

Entwurf¹

50 Jahre dasselbe gesagt?

Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös - kirchlichen Feld²

Gerhard Wegner

1. Die Fragestellung
2. Die These: Das „KMU – Paradigma“ im religiös-kirchlichen Feld
3. Entwicklung und Umsetzung des „KMU – Paradigmas“ seit 1960
 - 3.1. Zum Denken von Joachim Matthes
 - 3.1.1. Die defizitäre Sicht der Kirchengemeinde
 - 3.1.2. Die Aufwertung der distanzierenden Kirchenmitglieder
 - 3.2. Die KMU I: Die Diskrepanz in der Kirchenmitgliedschaft
 - 3.3. Die KMU II: Der Streit um die Deutung der distanzierenden Kirchenmitglieder
 - 3.4. Die KMU III: Der Triumph des „KMU – Paradigmas“
 - 3.5. Die KMU IV: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge
4. Fazit und Ausblick: Deutungskämpfe im religiös-kirchlichen Feld

¹ Bei der hier vorliegenden Textfassung handelt es sich um einen Entwurf. Der endgültige Text soll im Herbst 2011 publiziert werden. Für Kritiken, Hinweise etc. bin ich dankbar kann aber natürlich nicht garantieren, dass ich alles in der Endfassung berücksichtigen werde. Kontakt: Gerhard.Wegner@si-ekd.de.

² Für wertvolle Kritik an einer ersten Fassung dieses Papiers danke ich Claudia Schulz und Wolfgang Pittkowski – beide Akteure der KMUs – und Gabriele Arndt-Sandrock.

1. Die Fragestellung

Die folgenden Überlegungen drehen sich um Antworten auf die Frage, ob es in den bisher unternommenen vier Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen (KMU I – IV)³ der EKD gemeinsame Interessenlagen bzw. ein übergreifendes Paradigma gibt, das über einen Zeitraum von etwa 50 Jahren im Wesentlichen ähnliche bzw. sogar gleiche Erkenntnisse erzeugt hat. Es soll hier im Folgenden versucht werden, ein solches Paradigma („KMU-Paradigma“) zu rekonstruieren. Von vornherein wird damit unterstellt, dass die ungeheuer großen Datenmengen der bisher vier KMUs von entsprechenden, sich durchziehenden, leitenden forschungspolitischen Entscheidungen abhängen, die wiederum auf - letztlich kirchenpolitischen – Interessen aufrufen. Die notwendige Folgerung ist: Die KMUs bilden folglich nicht **die** Wirklichkeit der Kirchenmitgliedschaft in Deutschland ab, sondern lediglich spezifische Aspekte. Darin läge allerdings auch ihre große Leistungsfähigkeit. Rein hypothetisch hätte es auch so sein können, dass unter anderen wissenschaftlichen und praktisch-politischen Konstellationen⁴ auch andere Erkenntnisse hätten gewonnen werden können. Wenn man es so nennen will, geht es hier folglich um eine Art Dekonstruktion der KMUs.

Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen haben im Zehnjahresabstand Bilder der Befindlichkeiten der Kirchenmitgliedschaft geliefert und bauten sich in der Entwicklung der Fragestellungen aufeinander auf. So weisen die KMUs zwar Unterschiede im methodischen Herangehen und auch in der Differenzierung der Fragestellung auf, aber immer wieder ist festgestellt worden, dass sie sich in vielem –

³ Die Untersuchungen werden im Folgenden abgekürzt als KMU I – IV zitiert: KMU I: Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung. Hg. von Helmut Hild, Gelnhausen und Berlin 1974. KMU II: Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Hg. von Johannes Hanselmann, Helmut Hild, Eduard Lohse, Gütersloh 1984. KMU III: Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hg. von Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich, Peter Steinacker, Gütersloh 1997. KMU IV: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006. Dazu KMU IV, 2: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge Band 2, Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews. Hg. von Jan Hermelink, Ingrid Lukatis und Monika Wohlrab-Sahr. Gütersloh 2006.

⁴ Dies wäre z.B. dann der Fall gewesen, wenn man konsequent die kirchensoziologischen Überlegungen von Niklas Luhmann: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: Jakobus Wössner (Hg.): Religion im Umbruch. Stuttgart 1972, S. 254 - 285 zugrunde gelegt hätte – um nur eine, in der damaligen Zeit, diskutierte, soziologische Variante zu nennen.

