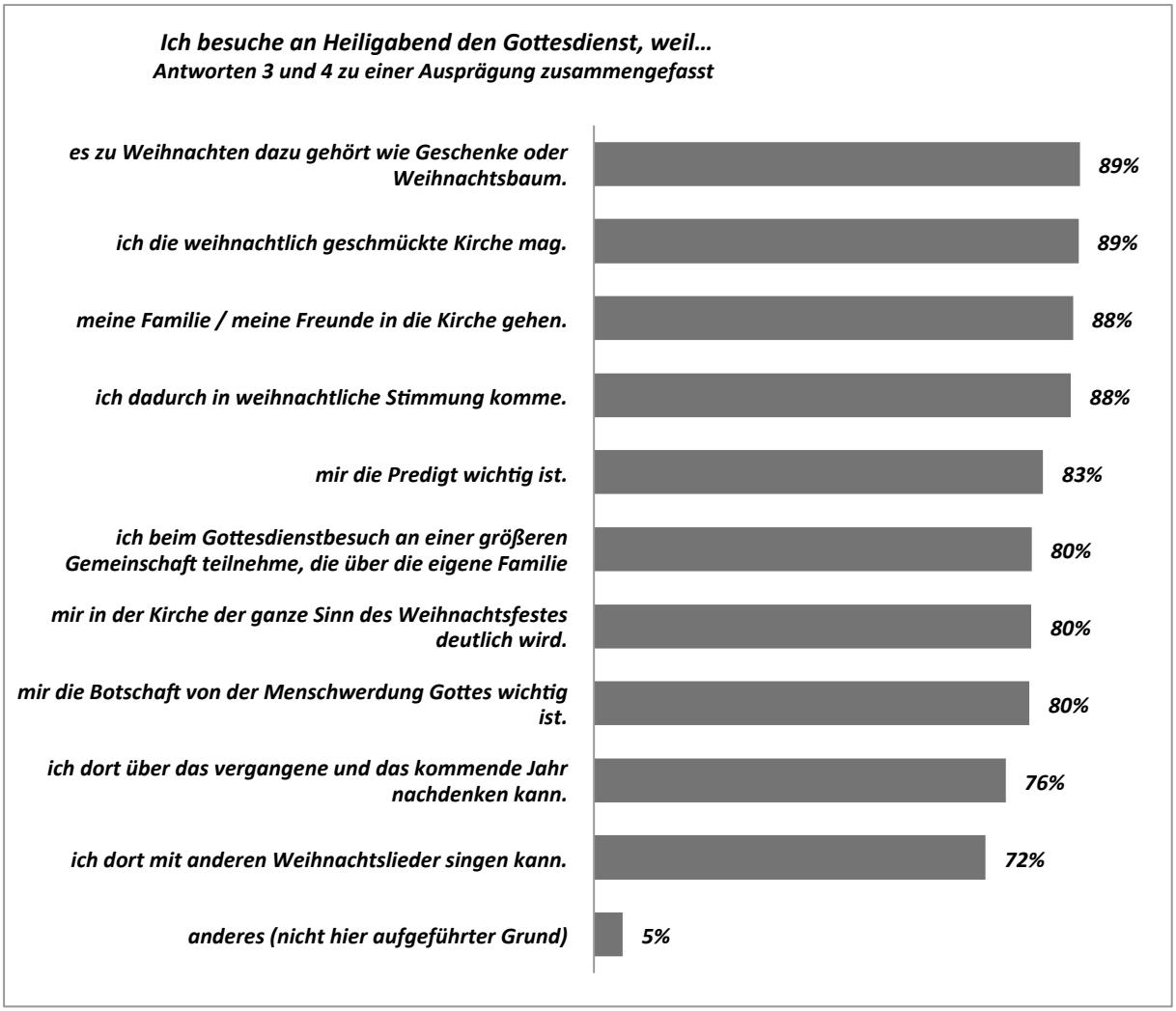
Warum besuchen Sie an Heiligabend den Gottesdienst? Ich besuche an Heiligabend den Gottesdienst, weil ...
Filter: falls Befragte(r) (fast) immer oder gelegentlich zu Heiligabend einen Gottesdienst besucht und mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht
nur EV N≈1312, KL zu geringes N

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4 trifft voll und ganz zu
es zu Weihnachten dazu gehört wie Geschenke oder Weihnachtsbaum	1,9%	8,9%	39,0%	50,3%
ich beim Gottesdienstbesuch an einer größeren Gemeinschaft teilnehme, die über die eigene Familie hinausreicht	4,9%	14,7%	41,2%	39,2%
mir in der Kirche der ganze Sinn des Weihnachts-festes deutlich wird	6,4%	13,2%	36,6%	43,7%
meine Familie / meine Freunde in die Kirche gehen	2,0%	10,0%	38,2%	49,7%
ich dadurch in weihnachtliche Stimmung komme	2,6%	9,8%	38,9%	48,7%
ich die weihnachtlich geschmückte Kirche mag	1,8%	9,2%	35,9%	53,1%
ich dort mit anderen Weihnachtslieder singen kann	12,3%	15,8%	33,3%	38,6%
mir die Predigt wichtig ist	3,7%	13,8%	35,8%	46,7%
ich dort über das vergangene und das kommende Jahr nachdenken kann	8,5%	15,8%	41,2%	34,5%
mir die Botschaft von der Menschwerdung Gottes wichtig ist	6,2%	13,8%	34,9%	45,1%
anderes (nicht hier aufgeführter Grund)	90,1%	4,6%	2,3%	3,0%

EV: andere Gründe (wenn bei »anderes« mit 3 oder 4 geantwortet) N=58*

religiöse Gründe	30,6%
familiäre Gründe	24,5%
aus Tradition	14,3%
emotionale Gründe/Atmosphäre	12,2%
Bekannte treffen	12,2%
kirchliche Verpflichtungen	4,1%
schlechtes Gewissen	2,0%

*Antworten lassen teilweise verschiedene Interpretationen zur Einordnung zu

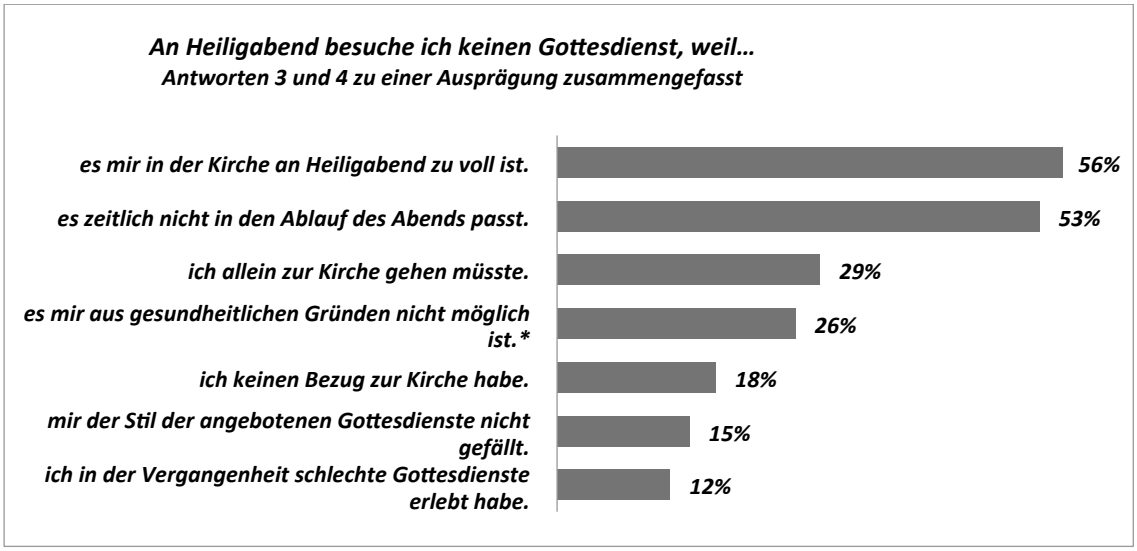

Ich besuche an Heiligabend den Gottesdienst, weil…
Antworten 3 und 4 zu einer Ausprägung zusammengefasst
es zu Weihnachten dazu gehört wie Geschenke oder Weihnachtsbaum.
89%
ich die weihnachtlich geschmückte Kirche mag.
89%
meine Familie / meine Freunde in die Kirche gehen.
88%
ich dadurch in weihnachtliche Stimmung komme.
88%
mir die Predigt wichtig ist.
83%
ich beim Gottesdienstbesuch an einer größeren Gemeinschaft teilnehme, die über die eigene Familie
80%
mir in der Kirche der ganze Sinn des Weihnachtsfestes deutlich wird.
80%
mir die Botschaft von der Menschwerdung Gottes wichtig ist.
80%
ich dort über das vergangene und das kommende Jahr nachdenken kann.
76%
ich dort mit anderen Weihnachtslieder singen kann.
72%
anderes (nicht hier aufgeführter Grund)
5%

26b/K20b Gründe kein Besuch Gottesdienst an Heiligabend

Warum besuchen Sie an Heiligabend keinen Gottesdienst? An Heiligabend besuche ich keinen Gottesdienst, weil...
Filter: falls Befragte(r) nie zu Heiligabend einen Gottesdienst besucht und mindestens seltener als mehrmals im Jahr in den Gottesdienst geht
nur EV N≈260, KL zu geringes N

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4 trifft voll und ganz zu
es zeitlich nicht in den Ablauf des Abends passt	34,8%	11,8%	15,8%	37,7%
ich allein zur Kirche gehen müsste	61,9%	9,0%	12,3%	16,8%
ich keinen Bezug zur Kirche habe	68,8%	13,7%	12,0%	5,6%
ich in der Vergangenheit schlechte Gottesdienste erlebt habe	77,8%	9,7%	9,3%	3,2%
mir der Stil der angebotenen Gottesdienste nicht gefällt	72,0%	13,4%	10,4%	4,2%
es mir in der Kirche an Heiligabend zu voll ist	36,8%	7,2%	18,7%	37,3%
es mir aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich ist*	68,9%	4,8%	4,7%	21,7%

* Befragte mit Alter 70+ antworten hier signifikant öfter mit 3 oder 4 als alle anderen



27/K21a Beteiligung am kirchlichen Leben

Abgesehen vom Gottesdienstbesuch – beteiligen Sie sich am kirchlichen Leben?

	EV N=1513	KL N=1011
Nein, überhaupt nicht Weiter mit Frage 27d	75,0%	99,8%

Ja, und zwar… (Mehrfachnennungen möglich)		
Übernahme von Leitungsaufgaben (Kirchenvorstand, Leitung einer Jugendgruppe oder einer anderen kirchlichen Gruppe)	4,0%	0,0%
Aktive Mitwirkung in Gottesdiensten (z.B. in einer Vorbereitungsgruppe, als Lektor/ Lektorin, Kindergottesdienst-Leiter/Leiterin)	3,9%	0,0%
Besuch von Konzerten und kulturellen Veranstaltungen in Kirche und Kirchgemeinde	8,2%	0,2%
Besuch von kirchlichen Veranstaltungen (Seminare, Vorträge, Meditation)	7,1%	0,0%
Mitwirkung in Chören oder Musikgruppen	6,0%	0,0%
Teilnahme am Frauenkreis, Männerkreis, Seniorenkreis, Jugendgruppe oder Gesprächskreis	12,5%	0,0%
regelmäßige Mitarbeit in der Gemeinde (z.B. Gemeindebrief, Besuchsdienst, Schularbeitenhilfe, praktische Tätigkeiten o.ä.)	6,9%	0,0%
projektbezogene Mitarbeit (z.B. Gemeindefest, handwerkliche Unterstützung, Friedensarbeit, Eine Welt o.ä.)	7,0%	0,0%
weiß nicht, keine Angabe	0,1%	0,0%

27b/K21b Gründe für Beteiligung am kirchlichen Leben

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?
Filter: Falls Befragte(r) konfessionslos und in einem Chor/einer Musikgruppe mitwirkt, an einem Gemeindekreis teilnimmt oder regelmäßig oder projektbezogen in der Gemeinde mitarbeitet; falls Befragte(r) evangelisch und sich am kirchlichen Leben beteiligt;
nur EV N=498, KL N=0

	stimme stark zu	stimme etwas zu	lehne eher ab	lehne stark ab
Mir sind Gemeinschaft und das Zusammensein mit anderen in der Gemeinde wichtig.	55,4%	40,9%	3,3%	0,3%
Meine Tätigkeit wird in der Gemeinde wertgeschätzt.	44,3%	47,8%	7,4%	0,4%
Ich fühle mich in meiner Gemeinde gebraucht.	42,0%	49,4%	7,9%	0,7%
Ich kann meine Fähigkeiten gut in meine Tätigkeit einbringen.	40,7%	51,2%	7,7%	0,4%

27c/K21b Gründe für Engagement im kirchlichen Leben

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen in Bezug auf ihr Engagement im kirchlichen Leben zu? Mein Engagement ...
Filter: falls Befragte(r) evangelisch und sich am kirchlichen Leben beteiligt
nur EV N=501

	stimme stark zu	stimme eher zu	teils / teils	lehne eher ab	lehne stark ab
verbindet mich mit der christlichen Tradition.	44,6%	44,8%	9,5%	1,0%	0,0%
ist für mich ein Ort, meinen Glauben auszudrücken.	50,8%	37,0%	10,4%	1,8%	0,0%
ist für mich auch ein Ort intensiver religiöser Erfahrung.	39,1%	40,6%	16,5%	3,8%	0,0%
ist eine wichtige Art und Weise, Menschen für den Glauben und die Kirche zu begeistern.	44,9%	40,6%	12,1%	2,2%	0,2%

27d/K21c Wunsch nach (mehr) Engagement

27d_1/K21c_1: Würden Sie sich gern in der Kirche engagieren?
Filter: falls sich Befragte(r) *nicht* am kirchlichen Leben beteiligt

	EV N=1496	KL N=1006
ja*	13,0%	0,1%
nein	87,0%	99,9%

* Befragte mit Alter 70+ zeigen hierbei einen signifikant höheren Wunsch

27d_2/K21c_2: Würden Sie sich gern *noch mehr* in der Kirche engagieren?
Filter: falls sich Befragte(r) am kirchlichen Leben beteiligt

	EV
ja	42,7%
nein	57,3%

28a Meinungen zum Kirchenaustritt

Was ist Ihre Meinung zum Kirchenaustritt?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch, N=2009

Für mich kommt ein Kirchenaustritt nicht in Frage.	73,7%
Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage.	10,9%
Ich habe schon öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten – ich bin mir aber noch nicht ganz sicher.	8,0%
Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit.	4,4%
Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten.	2,9%

Meinungen zum Kirchenaustritt – nach Alter

	bis 29 N=405	**30-44** N=436	**45-59** N=476	**60-69** N=286	**70+** N=404
Für mich kommt ein Kirchenaustritt nicht in Frage.	55,8%	70,0%	73,7%	79,0%	92,3%
Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage.	14,1%	11,0%	14,3%	10,5%	3,7%
Ich habe schon öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten - ich bin mir aber noch nicht ganz sicher.	13,8%	11,0%	6,7%	4,2%	3,0%
Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit.	9,6%	5,0%	3,4%	3,5%	0,5%
Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten.	6,7%	3,0%	1,9%	2,8%	0,5%

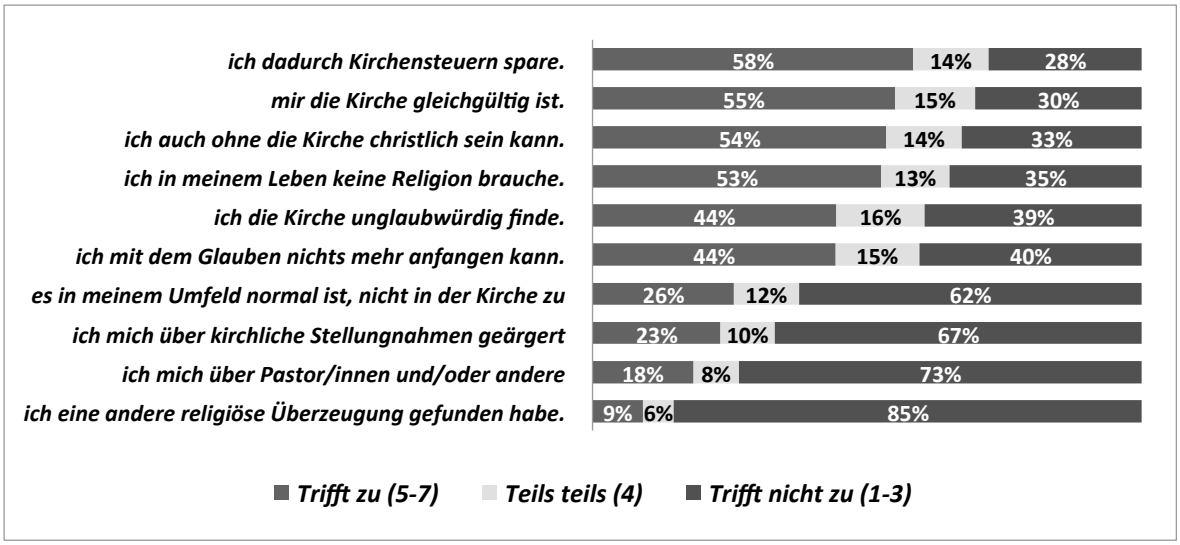
28b Gründe für den Kirchenaustritt

Falls Sie darüber nachdenken, aus der Kirche auszutreten, dann deswegen, weil...
Skala von 1 bis 7, wobei 1 bedeutet »trifft überhaupt nicht zu« und 7 bedeutet »trifft voll und ganz zu«
Filter: Falls Befragte(r) evangelisch und mindestens schon einmal daran gedacht hat, aus der Kirche auszutreten, N≈527

	1 trifft überhaupt nicht zu	2	3	4	5	6	7 trifft voll und ganz zu
ich dadurch Kirchensteuern spare.	16,3%	5,9%	5,7%	13,7%	14,1%	17,2%	27,1%
ich in meinem Leben keine Religion brauche.	17,1%	5,8%	12,0%	12,5%	10,2%	19,1%	23,2%
mir die Kirche gleichgültig ist.	12,3%	7,4%	10,7%	14,6%	16,5%	16,5%	22,1%
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann.	19,4%	6,0%	7,3%	13,7%	14,9%	17,4%	21,2%
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann.	18,7%	9,5%	12,2%	15,4%	13,8%	12,8%	17,6%
ich die Kirche unglaubwürdig finde.	12,4%	13,0%	14,0%	16,1%	15,4%	15,9%	13,1%
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe.	46,1%	10,7%	10,0%	9,8%	8,4%	7,1%	7,8%
es in meinem Umfeld normal ist, nicht in der Kirche zu sein.	37,2%	12,9%	12,3%	11,8%	10,0%	7,9%	7,9%
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchlichen Mitarbeiter/innen geärgert habe.	53,8%	9,7%	9,8%	8,3%	6,7%	7,4%	4,2%
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe.	67,0%	10,5%	7,6%	5,6%	4,1%	3,5%	1,7%

Gründe für den Kirchenaustritt – arithmetischer Mittelwert und Antworten 1-3 sowie 5-7 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

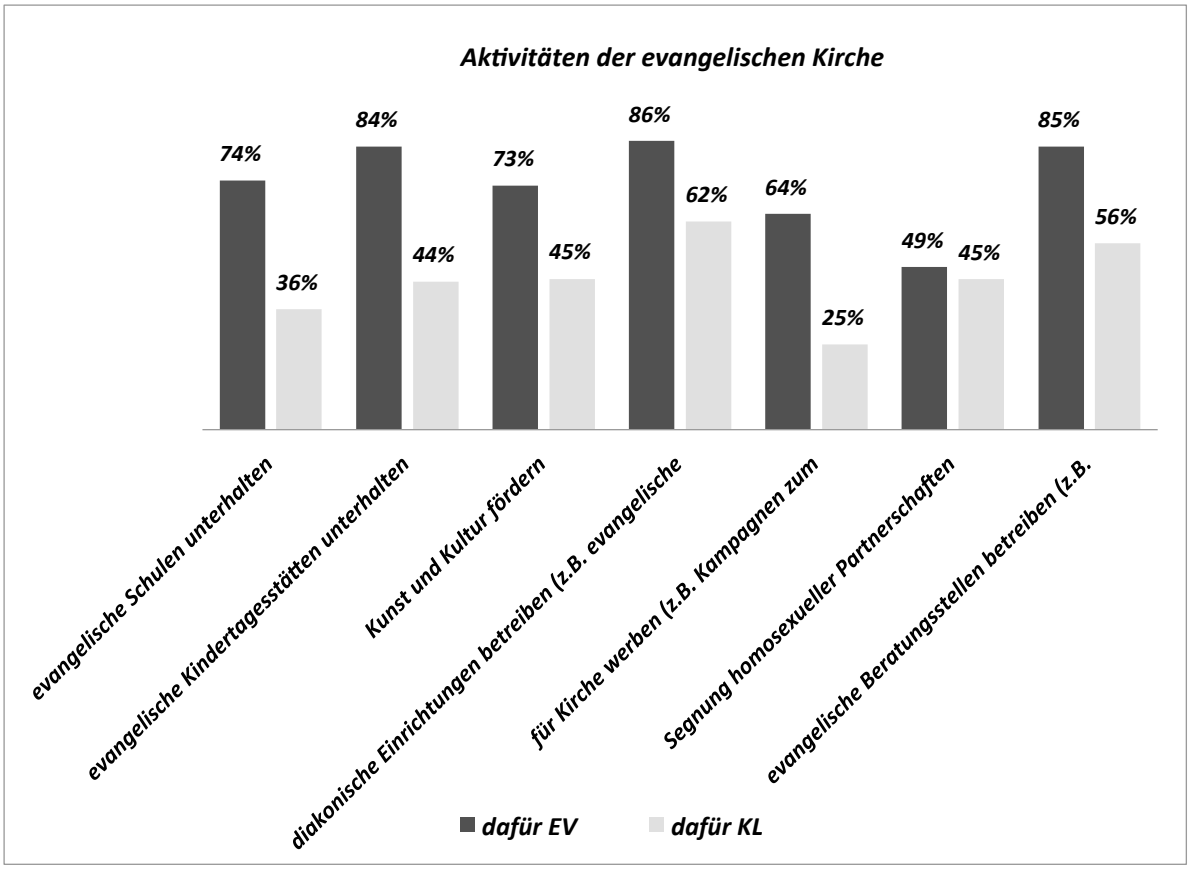
	Mittelwert	trifft nicht zu	teils-teils	trifft zu
ich dadurch Kirchensteuern spare.	4,64	27,9%	13,7%	58,4%
mir die Kirche gleichgültig ist.	4,53	30,4%	14,6%	55,1%
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann.	4,36	32,8%	13,7%	53,5%
ich in meinem Leben keine Religion brauche.	4,43	34,9%	12,5%	52,6%
ich die Kirche unglaubwürdig finde.	4,09	39,5%	16,1%	44,4%
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann.	4,05	40,4%	15,4%	44,2%
es in meinem Umfeld normal ist, nicht in der Kirche zu sein.	3,00	62,4%	11,8%	25,8%
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe.	2,76	66,8%	9,8%	23,3%
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchlichen Mitarbeiter/innen geärgert habe.	2,44	73,3%	8,3%	18,4%
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe.	1,86	85,2%	5,6%	9,2%



29/K22 Aktivitäten der Kirche

Im Folgenden nennen wir Ihnen Dinge, die die evangelische Kirche tut oder eventuell tun könnte. Sagen Sie mir bitte jeweils, ob Sie dafür, dagegen oder unentschieden sind, dass die evangelische Kirche das tut

	N EV	N KL	dafür		dagegen	
			EV	KL	EV	KL
evangelische Schulen unterhalten	1982	996	74,5%	35,9%	25,5%	64,1%
evangelische Kindertagesstätten unterhalten	1999	996	84,4%	44,3%	15,6%	55,7%
Kunst und Kultur fördern	1981	987	72,8%	45,0%	27,2%	55,0%
diakonische Einrichtungen betreiben (z.B. evangelische Krankenhäuser, Pflege- und Betreuungsdienste)	2000	998	86,2%	62,1%	13,8%	37,9%
für Kirche werben (z.B. Kampagnen zum Kircheneintritt, Gottesdienste für Kirchenfremde, Plakataktionen etc.)	1969	987	64,4%	25,5%	35,6%	74,5%
Segnung homosexueller Partnerschaften	1969	989	48,5%	45,0%	51,5%	55,0%
evangelische Beratungsstellen betreiben (z.B. Familien-, Schuldner-, Suchtberatung)	2004	1000	84,6%	55,7%	15,4%	44,3%



F30 Finanzielle Unterstützung

Unterstützen Sie die Kirche oder kirchliche Organisationen finanziell?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch, N=2016

nein	15,2%
ja, in Form von Kirchensteuer	75,2%
ja, in Form von Kollekten oder Spenden (z.B. Brot für die Welt, ...)	33,5%

Finanzielle Unterstützung – nach Alter (in Prozent)

	bis 29 N=408	**30-44** N=438	**45-59** N=477	**60-69** N=288	**70+** N=405
nein	37,3	6,8	5,9	11,1	16,3
ja, in Form von Kirchensteuer	56,4	90,2	92,6	76,7	56,3
ja, in Form von Kollekten oder Spenden (z.B. Brot für die Welt, ...)	16,9	30,1	36,5	36,8	47,9

31/K23 Soziales Engagement

Inwiefern beteiligen Sie sich in einer oder mehreren der folgenden Gruppen?
EV N≈2016, KL N=1011

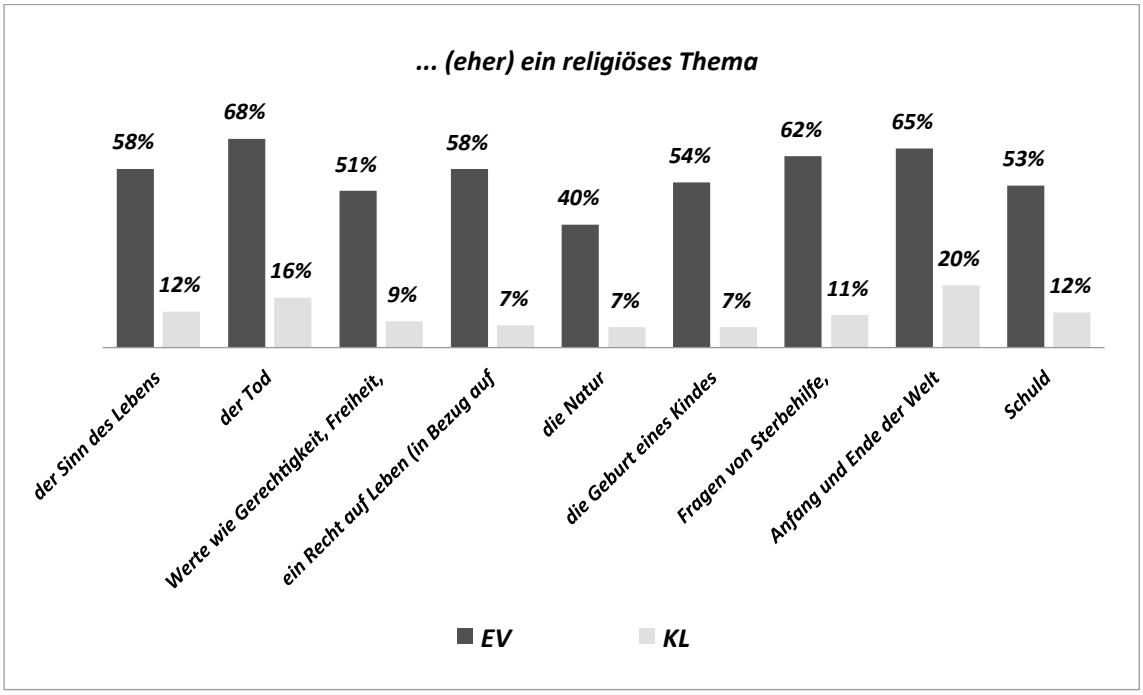
	aktive Beteiligung / Mitgliedschaft o.ä.		passive Mitgliedschaft / Unterstützung o.ä.		keine Beteiligung	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL
in einer kirchlichen oder religiösen Organisation oder Gruppe	18,4%	0,4%	10,2%	0,1%	71,4%	99,4%
in einer Partei, einem Interessensverband, einer Schülervertretung o.ä.	1,9%	2,8%	5,6%	3,2%	92,6%	94,1%
in einer Hilfsorganisation (THW, DRK, ASB o.ä.)	2,2%	2,8%	7,8%	3,6%	90,0%	93,6%
in einem Verein (Feuerwehr, Sport, Kultur o.ä.)	10,6%	14,0%	7,4%	5,5%	82,0%	80,5%
in einer nichtstaatlichen Organisation wie Greenpeace, Amnesty International	1,1%	1,6%	5,7%	4,3%	93,2%	94,1%

32/K24 Religiöse Themen

Im Folgenden sind Themen aufgelistet, bei denen für einige Menschen Religion eine Rolle spielt. Wie ist das für Sie? Für mich ist ...
EV N≈2007, KL N≈1008

	… ein religiöses Thema		… eher ein religiöses Thema		… eher kein religiöses Thema		… kein religiöses Thema	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
der Sinn des Lebens	24,3%	2,5%	33,9%	9,2%	22,5%	29,9%	19,2%	58,4%
der Tod	34,1%	3,4%	34,1%	12,8%	17,3%	24,1%	14,6%	59,7%
Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden	21,6%	1,7%	29,5%	6,9%	27,5%	26,5%	21,5%	65,0%
ein Recht auf Leben (in Bezug auf ungeborenes Leben, die Todesstrafe o.ä.)	27,2%	2,2%	30,9%	5,0%	22,7%	27,8%	19,2%	65,0%
die Natur	15,7%	1,2%	24,4%	5,5%	27,8%	23,7%	32,1%	69,6%
die Geburt eines Kindes	24,3%	0,9%	29,6%	5,8%	25,6%	27,7%	20,5%	65,7%
Fragen von Sterbehilfe, Selbsttötung o.ä	28,0%	1,3%	34,4%	9,3%	19,5%	27,0%	18,2%	62,4%
Anfang und Ende der Welt	30,2%	4,4%	34,8%	15,8%	17,0%	19,1%	18,0%	60,6%
Schuld	19,0%	2,8%	33,8%	8,8%	21,6%	20,8%	25,6%	67,6%

	… ein religiöses Thema		… kein religiöses Thema	
	EV	**KL**	**EV**	**KL**
der Sinn des Lebens	58,3%	11,7%	41,7%	88,3%
der Tod	68,1%	16,2%	31,9%	83,8%
Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden	51,0%	8,5%	49,0%	91,5%
ein Recht auf Leben (in Bezug auf ungeborenes Leben, die Todesstrafe o.ä.)	58,1%	7,2%	41,9%	92,8%
die Natur	40,1%	6,7%	59,9%	93,3%
die Geburt eines Kindes	53,9%	6,6%	46,1%	93,4%
Fragen von Sterbehilfe, Selbsttötung o.ä	62,4%	10,6%	37,6%	89,4%
Anfang und Ende der Welt	65,0%	20,3%	35,0%	79,7%
Schuld	52,8%	11,5%	47,2%	88,5%



33a/K25a Austausch über Sinn des Lebens

Wie häufig tauschen Sie sich über den Sinn Ihres Lebens aus?

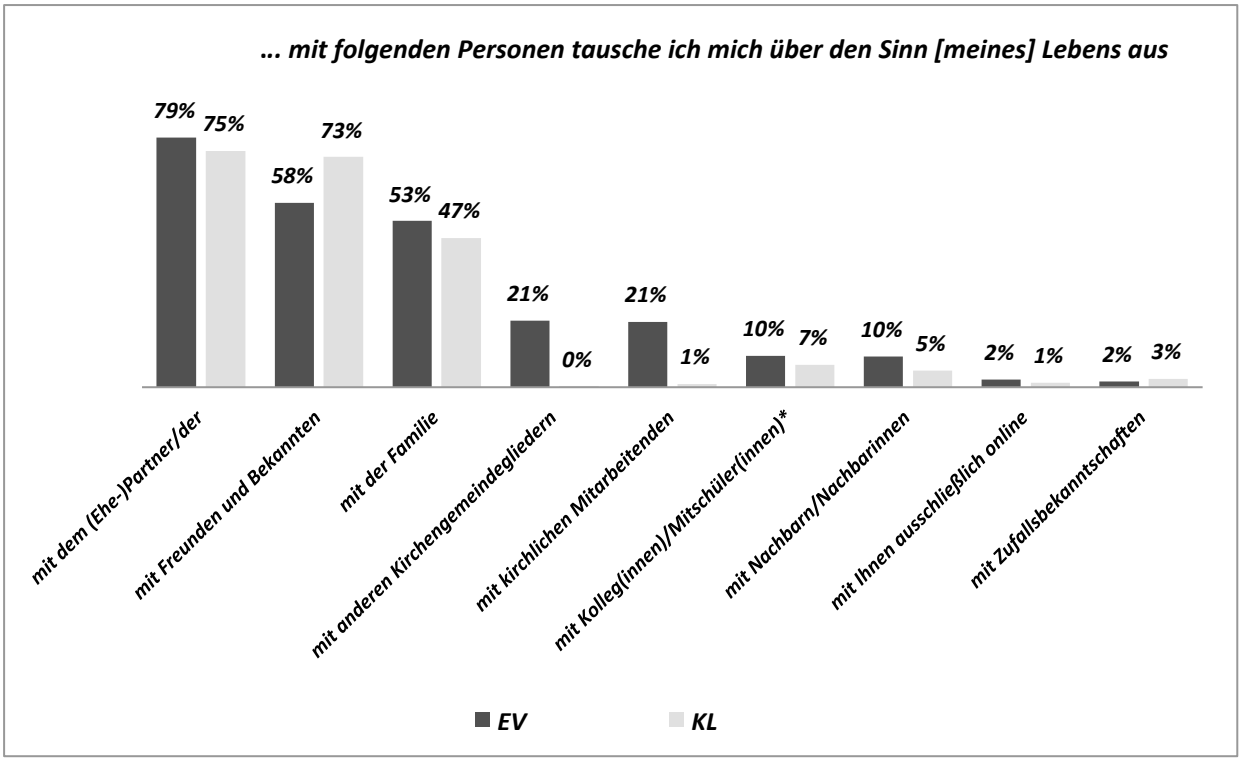
	EV N=2010	**KL** N=1010
häufig	3,2%	1,3%
gelegentlich	16,3%	6,4%
selten	23,4%	18,8%
nie	57,1%	73,5%

33b/K25b Partner/innen Austausch über Sinn des Lebens

Tauschen Sie sich mit den folgenden Personen über den Sinn Ihres Lebens aus?
Filter: Falls sich Befragte(r) mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht und verschiedene Unterfilter

			EV		KL	
	N EV	N KL	ja	nein	ja	nein
mit dem (Ehe-)Partner/der (Ehe-) Partnerin*	738	227	79,0%	21,0%	74,8%	25,2%
mit der Familie	862	267	52,6%	47,4%	47,2%	52,8%
mit Freunden und Bekannten	863	267	58,4%	41,6%	72,8%	27,2%
mit kirchlichen Mitarbeitenden (z.B. Pfarrer/in, Seelsorger/in, Kantor/in)	862	267	20,6%	79,4%	1,1%	98,9%
mit anderen Kirchengemeindegliedern	862	267	21,0%	79,0%	0,4%	99,6%
mit Kollegen/Kolleginnen bzw. Mitschülern / Mitschülerinnen*	538	201	9,9%	90,1%	7,1%	92,9%
mit Nachbarn/Nachbarinnen	862	267	9,8%	90,2%	5,3%	94,7%
mit Ihnen ausschließlich online bekannten Kontakten im Internet*	651	248	2,4%	97,6%	1,3%	98,7%
mit Zufallsbekanntschaften	862	266	1,9%	98,1%	2,7%	97,3%

*falls vorhanden, daher unterschiedliche Anzahl an Befragten



33c/K25c Form des Austausches über Sinn des Lebens

Auf welche Weise tauschen Sie Sich wie häufig über den Sinn Ihres Lebens aus?
Filter: falls sich Befragte(r) mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht und verschiedene Unterfilter

			häufig		gelegentlich		selten		nie	
	N EV	N KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
im direkten persönlichen Gespräch	863	267	52,2%	44,0%	30,8%	28,2%	16,2%	26,2%	0,7%	1,6%
Soziale Netzwerke (z.B. Facebook)*	651	248	2,4%	2,2%	5,9%	11,7%	9,2%	8,5%	82,5%	77,6%
über Internet-Foren oder Inter-net-Blogs*	651	248	1,4%	0,5%	1,9%	4,5%	7,6%	7,9%	89,1%	87,1%
per E-Mail	863	267	1,4%	0,6%	2,0%	3,0%	5,1%	5,5%	91,5%	90,9%
per Telefon	863	267	3,9%	2,7%	10,1%	11,1%	13,3%	18,2%	72,7%	68,0%

33d/K25d Gelegenheiten des Austausches über Sinn des Lebens

Bei welchen Gelegenheiten tauschen Sie sich über den Sinn Ihres Lebens aus?
Mehrfachnennungen möglich
Filter: falls sich Befragte(r) mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht

	EV N=863	KL N=267
zu Hause	88,9%	85,1%
auf der Arbeit/in der Schule	10,7%	12,6%
in der Kirche (z.B. Gottesdienst, Kirchenchor, Gemeindekreise)	23,9%	0,3%
bei kirchlichen Diensten (z.B. Beratungsstellen, Telefonseelsorge)	7,4%	0,0%
in Vereinen und Gruppen (Sport-, Heimatverein, Tanzgruppe)	5,6%	9,3%
bei meiner individuellen Freizeitgestaltung (Treffen mit Freunden, Fitnessstudio)	36,5%	52,7%
bei anderen Gelegenheiten	9,8%	12,2%

33e/K25e Religiöse Qualität des Austausches über Sinn des Lebens

Wie religiös ist Ihr Austausch über den Sinn Ihres Lebens?
Filter: falls sich Befragte(r) mindestens selten über den Sinn des eigenen Lebens austauscht

	EV N=859	Ausgetretene N=159	KL N=107
sehr religiös	11,1%	0,6%	0,0%
eher religiös	38,9%	1,9%	1,9%
eher nicht religiös	36,3%	34,6%	13,1%
gar nicht religiös	13,7%	62,9%	85,0%

34a/K26a Gebet

Wie oft beten Sie?

	EV N=2015	**KL** N=1010
täglich	16,9%	0,4%
mehr als einmal in der Woche	10,9%	0,2%
einmal in der Woche	7,8%	0,7%
ein- bis dreimal im Monat	6,9%	0,6%
mehrmals im Jahr	9,8%	1,1%
seltener	14,8%	5,8%
nie	32,8%	91,2%

	EV N=2015	**Ausgetretene** N=602	**KL** N=407
täglich	16,9%	0,7%	0,0%
mehr als einmal in der Woche	10,9%	0,3%	0,0%
einmal in der Woche	7,8%	1,2%	0,0%
ein- bis dreimal im Monat	6,9%	1,0%	0,0%
mehrmals im Jahr	9,8%	1,8%	0,0%
seltener	14,8%	8,0%	2,5%
nie	32,8%	87,0%	97,5%

Wie oft beten Sie? – nur Evangelische, nach Altersgruppen

	bis 29 N=407	**30-44** N=438	**45-59** N=477	**60-69** N=289	**70+** N=405
täglich	5,9%	10,7%	14,3%	21,1%	35,1%
mehr als einmal in der Woche	8,6%	10,5%	10,3%	10,0%	14,8%
einmal in der Woche	5,4%	7,8%	8,6%	10,7%	7,4%
ein- bis dreimal im Monat	5,9%	6,4%	6,5%	8,3%	7,9%
mehrmals im Jahr	8,4%	10,0%	12,8%	10,7%	6,9%
seltener	19,2%	17,8%	15,3%	8,7%	11,1%
nie	46,7%	36,8%	32,3%	30,4%	16,8%

Wie oft beten Sie? nur Evangelische, nach Altersgruppen
Antworten 1-3, 4 und 5, sowie 6 und 7 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	bis 29 N=407	**30-44** N=438	**45-59** N=477	**60-69** N=289	**70+** N=405
mindestens einmal pro Woche	19,9%	29,0%	33,1%	41,9%	57,3%
Einmal im Monat bis mehrmals im Jahr	14,3%	16,4%	19,3%	19,0%	14,8%
seltener bis nie	65,8%	54,6%	47,6%	39,1%	27,9%

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

34b/K26b Abend- oder Morgengebet

Sprechen Sie, zumindest gelegentlich, ein Abend- oder Morgengebet?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch und mindestens seltener als mehrmals im Jahr betet
N=1355

ja	57,0%
nein	43,0%

Abend- oder Morgengebet nach Altersgruppen

	bis 29 N=217	**30-44** N=277	**45-59** N=323	**60-69** N=201	**70+** N=336
ja	44,2%	52,3%	56,3%	58,7%	68,5%
nein	55,8%	47,7%	43,7%	41,3%	31,5%

34c/K26c Häufigkeit Abend- oder Morgengebet

Wie oft sprechen Sie ein Abend- oder Morgengebet allein oder mit den folgenden Personen?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch und zumindest gelegentlich ein Abend- oder Morgengebet spricht (d.h. auch mindestens seltener als mehrmals im Jahr betet)

	N	**häufig**	**gelegentlich**	**selten**	**nie**
allein	772	61,5%	20,7%	12,7%	5,0%
mit Ihrem/Ihrer (Ehe-)Partner/ Partnerin*	670	19,1%	21,5%	16,3%	43,1%
mit Ihren Kindern*	552	14,9%	17,9%	12,0%	55,2%
mit Ihren Eltern oder übrigen Verwandten	772	2,6%	10,7%	16,2%	70,4%

*falls vorhanden d.h. unterschiedliche Anzahl an Befragten

Häufigkeit Abend- oder Morgengebet nach Altersgruppen

		bis 29	30-44	45-59	60-69	70+
		N=97	N=145	N=183	N=118	N=230
allein	häufig	46,4%	55,9%	62,3%	58,5%	72,2%
	gelegentlich	26,8%	28,3%	22,4%	16,1%	14,3%
	selten	14,4%	12,4%	13,1%	17,8%	9,1%
	nie	12,4%	3,4%	2,2%	7,6%	4,3%
		N=64	N=126	N=159	N=100	N=219
mit Ihrem/Ihrer (Ehe-)Partner/ Partnerin*	häufig	18,8%	27,0%	17,0%	18,0%	16,4%
	gelegentlich	18,8%	26,2%	25,8%	23,0%	16,0%
	selten	20,3%	20,6%	11,3%	14,0%	17,4%
	nie	42,2%	26,2%	45,9%	45,0%	50,2%
		N=52	N=98	N=122	N=79	N=200
mit Ihren Kindern*	häufig	48,1%	34,7%	17,2%	,0%	1,0%
	gelegentlich	36,5%	38,8%	22,1%	3,8%	6,0%
	selten	5,8%	11,2%	13,9%	16,5%	11,0%
	nie	9,6%	15,3%	46,7%	79,7%	82,0%
		N=96	N=146	N=182	N=118	N=230
mit Ihren Eltern oder übrigen Verwandten	häufig	7,3%	5,5%	1,6%	0%	0,9%
	gelegentlich	18,8%	17,8%	16,5%	2,5%	2,6%
	selten	29,2%	32,2%	14,8%	9,3%	5,2%
	nie	44,8%	44,5%	67,0%	88,1%	91,3%

*falls vorhanden d.h. unterschiedliche Anzahl an Befragten

35a/K27a Bibellektüre

Wie häufig lesen Sie in der Bibel?

	EV N=2015	KL N=1011
täglich	3,1%	0,0%
mehr als einmal in der Woche	3,5%	0,0%
einmal in der Woche	6,6%	0,1%
ein- bis dreimal im Monat	6,3%	0,0%
mehrmals im Jahr	9,3%	0,5%
seltener	14,9%	0,7%
nie	56,5%	98,7%

	EV N=2015	Ausgetretene N=602	KL N=408
täglich	3,1%	0,0%	0,0%
mehr als einmal in der Woche	3,5%	0,0%	0,0%
einmal in der Woche	6,6%	0,2%	0,0%
ein- bis dreimal im Monat	6,3%	0,0%	0,0%
mehrmals im Jahr	9,3%	0,8%	0,0%
seltener	14,9%	1,0%	0,2%
nie	56,5%	98,0%	99,8%

Bibellektüre – nach Altersgruppen

	bis 29 N=409	30-44 N=438	45-59 N=477	60-69 N=288	70+ N=405
Täglich	0,7%	2,3%	2,7%	5,2%	4,9%
mehr als einmal in der Woche	1,2%	3,9%	2,5%	4,2%	6,4%
einmal in der Woche	3,9%	3,7%	3,8%	8,3%	14,3%
ein- bis dreimal im Monat	4,9%	4,3%	7,5%	5,6%	8,9%
mehrmals im Jahr	6,8%	8,7%	9,4%	8,7%	12,6%
Seltener	15,4%	18,3%	16,4%	11,8%	11,1%
Nie	67,0%	58,9%	57,7%	56,3%	41,7%

Bibellektüre – nach Altersgruppen
Antworten 1-3, 4 und 5, sowie 6 und 7 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	bis 29 N=409	30-44 N=438	45-59 N=477	60-69 N=288	70+ N=405
mindestens einmal pro Woche	5,87%	9,82%	9,01%	17,71%	25,68%
einmal im Monat bis mehrmals im Jahr	11,74%	13,01%	16,98%	14,24%	21,48%
selten bis nie	82,40%	77,17%	74,00%	68,06%	52,84%

35b/K27b Bedeutung der Bibel

Was bedeutet die Bibel für Sie?
Filter: falls Befragte(r) mindestens seltener als mehrmals im Jahr in der Bibel liest
nur EV N≈876, KL zu geringes N

	trifft voll zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft gar nicht zu
In den Worten, Bildern und Geschichten der Bibel finde ich mich mit meinem Leben wieder	17,8%	47,3%	29,2%	5,7%
Die Bibel überliefert Werte und Normen, die für uns heute entscheidend sind.	29,4%	45,6%	19,0%	6,0%
Die Bibel überliefert alte Texte. Sie haben keine unmittelbare Relevanz für mein Leben.	10,0%	23,5%	42,8%	23,7%
Die Bibel sollte wortwörtlich verstanden werden.	7,5%	23,8%	39,8%	28,9%

36/K28 Toleranz gegenüber religiösen Gruppen

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

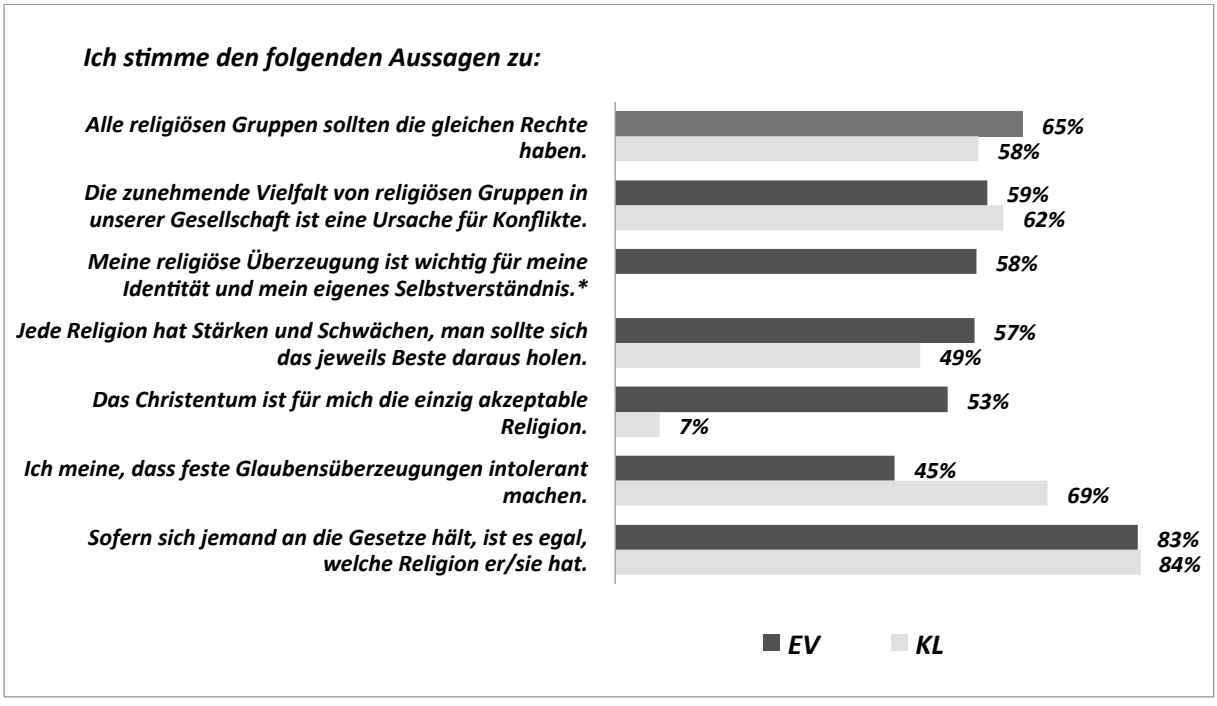
			stimme völlig zu (in Prozent)		stimme eher zu (in Prozent)		lehne eher ab (in Prozent)		lehne völlig ab (in Prozent)	
	N EV	N Kl	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Alle religiösen Gruppen sollten die gleichen Rechte haben.	2006	994	28,8	28,6	36,2	29,4	19,9	19,5	15,1	22,5
Das Christentum ist für mich die einzig akzeptable Religion.	1991	1003	25,1	1,1	27,9	6,0	24,9	23,7	22,0	69,2
Ich meine, dass feste Glaubensüberzeugungen intolerant machen.	2013	1008	19,8	45,9	24,9	23,1	33,7	16,5	21,7	14,5
Meine religiöse Überzeugung ist wichtig für meine Identität und mein eigenes Selbstverständnis.*	2008	0	25,9	-----	31,7	-----	22,9	-----	19,5	-----
Jede Religion hat Stärken und Schwächen, man sollte sich das jeweils Beste daraus holen.	1991	996	23,9	17,3	33,4	31,4	23,5	24,1	19,2	27,3
Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte.	2013	1008	26,1	36,6	33,3	25,4	26,7	22,5	13,9	15,5
Sofern sich jemand an die Gesetze hält, ist es egal, welche Religion er/sie hat.	2001	1003	43,2	48,3	40,2	35,7	11,8	8,4	4,8	7,6

*falls Befragter evangelisch

Toleranz gegenüber religiösen Gruppen: Antworten 1&2 sowie 3&4 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

			stimme zu		stimme nicht zu	
	N EV	N Kl	EV	KL	EV	KL
Alle religiösen Gruppen sollten die gleichen Rechte haben.	2006	994	65,0%	58,0%	35,0%	42,0%
Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte.	2013	1008	59,4%	62,0%	40,6%	38,0%
Meine religiöse Überzeugung ist wichtig für meine Identität und mein eigenes Selbstverständnis.*	2008	0	57,6%	-----	42,4%	-----
Jede Religion hat Stärken und Schwächen, man sollte sich das jeweils Beste daraus holen.	1991	996	57,3%	48,6%	42,7%	51,4%
Das Christentum ist für mich die einzig akzeptable Religion.	1991	1003	53,1%	7,1%	46,9%	92,9%
Ich meine, dass feste Glaubensüberzeugungen intolerant machen.	2013	1008	44,6%	69,1%	55,4%	30,9%
Sofern sich jemand an die Gesetze hält, ist es egal, welche Religion er/sie hat.	2001	1003	83,4%	84,0%	16,6%	16,0%

*falls Befragter evangelisch



*falls Befragter evangelisch

37/K29 Einordnung religiöses Wissen

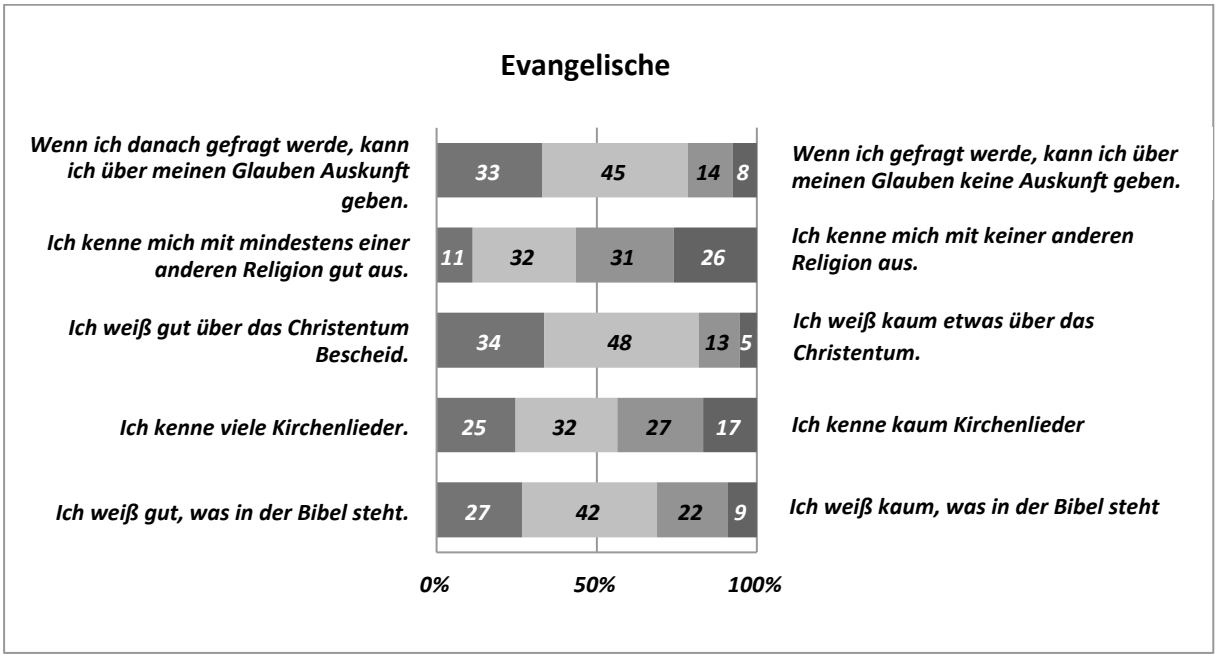
Im Folgenden lese ich Ihnen Aussagenpaare vor. Bitte sagen Sie mir jeweils, wo Sie sich einordnen.