insbesondere in den Kernergebnissen - ähneln. Dies ist natürlich für eine Reihenuntersuchung, die im Zeitverlauf vergleichbare Fragen stellt, auch nicht völlig verwunderlich – gerade deswegen kann aber auch die Konstanz der Ergebnisse besonders verwundern. Hat sich die Realität in 50 Jahren tatsächlich so wenig gewandelt? Das erscheint doch eher zweifelhaft zu sein. Folglich lohnt sich zu fragen: Worin besteht die Ähnlichkeit der Ergebnisse tatsächlich? Wie kommen sie zustande? Sollte man zeigen können, dass den bisherigen vier KMUs ein gemeinsames forschungsleitendes Paradigma und damit gemeinsame spezifische Interessen zugrunde liegen, so ließen sich alleine daraus bereits Ähnlichkeiten in der Wissensproduktion der KMUs prognostizieren, zugleich aber auch notwendigerweise gewisse „schwarze Löcher“ in der Wahrnehmung der Realität der Kirchenmitglieder voraussagen. Alles das, was mittels der Optik dieser spezifischen „Brille“ nicht gesehen werden kann, fiele notwendigerweise auch als Wissen aus – anderes Wissen wiese – vordergründig - gewisse Einseitigkeiten auf. Natürlich gilt dies für jedes Forschungsprojekt: allein, es ist gut, wenn genau reflektiert werden kann um nicht den Eindruck einer ein all für allemal korrekt erfassten Wirklichkeit zu erzeugen und andere Deutungen offen halten zu können. Kein anderer als einer der Inspiratoren der KMUs, Joachim Matthes⁵, hat genau dies immer wieder betont: Es gibt keine sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse jenseits solcher Perspektiven.

Die Frage nach den leitenden Interessen und Deutungsmustern in den KMUs ist zur Beurteilung der Genese und des Standes der Kirchensoziologie in Deutschland und insbesondere für die Entwicklung von Fragestellungen für weitere Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen in den kommenden Jahren von großer Bedeutung. Um sie beantworten zu können, muss ein relativierender - distanzierter Blick auf die KMUs geworfen und ihre Erkenntnisse in ein Spektrum von

⁵ Joachim Matthes war – in den KMU I – III – der führende soziologische Kopf, der mit seinen Schriften in den sechziger Jahren die KMU Forschung entscheidend angestoßen hatte. Meine These ist deswegen, dass das KMU – Paradigma weitgehend mit dem Matthes-Paradigma identisch ist, obwohl bzw. gerade weil Matthes die Fragestellungen selbst immer weiter getrieben hat. Wichtige Beiträge von Matthes und anderen zur Diskussion um die KMU Ergebnisse finden sich in den drei Kommentarbänden zu KMU I – III KB I: Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Folgerungen aus der Umfrage. Hg. von Joachim Matthes. Gelnhausen und Berlin 1975. KB II: Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“ Hg. von Joachim Matthes. Gütersloh 1990. KB III: Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD – Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft. Hg. von Joachim Matthes. Gütersloh 2000. Theologisch verband Matthes viele Interessen mit Trutz Rendtorff, der ebenfalls die KMU von Beginn an prägte. Seinem Einfluss wäre noch gesondert nachzugehen.

Möglichkeiten eingeordnet werden. Solche möglichen Alternativen sollten sich aus den in den Texten meist implizit (aber auch explizit) abgelehnten Analyserichtungen herauslesen lassen. Es ergibt sich dann ein Feld von religiös-kirchlichen Deutungsmustern, die ihrerseits auf Handlungspraxen bezogen sein werden. Auf diese Weise lässt sich sowohl die offenkundige Stärke der KMU – Analysen, d.h. ihr Plausibilitätseffekt für bestimmte Interessenlagen und möglicherweise darüber hinaus – so aber auch ihre spezifischen Grenzen, d.h. Ausblendungen oder gar Abwertungen kirchlich-religiöser (und sonstiger) Wirklichkeiten erfassen.

Von vornherein muss bei dieser Art der Analyse betont werden, wie ungeheuer leistungsfähig das KMU - Paradigma in wissenschaftlicher aber auch in kirchenpolitischer und kirchenpraktischer Sicht gewesen ist. Die These, dass die evangelische Kirche ohne die KMU heute anders aussehen würde, als sie ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Die KMUs waren wichtig, um einen neuen, bejahenden Blick auf die vielfältige evangelische „Volkskirche“ mit ihren unterschiedlichen Beteiligungsformen zu entwickeln und Reformen, die sie in diese Richtung stärkten, zu legitimieren. Dass heute nicht mehr von „Taufscheinchristen“ oder „Karteileichen“ geredet wird ist auch ihnen zu verdanken. Das Gefühl, christlichen Glauben gebe es nur noch in den Ghettos der Kirchengemeinden konnte erfolgreich aufgebrochen werden. Die Kasualien wurden aufgewertet. Die KMUs waren weit mehr als „nur“ sozialwissenschaftliche Untersuchungen und haben sich auch nie nur so verstanden. In all dem liegt ihre Stärke – die hier gewürdigt werden soll. Aber wie in jeder Stärke liegt hier auch ihre Schwäche.