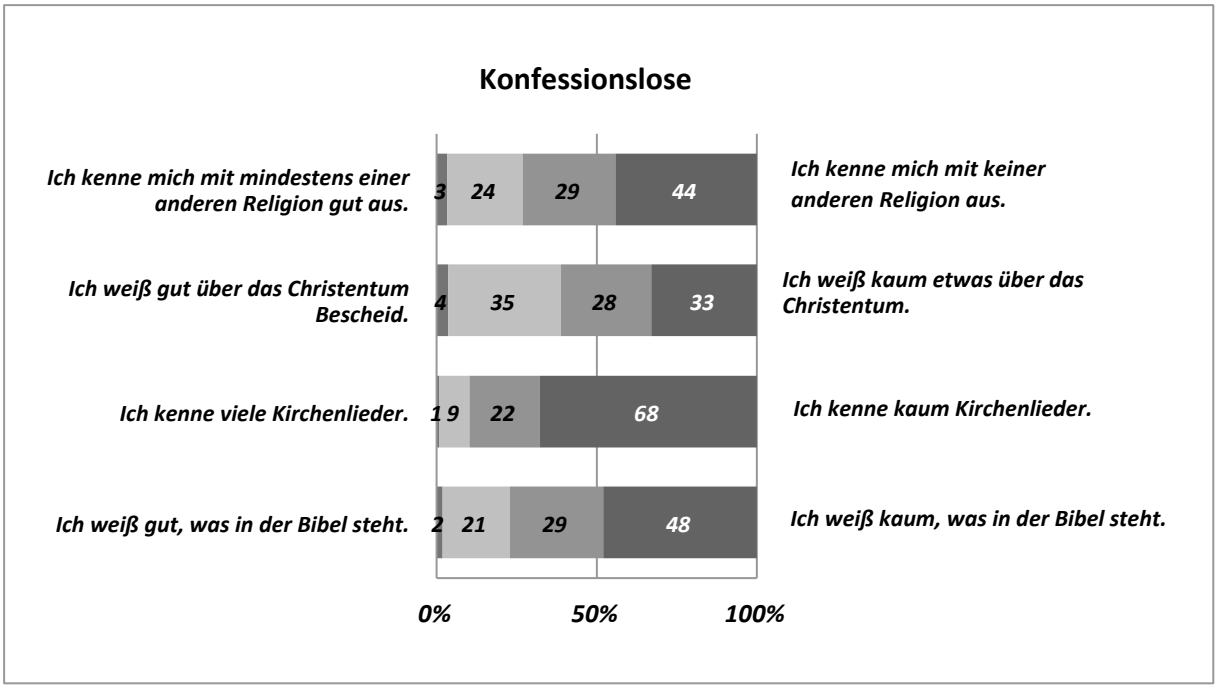
Skala von 1 bis 4: Antworten 1 »stimme [dieser Aussage] voll und ganz zu«, 2 »stimme eher zu«, 3 »lehne eher ab« und 4 »lehne voll und ganz ab«

EV N≈2015, KL N≈1010

	1		2		3		4		
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	
Ich weiß gut, was in der Bibel steht.	26,7%	1,8%	42,2%	20,9%	21,9%	29,3%	9,2%	47,9%	Ich weiß kaum, was in der Bibel steht.
Ich kenne viele Kirchenlieder.	24,6%	1,0%	31,9%	9,4%	26,8%	21,9%	16,7%	67,8%	Ich kenne kaum Kirchenlieder.
Ich weiß gut über das Christentum Bescheid.	33,7%	3,6%	48,0%	35,2%	12,9%	28,3%	5,4%	32,9%	Ich weiß kaum etwas über das Christentum.
Ich kenne mich mit mindestens einer anderen Religion gut aus.	11,3%	3,4%	32,1%	23,5%	30,6%	29,0%	26,0%	44,1%	Ich kenne mich mit keiner anderen Religion aus.
Wenn ich danach gefragt werde, kann ich über meinen Glauben Auskunft geben.*	33,2%	----	45,2%	-----	14,0%	-----	7,6%	-----	Wenn ich gefragt werde, kann ich über meinen Glauben keine Auskunft geben.*

*falls Befragter evangelisch





38/K30 Religiöse Praktiken

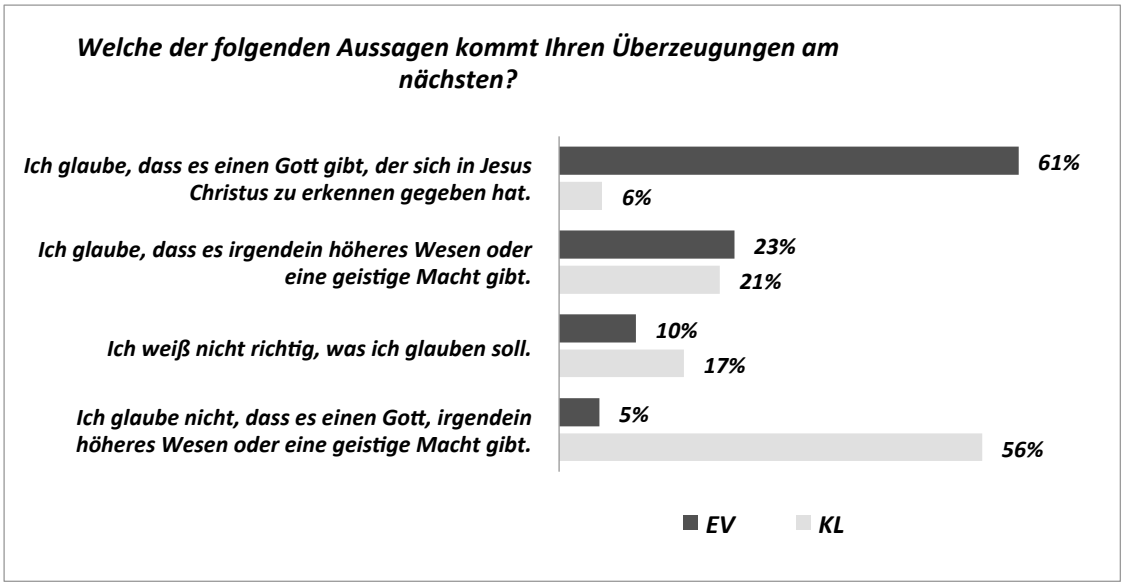
Wie häufig üben Sie die folgenden Tätigkeiten aus?
EV N≈2016, KL N≈1011

	häufig		gelegentlich		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
meditieren	2,9%	1,2%	5,9%	2,8%	9,2%	4,4%	82,0%	91,6%
fasten (z.B. vor Ostern)	4,3%	0,0%	9,7%	0,8%	12,0%	2,7%	74,0%	96,5%
Kerze anzünden (z.B. in einer Kirche oder auf dem Friedhof)*	19,1%	1,8%	24,9%	4,9%	16,7%	10,5%	39,3%	82,8%
pilgern	0,9%	0,0%	3,2%	0,4%	7,4%	1,1%	88,6%	98,5%

39 Glaube an Gott / an ein höheres Wesen

Welche der folgenden Aussagen kommt Ihren Überzeugungen am nächsten?
EV N=2015, KL N=1010

	EV N=2015	KL N=1010
Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	61,1%	5,7%
Ich glaube, dass es irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.	23,3%	21,4%
Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll.	10,2%	16,6%
Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.	5,4%	56,2%

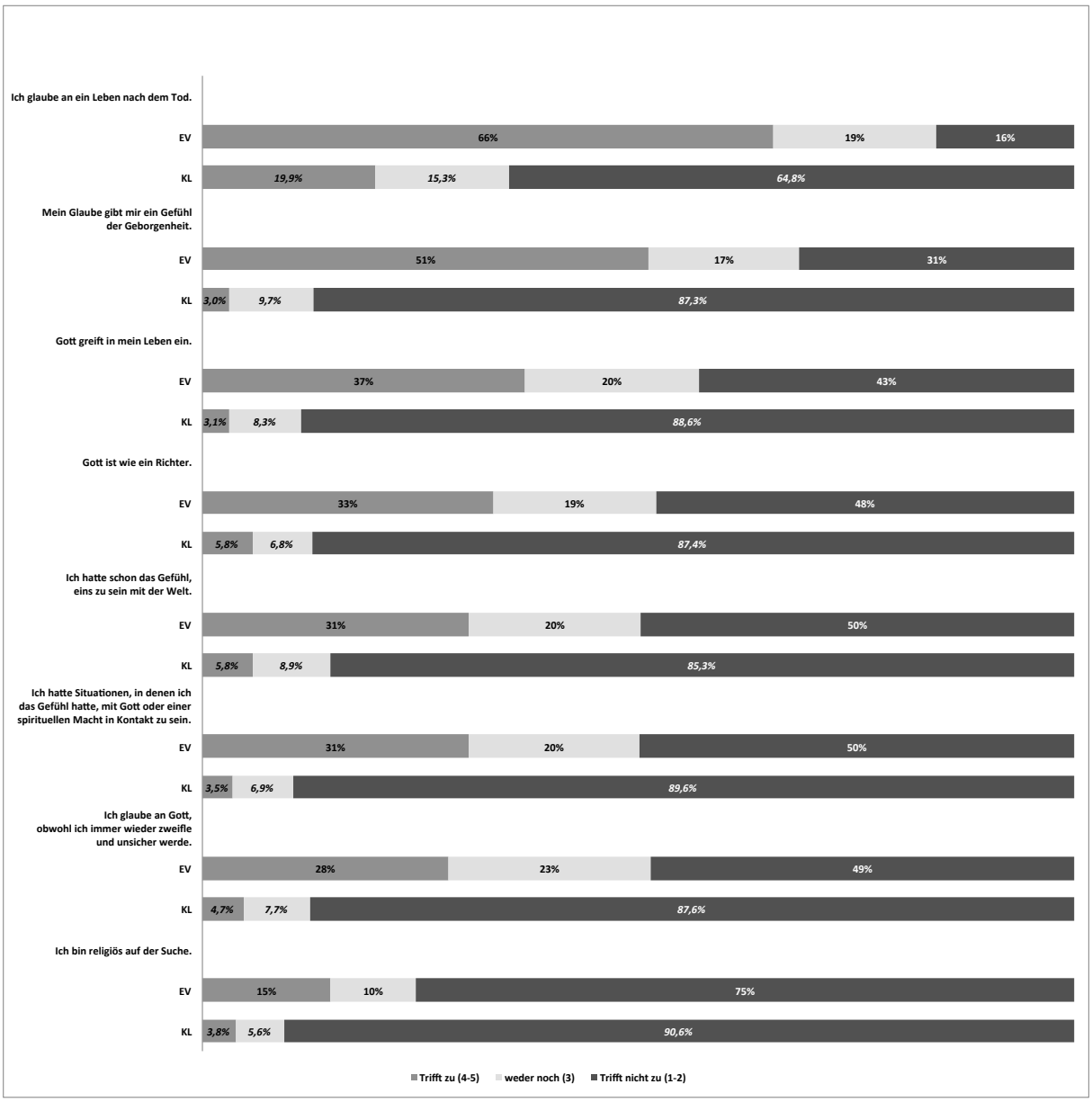


40/K32 Religiöse Erfahrung

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?
EV N≈2012, KL N≈1011

	1 trifft überhaupt nicht zu		2		3		4		5 trifft voll und ganz zu	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich glaube an ein Leben nach dem Tod.	9,6%	50,9%	6,2%	13,8%	18,7%	15,3%	32,0%	12,6%	33,5%	7,2%
Mein Glaube gibt mir ein Gefühl der Geborgenheit.	20,2%	75,0%	11,3%	12,3%	17,3%	9,7%	28,3%	2,1%	22,9%	0,9%
Gott greift in mein Leben ein.	29,9%	75,6%	13,2%	13,0%	19,9%	8,3%	24,6%	2,6%	12,4%	0,4%
Gott ist wie ein Richter.	32,4%	73,9%	15,6%	13,5%	18,7%	6,8%	22,1%	4,3%	11,3%	1,4%
Ich hatte schon das Gefühl, eins zu sein mit der Welt.	37,4%	73,2%	12,3%	12,1%	19,7%	8,9%	19,3%	4,4%	11,3%	1,4%
Ich glaube an Gott, obwohl ich immer wieder zweifle und unsicher werde.	32,3%	73,4%	16,3%	14,2%	23,3%	7,7%	18,3%	4,2%	9,9%	0,5%
Ich hatte Situationen, in denen ich das Gefühl hatte, mit Gott oder einer spirituellen Macht in Kontakt zu sein.	37,5%	78,1%	12,3%	11,5%	19,7%	6,9%	20,8%	2,9%	9,7%	0,6%
Ich bin religiös auf der Suche.	61,2%	78,8%	14,3%	11,8%	9,8%	5,6%	9,6%	3,2%	5,1%	0,6%

Antworten 1 und 2 »trifft nicht zu« sowie 4 und 5 »trifft zu« zu je einer Ausprägung zusammengefasst



41/K33 Austausch über religiöse Themen

41a/K33a Häufigkeit des Austausches über religiöse Themen

Wie häufig tauschen Sie sich über religiöse Themen aus?

	EV N≈2016	KL N≈1011
häufig	6,2	0,3
gelegentlich	17,0	2,4
selten	21,3	10,6
nie	55,5	86,7

41b/K33b Wichtigkeit des Austausches über religiöse Themen

Wie wichtig ist Ihnen persönlich der Austausch über religiöse Themen?
Filter: Befragte, die sich mindestens selten über religiöse Themen austauschen

	EV N≈899	KL N≈135
sehr wichtig	19,4	3,0
eher wichtig	44,0	6,5
eher nicht wichtig	30,8	66,0
gar nicht wichtig	5,8	24,5

41l_1/K33l_1 [Kein Austausch über religiöse Themen]

Ich habe manchmal das Bedürfnis, mich über religiöse Themen auszutauschen
Filter: Befragte, die sich »nie« über religiöse Themen austauschen

	EV N≈1117	KL N≈876
ja	8,1	1,9
nein	91,9	98,1

41l_2/K33l_2 [Kein Austausch über religiöse Themen]

Ich kenne jemanden, mit dem ich mich über religiöse Themen austauschen könnte
Filter: Befragte, die sich »nie« über religiöse Themen austauschen

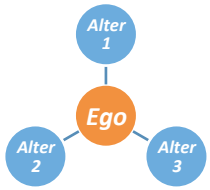
	EV N≈1117	KL N≈876
ja	34,7	23,4
nein	65,3	76,6

41c.k/K33c.k Netzwerke des Austausches über religiöse Themen

41c/K33c Mit wem haben Sie sich in den vergangenen zwei Monaten über religiöse Themen ausgetauscht?
Filter: Befragte, die sich mindestens selten über religiöse Themen austauschen

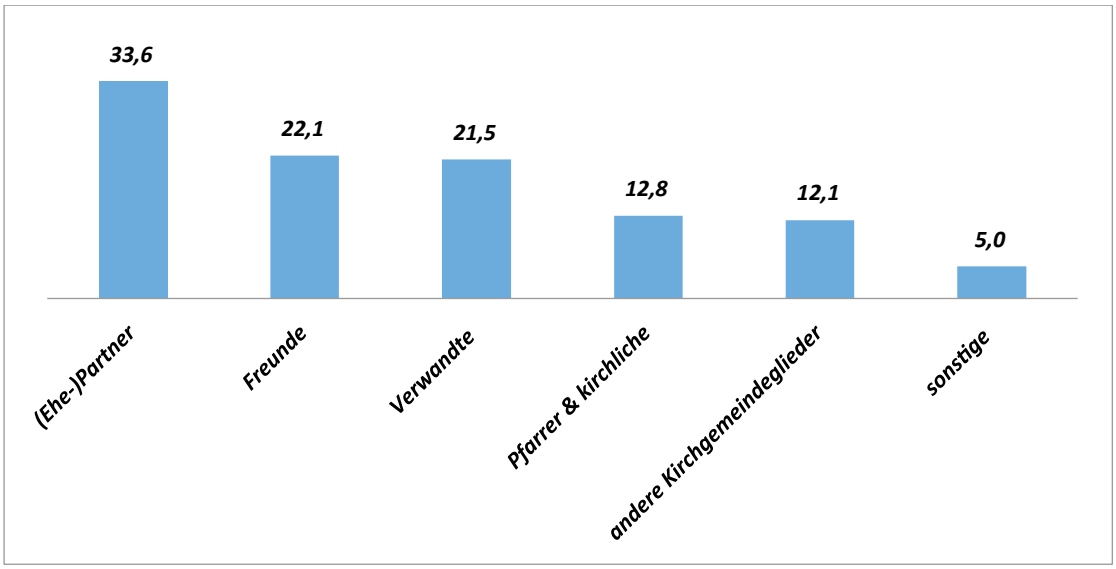
	EV N=867	KL N=136
mit niemand, k.A.	436	95
mit 1 Person	299	35
mit 2 Personen	94	5
mit 3 Personen	38	1

41k/K33k Wie gut kennen sich die genannten Personen untereinander?
Filter: nur aktuelle Netzwerke der Evangelischen, zu wenige konfessionslose Netzwerke
evangelische Befragte, die sich mit mindestens 1 Person über religiöse Themen ausgetauscht haben

Art der aktuellen Netzwerke	Anteil an den aktuellen Netzwerken Evangelischer in %	Wie gut kennen sich die genannten Personen untereinander in %	Anzahl der Beziehungen
	69,4	/	N=299
	21,8	kennen sich gut: 59,5 kennen sich: 35,1 kennen sich nicht: 5,3	N=188
	8,8	kennen sich gut: 65,7 kennen sich: 30,7 kennen sich nicht: 1,8	N=114

41f/K33f Art der Beziehungen des Austausches über religiöse Themen

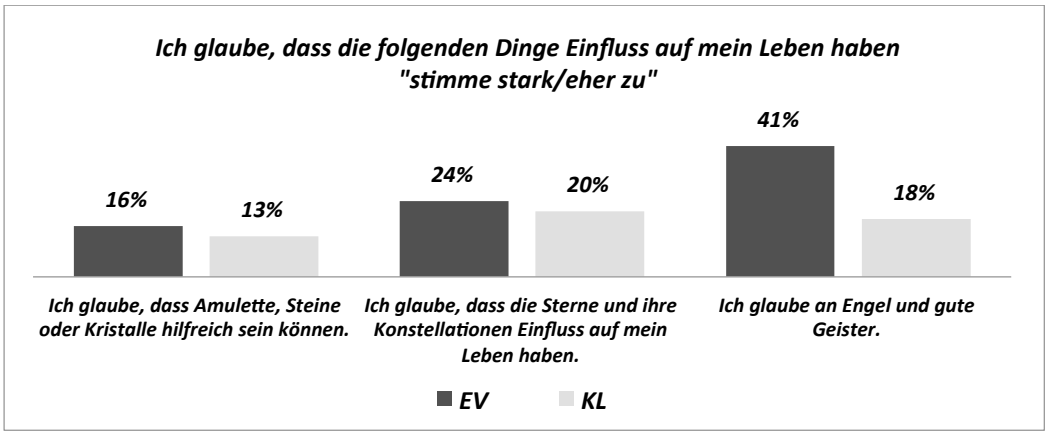
In welcher Beziehung stehen Sie zu Person ...?
Filter: nur Evangelische, die sich mit mindestens 1 Person über religiöse Themen ausgetauscht haben
Mehrfachnennungen möglich, z.B. Freunde und andere Kirchgemeindeglieder, daher N=644



42/K34 Aberglaube

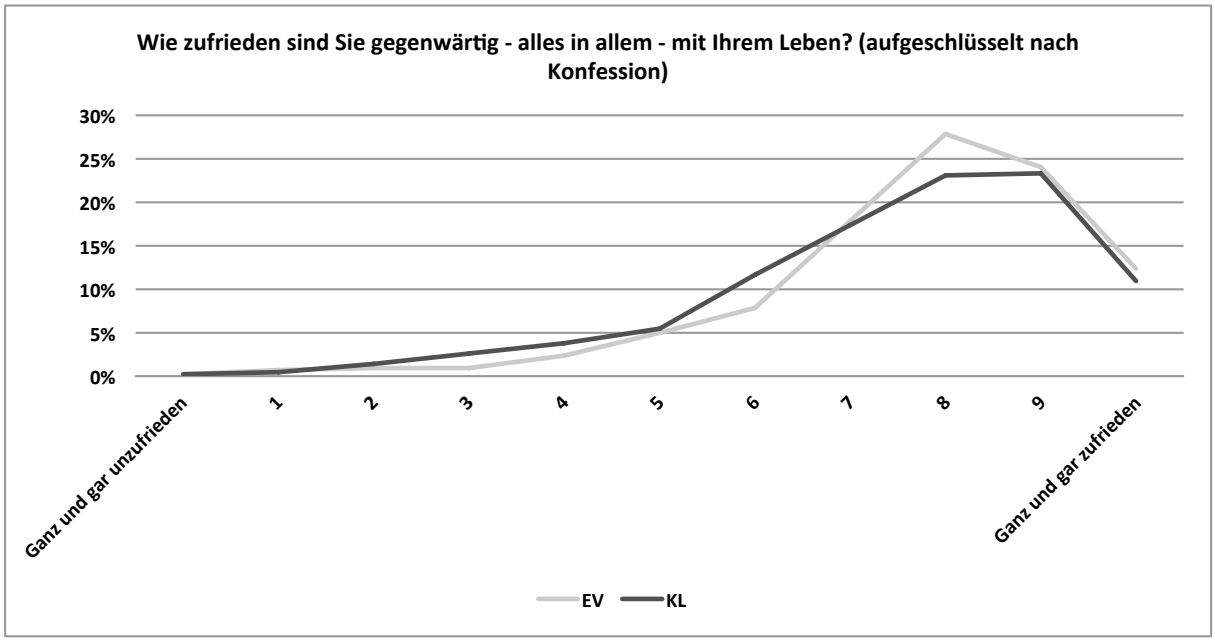
Glauben Sie, dass die folgenden Dinge Einfluss auf Ihr Leben haben? (in Prozent)
EV N≈2001, KL N≈1008

	stimme stark zu		stimme eher zu		lehne eher ab		lehne stark ab	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich glaube, dass Amulette, Steine oder Kristalle hilfreich sein können.	3,2	4,6	12,5	8,0	23,8	17,7	60,4	69,7
Ich glaube, dass die Sterne und ihre Konstellationen Einfluss auf mein Leben haben.	4,0	5,4	19,6	15,0	22,6	18,7	53,8	60,9
Ich glaube an Engel und gute Geister.	16,8	6,7	23,9	11,3	21,3	18,2	38,0	63,8



43/K35 Lebenszufriedenheit

Wie zufrieden sind Sie gegenwärtig – alles in allem – mit Ihrem Leben?
Bitte benutzen Sie für Ihre Antwort eine Skala von 0 bis 10, wobei 0 bedeutet »ganz und gar unzufrieden« und 10 bedeutet »ganz und gar zufrieden«.



	EV	KL
	N=2016	N=1011
0 ganz und gar unzufrieden	0,2%	0,2%
1	0,8%	0,5%
2	0,9%	1,3%
3	0,9%	2,6%
4	2,2%	3,8%
5	4,9%	5,4%
6	7,8%	11,7%
7	17,9%	17,4%
8	27,9%	23,0%
9	24,1%	23,2%
10 ganz und gar zufrieden	12,4%	11,0%

	EV	KL
Mittelwert	7,8	7,5

44a/K36a Eigene wirtschaftliche Lage

Wie beurteilen Sie Ihre eigene wirtschaftliche Lage heute?

	EV N=2011	KL N=1011
Sehr gut	6,8%	6,4%
Gut	55,8%	48,2%
Teils gut/teils schlecht	29,9%	33,5%
Schlecht	6,8%	10,0%
Sehr schlecht	0,8%	1,8%

44b/K36b Veränderung eigene wirtschaftliche Lage

Hat sich Ihre wirtschaftliche Lage in den vergangenen Jahren verändert?

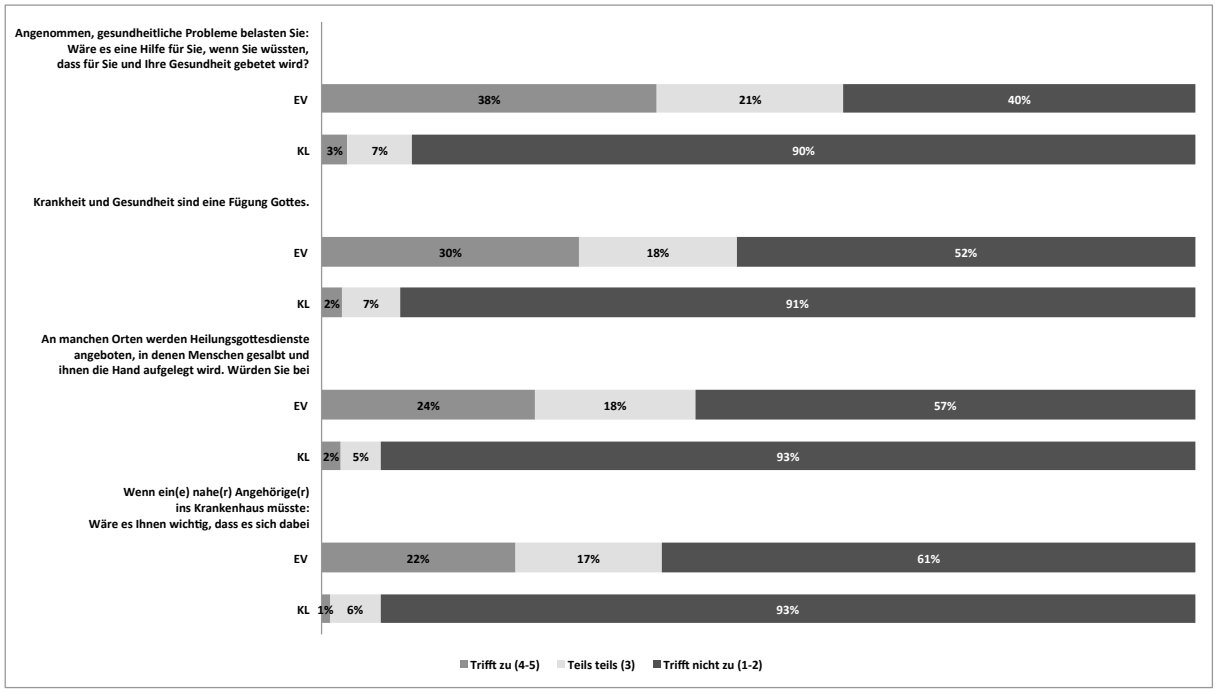
	EV N=2010	KL N=1010
Ja, ist deutlich besser geworden	3,5%	2,9%
Ja , ist besser geworden	21,6%	23,3%
keine Veränderung	59,1%	54,1%
Ja, ist schlechter geworden	14,6%	17,4%
Ja, ist deutlich schlechter geworden	1,1%	2,3%

44/K37 Krankheit und Heilung

Bitte nennen Sie uns Ihre Einstellung zu folgenden Fragen (in Prozent)
EV N≈2011, KL N≈1011

	1 trifft überhaupt nicht zu		2		3		4		5 trifft voll und ganz zu	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Angenommen, gesundheitliche Probleme belasten Sie: Wäre es eine Hilfe für Sie, wenn Sie wüssten, dass für Sie und Ihre Gesundheit gebetet wird?	29,4	77,8	10,8	11,9	21,3	7,3	20,5	2,2	17,9	0,8
An manchen Orten werden Heilungsgottesdienste angeboten, in denen Menschen gesalbt und ihnen die Hand aufgelegt wird. Würden Sie bei gesundheitlichen Beschwerden daran teilnehmen?	43,9	82,1	13,3	11,1	18,3	4,6	15,9	1,8	8,6	0,3
Wenn ein(e) nahe(r) Angehörige(r) ins Krankenhaus müsste: Wäre es Ihnen wichtig, dass es sich dabei um ein christliches Krankenhaus handelt?	44,9	84,2	16,1	9,1	16,9	5,8	15,0	0,8	7,2	0,1
Krankheit und Gesundheit sind eine Fügung Gottes.	36,4	80,3	16,1	10,8	18,0	6,6	20,0	1,8	9,5	0,5

Krankheit und Heilung:
Antworten 1 und 2 »trifft nicht zu« sowie 4 und 5 »trifft zu« zu je einer Ausprägung zusammengefasst



46a/K38a Einstellung zum Leben

Inwiefern stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?
EV N≈2013, KL N≈1011

	1 stimme überhaupt nicht zu		2		3		4		5 stimme voll zu	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.	2,5%	2,4%	4,9%	7,1%	20,1%	19,6%	35,0%	32,3%	37,5%	38,5%
Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück.	17,7%	20,2%	24,5%	25,6%	25,6%	29,1%	21,7%	17,7%	10,5%	7,5%
Früher war mein Leben besser.	28,8%	32,5%	32,2%	31,5%	20,6%	18,3%	12,7%	11,8%	5,6%	6,0%
Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	32,5%	44,0%	20,2%	27,0%	23,3%	15,1%	16,6%	9,5%	7,4%	4,4%
Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	11,4%	7,3%	15,0%	15,3%	25,5%	26,8%	28,8%	26,4%	19,3%	24,2%

Arithmetischer Mittelwert, sowie Antworten 1 und 2 »stimme nicht zu« sowie 4 und 5 »stimme zu« zu je einer Ausprägung zusammengefasst

	Mittelwert		stimme nicht zu		teils/teils		stimme zu	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.	4,00	3,97	7,4%	9,6%	20,1%	19,6%	72,5%	70,8%
Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	3,30	3,45	26,3%	22,6%	25,5%	26,8%	48,1%	50,6%
Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück.	2,83	2,67	42,3%	45,8%	25,6%	29,1%	32,1%	25,2%
Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	2,46	2,03	52,7%	71,0%	23,3%	15,1%	24,0%	13,9%
Früher war mein Leben besser.	2,34	2,27	61,0%	64,0%	20,6%	18,3%	18,4%	17,8%

Einstellung zum Leben nach Altersgruppen

Antworten 1 und 2 »stimme nicht zu« sowie 4 und 5 »stimme zu« zu je einer Ausprägung zusammengefasst

		bis 29 N≈668	**30-44** N≈729	**45-59** N≈725	**60-69** N≈396	**70+** N≈506
Ich blicke mit Zuversicht auf mein weiteres Leben.	stimme nicht zu	6,0%	6,6%	5,5%	7,1%	17,9%
	teils-teils	15,4%	17,4%	14,3%	22,7%	35,5%
	stimme zu	78,6%	76,0%	80,2%	70,3%	46,5%
Ich denke häufig an die Vergangenheit zurück.	stimme nicht zu	59,1%	48,8%	47,3%	32,1%	18,5%
	teils-teils	23,8%	28,1%	30,4%	30,3%	20,5%
	stimme zu	17,1%	23,2%	22,4%	37,6%	60,9%
Früher war mein Leben besser.	stimme nicht zu	69,7%	65,0%	67,8%	56,7%	43,2%
	teils-teils	17,1%	15,9%	16,3%	28,4%	27,1%
	stimme zu	13,2%	19,1%	15,9%	14,9%	29,7%
Ich denke häufig darüber nach, dass mein Leben zu Ende gehen wird.	stimme nicht zu	80,7%	72,1%	68,6%	39,6%	12,6%
	teils-teils	12,3%	15,5%	18,9%	34,3%	30,0%
	stimme zu	7,0%	12,4%	12,6%	26,0%	57,4%
Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.	stimme nicht zu	6,7%	14,4%	20,3%	34,0%	64,8%
	teils-teils	15,7%	28,2%	31,2%	31,7%	24,1%
	stimme zu	77,6%	57,4%	48,5%	34,3%	11,1%

46b/K38b Prioritäten im Leben

Wie wichtig sind die einzelnen Dinge für Sie persönlich für Ihr Leben? (in Prozent)

EV N≈2016, KL N≈1011

	1 völlig unwichtig		**2**		**3**		**4**		**5**		**6**		**7 sehr wichtig**	
	EV	**KL**	**EV**	**KL**	**EV**	**KL**	**EV**	**KL**	**EV**	**KL**	**EV**	**KL**	**EV**	**KL**
das Leben genießen	0,3	0,7	0,5	0,9	1,9	3,0	8,1	4,8	16,9	15,9	32,2	30,5	40,1	44,2
für andere da sein	0,6	1,0	1,1	1,5	3,4	4,6	9,7	13,9	19,8	25,9	31,2	27,8	34,3	25,3
unabhängig sein/tun und lassen, was man will	1,3	1,3	1,2	1,2	4,7	4,5	13,3	10,2	23,3	20,0	28,7	28,5	27,5	34,3
ein hohes Ansehen in der Gesellschaft haben	3,2	3,4	5,9	6,0	13,0	12,8	26,2	27,7	24,8	24,4	16,7	16,4	10,1	9,3
sich politisch, gesellschaftlich einsetzen	4,9	5,7	10,0	13,5	15,3	18,7	24,4	25,6	20,7	21,1	16,1	10,3	8,7	5,0
ein Leben führen, das in gleichmäßigen Bahnen verläuft	0,5	0,8	0,6	0,8	1,8	2,3	7,9	8,3	20,2	21,9	32,4	29,8	36,6	36,0

Arithmetischer Mittelwert, sowie Antworten 1 bis 3 »unwichtig« sowie 5 bis 7 »wichtig« zu je einer Ausprägung zusammengefasst (in Prozent)

	Mittelwert		unwichtig		teils/teils		wichtig	
	KL	EV	EV	KL	EV	KL	EV	KL
ein Leben führen, das in gleichmäßigen Bahnen verläuft	5,8	5,9	2,9	3,9	7,9	8,3	89,2	87,7
das Leben genießen	6,0	6,0	2,7	4,6	8,1	4,8	89,1	90,6
für andere da sein	5,5	5,8	5,1	7,0	9,7	13,9	85,2	79,1
unabhängig sein / tun und lassen, was man will	5,7	5,5	7,1	7,0	13,3	10,2	79,6	82,8
ein hohes Ansehen in der Gesellschaft haben	4,5	4,5	22,2	22,2	26,2	27,7	51,6	50,1
sich politisch, gesellschaftlich einsetzen	3,9	4,3	30,2	38,0	24,4	25,6	45,5	36,4

Prioritäten im Leben nach Altersgruppen

Antworten 1 und 2 »stimme nicht zu« sowie 4 und 5 »stimme zu« zu je einer Ausprägung zusammengefasst

		bis 29 N≈669	30-44 N≈731	45-59 N≈725	60-69 N≈396	70+ N≈506
das Leben genießen	stimme nicht zu	3,9%	2,6%	2,8%	2,3%	5,3%
	teils-teils	5,4%	7,4%	5,4%	7,3%	10,9%
	stimme zu	90,7%	90,0%	91,9%	90,4%	83,8%
für andere da sein	stimme nicht zu	6,3%	4,9%	6,1%	6,0%	5,3%
	teils-teils	12,1%	11,9%	9,5%	9,8%	11,7%
	stimme zu	81,6%	83,2%	84,4%	84,1%	83,0%
Unabhängig sein/tun und lassen, was man will	stimme nicht zu	5,5%	5,5%	6,1%	6,6%	13,1%
	teils-teils	8,8%	10,1%	10,5%	17,4%	18,4%
	stimme zu	85,6%	84,4%	83,4%	76,0%	68,5%
ein hohes Ansehen in der Gesellschaft haben	stimme nicht zu	15,1%	18,2%	24,9%	25,8%	31,2%
	teils-teils	22,5%	25,1%	26,7%	31,1%	31,0%
	stimme zu	62,4%	56,7%	48,5%	43,2%	37,9%
sich politisch, gesellschaftlich einsetzen	stimme nicht zu	32,4%	30,7%	34,2%	33,1%	33,7%
	teils-teils	24,7%	21,1%	24,7%	26,5%	29,6%
	stimme zu	42,9%	48,2%	41,2%	40,4%	36,7%
ein Leben führen, das in gleichmäßigen Bahnen verläuft	stimme nicht zu	5,2%	2,2%	2,6%	4,8%	1,6%
	teils-teils	9,1%	6,8%	6,9%	6,3%	11,6%
	stimme zu	85,7%	91,0%	90,5%	88,9%	86,8%

47/K39 Freizeitbeschäftigung

Wie häufig gehen Sie den folgenden Beschäftigungen in Ihrer Freizeit nach? (in Prozent) EV N≈2016, KL N≈1011

	sehr häufig		häufig		weniger häufig		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
sich mit dem Computer/ Internet beschäftigen	24,1	29,8	25,1	30,4	15,1	16,0	9,7	10,2	26,1	13,7
Sport treiben	10,5	12,0	18,1	22,9	15,0	17,4	15,3	17,8	41,0	29,9
Theater, klassische Konzerte, Ausstellungen besuchen	2,3	1,5	9,8	8,9	18,7	15,8	25,2	28,8	44,0	45,0
Heimwerken, Handarbeiten, Gartenarbeit	8,8	8,4	29,2	28,3	21,9	21,5	20,5	22,4	19,6	19,4
Bücher lesen	18,9	17,8	28,5	31,1	22,3	20,7	16,3	19,5	14,0	11,0
Besuch von Familie, Verwandtschaft	18,7	16,5	42,2	37,7	24,2	31,4	12,9	13,1	2,0	1,3
Besuch von Nachbarn, Freunden, Bekannten	19,1	22,3	51,1	50,0	22,3	22,5	6,9	4,7	0,7	0,5

Freizeitbeschäftigung nach Altersgruppen

Antworten 1 und 2 sowie 4 und 5 zu je einer Ausprägung zusammengefasst

		bis 29 N≈668	30-44 N≈731	45-59 N≈726	60-69 N≈396	70+ N≈506
sich mit dem Computer/ Internet beschäftigen	häufig bis sehr häufig	88,6%	68,6%	53,7%	23,8%	4,0%
	weniger häufig	7,9%	20,5%	22,6%	18,0%	5,1%
	selten bis nie	3,4%	10,8%	23,7%	58,2%	90,9%
Sport treiben	häufig bis sehr häufig	54,9%	40,3%	28,1%	10,9%	4,5%
	weniger häufig	18,1%	19,1%	18,6%	14,1%	5,3%
	selten bis nie	26,9%	40,6%	53,4%	75,0%	90,1%
Theater, klassische Konzerte, Ausstellungen besuchen	häufig bis sehr häufig	7,3%	12,5%	13,9%	14,5%	9,9%
	weniger häufig	13,9%	21,9%	18,2%	21,1%	13,6%
	selten bis nie	78,8%	65,6%	67,9%	64,5%	76,5%
Heimwerken, Handarbeiten, Gartenarbeit	häufig bis sehr häufig	13,8%	39,1%	48,9%	53,1%	38,4%
	weniger häufig	22,4%	26,8%	22,5%	19,1%	14,8%
	selten bis nie	63,8%	34,1%	28,7%	27,7%	46,9%
Bücher lesen	häufig bis sehr häufig	41,3%	48,7%	49,5%	57,2%	45,7%
	weniger häufig	23,7%	21,8%	20,2%	18,4%	24,5%
	selten bis nie	35,0%	29,5%	30,3%	24,4%	29,8%
Besuch von Familie, Verwandtschaft	häufig bis sehr häufig	47,5%	62,1%	57,9%	66,0%	63,8%
	weniger häufig	33,3%	25,7%	28,4%	20,7%	20,9%
	selten bis nie	19,1%	12,2%	13,8%	13,4%	15,2%
Besuch von Nachbarn, Freunden, Bekannten	häufig bis sehr häufig	80,8%	76,5%	69,5%	67,6%	54,0%
	weniger häufig	16,9%	19,3%	25,4%	21,6%	30,0%
	selten bis nie	2,2%	4,1%	5,1%	10,8%	16,0%

48/K40 Musikgeschmack

Bitte sagen Sie mir, welche Musikrichtungen Sie besonders gerne hören
EV N≈2016, KL N≈1011

	EV	KL
Pop-Musik	34,3%	42,3%
Deutsche Schlagermusik	28,8%	24,2%
Klassische Musik	24,4%	13,6%
Volksmusik	24,3%	12,3%
Rockmusik	23,9%	37,9%
Musical	15,5%	13,6%
Gospel	14,9%	3,1%
Soul, Funk	13,2%	15,5%
HipHop, Rap	10,5%	15,1%

Musikgeschmack nach Altersgruppen

	bis 29 N≈669	30-44 N≈730	45-59 N≈726	60-69 N≈396	70+ N≈506
Volksmusik	1,3%	6,9%	13,9%	36,6%	60,9%
Deutsche Schlagermusik	8,1%	23,8%	31,7%	44,6%	37,5%
Pop-Musik	60,6%	49,7%	39,4%	14,1%	2,2%
Rockmusik	40,4%	39,7%	33,7%	12,9%	1,8%
Klassische Musik	5,5%	16,3%	24,2%	33,3%	32,6%
Musical	7,6%	15,9%	25,3%	19,4%	4,2%
Gospel	6,3%	9,0%	12,0%	17,4%	13,4%
Soul, Funk	26,5%	16,2%	12,5%	7,1%	1,6%
HipHop, Rap	41,6%	8,9%	2,9%	0,0%	0,0%

49a/K39a Mediennutzung

Wie oft nutzen Sie privat die folgenden Medien?
EV N≈2016, KL N≈1011

	häufig		gelegentlich		weniger häufig		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
Tages- und/oder Wochenzeitungen	28,1%	24,0%	33,3%	31,5%	23,5%	26,4%	10,5%	14,1%	4,5%	4,0%
Zeitschriften / Magazine	4,5%	4,4%	26,0%	22,4%	31,9%	30,3%	27,4%	32,9%	10,3%	10,1%
Radio	18,6%	15,5%	23,3%	21,6%	28,4%	29,9%	22,4%	26,5%	7,2%	6,5%
Fernsehen	36,5%	40,6%	40,8%	40,8%	19,4%	15,1%	2,8%	3,1%	0,5%	0,3%
Telefon / Handy	15,7%	20,3%	36,6%	41,4%	23,2%	23,4%	14,4%	10,9%	10,0%	4,0%

Mediennutzung nach Altersgruppen

		bis 29 N≈669	**30-44** N≈731	**45-59** N≈726	**60-69** N≈396	**70+** N≈506
Tages- und/oder Wochenzeitungen	häufig	11,1%	26,9%	36,6%	32,3%	28,9%
	gelegentlich	16,7%	32,8%	35,2%	42,7%	42,1%
	weniger häufig	31,1%	25,7%	20,1%	19,9%	23,7%
	selten	26,0%	11,9%	7,2%	4,0%	5,1%
	nie	15,1%	2,6%	1,0%	1,0%	0,2%
Zeitschriften / Magazine	häufig	3,7%	5,5%	5,0%	5,0%	2,6%
	gelegentlich	22,2%	28,5%	28,6%	22,1%	19,8%
	weniger häufig	29,5%	32,0%	30,4%	31,9%	33,8%
	selten	31,7%	26,1%	27,6%	28,9%	32,4%
	nie	12,9%	7,9%	8,4%	12,1%	11,5%
Radio	häufig	13,5%	21,2%	18,6%	17,0%	16,7%
	gelegentlich	20,0%	23,3%	23,6%	24,1%	23,0%
	weniger häufig	28,6%	32,2%	30,6%	29,2%	22,2%
	selten	30,2%	20,4%	22,3%	20,6%	24,8%
	nie	7,8%	2,9%	5,0%	9,1%	13,2%
Fernsehen	häufig	37,7%	40,1%	35,4%	38,9%	37,5%
	gelegentlich	44,4%	37,9%	41,7%	38,1%	41,1%
	weniger häufig	13,6%	19,3%	19,0%	19,4%	19,2%
	selten	4,0%	2,6%	3,2%	2,5%	1,8%
	nie	0,3%	0,1%	0,7%	1,0%	0,4%
Telefon / Handy	häufig	29,7%	23,1%	13,2%	9,1%	4,4%
	gelegentlich	55,5%	48,7%	39,2%	22,5%	11,3%
	weniger häufig	12,7%	25,2%	31,5%	27,8%	19,2%
	selten	2,1%	2,9%	13,8%	25,0%	33,1%
	nie	0,0%	0,1%	2,3%	15,7%	32,1%

49b/K39b PC-Benutzung

Und wie oft üben Sie die folgenden Tätigkeiten aus?
KL N=1011, bei »Computerspielen« und »Online-Communities« N=872
EV N=2016, bei »Computerspielen« und »Online-Communities« N=1490

	häufig		gelegentlich		selten		nie	
	EV	KL	EV	KL	EV	KL	EV	KL
E-Mails schreiben oder lesen	27,6%	34,1%	27,2%	33,1%	16,7%	15,7%	28,4%	17,0%
Online-Computerspiele oder Online-Videospiele spielen*	16,6%	20,2%	15,9%	18,6%	17,4%	20,9%	50,1%	40,3%
SMS / MMS schreiben	28,3%	36,8%	26,9%	32,1%	17,5%	13,9%	27,3%	17,3%
Kontakte in Online-Communities pflegen (z.B. Facebook)*	30,7%	37,0%	22,0%	22,8%	13,9%	12,7%	33,4%	27,5%

*nur befragt, falls sich Befragte(r) in seiner/ihrer Freizeit mindestens selten mit dem Computer/Internet beschäftigt

PC-Benutzung nach Altersgruppen

		bis 29	30-44	45-59	60-69	70+
		N≈669	N≈730	N≈726	N≈397	N≈506
E-Mails schreiben oder lesen	Häufig	54,8%	40,2%	27,0%	10,1%	0,8%
	Gelegentlich	33,3%	41,8%	38,1%	17,7%	2,2%
	Selten	10,7%	15,5%	26,3%	18,9%	8,9%
	nie	1,2%	2,5%	8,6%	53,3%	88,1%
SMS / MMS schreiben	Häufig	70,2%	41,5%	20,1%	5,3%	0,8%
	Gelegentlich	25,1%	43,0%	43,0%	17,9%	0,2%
	Selten	4,5%	13,2%	28,2%	26,2%	11,3%
	nie	0,1%	2,3%	8,7%	50,6%	87,7%
		N≈664	N≈718	N≈670	N≈219	N≈89
Kontakte in Online-Communities pflegen (z.B. Facebook)*	Häufig	68,1%	29,8%	14,5%	6,8%	1,1%
	Gelegentlich	23,2%	31,2%	19,1%	8,7%	1,1%
	Selten	6,3%	20,3%	15,5%	10,5%	2,3%
	nie	2,4%	18,7%	50,9%	74,0%	95,5%
Online-Computerspiele oder Online-Videospiele spielen*	Häufig	40,1%	14,9%	6,7%	1,8%	1,1%
	Gelegentlich	27,4%	18,5%	10,3%	5,9%	1,1%
	Selten	18,4%	26,8%	16,3%	7,3%	1,1%
	nie	14,2%	39,7%	66,7%	84,9%	96,6%

*nur befragt, falls sich Befragte(r) in seiner/ihrer Freizeit mindestens selten mit dem Computer/Internet beschäftigt

50/K42 Religionszugehörigkeit Nachbarschaft

Welcher Religion oder Konfession gehören die Menschen in Ihrer Wohngegend überwiegend an? Sind sie überwiegend evangelisch, katholisch, muslimisch, gehören sie keiner Religion oder Konfession an oder ist das ganz unterschiedlich?
EV N=1978, KL N=987

	EV	KL
evangelisch	39,3%	22,1%
katholisch	17,4%	15,2%
muslimisch	0,4%	0,4%
keiner Religion oder Konfession	1,3%	6,4%
ganz unterschiedliche	41,5%	55,9%

Religionszugehörigkeit Nachbarschaft nach Konfession und Ost/West

	EV West	EV Ost	KL West	KL Ost
evangelisch	38,7%	44,7%	24,2%	18,9%
katholisch	19,4%	1,4%	23,5%	2,1%
muslimisch	0,5%	0,0%	0,5%	0,3%
keiner Religion oder Konfession	0,7%	6,0%	1,5%	14,0%
ganz unterschiedliche	40,7%	47,9%	50,2%	64,8%

51a/K43a Familienstand

Welchen Familienstand haben Sie?
EV N≈2016, KL N≈1011

	EV	KL
ledig	25,0%	35,5%
verheiratet / eingetragene Lebens-partnerschaft mit (Ehe-) Partner(in) zusammen lebend	60,8%	52,3%
verheiratet / eingetragene Leben-spartnerschaft getrennt lebend	1,1%	1,2%
geschieden	4,4%	6,8%
verwitwet	8,6%	4,2%

Familienstand nach Altersgruppen

	bis 29 N=668	30-44 N=730	45-59 N=727	60-69 N=395	70+ N=506
Ledig	72,8%	24,9%	15,1%	11,6%	7,7%
verheiratet / eingetragene Lebens-partnerschaft mit (Ehe-) Partner(in) zusammen lebend	25,6%	65,5%	72,6%	71,4%	58,7%
verheiratet / eingetragene Lebens-partnerschaft getrennt lebend	1,2%	1,9%	1,4%	0,5%	0,0%
geschieden	0,4%	7,5%	9,4%	7,6%	0,2%
verwitwet	0,0%	0,1%	1,5%	8,9%	33,4%

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

51b/K43b Kirchliche Trauung / Segnung

Haben Sie sich kirchlich trauen/ihre Partnerschaft segnen lassen?
Filter: falls Befragte(r) (schon einmal) eine Ehe eingegangen ist
EV N=1510, KL N=652

	EV	KL
ja	89,6%	19,9%
nein	10,4%	80,1%

Kirchliche Trauung / Segnung – nur Evangelische nach Altersgruppen

	bis 29 N=114	30-44 N=334	45-59 N=420	60-69 N=262	70+ N=380
Ja	71,9%	82,6%	88,6%	94,7%	98,4%
nein	28,1%	17,4%	11,4%	5,3%	1,6%

51c/K43c Single oder Partnerschaft

Leben Sie mit einem Partner/einer Partnerin in einer festen Beziehung?
Filter: falls Befragte(r) ledig, verheiratet und getrennt lebend, geschieden oder verwitwet
EV: 790 KL: 482

	EV	KL
ja	20,9%	38,7%
nein	79,1%	61,3%

Partnerschaft nach Altersgruppen

	bis 29 N=498	30-44 N=253	45-59 N=200	60-69 N=113	70+ N=209
ja	33,3%	39,9%	27,0%	16,8%	6,2%
nein	66,7%	60,1%	73,0%	83,2%	93,8%

52/K44 Religion Partner

Welcher Religionsgemeinschaft gehört ihr Ehemann/Partner bzw. Ihre Ehefrau/Partnerin an?
Filter: falls Befragte(r) (schon einmal) eine Ehe eingegangen oder ledig, aber in einer festen Beziehung ist
EV N=1647, KL N=813

	EV	KL
einer evangelischen Landeskirche	66,9%	16,4%
einer evangelischen Freikirche	18,9%	7,5%
der katholischen Kirche	6,2%	7,9%
einer anderen, christlichen Religionsgemeinschaft	0,5%	1,4%
einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft	0,7%	3,5%
keiner Religionsgemeinschaft	6,8%	63,2%

53a/K45a Anzahl Ehen / Lebenspartnerschaften

Wie viele Ehen/eingetragene Lebenspartnerschaften sind Sie bisher eingegangen?
Filter: Falls Befragte(r) (schon einmal) eine Ehe eingegangen ist
EV N=1512, KL N=652

	EV	KL
eine	93,3%	83,9%
mehrere	4,3%	9,2%
keine	2,4%	6,8%

	bis 29	30-44	45-59	60-69	70+
	N=183	N=547	N=616	N=351	N=466
eine	84,2%	91,8%	87,8%	88,6%	96,1%
mehrere	1,1%	2,6%	9,6%	9,7%	3,4%
keine	14,8%	5,7%	2,6%	1,7%	0,4%

53b/K45b Wunsch nach kirchlicher Trauung

Angenommen, Sie würden (wieder) heiraten: Haben Sie vor, sich einmal (wieder) kirchlich trauen zu lassen?
Filter: falls Befragte(r) konfessionslos und ledig, verheiratet und getrennt lebend, geschieden oder verwitwet; falls Befragte(r) evangelisch und ledig, verheiratet und getrennt lebend, geschieden oder verwitwet und ihm/ihr die kirchliche Trauung weniger wichtig ist (=Frage 14_7, Antwort 6 und 7)

	EV	KL
ja	83,1%	0,5%
nein	16,9%	99,5%

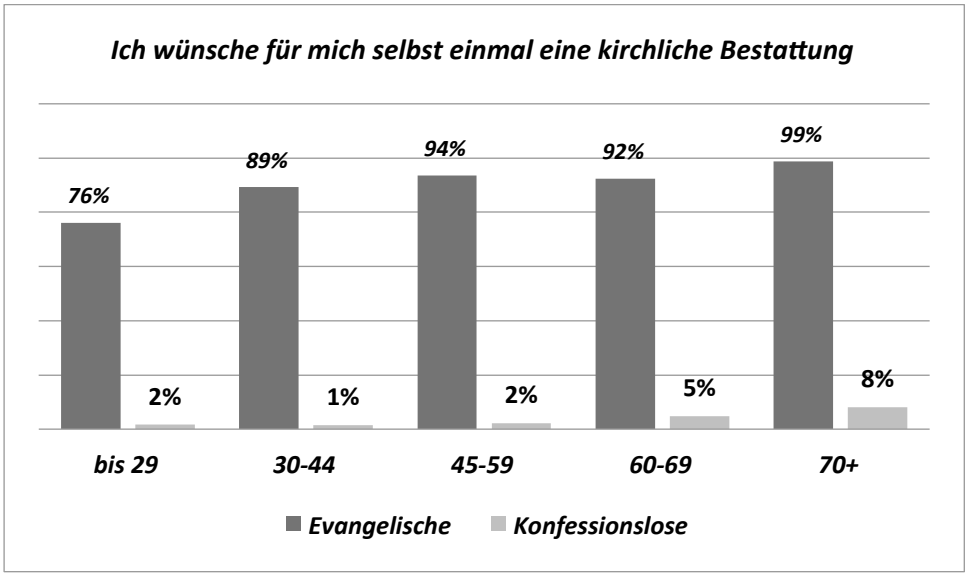
54/K46 Wunsch nach kirchlicher Bestattung

Wünschen Sie für sich selbst einmal eine kirchliche Bestattung?
Filter bei »Ja«: evangelische Befragte, die »einmal kirchlich bestattet werden« möchten (Antworten 6 und 7 auf der Skala von 1 bis 7 bei Frage 14_8)
EV N=1906 KL N=958

	EV	KL
ja	90,3%	2,7%
nein	9,7%	97,3%

Wunsch nach kirchlicher Bestattung nach Konfession und Altersgruppen

		bis 29	30-44	45-59	60-69	70+
Evangelische		N=368	N=400	N=458	N=279	N=402
	ja	76,1%	89,3%	93,7%	92,5%	98,8%
	nein	23,9%	10,8%	6,3%	7,5%	1,2%
Konfessionslose		N=240	N=275	N=237	N=106	N=100
	ja	1,7%	1,5%	2,1%	4,7%	8,0%
	nein	98,3%	98,5%	97,9%	95,3%	92,0%



55 Jugendweihe

Neben der Konfirmation gibt es die Jugendweihe. Sind Sie zur Jugendweihe gegangen?
Filter: falls Befragte(r) aus den neuen Bundesländern (inklusive Berlin) oder von dort weggezogen
EV N=320, KL N=436

	EV	KL
ja	14,9%	39,6%
nein	85,1%	60,4%

56a/K47a Vertrauen in Menschen

Einmal generell gesprochen, glauben Sie, dass man den meisten Menschen vertrauen kann oder kann man nicht vorsichtig genug sein?
KL N=987, EV N=1987

	KL	EV
Den meisten Menschen kann man vertrauen	29,9%	52,9%
Man kann nicht vorsichtig genug sein	70,1%	47,1%

56b Vertrauen Evangelische

Inwieweit vertrauen Sie Mitgliedern der folgenden Gruppen – sehr, eher, eher nicht oder gar nicht?