Antworten auf diese Fragen sind zudem von Bedeutung, weil die vier Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen – insbesondere die ersten beiden – entscheidend in der Durchsetzung der kirchen- bzw. religionssoziologischen Forschung in der evangelischen Kirche überhaupt gewesen sind. Nach wie vor stellen sie Orientierungspunkte und z.T. geradezu Fluchtpunkte jedweder Forschung im Bereich der Kirchensoziologie dar. Sie liefern bedeutsames Material, gerade dadurch, dass sie im Zehnjahresabstand immer wieder aufeinander aufbauen, zur Erforschung der Entwicklung von Kirchenbindung und Kirchlichkeit in Deutschland überhaupt. Auch in dieser Hinsicht ist es ausgesprochen aufschlussreich, nach den

leitenden Paradigmen dieser Forschung zu fragen: Wie ist die Durchsetzung der Kirchensoziologie in der evangelischen Kirche in Deutschland erfolgt? Welche Interessen haben diese Durchsetzung geleitet? Wieweit setzen sich in der Ausgestaltung der Fragestellungen und Methoden spezifisch kirchlich – institutionelle Interessen durch – schließlich haben EKD und einige Landeskirche die Forschungen finanziert – und welche sind es genau? Welche soziologischen Richtungen verbinden sich mit welchen leitenden Interessenlagen? Und welche Richtungen und Interessen werden abgewiesen?

Letztlich geht es mir um einen Beitrag zu der weiter gespannten Frage, wie religiöse Innovationen in heutigen Gesellschaften zustande kommen. Oder anders gesagt: Gibt es heute noch religiöse „Springquellen“, aus denen sich nicht nur Kirchen sondern ganze Gesellschaften erneuern können? Die KMUs haben ohne Zweifel zur Erneuerung der Evangelischen Volkskirche in Deutschland vor allem dadurch beigetragen, dass sich genuin soziologische Deutungsmuster ausbreiteten und bisweilen hegemonialen Status mit handlungspraktischer Relevanz erlangten. Ist dies eine Perspektive mit Zukunft – oder nichts weiter als forcierte Selbstsäkularisierung? Wenn ja: Gibt es realistische Alternativen? Schon oft ist beobachtet worden, dass die Religion und darin die Theologie über große Freiheiten im Gegenüber zur Wahrnehmung der „Realitäten“ der Welt verfügt, was ihr Spielräume verschafft, aber auch einen spezifischen Mangel bezeichnet. Denn Religion und Theologie brauchen legitimatorische Stützen aus der „realen“ Welt.⁶ In den letzten fünfzig Jahren hat die Soziologie in dieser Hinsicht eine herausragende Funktion gehabt, obwohl – nein: weil – sie diese Kirche stets heftig kritisiert hat. Davon legen die KMUs Zeugnis ab.

Paradigmata

An dieser Stelle sind einige Hinweise auf das hier verwendete Verständnis eines Paradigma nötig. Ich identifiziere ein Paradigma zunächst an einer spezifischen Gegensätzlichkeit (der Differenzierung), zumindest zweier, bisweilen aber auch mehrerer Faktoren. Der aufgemachte Unterschied fokussiert sozusagen eine

⁶ Vergl. Hartmann Tyrell, Religiöse Kommunikation: Auge, Ohr und Medienvielfalt. In: Ders. Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie. Wiesbaden 2008, S. 251 – 314. Hier S. 263ff

spezifische Optik auf einen Gegenstand. Dies ist dann ein Paradigma, wenn es sich häufig wiederfindet und so scheinbar aus sich selbst heraus die Produktion von Wissen in einer weitgehend impliziten, bisweilen auch expliziten, auf jeden Fall stets selbstverständlichen und letztlich nicht grundsätzlich in Frage gestellten Weise steuert.

Die so konstruierte Gegensätzlichkeit taucht zwar bisweilen schon sozusagen im Großen und durchaus mit Pathos aufgeladen auf, aber sie setzt sich erst in der Feinheit von Attributierungen, Assoziationen und Ähnlichem effektiv um. Paradigmen lassen sich im Großen ausarbeiten, aber sie prägen Kommunikationen in der Feinheit von Beschreibungen. Wichtig ist es deswegen, zu sehen, dass umgekehrt bereits kleine Differenzierungen in diesen Feinheiten durchaus ein Gesamtparadigma in Frage stellen können. Es kann dann zwar noch rhetorisch bemüht werden – prägt aber nicht mehr die Erkenntnisse (dies in der KMU IV der Fall, wie noch gezeigt werden soll: sie bezieht sich zwar explizit auf das überkommene KMU Paradigma, setzt es aber selbst nicht mehr um).