	N	vertraue ich sehr	vertraue ich eher	vertraue ich eher nicht	vertraue ich gar nicht
Menschen, die Sie persönlich kennen	2016	75,7%	23,3%	0,9%	0,1%
Personen, die Sie das erste Mal treffen	2004	2,3%	28,2%	38,3%	31,2%
Personen, die einer anderen Religion angehören	1915	4,3%	34,0%	34,3%	27,4%
Personen, die der eigenen Religion angehören	1923	13,7%	47,3%	20,8%	18,3%

K47b Vertrauen Konfessionslose

Inwieweit vertrauen Sie Mitgliedern der folgenden Gruppen – sehr, eher, eher nicht oder gar nicht?

	N	vertraue ich sehr	vertraue ich eher	vertraue ich eher nicht	vertraue ich gar nicht
Menschen, die Sie persönlich kennen	1011	59,2%	39,6%	1,0%	0,3%
Personen, die Sie das erste Mal treffen	1001	0,9%	15,3%	43,1%	40,7%
Personen, die einer nichtchristlichen Religion angehören	948	2,4%	26,1%	38,3%	33,2%
Christen	947	4,3%	33,0%	32,9%	29,8%

K1 Ausgetreten oder immer schon konfessionslos

Waren Sie immer schon konfessionslos oder früher evangelisch?
N=1012

	gesamt	Ost	West
immer schon konfessionslos	40,4%	64,3%	25,3%
früher evangelisch gewesen, aus der Kirche ausgetreten	59,6%	35,7%	74,7%

K2 Austrittsjahr

In welchem Jahr sind Sie aus der Kirche ausgetreten?
Filter: falls Befragte(r) aus der Kirche ausgetreten ist und früher evangelisch war, N=606

	bis 29 N=155	30-44 N=196	45-59 N=129	60-69 N=67	70+ N=59
vor 1970	--	--	2,33%	16,42%	27,12%
1970-1979	--	2,55%	11,63%	25,37%	30,51%
1980-1989	1,29%	5,61%	27,91%	26,87%	18,64%
1990-1999	11,61%	36,73%	28,68%	19,40%	10,17%
2000-2009	65,16%	53,06%	27,13%	11,94%	11,86%
2010-2013	21,94%	2,04%	2,33%	0,00%	1,69%

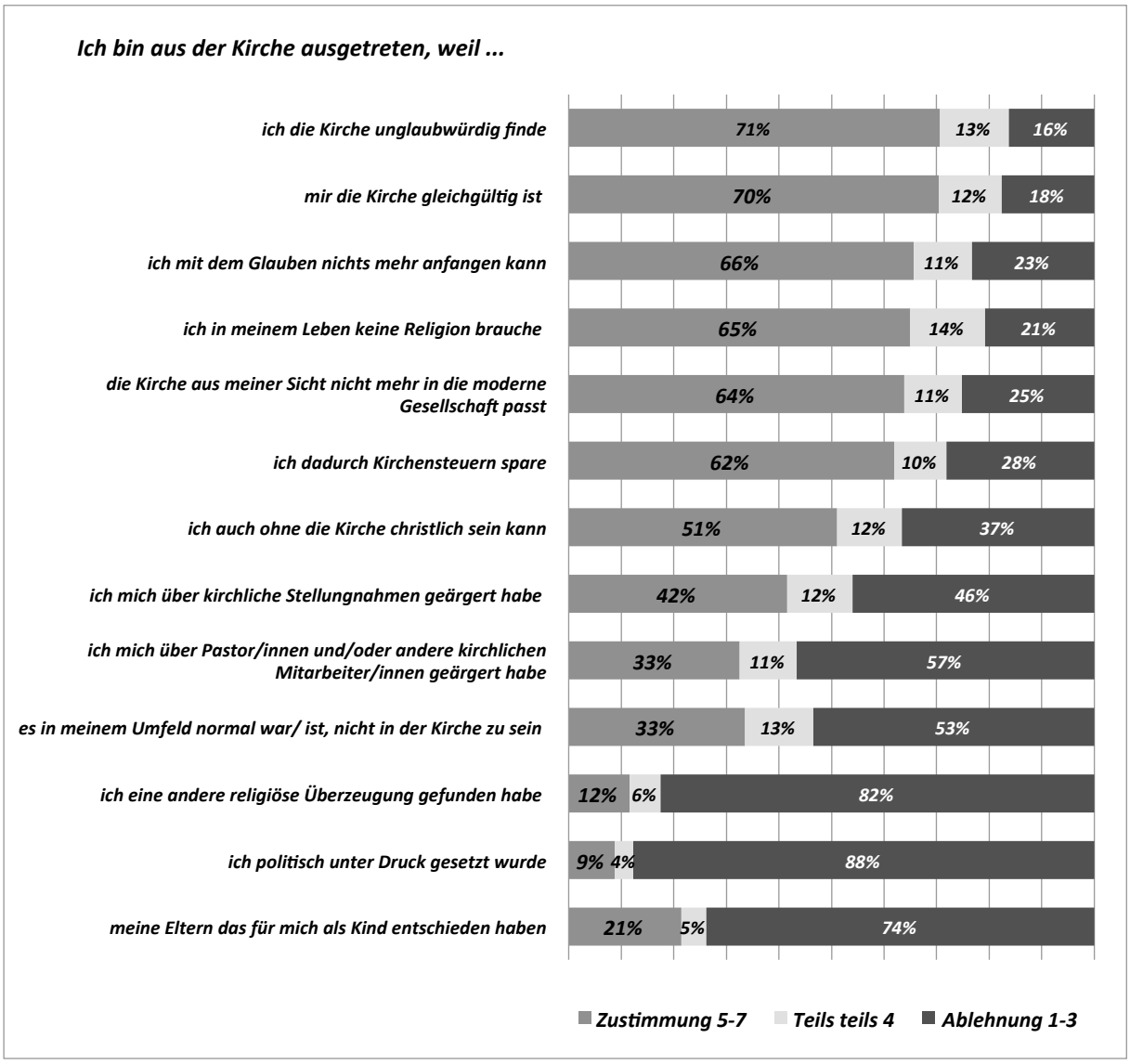
K3 Austrittsgründe

Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil ...
Filter: falls Befragte(r) aus der Kirche ausgetreten ist und früher evangelisch war, N=602

	1 Trifft überhaupt nicht zu	2	3	4	5	6	7 Trifft voll und ganz zu
mir die Kirche gleichgültig ist	8,7%	3,0%	5,9%	12,0%	12,9%	16,5%	41,1%
ich in meinem Leben keine Religion brauche	11,1%	4,4%	5,3%	14,3%	10,3%	15,9%	38,8%
ich die Kirche unglaubwürdig finde	6,3%	3,8%	6,2%	13,1%	13,1%	19,4%	38,1%
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann	11,3%	5,7%	6,4%	11,1%	13,4%	18,5%	33,7%
ich dadurch Kirchensteuern spare	18,7%	5,7%	3,7%	10,0%	11,2%	17,0%	33,7%
die Kirche aus meiner Sicht nicht mehr in die moderne Gesellschaft passt	10,7%	6,2%	8,3%	11,0%	15,5%	20,4%	28,0%
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann	27,4%	4,9%	4,3%	12,3%	13,9%	15,6%	21,6%
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchlichen Mitarbeiter/innen geärgert habe	37,7%	7,9%	11,1%	10,8%	7,6%	9,3%	15,7%
ich mich über kirchliche Stellung-nahmen geärgert habe	27,5%	7,9%	10,6%	12,5%	11,4%	14,5%	15,7%
es in meinem Umfeld normal war/ ist, nicht in der Kirche zu sein	34,8%	8,4%	10,2%	13,0%	13,0%	8,8%	11,7%
ich eine andere religiöse Über-zeugung gefunden habe	66,6%	9,8%	6,2%	5,9%	3,4%	4,8%	3,4%
ich politisch unter Druck gesetzt wurde	75,0%	8,7%	4,0%	3,5%	2,9%	3,7%	2,3%
meine Eltern das für mich als Kind entschieden haben	63,6%	6,4%	3,8%	4,8%	4,4%	6,4%	10,7%

Arithmetischer Mittelwert, sowie Antworten 1 bis 3 »Ablehnung« sowie 5 bis 7 »Zustimmung« zu je einer Ausprägung zusammengefasst

Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil ...	Mittelwert	Ablehnung	teils/teils	Zustimmung
ich die Kirche unglaubwürdig finde	5,34	16,3%	13,1%	70,6%
mir die Kirche gleichgültig ist	5,31	17,6%	12,0%	70,4%
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann	5,00	23,3%	11,1%	65,6%
ich in meinem Leben keine Religion brauche	5,11	20,7%	14,3%	65,0%
die Kirche aus meiner Sicht nicht mehr in die moderne Gesellschaft passt	4,87	25,2%	11,0%	63,8%
ich dadurch Kirchensteuern spare	4,75	28,1%	10,0%	61,9%
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann	4,14	36,6%	12,3%	51,1%
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe	3,79	46,0%	12,5%	41,5%
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchlichen Mitarbeiter/innen geärgert habe	3,33	56,6%	10,8%	32,6%
es in meinem Umfeld normal war/ ist, nicht in der Kirche zu sein	3,34	53,5%	13,0%	33,5%
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe	1,98	82,5%	5,9%	11,6%
ich politisch unter Druck gesetzt wurde	1,71	87,7%	3,5%	8,8%
meine Eltern das für mich als Kind entschieden haben	2,42	73,8%	4,8%	21,4%



K21d Kontakt Kirche

An welchen Stellen kommen Sie oder sind Sie bereits mit der evangelischen Kirche in Berührung gekommen?
N≈1010

	trifft zu	trifft nicht zu
durch einen Kirchenbesuch im Urlaub	4,0%	96,0%
bei dem Besuch einer Kirche anlässlich eines Konzertes	6,0%	94,0%
durch das Treffen mit einem Pfarrer/einer Pfarrerin anlässlich einer Taufe / Hochzeit / Beerdigung	30,6%	69,4%
bei sozialem Engagement der Kirche (Tafel, Altenfürsorge)	3,0%	97,0%

K 5a Wiedereintritt

Können Sie sich grundsätzlich vorstellen, (wieder) in die evangelische Kirche einzutreten?
N=1010

Für mich kommt ein Kircheneintritt nicht in Frage	96,8%
Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, in die Kirche einzutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage	2,6%
Ich habe schon öfter daran gedacht, in die Kirche einzutreten – ich bin mir aber noch nicht ganz sicher	0,5%
Eigentlich bin ich fast schon entschlossen, es ist nur noch eine Frage der Zeit	0,1%
Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich eintreten	0,1%

K5b Gründe für Wiedereintritt

Wenn ich darüber nachdenke, (wieder) in die evangelische Kirche einzutreten, tue ich das, weil ...
Frage kann nicht ausgewertet werden, N=6

S1 Geschlecht

	gesamt N=3027	**EV** N=2016	**KL** N=1011
weiblich	**50,7%**	53,6%	44,9%
männlich	**49,3%**	46,4%	55,1%

S2 Alter

Darf ich fragen wie alt Sie sind?

	gesamt N=3027	**EV** N=2016	**KL** N=1011
bis 29	**22,1%**	20,3%	25,7%
30-44	**24,1%**	21,7%	28,9%
45-59	**24,0%**	23,7%	24,6%
60-69	**13,1%**	14,3%	10,7%
70+	**16,7%**	20,1%	10,0%

S3 Höchster Bildungsabschluss

Welches ist Ihr höchster Bildungsabschluss?

	gesamt N=3027	**EV** N=2016	**KL** N=1011
hoher Bildungsabschluss			
Promotion/Habilitation	**0,2%**	0,3%	0,1%
(Fach-) Hochschulabschluss	**3,3%**	3,0%	3,9%
Meisterbrief	**0,6%**	0,6%	0,5%
mittlerer Bildungsabschluss			
Allgemeine oder Fachhochschulreife (Abitur oder Fachabitur)	**23,6%**	22,2%	26,5%
abgeschlossene Berufsausbildung	**29,3%**	27,9%	32,2%
niedriger Bildungsabschluss			
Realschule, also mittlere Reife oder ein gleichwertiger Abschluss	**14,0%**	15,0%	12,0%
Abschluss der allgemeinbildenden polytechnischen Oberschule der ehemaligen DDR	**2,6%**	1,9%	4,0%
Haupt- bzw. Volksschulabschluss	**18,8%**	20,6%	15,2%
Schule ohne Abschluss verlassen	**2,7%**	3,0%	2,1%
zur Zeit Schüler/Schülerin	**4,7%**	5,3%	3,4%
nichts davon	**0,2%**	0,2%	0,1%

S4 Aktuelle Tätigkeit

Was trifft auf Sie zu?
Filter: falls Befragte(r) kein(e) Schüler(in)

	gesamt N=2886	**EV** N=1909	**KL** N=977
in Ausbildung			
Auszubildende/Auszubildender	**4,5%**	4,4%	4,8%
Studierende/Studierender	**3,9%**	3,1%	5,4%
in Umschulungs-/Weiterbildungsmaßnahme	**0,3%**	0,2%	0,4%
berufstätig			
voll erwerbstätig	**44,6%**	42,6%	48,6%
teilweise erwerbstätig	**9,9%**	9,6%	10,5%
nicht berufstätig			
erwerbslos*	**6,5%**	5,3%	9,1%
Rentner/Rentnerin, Pensionär/Pensionärin	**24,9%**	29,2%	16,5%
Hausfrau/Hausmann	**5,3%**	5,7%	4,5%
Aus anderem Grund nicht erwerbstätig	**0,1%**	0,0%	0,2%

*falls Befragte(r) erwerbslos: **S4a Wie lange schon?**

	gesamt N=189	**EV** N=100	**KL** N=89
18 Monate oder weniger	**65,4%**	58,2%	73,5%
mehr als 18 Monate	**34,6%**	41,8%	26,5%

Aktuelle Tätigkeit nach Altersgruppen

	bis 29 N=528	**30-44** N=729	**45-59** N=725	**60-69** N=398	**70+** N=505
Auszubildende/Auszubildender	24,6%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%
Studierende/Studierender	19,3%	1,1%	0,0%	0,0%	0,0%
in Umschulungs-/ Weiterbildungsmaßnahme	0,6%	0,5%	0,3%	0,0%	0,0%
voll erwerbstätig	29,2%	64,7%	74,2%	29,6%	1,2%
teilweise erwerbstätig	7,6%	17,0%	12,4%	7,5%	0,2%
erwerbslos	14,4%	8,8%	5,9%	1,8%	0,0%
Rentner/Rentnerin, Pensionär/ Pensionärin	0,0%	0,0%	0,7%	56,8%	96,4%
Hausfrau/Hausmann	4,2%	7,7%	6,5%	4,3%	2,2%
Aus anderem Grund nicht erwerbstätig	0,2%	0,1%	0,0%	0,0%	0,0%

S5 Stellung im Beruf

Welche Stellung nehmen Sie jetzt in Ihrem Beruf ein bzw. haben Sie in Ihrem Beruf zuletzt eingenommen?
Filter: falls Befragte(r) kein(e) Schüler(in), Auszubildende(r) oder Studierende(r)

	gesamt N=2644	**EV** N=1767	**KL** N=877
Selbstständig/ Freiberuflich tätig, ohne Angestellte	**3,0%**	2,8%	3,3%
Selbstständig/ Freiberuflich tätig, mit Angestellten	**4,9%**	5,1%	4,5%
Arbeiter/in	**20,1%**	18,8%	22,6%
Meister/in	**2,4%**	1,9%	3,3%
Beamte/r, einfacher oder mittlerer Dienst	**4,2%**	3,8%	4,9%
Beamte/r, gehobener Dienst	**3,6%**	3,4%	4,0%
Beamte/r, höherer Dienst	**1,1%**	1,2%	0,8%
einfache/r Angestellte/r	**25,5%**	26,9%	22,6%
mittlere/r Angestellte/r	**24,8%**	25,2%	24,1%
leitende/r Angestellte/r	**7,4%**	7,4%	7,5%
bin nicht/war nie erwerbstätig	**3,2%**	3,5%	2,4%

S6 Bevölkerungsschicht

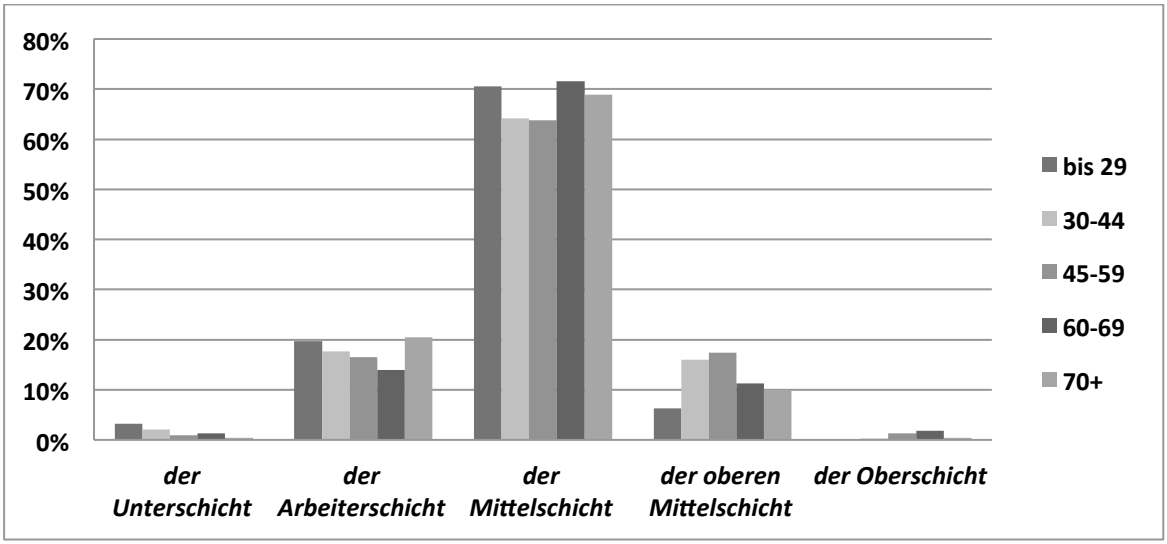
Es wird heute viel über die verschiedenen Bevölkerungsschichten gesprochen. Welcher Schicht rechnen Sie sich selbst eher zu?
gesamt: N=3016, EV N= 2011, KL N= 1005

der Unterschicht	1,6%
der Arbeiterschicht	17,8%
der Mittelschicht	67,1%
der oberen Mittelschicht	12,7%
der Oberschicht	0,7%

– nach Altersgruppen

	bis 29 N=664	**30-44** N=725	**45-59** N=726	**60-69** N=395	**70+** N=505
der Unterschicht	3,3%	2,0%	0,9%	1,3%	0,4%
der Arbeiterschicht	19,7%	17,6%	16,5%	13,9%	20,5%
der Mittelschicht	70,6%	64,1%	63,8%	71,6%	68,9%
der oberen Mittelschicht	6,3%	16,0%	17,5%	11,3%	9,8%
der Oberschicht	0,2%	0,3%	1,3%	1,8%	0,4%

Zugehörigkeitsgefühl zu Bevölkerungsschicht nach Altersgruppen in %

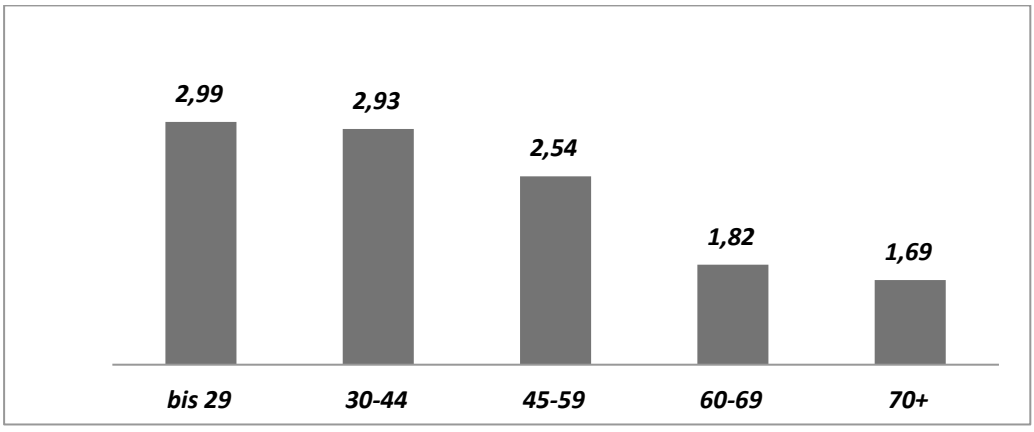


S7 Haushaltsgröße

Wie viele Personen leben ständig in Ihrem Haushalt, Sie selbst mit eingeschlossen? Rechnen Sie bitte jeden dazu, der normalerweise hier wohnt, auch wenn er z. Zt. abwesend ist, z. B. im Krankenhaus oder im Urlaub oder in Ferien

	gesamt N=3007	**EV** N=1999	**KL** EV=1008
eine Person (nur Befragte/r)	18,8%	19,1%	18,3%
2 Personen	39,5%	41,5%	35,6%
3 Personen	20,9%	19,9%	22,9%
4 Personen	16,2%	15,6%	17,4%
5 Personen	4,0%	3,5%	5,0%
6 Personen	0,4%	0,3%	0,6%
7 Personen	0,1%	0,0%	0,1%
8 Personen	0,0%	0,0%	0,1%

Mittlere Haushaltsgröße nach Altersgruppen

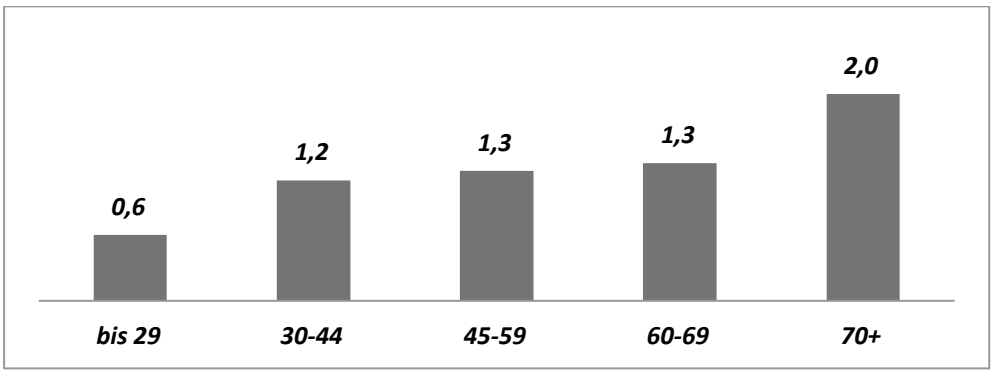


S8a Anzahl eigene Kinder

Wie viele eigene Kinder haben Sie?

	gesamt N=3027	EV N=2016	KL N=1011
0	**35,4%**	34,7%	36,9%
1	**25,1%**	24,1%	27,0%
2	**26,3%**	26,8%	25,1%
3	**9,6%**	9,8%	9,1%
4 oder mehr	**3,7%**	4,6%	1,9%

Mittlere Anzahl Kinder nach Altersgruppen



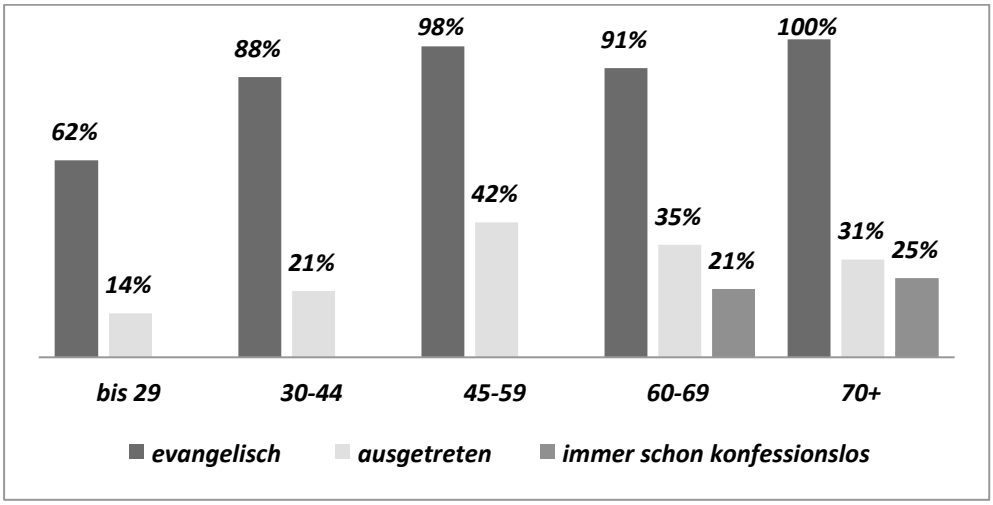
S8b Getaufte Kinder

S8b_1 Ist Ihr Kind getauft?

Filter: falls Befragte/r ein Kind hat

	gesamt N=758	evangelisch N=485	ausgetreten N=165	immer schon konfessionslos N=108
ja	**62,6%**	88,1	26,1%	3,7%
nein	**37,4%**	11,9	73,9%	96,3%

Ja, mein Kind ist getauft – nach Alter und Konfession



S8b_2 Wie viele davon sind getauft? – nach Anzahl der eigenen Kinder
Filter: falls Befragte/r mindestens zwei eigene Kinder hat

N	Anzahl Kinder	Anzahl getaufte Kinder in %				
		0	1	2	3	4 und mehr
758	1	62,6%	37,4%	--	--	--
794	2	29,7%	1,0%	69,3%	--	--
290	3	22,6%	1,9%	1,5%	74,0%	--
111	4 und mehr	15,3%	0,0%	1,7%	3,5%	79,5%

Wie viele davon sind getauft? – Konfessionslose

N	Anzahl Kinder	Anzahl getaufte Kinder in %				
		0	1	2	3	4 und mehr
273	1	82,7%	17,3%	--	--	--
254	2	77,2%	1,6%	21,3%	--	--
93	3	67,7%	3,2%	1,1%	28,0%	--
19	4 und mehr	68,4%	0,0%	10,5%	10,5%	10,5%

Wie viele davon sind getauft? – Evangelische

N	Anzahl Kinder	Anzahl getaufte Kinder in %				
		0	1	2	3	4 und mehr
485	1	11,9%	88,1%	--	--	--
541	2	7,4%	,7%	91,9%	--	--
198	3	1,5%	1,0%	2,0%	95,5%	--
93	4 und mehr	5,4%	0,0%	0,0%	2,2%	92,5%

S8c Kinder im Haushalt
S8c_1 Wohnt Ihr Kind bei Ihnen im Haushalt? – nach Geschlecht
Filter: falls Befragte(r) ein eigenes Kind hat

	gesamt	weiblich	männlich
	N=758	N=392	N=366
ja	62,9%	64,5%	61,2%
nein	37,1%	35,5%	38,8%

Wohnt Ihr Kind bei Ihnen im Haushalt? – nach Konfession

	gesamt	EV	KL
	N=758	N=485	N=273
ja	62,9%	60,6%	67,0%
nein	37,1%	39,4%	33,0%

Wohnt Ihr Kind bei Ihnen im Haushalt? – nach Altersgruppen und Konfession

		bis 29	30-44	45-59	60-69	70+
		N=62	N=98	N=62	N=31	N=21
Konfessionslose	ja	88,7%	96,9%	51,6%	3,2%	0,0%
	nein	11,3%	3,1%	48,4%	96,8%	100,0%
		N=80	N=151	N=140	N=66	N=49
Evangelische	ja	95,0%	96,0%	52,1%	0,0%	0,0%
	nein	5,0%	4,0%	47,9%	100,0%	100,0%

S8c_2 Wie viele Kinder leben bei Ihnen im Haushalt?
Filter: falls Befragte(r) mindestens zwei eigene Kinder hat

– nach Anzahl der Kinder, die im Haushalt leben

N	Anzahl eigene Kinder	Anzahl Kinder, die im Haushalt leben in %				
		0	1	2	3	4 und mehr
758	1	37,1%	62,9%	--	--	--
794	2	45,3%	5,8%	48,9%	--	--
291	3	57,7%	6,3%	3,7%	32,3%	--
111	4 und mehr	76,9%	3,1%	3,2%	4,8%	11,9%

– nach Anzahl der Kinder, die im Haushalt leben: Konfessionslose

N	Anzahl eigene Kinder	Anzahl Kinder die im Haushalt leben in %				
		0	1	2	3	4 und mehr
273	**1**	33,0%	67,0%	--	--	--
253	**2**	33,9%	6,3%	59,8%	--	--
92	**3**	41,0%	6,4%	5,1%	47,5%	--
19	**4 und mehr**	65,4%	0,0%	0,0%	7,2%	27,4%

– nach Anzahl der Kinder, die im Haushalt leben: Evangelische

N	Anzahl eigene Kinder	Anzahl Kinder die im Haushalt leben in %				
		0	1	2	3	4 und mehr
485	**1**	39,4%	60,6%	--	--	--
541	**2**	50,7%	5,5%	43,8%	--	--
198	**3**	65,4%	6,3%	3,1%	25,2%	--
92	**4 und mehr**	79,3%	3,7%	3,9%	4,3%	8,7%

S9a Eigenes Einkommen

Haben Sie ein eigenes Einkommen? – nach Geschlecht

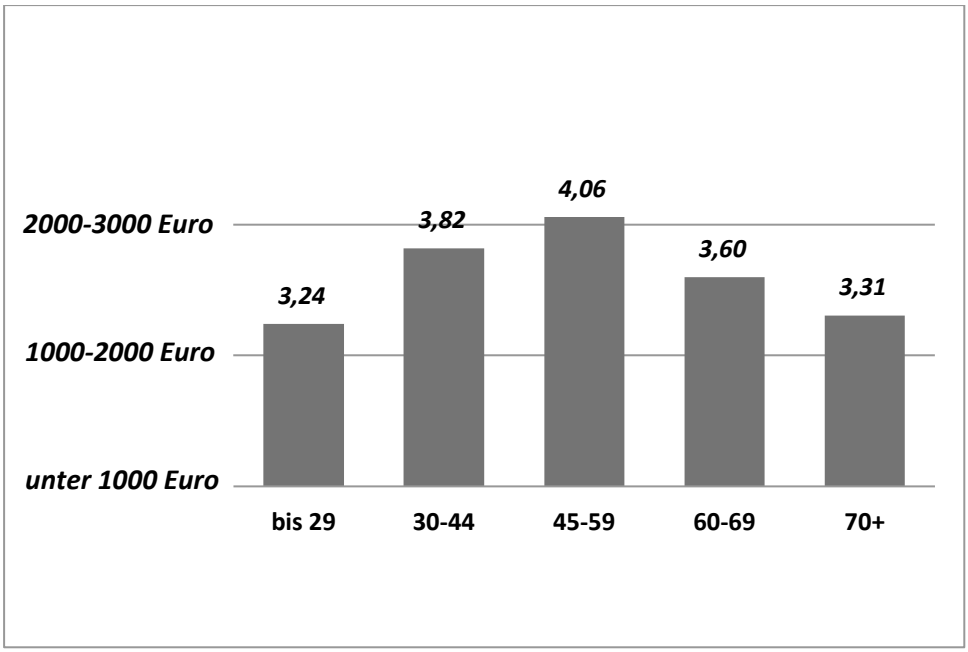
	gesamt N=3023	**Frauen** N=1492	**Männer** N=1532
ja	87,3%	83,8%	90,9%
nein	12,7%	16,2%	9,1%

S9b Nettoeinkommen des Haushalts

Wie hoch ist das monatliche Netto-Einkommen Ihres Haushalts? Ich meine dabei die Summe, die nach Abzug der Steuern und Sozialversicherungsbeiträge übrigbleibt

	gesamt N=3027	**EV** N=2016	**KL** N=1011
unter 1.000 Euro	**9,9%**	9,6%	10,4%
bis unter 2.000 Euro	**39,0%**	37,8%	41,5%
2.000 bis unter 3.000 Euro	**34,0%**	34,6%	32,9%
3.000 bis unter 4.000 Euro	**12,6%**	13,6%	10,6%
4000 Euro bis unter 5000 Euro	**3,2%**	2,9%	3,8%
mehr als 5000 Euro	**1,3%**	1,5%	0,9%

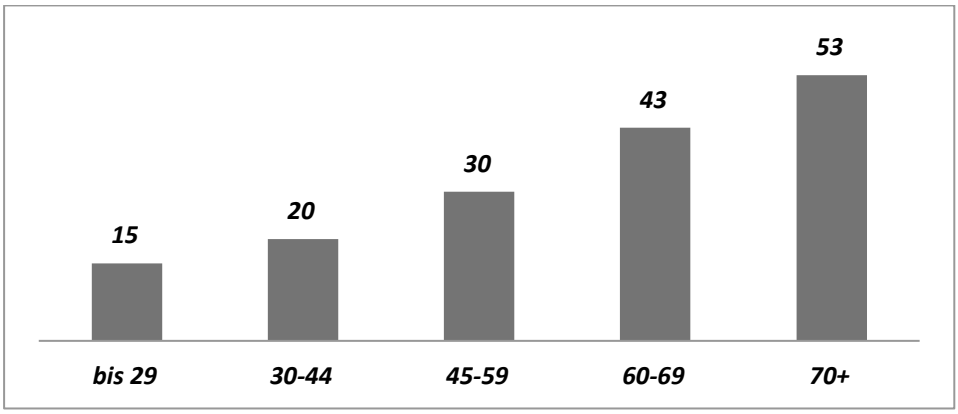
Mittleres Nettohaushaltseinkommen nach Altersgruppen



S11a Wie lange wohnen Sie schon an Ihrem Wohnort?
gesamt N=3027, EV N=2016, KL N=1011

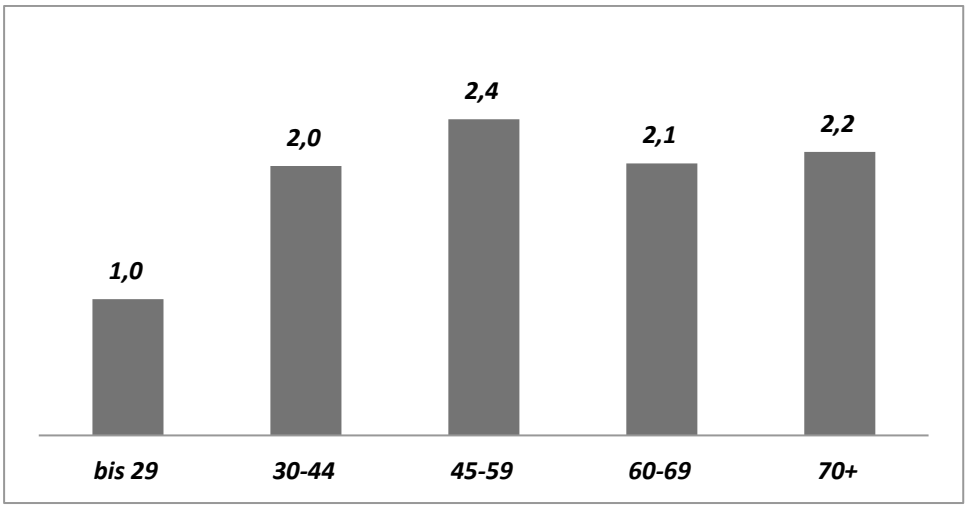
– nach Altersgruppen

Altersgruppen	N	mittlere Dauer in Jahren
bis 29	669	15,5
30-44	730	20,3
45-59	726	29,7
60-69	396	42,5
70+	506	53,0



S11b Wie oft sind sie zwischen verschiedenen Wohnorten umgezogen?

Mittlere Anzahl von Umzügen zwischen verschiedenen Wohnorten nach Altersgruppen



S12 Herkunft aus neuen/alten Bundesländern

Wo haben Sie den größten Teil ihrer Kindheit und Jugend verbracht?
Filter: falls Befragte(r) mindestens einmal umgezogen

	gesamt N=2137	EV N=1419	KL N=718
in den alten Bundesländern (inkl. Westberlin)	80,4%	88,9%	63,6%
in den neuen Bundesländern/in der DDR	19,4%	10,9%	36,1%
woanders	0,2%	0,2%	0,3%

S13a Sind Sie nach Ihrem 15. Lebensjahr von den neuen in die alten Bundesländer umgezogen oder umgekehrt?

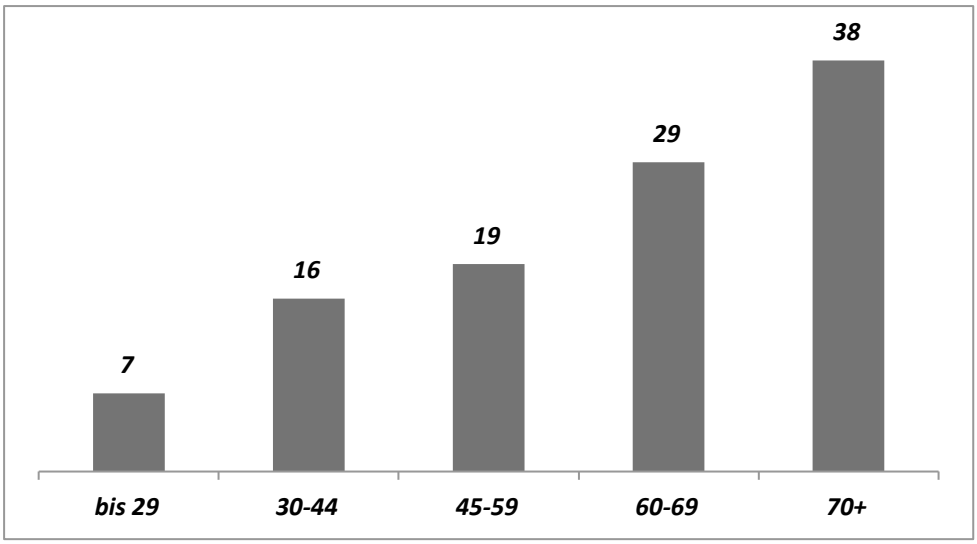
Filter: falls Befragte(r) mindestens einmal umgezogen

	gesamt N=2136	EV N=1419	KL N=716
Ja	5,7%	5,4%	6,3%
Nein	94,3%	94,6%	93,7%

S13b Wie lange ist dieser Umzug mittlerweile her?

Filter: falls Befragte(r) mindestens einmal umgezogen ist und dabei nach seinem/ihrem 15. Lebensjahr zwischen den alten und den neuen Bundesländern gewechselt hat

Mittlere Anzahl in Jahren nach Altersgruppen, N=122



S13c Inwiefern würden Sie sagen, dass sich Ihre Religiosität seit dem Umzug verändert hat? Im Vergleich zu damals …

Filter: falls Befragte(r) evangelisch ist und mindestens einmal umgezogen ist und dabei nach seinem/ihrem 15. Lebensjahr zwischen den alten und den neuen Bundesländern gewechselt hat
EV N=76

... bin ich heute religiöser	7,1%
... bin ich heute weniger religiös	10,5%
... habe ich mich nicht verändert	82,4%

K7 Inwiefern würden Sie sagen, dass sich Ihre Weltanschauung in Bezug auf religiöse Dinge seit dem Umzug verändert hat? Im Vergleich zu damals …

Filter: falls Befragte(r) konfessionslos und mindestens einmal umgezogen ist sowie dabei nach seinem/ihren 15. Lebensjahr zwischen den alten und den neuen Bundesländern gewechselt hat
KL N=45

... bin ich heute religiösen Dingen gegenüber positiver eingestellt	7,1%
... bin ich heute religiösen Dingen gegenüber negativer eingestellt	12,3%
... hat sich meine Einstellung gegenüber religiösen Dingen nicht verändert	80,6%

S14a Wohnortgröße (BIK)

	gesamt N=3027	**EV** N=2016	**KL** N=1011
500 bis unter 5.000 Einwohner	**4,2%**	4,4%	3,9%
5.000 bis unter 20.000 Einwohner	**4,7%**	4,6%	4,9%
20.000 bis unter 100.000 Einwohner	**15,3%**	12,7%	20,4%
100.000 bis unter 500.000 Einwohner	**32,8%**	34,2%	30,0%
500.000 Einwohner und mehr	**43,0%**	44,1%	40,7%

S14b Wie würden Sie Ihren Wohnort beschreiben?

	gesamt N=3027	**EV** N=2016	**KL** N=1011
Großstadt	**41,6%**	42,1%	40,6%
Rand oder Vorort einer Großstadt	**5,2%**	5,1%	5,3%
Mittel- oder Kleinstadt	**50,9%**	50,2%	52,3%
Dorf	**2,3%**	2,6%	1,8%

S15 Wohnbundesland

Häufigkeit und prozentuale Verteilung innerhalb der einzelnen Bundesländer – nach Konfession
gesamt N=3027, EV N=2016, KL N=1011

		Konfessionslose	Evangelische
Schleswig-Holstein	Häufigkeit	40	124
	Verteilung	24,5%	75,5%
Hamburg	"	33	44
	"	43,0%	57,0%
Bremen	"	9	23
	"	28,7%	71,3%
Niedersachsen	"	80	326
	"	19,7%	80,3%
Nordrhein-Westfalen	"	143	405
	"	26,1%	73,9%
Rheinland-Pfalz	"	30	103
	"	22,5%	77,5%
Hessen	"	56	197
	"	22,2%	77,8%
Saarland	"	5	16
	"	23,7%	76,3%
Baden-Württemberg	"	90	290
	"	23,6%	76,4%
Bayern	"	95	213
	"	30,9%	69,1%
Brandenburg	"	71	36
	"	66,5%	33,5%
Mecklenburg-Vorpommern	"	46	24
	"	66,3%	33,7%
Sachsen-Anhalt	"	68	28
	"	70,9%	29,1%
Sachsen	"	112	70
	"	61,6%	38,4%
Thüringen	"	54	44
	"	54,8%	45,2%
Berlin gesamt	"	78	74
	"	51,3%	48,7%
Berlin West	"	57	38
	"	59,9%	40,1%
Berlin Ost	"	17	40
	"	30,1%	69,9%

S18a Zusammenschluss Kirchengemeinde

Hat sich Ihre Kirchengemeinde in den letzten Jahren mit einer anderen Gemeinde zusammengeschlossen?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch, N=1637, weiß nicht N=379

ja	8,3%
nein	72,8%
weiß nicht, keine Angabe	18,8%

S18b Veränderung der Verbundenheit durch Zusammenschluss

Hat sich die Verbundenheit zu Ihrer Kirchengemeinde seitdem verändert?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch ist und sich seine/ihre Kirchengemeinde in den letzten Jahren mit einer anderen Gemeinde zusammengeschlossen hat, N=164

keine Veränderung	71,4%
früher stärker	12,9%
früher schwächer	15,7%

S19a Beteiligung Bundestagswahl 2009

Die letzte Bundestagswahl war im September 2009*. Haben Sie da gewählt?
Filter: falls Befragte(r) bei der letzten Bundestagswahl gewählt hat und 21 Jahre alt oder älter ist
EV N=1832, KL N=932
* zum Zeitpunkt der Befragung im Jahr 2012
– nach Altersgruppen

	gesamt	**21-29**	**30-44**	**45-59**	**60-69**	**70+**
	N=2762	**N=412**	**N=728**	**N=725**	**N=393**	**N=504**
ja	74,6%	60,9%	76,2%	84,0%	79,6%	65,9%
nein	25,4%	39,1%	23,8%	16,0%	20,4%	34,1%

– nach Konfession und Altersgruppen

		21-29	**30-44**	**45-59**	**60-69**	**70+**
	Evangelische	**N=231**	**N=435**	**N=476**	**N=285**	**N=405**
ja		64,1%	79,1%	84,2%	81,1%	65,9%
nein		35,9%	20,9%	15,8%	18,9%	34,1%
	Konfessionslose	**N=181**	**N=293**	**N=249**	**N=108**	**N=99**
ja		56,9%	72,0%	83,5%	75,9%	65,7%
nein		43,1%	28,0%	16,5%	24,1%	34,3%

S19b Zweitstimme Bundestagswahl 2009

Die letzte Bundestagswahl war im September 2009*. Haben Sie da gewählt und welche Partei haben Sie mit Ihrer ZWEITSTIMME gewählt?
Filter: falls Befragte(r) bei der letzten Bundestagswahl gewählt hat und 21 Jahre alt oder älter ist
* zum Zeitpunkt der Befragung im Jahr 2012

– nach Konfession und Ost/West

	gesamt N≈1920	**Ev West** N=1163	**Ev Ost** N=133	**KL West** N=372	**KL Ost** N=253
CDU bzw. CSU	33,5%	38,7%	33,1%	26,6%	20,2%
SPD	29,4%	30,1%	23,3%	32,3%	24,9%
FDP	13,1%	12,8%	13,5%	13,7%	13,0%
Bündnis 90/Die Grünen	10,9%	11,4%	9,0%	12,1%	7,9%
Die Linke	10,9%	5,6%	19,5%	9,9%	32,0%
Piratenpartei	2,1%	1,3%	1,5%	4,8%	2,0%
andere Partei	0,2%	0,1%	0,0%	0,5%	0,0%

– nach Altersgruppen

	gesamt N≈1920	**21-29** N=229	**30-44** N=507	**45-59** N=561	**60-69** N=295	**70+** N=327
CDU bzw. CSU	33,5%	23,1%	35,5%	33,3%	27,8%	43,1%
SPD	29,4%	23,6%	25,6%	28,5%	40,3%	30,6%
FDP	13,1%	13,1%	12,6%	14,4%	11,5%	12,5%
Bündnis 90/Die Grünen	10,9%	16,6%	9,9%	10,3%	13,9%	7,3%
Die Linke	10,9%	14,8%	14,4%	11,8%	6,4%	4,9%
Piratenpartei	2,1%	7,9%	2,0%	1,4%	0,0%	1,5%
andere Partei	0,2%	0,9%	0,0%	0,2%	0,0%	0,0%

S20.1 Kommunalwahl

Kommunalwahl: Inwiefern nehmen Sie an den folgenden Wahlen teil?

	gesamt N=2953	**EV** N=1953	**KL** N=1000
immer	51,7%	53,4%	48,5%
manchmal	27,7%	27,2%	28,6%
nie	17,9%	16,9%	19,7%
nicht wahlberechtigt	2,7%	2,5%	3,1%

– nach Altersgruppen

	gesamt N=2953	**16-29** N=596	**30-44** N=729	**45-59** N=725	**60-69** N=397	**70+** N=506
immer	51,7%	31,2%	52,3%	66,6%	57,7%	49,2%
manchmal	27,7%	26,5%	30,3%	21,2%	32,2%	31,0%
nie	17,9%	29,2%	17,4%	12,1%	9,6%	19,8%
nicht wahlberechtigt	2,7%	13,1%	0,0%	0,0%	0,5%	0,0%

S20.2 Landtagswahl

Landtagswahl: Inwiefern nehmen Sie an den folgenden Wahlen teil?

	gesamt N=2952	**EV** N=1952	**KL** N=1000
immer	52,8%	54,3%	49,8%
manchmal	26,7%	25,5%	28,9%
nie	17,6%	17,4%	18,0%
nicht wahlberechtigt	2,9%	2,7%	3,2%

– nach Altersgruppen

	gesamt N=2954	**16-29** N=596	**30-44** N=730	**45-59** N=725	**60-69** N=397	**70+** N=506
immer	52,8%	34,2%	54,7%	65,9%	55,9%	50,8%
manchmal	26,7%	23,3%	30,1%	22,1%	30,7%	29,2%
nie	17,6%	28,5%	15,2%	12,0%	12,8%	20,0%
nicht wahlberechtigt	2,9%	13,9%	0,0%	0,0%	0,5%	0,0%

S20.3 Bundestagswahl

Bundestagswahl: Inwiefern nehmen Sie an den folgenden Wahlen teil?

	gesamt N=2879	**EV** N=1902	**KL** N=977
immer	62,5%	63,9%	59,6%
manchmal	22,2%	21,5%	23,5%
nie	14,0%	13,4%	15,1%
nicht wahlberechtigt	1,4%	1,2%	1,7%

– nach Altersgruppen

	gesamt N=2881	**18-29** N=521	**30-44** N=730	**45-59** N=726	**60-69** N=397	**70+** N=507
immer	62,5%	46,3%	66,0%	73,0%	66,0%	56,0%
manchmal	22,2%	23,8%	22,2%	18,6%	23,2%	25,0%
nie	14,0%	22,8%	11,6%	8,4%	10,3%	18,9%
nicht wahlberechtigt	1,4%	7,1%	0,1%	0,0%	0,5%	0,0%

S20.4 Europawahl

Europawahl: Inwiefern nehmen Sie an den folgenden Wahlen teil?

	gesamt N=2877	**EV** N=1900	**KL** N=977
immer	34,3%	36,1%	30,9%
manchmal	29,3%	28,7%	30,6%
nie	34,8%	33,9%	36,7%
nicht wahlberechtigt	1,5%	1,3%	1,7%

– nach Altersgruppen

	gesamt N=2877	**18-29** N=520	**30-44** N=731	**45-59** N=724	**60-69** N=397	**70+** N=505
immer	34,3%	23,7%	32,7%	43,8%	37,0%	32,1%
manchmal	29,3%	24,0%	33,4%	28,2%	31,0%	29,3%
nie	34,8%	45,6%	33,4%	27,9%	31,5%	38,6%
nicht wahlberechtigt	1,5%	6,7%	0,5%	0,1%	0,5%	0,0%

S20.5 Kirchenvorstandswahl

Kirchenvorstandswahl: Inwiefern nehmen Sie an den folgenden Wahlen teil?
Filter: falls Befragte(r) evangelisch

	gesamt N=2014	**bis 29** N=408	**30-44** N=438	**45-59** N=477	**60-69** N=288	**70+** N=405
immer	18,5%	6,1%	16,2%	22,9%	21,2%	26,7%
manchmal	19,7%	11,5%	18,7%	16,6%	23,6%	30,1%
nie	54,3%	57,1%	61,2%	56,4%	53,1%	42,0%
nicht wahlberechtigt	7,5%	25,2%	3,9%	4,2%	2,1%	1,2%

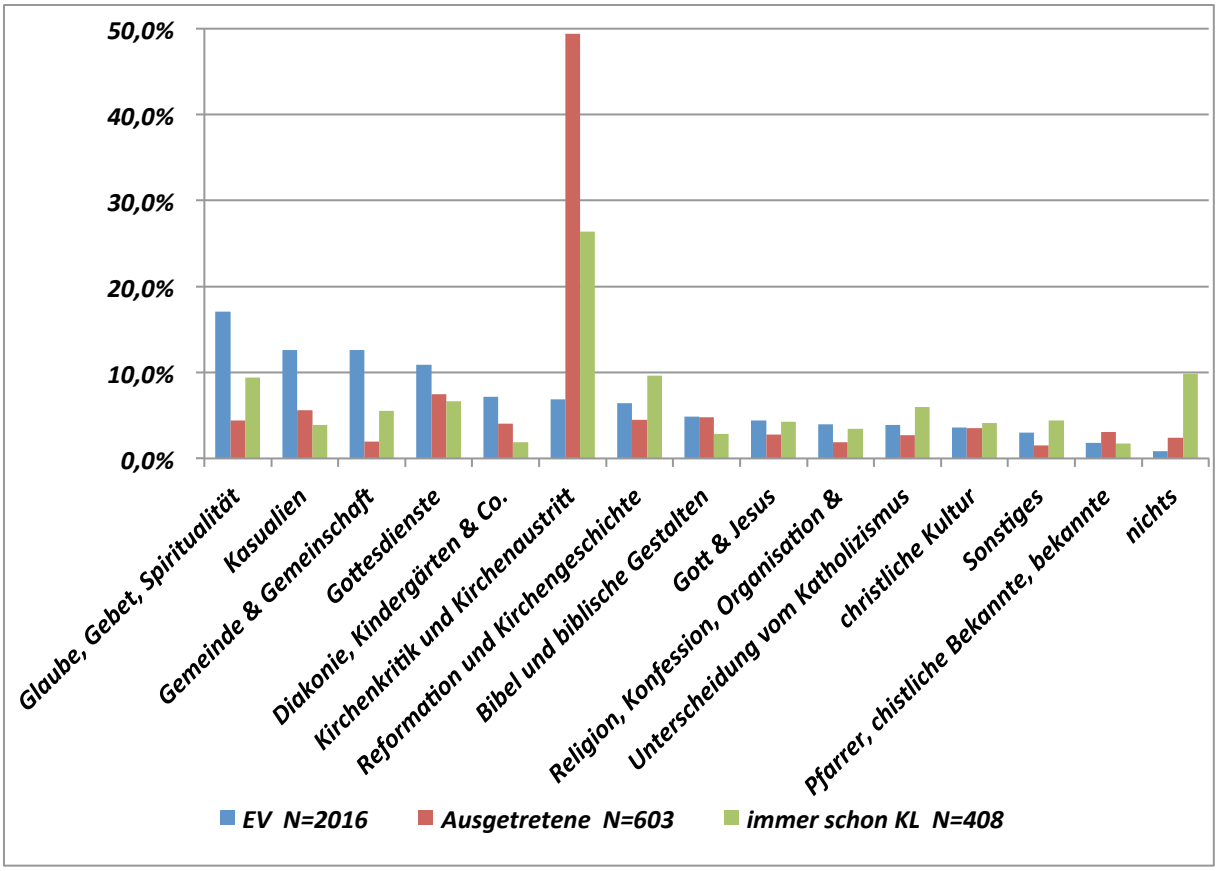
1.2 Repräsentativbefragung – Fragen 1 bis 3 (offene Fragen)

1/K1 Evangelische Kirche

Was fällt Ihnen ein, wenn Sie »evangelische Kirche« hören?
»Erstnennungen« in Prozent

	EV N=2016	KL N=1011
Glaube, Gebet, Spiritualität	17,1%	6,4%
Kasualien	12,6%	4,9%
Gemeinde & Gemeinschaft	12,6%	3,4%
Gottesdienste	10,9%	7,2%
Diakonie, Kindergärten & Co.	7,2%	3,2%
Kirchenkritik und Kirchenaustritt	6,9%	40,1%
Reformation und Kirchengeschichte	6,4%	6,5%
Bibel und biblische Gestalten	4,8%	4,0%
Gott & Jesus	4,4%	3,4%
Religion, Konfession, Organisation & Mitgliedschaft	4,0%	2,5%
Unterscheidung vom Katholizismus	3,9%	4,0%
christliche Kultur	3,6%	3,7%
Sonstiges	3,0%	2,7%
Pfarrer, christliche Bekannte, bekannte Christen	1,8%	2,5%
nichts	0,9%	5,4%

	EV N=2016	Ausgetretene N=603	KL N=408
Glaube, Gebet, Spiritualität	17,1%	4,4%	9,4%
Kasualien	12,6%	5,6%	3,9%
Gemeinde & Gemeinschaft	12,6%	2,0%	5,5%
Gottesdienste	10,9%	7,5%	6,7%
Diakonie, Kindergärten & Co.	7,2%	4,1%	1,9%
Kirchenkritik und Kirchenaustritt	6,9%	49,4%	26,4%
Reformation und Kirchengeschichte	6,4%	4,5%	9,6%
Bibel und biblische Gestalten	4,8%	4,8%	2,9%
Gott & Jesus	4,4%	2,8%	4,3%
Religion, Konfession, Organisation & Mitgliedschaft	4,0%	1,9%	3,5%
Unterscheidung vom Katholizismus	3,9%	2,7%	6,0%
christliche Kultur	3,6%	3,5%	4,1%
Sonstiges	3,0%	1,5%	4,4%
Pfarrer, christliche Bekannte, bekannte Christen	1,8%	3,1%	1,7%
nichts	0,9%	2,4%	9,9%



Auswahl aus den Antworten auf Frage 1 nach Kategorien geordnet

Glaube, Gebet, Spiritualität	Glaube, Hoffnung, ein Ort der Ruhe und der Kraft, modern und vor allem aufgeschlossen
	Kerze anzünden, Beten, Ruhe
	Familienfreundlicher Glauben
	Beten, fasten, glauben, pilgern ...
	Christlicher Glaube, die Bibel, Gebete, Gottesdienste im modischen Stil
	Mit den Kindern, wie sie kleiner waren, viel über das Leben von Jesus geredet, sie in Gottesdiensten begleitet und dort auch etwas über mich erfahren, sie mit dem Glauben groß werden sehen
	Ein übergebliebener Glaube vergangener Jahrhunderte
	Ich gehe nur zu Weihnachten in die Kirche, mir ist das eigentlich zu spießig, ich habe nicht viel über fürs Beten oder Lieder singen, eigentlich fällt es mir auch schwer, an einen Gott zu glauben, wie es die evangelischen Menschen tun
	Bin viel mit der Kirche unterwegs gewesen, hat immer Spaß gemacht, mir gefallen die Aktivitäten neben den ganzen traditionellen Dingen (z.B. Gottesdienst, beten, etc.) besser und sie sprechen mich mehr an
Kasualien	Taufe, Hochzeit, Beerdigung, Kirche
	Schöne Hochzeiten, Bindung an Gott, Beerdigung und Leben nach dem Tod
	Ach, ich weiß nicht, nicht viel. Ich bin zwar getauft und wurde konfirmiert, mit der Kirche an sich hab ich aber eigentlich nichts am Hut, die ist mir ziemlich gleichgültig.
	Da fällt mir die Taufe meiner Kinder ein

	Benachteiligung in Schule und Beruf, ansonsten Taufe, Konfirmation, kirchliche Trauung
	Allerdings muss ich auch an die Beerdigung meines Mannes denken. Der Pfarrer hat mir damals viel Halt gespendet
	... dass ich dort eigentlich nur ein sozusagen zahlendes Mitglied bin, weil meine Eltern schon in der Kirche waren, dann kam unsere kirchliche Trauung und zuletzt die Taufe unseres Kindes als Ereignis und Grund, dort nicht auszutreten
	Da fällt mir zuerst meine Konfirmation ein, die Feier und die vielen Geschenke, die ich bekam. Evangelische Menschen glauben an Gott, sie sind nicht so streng wie katholische Menschen, denken auch nicht so verbohrt
Gemeinde & Gemeinschaft	Zusammenhalt, fühle mich geborgen in der Kirche
	Dass ich mich in meiner Gemeinde wohl fühle, tolle Menschen in meiner Ortskirche
	Gemeinschaft der Gläubigen
	coole Christen
	... dass es Christen sind, die an Gott glauben und in die Kirche gehen, sie beten und singen Kirchenlieder, dafür zahlt man Kirchensteuer, je nachdem in welcher Kirche man ist, das Vaterunser, Altar, Kerzen, Bibel, Gesangbuch, die haben Konfirmation, Taufe
	Das ist für mich ein Ort der Geborgenheit, Wärme und des Vertrauens.
	Ein Zufluchtsort, ein Ort um die Bibel zu verstehen, andere Christen zu treffen, den Glauben zu teilen
	Die evangelische Kirche ist eine Glaubensgemeinschaft, sie gibt den Menschen Kraft und Hoffnung und hilft ihnen durch eine schwierige Zeit
	... sehr wichtig für die Menschen, eine große Gemeinschaft von Gläubigen, man kümmert sich um einander
Gottesdienste	Gottesdienste, Tradition, Glaube
	Die Familiengottesdienste, die wir regelmäßig besuchen, und verschiedene Feste, die durch die Kirche und Kindergarten zustande kommen
	Lebendige Gottesdienste, macht den Menschen Mut zum Glauben, Möglichkeit zur Mitgestaltung und Beteiligung
	... dass mich eigentlich nichts so richtig mit ihr verbindet. Ich glaube ich bin nur wegen meiner Eltern noch in der Kirche. Sie wären sicher enttäuscht wenn ich austrete würde, obwohl sie selbst auch gar nicht so viel damit am Hut haben. Der letzte Kontakt war meine Konfirmation glaube ich, ... ach nein, wir gehen jedes Jahr zu Heiligabend in die Kirche
	Abendmahl, die Weihnachtsgeschichte, Gottesdienst am Heiligen Abend, Fürbitten, Osterkerze
	Abendmahl, Singen, Leute treffen
	Die evangelische Kirche bietet Gottesdienste an. In denen wird gepredigt von Gott, der Bibel, gesungen und gebetet
	Gehe sonntags in die Kirche, das tut mir gut. Wir treffen uns auch im Gemeindehaus mit ein paar Frauen einmal in der Woche. Die tun viel für die Menschen in ihrer Gemeinde.
Diakonie, Kindergärten & Co.	Diakonisches Hilfswerk
	Kümmert sich um hilfsbedürftige Menschen, feiert Gottesdienste und religiöse Feiertage
	Der Kindergarten meines Sohnes
	Die Diakonie hat mir sehr geholfen, als ich schwanger wurde, freundliche Pädagogen von der evangelischen Kirche standen mir zur Seite, auch die evangelische Tafel hat mich immer unterstützt
	... zu der evangelischen Kirche gehören Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser sowie Frauengruppen, die sich wöchentlich treffen
	Alte Menschen und kalte Kirchen, macht viel für sozial schwache Menschen
	Die evangelische Kirche ist mit der Zeit gegangen, heutzutage wird eine Suchtberatung angeboten oder Hilfe für Frauen, die ungewollt schwanger

	wurden, das finde ich sehr gut
	Eine soziale Institution, setzt sich für Menschen ein, die bedürftig sind, glaubwürdiger als die katholische Kirche, leider auch manchmal eine Doppelmoral bei Amtsträgern, im Großen und Ganzen ein wichtiger Teil der Gesellschaft
Kirchenkritik und Kirchenaustritt	Hält zu sehr an alten Traditionen fest, ist uninteressant für jüngere Menschen und braucht man eigentlich nicht mehr
	Ich habe die evangelische Kirche verlassen und fühle mich nun wirklich besser
	Langweilig, Kirchensteuer, altmodisch
	Aberglaube und total veraltet, die reinste Märchenstunde
	Als soziale Einrichtung gut, aber für mich persönlich zu rückständig in vielen Fragen der heutigen Zeit, der Kirche gelingt es nicht sich anzupassen, Repräsentanten hinterlassen auf mich oft einen weltfremden und distanzierten Eindruck, das muss sich besser, aus diesem Grund bin ich auch ausgetreten, weil ich eine Doppelmoral erkenne
	Alte Menschen, die in der Religion ihr Heil suchen, viel zu viel Prunk, vergoldete Kirchen, Geld das anderswo besser angebracht wäre, z. B. bei Kindern, um die sich keiner kümmert
	Bin zwar noch in der Kirche, aber es ist kein Interesse da, werde wohl bald austreten, weiß nicht, was Kirche für mich für einen Mehrwert haben sollte
	Das frühe Aufstehen am Sonntag um in den Gottesdienst zu gehen. Pflichtveranstaltungen, wie Ostern und Weihnachten, Kirchensteuer
Reformation und Kirchengeschichte	Martin Luther, der Gründer der evangelischen Kirche
	Thesen an der Schlosskirche in Wittenberg, Trennung von katholisch und evangelisch
	Reformation, 2017 ist das 500 Jahre her
	Naja, nicht viel. Mein Vater war evangelisch, aber er hat nie viel erzählt. Kirche war einfach nie wichtig in meinem Leben. Es gab früher doch mal Krieg zwischen Katholiken und Protestanten, oder? Ansonsten der Martin Luther, hat glaube ich die Bibel übersetzt und die Kirche reformiert
	Martin Luther, Reformation, Frauen als Pastoren, weltoffen, weniger verkrampft
	Martin Luther als Begründer der evangelischen Kirche. Die Reformation und Abspaltung vom Papst
	Jesus und der Verrat von Judas, aber auch die Reformationslehre von Martin Luther und die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche über die Zeit
	Der Rücktritt von Margot Käßmann, Reformation, Martin Luther
	die evangelische Kirche betreibt diakonische Einrichtungen z.B. Kindergärten, Krankenhäuser oder Altenpflege; ein großer Mann war Martin Luther King
	Bibel wurde von Martin Luther ins Deutsche übersetzt, setzt sich sozial ein, gibt Gläubigen einen Ort, wo sie beten können und Besinnung finden
Bibel und biblische Gestalten	Adam und Eva, Gott, Jesus Christus
	Johannes der Täufer, der fällt mir ein
	Alles Mögliche. Die Bibel, Gott, die Zehn Gebote, Jesus und die ganzen Geschichten, die in der Bibel stehen
	Die Bibel als wichtigstes Buch, Konfirmation und der Glaube an Gott
	eine Glaubensgemeinschaft, Christen, Bibel, Altar, Pastor, Kreuz, Jesus, Maria und Josef, Gott, Predigt, Segen, Sünde, 10 Gebote, 99 Thesen, Ostern, Weihnachten
	Bibel, Altes Testament, Neues Testament, Jesus, Gott, Maria und Josef, Heilige drei Könige
	Engel und Geister und das Paradies sowie die Hölle
	Die Evangelische Kirche hat ihre Theologie auf das Evangelium begründet. Ich kann hiermit aber nichts mehr mit anfangen, weil ich das Leben nach dem Evangelium absolut nicht mehr als zeitgemäß empfinde

Gott & Jesus	Jesus und Gott
	Nur einzelne Begriffe wie Gott, Jesus, Bibel, Altar, Pastor, Predigt, Martin Luther, 99 Thesen, Beten, die 10 Gebote, Sünde, Segen
	Wir glauben an Jesus Christus
	An Gott glauben. In die Kirche gehen. Jesus Christus
	Das erste an was ich denke, ist an Gott und die Bibel, weil das auch einen großen Teil des evangelischen Glaubens darstellt
	Die Geschichten der Bibel, Religion, Gott, Jesus Christus, die anderen Religionen und vieles mehr
	Gott nimmt den Menschen durch seine Gnade an, Pfarrer dürfen heiraten, Gebete
	... als Erstes fällt mir mein Austritt ein. Das habe ich getan weil ich mit dem Glauben und den Teilen der evangelischen Kirche nicht konform war. Ich finde die Kirche und den Glauben an Gott auch unglaubwürdig. Mir fällt es schwer an Gott zu glauben, die Evangelisten oder Christen allgemein machen es sich zu einfach in vielen Dingen, nicht alles geht und kommt mit Gott
Religion, Konfession, Organisation und Mitgliedschaft	Also als Oberbegriff würde ich Religion und Glaube nennen
	Protestanten
	Dass es eine christliche Organisation ist, mit langer Tradition
	Der gehöre ich zum Beispiel an. Viel mehr kommt mir da nicht in den Sinn
Unterscheidung vom Katholizismus	Kein Zölibat für Pfarrer
	Abspaltung von der katholischen Kirche, Frauen ist es erlaubt, Pfarrerin zu sein, mehrmalige Trauung möglich, toleranter als die katholische Kirche
	Also da fällt mir als erstes ein, dass die nicht so streng religiös sind wie die Katholiken, deren Kirchen sind auch recht einfach gehalten und nicht so pompös
	Bei uns ist es gleich, ob Mann oder Frau Pastor ist, also auch Frauen dürfen Pastor sein und sowieso ist die evangelische Kirche viel angenehmer als die katholische Kirche, kein blödes Hinknien oder solche Sachen
	Da gibt es nicht so viel. Im Moment macht die Kirche ja eher aufmerksam durch Skandale, wobei das ja hauptsächlich die Katholiken sind, aber halt nicht nur
	Gewisse Freiheiten gegenüber der katholischen Kirche, Gott allein richtet über die Menschen und nicht die Kirche, Abendmahl
	Die evangelische Kirche ist hinter der katholischen Kirche die zweitgrößte christliche Gemeinschaft in Deutschland und Europa. Sie ist liberaler als die katholische Kirche. Viele Themen, die in der katholischen Kirche ein großes Problem sind, stellen für die evangelische Kirche kein Problem dar
christliche Kultur	Kirchenchor, Orgel, Bibel, Brot, Wein
	Kirchenmusik und Feiertage wie Weihnachten
	Schöne Gebäude und christliche Menschen
	Etwas wozu ich keinen Bezug hatte und deswegen ausgetreten bin. Meine Eltern haben damals meine Konfession bestimmt
	Beten, Gesang, Ruhe und Stille, schöne Gebäude
	Gottesdienst am Sonntagmorgen, Glockenspiel, Pfarrer und Pastor, Orgelmusik
	Ich interessiere mich eigentlich überhaupt nicht für irgendeine Religion, mir fallen aber einzelne Begriffe ein wie Bibel, Kreuz, Kreuzigung, Segnung, Gebet, Predigt, Altar
	Die Kirchenglocken läuten jeden Sonntag im Dorf. Die evangelische Kirche unterstützt Menschen, die in Not geraten, in fast allen Lebenslagen, ob man Schulden macht oder in zu frühen Jahren schwanger wird
Sonstiges	Haben auch mit Problemen zu kämpfen, immer mehr Leute treten aus. Konfirmation von meinem Cousin

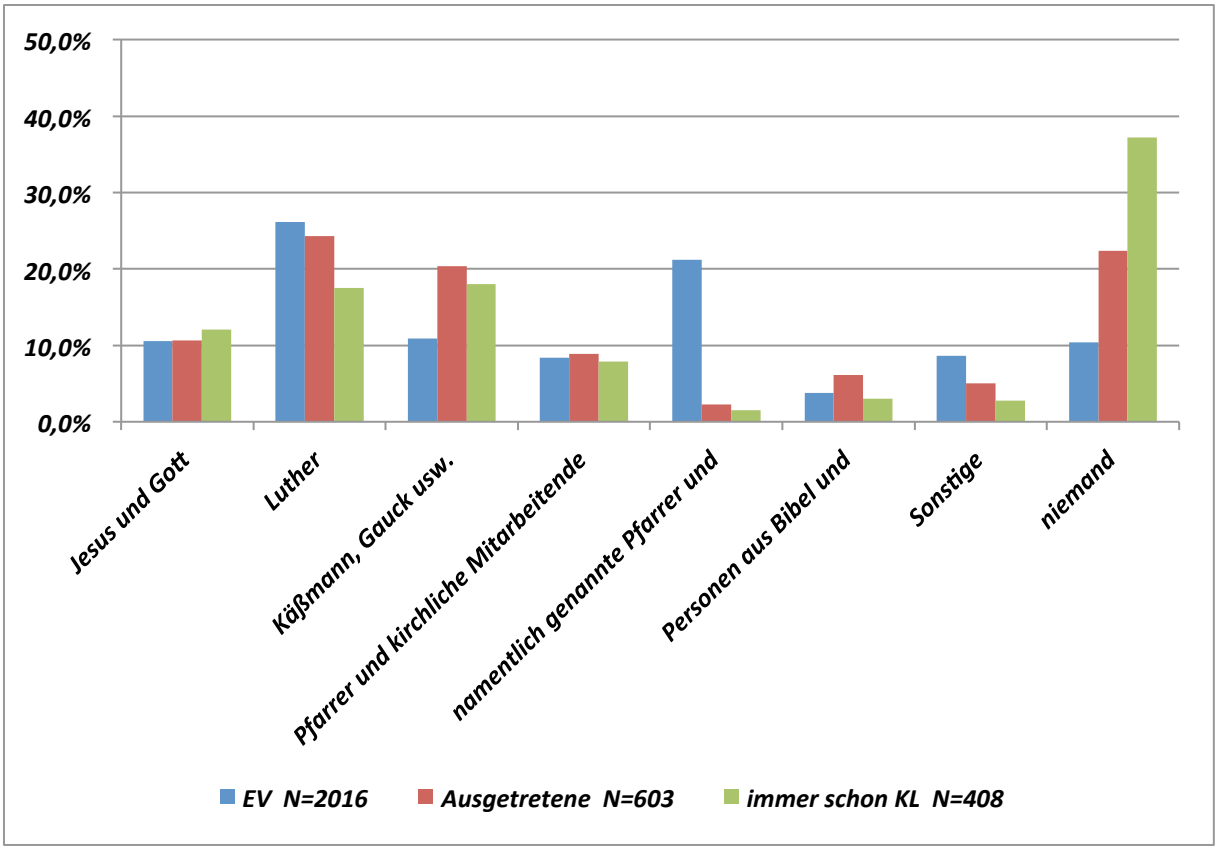
	Montagsdemos
Pfarrer, christliche Bekannte, bekannte Christen	Pfarrer T. fällt mir ein, unsere Kirchengemeinde und dass ich mich mit dem Glauben wohl fühle, der evangelische Kirchentag
	Meine Oma, die geht immer in die Kirche. Die Bibel, Jesus, Gottesdienst, Messe
	Ich denke da an Margot Käßmann oder an unsere schöne Kirche Sankt P.
	... unseren Bundespräsidenten Joachim Gauck
	... haben unser Kind getauft. Sehr nette Pfarrerin, fühlen uns in der Gemeinschaft wohl
	Pastoren, die in die Politik gehen und Pastorinnen, die angetrunken Auto fahren
	tolles Gemeindeleben, prima Pastoren, klasse Gottesdienste
	Mein Freund ist evangelisch, die machen recht viel in der Kirche zusammen mit den anderen Jugendlichen

2/K2 Personen (in) der evangelischen Kirche

Fällt Ihnen eine Person ein, die Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen? »Erstnennungenq« in Prozent

	EV N=2016	**KL** N=1011
Jesus und Gott	10,6%	11,2%
Luther	26,1%	21,6%
Käßmann, Gauck usw.	10,9%	19,4%
Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende allgemein	8,4%	8,5%
namentlich genannte Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende	21,2%	2,0%
Personen aus Bibel und Kirchengeschichte	3,7%	4,9%
Sonstige	8,6%	4,1%
niemand	10,4%	28,4%

	EV N=2016	**Ausgetretene** N=603	**KL** N=408
Jesus und Gott	10,6%	10,7%	12,1%
Luther	26,1%	24,3%	17,5%
Käßmann, Gauck usw.	10,9%	20,3%	18,1%
Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende allgemein	8,4%	8,9%	7,9%
namentlich genannte Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende	21,2%	2,3%	1,5%
Personen aus Bibel und Kirchengeschichte	3,7%	6,1%	3,0%
Sonstige	8,6%	5,1%	2,8%
niemand	10,4%	22,4%	37,2%



Auswahl aus den Antworten auf Frage 2 nach Kategorien geordnet

Aus Gründen der Anonymität werden keine namentlich identifizierbare Pfarrerinnen und Pfarrer sowie kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter angeführt.

Jesus und Gott	Da gibt es viele, aber Jesus Christus steht im Vordergrund
	Die 12 Apostel und Jesus Christus
	Einige Heilige, wie Petrus, Johannes, einige Erzengel und natürlich Jesus
	Ich kenne niemanden, außer Jesus
	Jesus Christus, der Sohn Gottes
	Jesus Christus, Maria, Martin Luther
	Jesus, der Pfarrer, Luther
	Jesus, Maria, Josef, drei heiligen Könige, Judas und die anderen Jünger, Petrus
	Es gibt viele Personen, die mir hier einfallen, der Diakon, der Pfarrer, Gott. Würde mich hier nicht auf eine Person festlegen
	Gott und sein Sohn Jesus
	Gott, der Pfarrer, die Messner und alle , die so in der Kirche noch mitarbeiten, sprich Kantor, Chorleiter etc.
	Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist
Luther	Martin Luther, Margot Käßmann
	Philipp Melanchthon, Martin Luther, Katharina von Bora, Justus Jonas, Oliver Cromwell, unter anderem
	Da fällt einem immer als erstes Martin Luther ein

	Der Begründer der Evangelischen Kirchen, Martin Luther
	Die einzige Person, von der ich schon mal etwas gehört habe, ist Martin Luther
	Gerade für die evangelische Kirche ist Martin Luther eine wichtige Figur
	habe mal von Luther gehört
	Jesus sowie Martin Luther
	Martin Luther, der die Bibel übersetzt hat
	Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer
Käßmann, Gauck usw.	Bundespräsident Gauck, Margot Käßmann, Dietrich Bonhoeffer
	Als Person fällt mir ein die Margot Käßmann, da sie ja recht häufig in den Medien zu sehen war
	Ich hab mal gehört, dass unser Ministerpräsident Joachim Gauck ein evangelischer Pastor war
	Frau Käßmann, die sich einen Namen durch Trunkenheit am Steuer gemacht hat
	Joachim Gauck, Margot Käßmann und natürlich Martin Luther
	Margot Käßmann, eine tolle Frau, die leider abgesägt wurde, weil sie nicht so weltfremd ist
	Franz von Assisi, unser Bundespräsident Joachim Gauck
	Jesus Christus, Adam und Eva, Joachim Gauck
	Martin Luther, Calvin, Zwingli, Margot Käßmann
	Martin Luther, Philipp Melanchthon, Joachim Gauck, Margot Käßmann
	Pfarrer S., Martin Luther, Joachim Gauck, Margot Käßmann
	Joachim Gauck, Karl Marx und Martin Luther
Pfarrer und kirchliche Mitarbeitende allgemein	Alle Geistlichen und Gläubigen
	Alle Geistlichen, also Priester, Pfarrer und dergleichen
	Den Pfarrer, den ich persönlich kenne
	den Pfarrer der Gemeinde und die Mitarbeiter aus dem Gemeindebüro
	den Pfarrer, aber Name fällt mir jetzt nicht ein
	Die Mitarbeiter der Kirche, die Pfarrerin und der Pfarrer und die Erzieherinnen aus dem Kindergarten
	Eine Pfarrerin, da es die bei den Katholiken nicht gibt
	Ich weiß nicht mehr, wie der heißt, aber es gab da einen Pfarrer, der uns vor 18 Jahren konfirmiert hat und der war sehr nervig, Margot Käßmann
	Jesus Christus, der Pastor oder die Pastorin
	Die Pfarrerin und der Pfarrer der Gemeinde (sind verheiratet)
	ja unseren Pastor natürlich und J. Gauck
	Ich denke dabei an alle aktiven Menschen in meiner Gemeinde
	nein, keine bestimmte, höchstens die Pfarrerin oder der Pfarrer
	Pfarrer und Betreuer vom Konfirmationsunterricht
	Pfarrer, Kindergärtnerin meines Sohnes, die Maria
	mein cooler Religionslehrer
	mein Religionslehrer, mit dem ich viele Schwierigkeiten hatte
	Pfarrer, Kirchenmusiker, Küster
	Die Leute, die den Kirchenchor leiten, meine Kinder gehen gerne dorthin, zumindest die Ältere
	Unser Pfarrer damals, er war ein toller Mensch
	wenn ich an Kirche denke, muss ich automatisch an den Pfarrer denken
Personen aus Bibel und Kirchengeschichte	Adam und Eva, Gott
	Bischöfe und Propheten

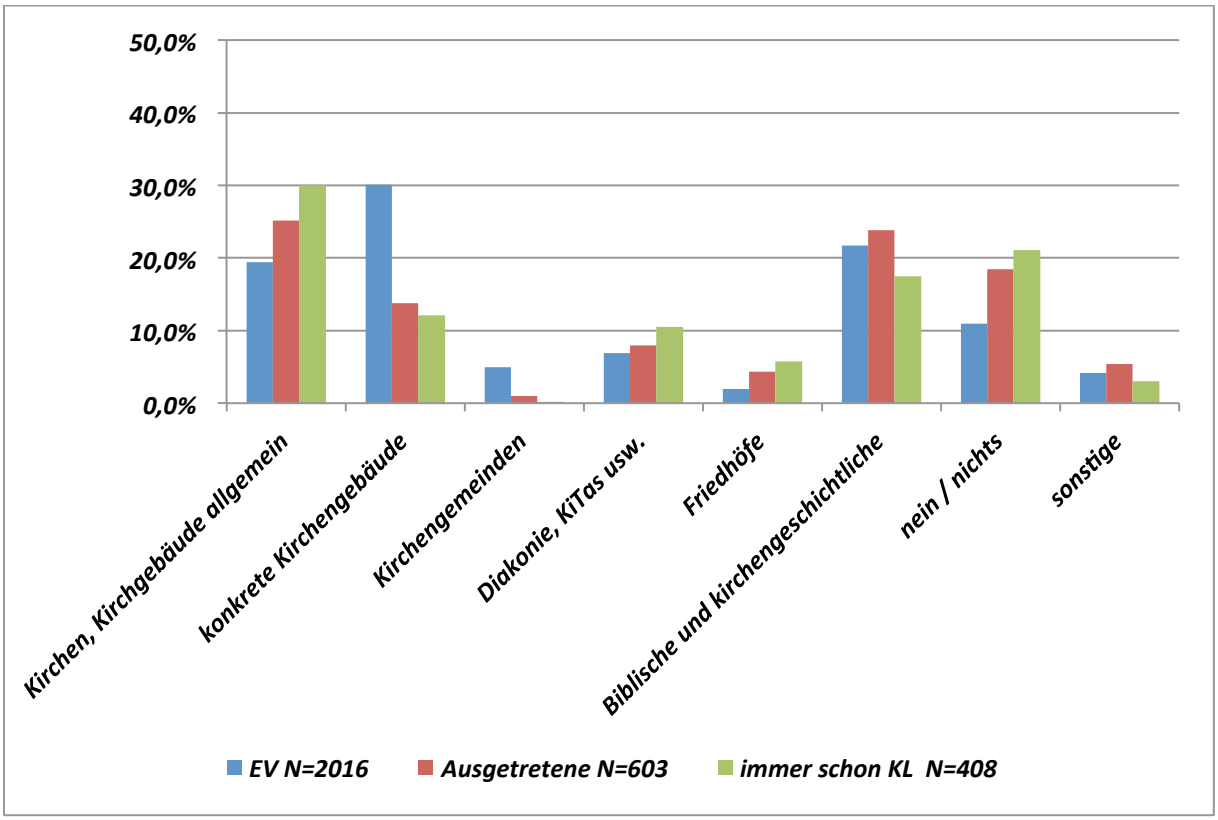
	die 12 Jünger von Jesus fallen mir ein
	Die vier Evangelisten Markus, Johannes, Lukas und Matthäus
	Einige Heilige, wie Petrus, Johannes, einige Erzengel und natürlich Jesus
	Maria, die Mutter Gottes
	Judas, Jesus, Martin Luther, 12 Apostel
	Bedeutsame Personen waren Johannes Calvin, Martin Luther, dessen Frau Katharina von Bora, und noch viele weitere
	der berühmteste war Martin Luther King
	Dietrich Bonhoeffer
	... unter anderen Philipp Melanchthon, Johannes Calvin und natürlich Martin Luther
Sonstige	Angela Merkel fällt mir spontan ein
	Da gab es mal eine Sendung im TV, Pastor Fliege
	Frau Goering-Eckardt
	Wolfgang Thierse
	Vor Margot Käßmann war es Wolfgang Huber, der Ratsvorsitzender war
	Eppelmann, Martin Luther, Wolf Biermann
	Also meine Familie ist generell religiös, wir glauben alle an Gott
	Meine Frau macht viel in der Kirche vom Kindergarten aus, die arbeitet da
	Meine Großeltern, weil sie sehr religiös sind
	Meine Mutter, da sie sehr gläubig ist
	Meine Mutter, die eifrigste Kirchgängerin überhaupt
	Meine Oma, die geht regelmäßig in die Kirche und sonntags muss ich dann mit ihr dahin
	Meine Tochter ist momentan von dem Thema Kirche sehr fasziniert
niemand	Da ich mich nicht für Kirche interessiere, fällt mir auch keine Person ein, die ich damit in Verbindung bringe
	Da fällt mir niemand ein
	Es gibt im Moment keine Person, die ich namentlich kenne, die ich mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringe
	Ich habe keine Ahnung
	Keinen, kenne keinen
	Nein, die sind alle so unbekannt
	Nein, einen Papst gibt es nicht, verbinde keine bestimmte Person mit der evangelischen Kirche
	So spontan jetzt nicht, mir fällt jetzt wirklich niemand ein

3/K3 Orte der evangelischen Kirche

Fällt Ihnen ein Ort ein, den Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen?
»Erstnennungen« in Prozent

	EV N=2016	KL N=1011
Kirchen, Kirchgebäude allgemein	19,4%	27,1%
konkrete Kirchengebäude	30,0%	13,1%
Kirchengemeinden	4,9%	0,7%
Diakonie, KiTas usw.	6,9%	9,0%
Friedhöfe	1,9%	4,9%
Biblische und kirchengeschichtliche Orte	21,7%	21,3%
nein / nichts	11,0%	19,5%
sonstige	4,2%	4,4%

	EV N=2016	Ausgetretene N=603	KL N=408
Kirchen, Kirchgebäude allgemein	19,4%	25,2%	30,0%
konkrete Kirchengebäude	30,0%	13,8%	12,1%
Kirchengemeinden	4,9%	1,0%	0,2%
Diakonie, KiTas usw.	6,9%	8,0%	10,5%
Friedhöfe	1,9%	4,4%	5,7%
Biblische und kirchengeschichtliche Orte	21,7%	23,9%	17,4%
nein / nichts	11,0%	18,5%	21,1%
sonstige	4,2%	5,4%	3,1%



Auswahl aus den Antworten auf Frage 3 nach Kategorien geordnet

Aus Gründen der Anonymität werden keine lokal identifizierbaren Orte (Kirchen, Kirchengemeinden, Kitas etc.) namentlich angeführt.

Kirchen, Kirchgebäude allgemein	Alle Kirchen, die von der evangelischen Kirche sind
	Da gibt es viele Orte z.B. Kirchen generell, die von der evangelischen Kirche sind, Gemeindezentren, Treffen für Jugendliche von der Kirche aus
	Das Haus Gottes, die Kirche
	Das Pfarramt und die Kirche
	Die evangelische Kirche und den Kindergarten, in den meine Kinder gehen
	Die Kirche an sich, als Ort des Betens
	Die Kirche und überall da, wo Gott bei uns ist
	eigentlich generell Kirchen
	Die Kirche und Jerusalem
	Ich weiß nicht, Kirchen und Kathedralen vielleicht oder auch Jerusalem
	Kirche mit Traualtar
konkrete Kirchengebäude	die Dorfkirche
	Gemeindehaus, da hab ich noch am ... Dezember Weihnachtsfeier gehabt
	Auf meiner Klassenfahrt nach Berlin habe ich gehört, dass der Berliner Dom eine evangelische Kirche ist
	Christuskirche, die Schlosskirche Wittenberg, den Michel in Hamburg, die Frauenkirche in Dresden
	Der Evangelische Kindergarten hier um die Ecke. Ja, und die evangelische Kirche hier um die Ecke
	Der Michel, also der Hamburger Dom
	Die Bischofskirche
	Die Frauenkirche in Dresden ist doch eine bekannte evangelische Kirche in Deutschland
	Die Kirche, in der ich getauft wurde
	Die Kirche, wo meine Kinder getauft wurden, aber fragen Sie mich nicht nach dem Namen
	Die Kirche, wo ich meine Konfirmation gefeiert habe
	Ich weiß zwar, dass die evangelische Kirche in unserem Dorf Christuskirche heißt, ansonsten habe ich keinerlei Beziehung dazu
	Kirche in meiner Stadt
	Die Kirche, die ich persönlich besuche
Kirchengemeinden	Diakonie, Kindergärten oder die evangelisch-lutherische Gemeinde
	Die evangelischen freikirchlichen Gemeinden in ...
	Evangelische Gemeinde
	Evangelische Kirchengemeinden, Kindergärten
	Unsere Gemeinde und der Raum, wo der Unterricht ist
Diakonie, KiTas usw.	Evangelische Einrichtungen wie Kindergärten, die Diakonie oder die Kirche selbst
	Altenheim, Behindertenwerkstätte, Kindergärten
	Den Kindergarten, den meine Kids besuchen
	Der Kindergarten, in dem ich war
	Diakonie, Behindertenwerkstätte, Pflegeheime, Kindergärten

	Diakonie, Krankenhäuser oder Kindergärten
	Es gibt hier evangelische Einrichtungen, eine Schule, ein Kindergarten, ein Krankenhaus
	Kindergärten, Caritas
Friedhöfe	Bücherei, Kindergarten, Friedhof
	Caritas, Friedhof, Kapelle
	Da denke ich an den Friedhof, seit meine Frau verstorben ist, gehe ich sie dort fast täglich besuchen
	Die evangelischen Kirchen und die dazugehörigen Friedhöfe
	Ein Friedhof oder ein Gemeindezentrum
	Kindertagesstätten, Krankenhäuser, Friedhöfe
Biblische und kirchengeschichtliche Orte	Als erstes fällt mir da Jerusalem ein
	Bethlehem und Nazareth
	Bethlehem, das war, glaube ich, der Geburtsort von Jesus
	Das Heilige Land in Palästina
	Jerusalem, Rom, Griechenland
	Als der Ort überhaupt würde ich Wittenberg sagen, da ja dort die Bibel übersetzt wurde, und somit da ja auch in gewisser Weise die Wurzeln der evangelischen Kirche sind
	Die Kirche in Wittenberg, an die Luther seine Thesen genagelt hat
	Die Wartburg, da hat Luther seine Thesen an das Tor geschlagen
	Kreuzigung Christi im Römischen Reich
	Preußen und das damalige Deutschland im Mittelalter
	Wittenberg, Eisleben, Leipzig (da war mal Kirchentag), Dresden (auch wegen Kirchentag), Jerusalem, Bethlehem
nein / nichts	an einen bestimmten Ort denk ich da nicht
	da fällt mir kein bestimmter Ort ein
	Ein Ort fällt mir nicht ein. Ich bin zwar noch in der Kirche, habe aber mit dieser Institution gar nichts am Hut
	Es gibt keinen Sitz so wie Rom bei den Katholiken, und pilgern tun sie auch jetzt nicht so
	Tut mir leid, ein bestimmter Ort, der zur evangelischen Kirche passt, fällt mir leider nicht ein
sonstige	Jakobsweg, Lourdes
	1Live Religion, Evangelischer Gottesdienst im ZDF
	ARD, Das Wort zum Sonntag
	Bibelclip auf RTL

2 Fragebogen der Netzwerkerhebung in »Netzwerkstadt«

1. Name des Befragten

   _____

2. Geburtsjahr

   _____

3. Geschlecht

   ☐ männlich
   ☐ weiblich

4. a) Sind Sie in *{Netzwerkstadt}* geboren?

   ☐ Ja → *weiter mit 5.*
   ☐ Nein → *weiter mit 4b)*

   b) Wann sind Sie (das erste Mal)* in Ihren derzeitigen Wohnort gezogen?
   (4b) *[*Interviewerhinweis, falls mehrmaliger Zuzug]*

5. a) Welchen Familienstand haben Sie?

   ☐ Ledig
   ☐ Verheiratet / eingetragene Lebenspartnerschaft mit (Ehe-)Partner/ (Ehe-)Partnerin zusammen lebend → *weiter mit 6.*
   ☐ Verheiratet / eingetragene Lebenspartnerschaft getrennt lebend
   ☐ Geschieden
   ☐ Verwitwet

   b) Leben Sie mit einem Partner/einer Partnerin in einer festen Beziehung?

   ☐ Ja
   ☐ Nein

6. Wie viele Kinder unter 18 Jahren leben bei Ihnen im Haushalt?

   ☐ keine

   _____

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

7. Wie verbunden fühlen Sie sich Ihrer Kirchengemeinde vor Ort?

- ☐ sehr verbunden
- ☐ ziemlich verbunden
- ☐ etwas verbunden
- ☐ kaum verbunden
- ☐ überhaupt nicht verbunden

8. Inwiefern stimmen Sie folgenden Aussagen zu?

	Trifft voll zu	Trifft eher zu	Trifft eher nicht zu	Trifft gar nicht zu
A Ich wurde religiös erzogen.				
B Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen.				
C Ich halte mich für einen religiösen Menschen.				
D Meine Mutter wurde religiös erzogen.				
E Mein Vater wurde religiös erzogen.				

9. Über die Aufgaben der Frau in der Familie und bei der Kindererziehung gibt es verschiedene Meinungen. Welcher Aussage stimmen Sie am ehesten zu?

- ☐ Es ist für alle Beteiligten viel besser, wenn der Mann voll im Berufsleben steht und die Frau zu Hause bleibt und sich um den Haushalt und die Kinder kümmert.
- ☐ Mindestens solange die Kinder noch klein sind, ist es besser, wenn die Frau zu Hause bleibt.
- ☐ Grundsätzlich sollten die Frauen genauso berufstätig sein können wie Männer, Männer und Frauen sollten sich deshalb die Arbeit im Haushalt und die Sorge um die Kinder teilen oder sich dabei abwechseln.

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

10. Wir haben uns mit vielen Leuten unterhalten, weshalb sie in der Kirche sind: Wie ist das bei Ihnen?

Ich bin in der Kirche, …

		(7) Trifft voll und ganz zu		…			(1) Trifft überhaupt nicht zu	
A	weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut.	□	□	□	□	□	□	□
B	weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet.	□	□	□	□	□	□	□
C	weil ich religiös bin.	□	□	□	□	□	□	□
D	weil ich die Gemeinschaft brauche.	□	□	□	□	□	□	□
E	weil sie mir einen inneren Halt gibt.	□	□	□	□	□	□	□
F	weil sich das so gehört.	□	□	□	□	□	□	□
G	weil mir die kirchliche Trauung wichtig ist	□	□	□	□	□	□	□
H	weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte.	□	□	□	□	□	□	□
I	weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren.	□	□	□	□	□	□	□
J	weil sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt.	□	□	□	□	□	□	□
K	weil Kirchengebäude im Dorf- bzw. Stadtbild nicht verschwinden dürfen.	□	□	□	□	□	□	□
L	weil sie wichtige ethische Werte vertritt	□	□	□	□	□	□	□

11. Was trifft auf Sie zu?

- ☐ Schüler/Schülerin → *weiter mit 12b*
- ☐ Auszubildende/Auszubildender
- ☐ Studierende / Studierender
- ☐ in Umschulungs-/Weiterbildungsmaßnahme
- ☐ voll erwerbstätig
- ☐ teilweise erwerbstätig
- ☐ erwerbslos
- ☐ Rentner/Rentnerin, Pensionär/Pensionärin
- ☐ Hausfrau/Hausmann
- ☐ Aus anderem Grund nicht erwerbstätig

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

12. a) Welches ist Ihr höchster Bildungsabschluss?

- ☐ Promotion/Habilitation
- ☐ (Fach-) Hochschulabschluss
- ☐ Allgemeine oder Fachhochschulreife (Abitur oder Fachabitur)
- ☐ Meisterbrief
- ☐ abgeschlossene Berufsausbildung
- ☐ Realschule, also mittlere Reife oder ein gleichwertiger Abschluss
- ☐ Abschluss der allgemeinbildenden polytechnischen Oberschule der ehemaligen DDR
- ☐ Haupt- bzw. Volksschulabschluss
- ☐ Schule ohne Abschluss verlassen
- ☐ nichts davon

→ *weiter mit 13*

b) falls Schüler/in: Welchen Schulabschluss streben Sie an?

- ☐ (qualifizierter) Hauptschulabschluss
- ☐ Realschulabschluss / mittlere Reife
- ☐ Fachhochschulreife
- ☐ allgemeine Hochschulreife / Abitur

Zwischentext

Ziel dieser Befragung ist die Erhebung eines sozialen Netzwerkes von Personen. Deswegen wird im Folgenden nach konkreten Namen gefragt. Das ist für eine eindeutige Zuordnung notwendig. Die konkreten Namen werden unmittelbar nach der Erfassung durch Zahlen ersetzt, da es nur um die soziale Struktur geht.

13. a) Wie häufig besuchen Sie Andachten oder Gottesdienste?

[in den Fragen 13 und 14 werden die namentlichen Bezeichnungen spezieller Gottesdienste und lokaler Kirchen aus Gründen der Anonymität nicht aufgeführt]

- ☐ mehr als einmal in der Woche
- ☐ einmal in der Woche
- ☐ ein- bis dreimal im Monat
- ☐ mehrmals im Jahr
- ☐ seltener
- ☐ nie → *weiter mit 16.*

b) Welche der folgenden Andachten oder Gottesdienste besuchen Sie? (Mehrfachnennung möglich)

☐ Sonntagsgottesdienst in … *{Netzwerkstadt}*

→ *c) sequenziell: Mit wem besuchen Sie zumindest gelegentlich diesen Gottesdienst?*

- ☐ *Allein, oder mit*
- ☐ _____
- ☐ _____
- ☐

☐ Wochenschlussgottesdienst in … *{Netzwerkstadt}*

→ *c) sequenziell: Mit wem besuchen Sie zumindest gelegentlich diesen Gottesdienst?*

- ☐ *Allein, oder mit*
- ☐ _____
- ☐ _____
- ☐

☐ Heilig-Abend-Gottesdienst

→ *c) sequenziell: Mit wem besuchen Sie üblicherweise den Heilig-Abend-Gottesdienst?*

- ☐ *Allein, oder mit*
- ☐ _____
- ☐ _____
- ☐

→ *sequenziell: Um welchen Heilig-Abend-Gottesdienst handelt es sich dabei üblicherweise? [Mehrfachnennungen zulassen]*

Heilig-Abend-Gottesdienst mit Weihnachtsspiel in … {Netzwerkstadt}
Christvesper in … {Netzwerkstadt}
Heilig-Abend-Gottesdienst in … {Netzwerkstadt}
Christmette in … {Netzwerkstadt}
Heilig-Abend-Gottesdienst in einer anderen Kirche

☐ andere Gottesdienste oder Andachten in *{Netzwerkstadt}*

14. Filter: Nur für Alteri, mit denen gemäß 13b/c der Sonntagsgottesdienst in … und/oder der Wochenschlussgottesdienst in … besucht wird:

Wie häufig gehen Sie *mit {Person A }* in Andachten oder Gottesdienste?

- ☐ immer/stets
- ☐ häufig
- ☐ gelegentlich

Die Frage 14 muss für alle unter 13b/c genannten Sonntags- und Wochenschlussgottes- dienst-Alteri wiederholt werden.

15. Wie wichtig ist es Ihnen, mit *{Person A}* Andachten oder Gottesdienste zu besuchen?

- ☐ sehr wichtig
- ☐ eher wichtig
- ☐ eher nicht wichtig
- ☐ gar nicht wichtig

Die Frage 15 muss für alle unter 13b/c genannten Alteri wiederholt werden.

16. Mit wem haben Sie sich im Verlauf des letzten Jahres über den Sinn des Lebens ausgetauscht?

- ☐ mit niemandem → *weiter mit Frage 20*
- ☐ mit _
- ☐ mit _
- ☐ ……

17. a) Bei welchen Gelegenheiten tauschen Sie sich *mit {Person A}* über den Sinn des Lebens aus?

- ☐ zu Hause
- ☐ auf der Arbeit/in der Schule
- ☐ in der Kirche (z.B. Gottesdienst, Kirchenchor, Gemeindekreise)
- ☐ bei kirchlichen Diensten (z.B. Beratungsstellen, Telefonseelsorge)
- ☐ in Vereinen und Gruppen (Sport-, Heimatverein, Tanzgruppe)
- ☐ bei meiner individuellen Freizeitgestaltung (Treffen mit Freunden, Fitness-studio)
- ☐ bei unterschiedlichen Gelegenheiten online (z.B. in Sozialen Netzwerken, wie Facebook oder in Internetforen)
- ☐ bei anderen Gelegenheiten

18. Wie häufig tauschen Sie sich *mit {Person A}* über den Sinn des Lebens aus?

- ☐ häufig
- ☐ gelegentlich
- ☐ selten

19. Wie religiös ist Ihr Austausch *mit {Person A}* über den Sinn des Lebens?

- ☐ sehr religiös
- ☐ eher religiös
- ☐ eher nicht religiös
- ☐ gar nicht religiös

Die Fragen 17-19 müssen für alle unter 16. genannten Alteri wiederholt werden.

20. Womit (von dem Folgenden) kommen Sie regelmäßig in Kontakt?

Mehrfachnennungen möglich!

[namentliche Bezeichnungen der folgenden Einrichtungen in Untergruppen werden aus Gründen der Anonymität nicht aufgeführt]

Kindertagesstätte
Evangelische Jugendgruppe
Evangelische Chöre / Singkreis / Instrumentalgruppen
Evangelische Kreise / Treffs
Weitere Veranstaltungen der Kirchengemeinde
Kirchenvorstand
Angebote anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften

21. → *sequentiell:* Mit wem stehen Sie dort in engerem Kontakt?

- ☐ mit niemandem
- ☐ mit _
- ☐ mit _
- ☐ ……

22. Gibt es andere Vereine oder Gruppen in *{Netzwerkstadt},* in denen Sie aktiv sind?

- ☐ Nein
- ☐ Ja, und zwar:

Mehrfachnennungen möglich!

[die namentliche Bezeichnung der folgenden Vereine, Gremien und Gruppen wird aus Gründen der Anonymität nicht aufgeführt]

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

23. a) *[Vorlage einer Liste der bisherigen Alteri]* Welche der genannten Personen stehen Ihnen besonders nahe?

	Steht mir besonders nahe	Steht mir nicht besonders nahe
☐ _____		
☐ _____		
☐ …		

b) Gibt es darüber hinaus Personen, die Ihnen besonders nahe stehen?

☐ _____
☐ _____
☐ …

Die folgenden Fragen werden für alle unter 13b/c, 16, 20 und 23.b genannten Alteri benötigt

24. Name von *{Person A}*

_____

25. Alter von *{Person A}*

_____

26. Geschlecht von *{Person A}*

☐ männlich
☐ weiblich

27. *Falls Person nicht schon als Mitglied der Kirchengemeinde Netzwerkstadt bekannt:* Wohnt *{Person A}* hier im Ort?

☐ ja
☐ nein

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

28. *Falls Person nicht schon als Mitglied der Kirchengemeinde Netzwerkstadt bekannt:* Konfession / Kirchenzugehörigkeit von *{Person A}*

- ☐ Evangelisch-landeskirchlich
- ☐ Evangelisch-freikirchlich
- ☐ Katholisch
- ☐ Andere christliche Konfession
- ☐ Muslimisch
- ☐ Andere nicht-christliche Konfession
- ☐ Konfessionslos
- ☐ Keine Angabe/weiß nicht

29. a) In welcher Beziehung stehen Sie zu {Person A}? Bitte achten Sie darauf, dass mehrere Antwortmöglichkeiten zutreffen können, und geben Sie bitte alle an!

☐ (Ehe-)Partner(in)/ feste(r) Freund(in) ☐ Mutter/Vater ☐ Bruder/Schwester ☐ Eigenes Kind ☐ Andere(r) Verwandte(r)
☐ Pfarrer/-in

☐ Weitere kirchliche(r) Mitarbeitende(r)
☐ Freund/-in
☐ Nachbar/ Nachbarin
☐ Arbeitskollege/ Arbeitskollegin bzw. Mitschüler/-in
☐ in einer anderen Beziehung

30. Kennen sich … ?

Person	Kennen sich	Kennen sich nicht	Weiß nicht
A – B			
A – C			
B – C			
…			

31. Wie häufig gehen Sie den folgenden Beschäftigungen in ihrer Freizeit nach?

	Sehr häufig	Häufig	Weniger häufig	Selten	Nie
Sich mit dem Computer/Internet beschäftigen (Filter für nächste zwei Items)					
E-Mails schreiben oder lesen					
Kontakte in Online-Communities pflegen (z.B. Facebook)					
Heimwerken, Handarbeiten, Gar- tenarbeit					
Bücher lesen					
Besuch von Familie, Verwandtschaft					
Besuch von Nachbarn, Freunden, Bekannten					

Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, CD-ROM, © Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Gütersloh 2015

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS

ISBN 978-3-579-07437-5
www.gtvh.de