Ein Beispiel für die Thematisierung eines Paradigmas ist die Relektüre der berühmten Marienthal-Studie von Marie Jahoda aus 1933⁷, wie sie Bernd Jürgen Warneken⁸ vorgenommen hat. Warneken kann überzeugend zeigen, wie das Forschungsergebnis von Marie Jahoda u.a., dass mehrjährige Armut bzw. Arbeitslosigkeit in völlige Apathie und Passivität führt, dem forschungsleitenden Gegensatz zwischen revolutionärem Arbeiterbewusstsein und Passivität geschuldet ist, der das Denken der Forscher geprägt hat und nicht zuletzt für die Beauftragung entscheidend war. Anhand einer ganzen Reihe von ihr selbst gemachter eigentlich gegenläufiger Beobachtungen im eigenen Forschungsmaterial hätte es eigentlich infrage gestellt werden können: diese Polarität existiert so gar nicht. Noch zugespitzter: „Dass Jahoda u.a. ihre Untersuchung primär als Darstellung von Elend verstehen, resultiert also nicht schnurstracks aus den Marienthaler Fakten. Es hat

⁷ Marie Jahoda, Paul. F. Lazarsfeld, Hans Zeisel: Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie. Allensbach, Bonn 1960

⁸ Bernd Jürgen Warneken: Die Ethnographie populärer Kulturen, Wien, Köln, Weimar 2006. Hier S. 91 - 94

vielmehr mit der politischen Position der Forschergruppe zu tun.“⁹ Das Beispiel ist deswegen hochinteressant, da die Ergebnisse von Jahoda ähnlich wie das Matthes-Paradigma über Jahrzehnte die Forschung über Armut und Arbeitslosigkeit dominiert haben, ohne dass eine Relativierung dieser leitenden Optik – oder auch nur eine genaue Überprüfung ihrer Thesen anhand ihres eigenen Materials - in den Blick gekommen wäre. Die große Enttäuschung der Forscher, dass sich die letztlich marxistische Prognose vom Proletariat, das durch Verelendung zum revolutionären Bewusstsein gelangt, nicht bestätigte, ließ nur noch eine genau gegenteilige Lesart zu. Dass die Wirklichkeit aber tatsächlich zwischen diesen Extremen liegt, war nicht mehr erkennbar. Warneken auf alltagspraktische Fragen gerichtetes Interesse bringt das dann jedoch nach 70 Jahren ans Licht.

Eine Geschichte der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen I bis IV steht noch aus. Sie kann natürlich auch durch die hier vorliegenden Thesen in keiner Weise ersetzt werden. Neben Gerald Kretzschmar¹⁰ ist Andreas Feige der Einzige, der eine Bilanz der Kirchenmitgliedschaftsforschung in der Bundesrepublik Deutschland gezogen hat, mit seinem Buch „Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland“ von 1990.¹¹ Dieses Werk bezieht sich auf die KMUs I und II und auf weitere Kirchenmitgliedschaftsstudien und ist dadurch gekennzeichnet, dass es in einer ausgewiesenen affirmativen und sehr klaren Weise das Matthes-Paradigma von 1964 aufgreift, weiterschreibt und sogar in der Kritik an den Engführungen kirchlich ritualisierter und pastoraler Kommunikation noch weiter zuspitzt. Feiges Buch bietet

⁹ Warneken a.a.O., S. 93

¹⁰ Gerald Kretzschmar: Distanzierte Kirchenmitgliedschaft. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung. Neukirchen-Vluyn 2001. Seine Sicht auf die Verhältnisse ist bewundernswert klar: es geht ihm darum, distanzierte Kirchlichkeit als „einen Normalfall protestantischer Frömmigkeit“ (S. 3) in den Blick zu nehmen. An diesem Maßstab misst er dann insbesondere die KMU I und II und deren Rezeptionen. Wer dieser These nahe kommt (recht wenige, aber immerhin Rendtorff und Matthes) findet seine Zustimmung; wer nicht eben nicht. Seine Behauptung ist zudem, dass sein Maßstab theologisch legitim ist – faktisch aber wird vor allem aufgezeigt, dass es die distanzierte Kirchlichkeit in großem Ausmaß – ja eben als Normalfall – ganz einfach gibt. Die Logik ist folglich: Weil es das gibt, ist es theologisch legitim. Natürlich weiß auch Kretzschmar, dass empirische Ergebnisse erst durch ihre „Interpretation“ Bedeutung erlangen. Dennoch meint er, dass es so etwas wie eine wertneutrale Forschung geben würde, die Fakten als solche bereit stellt, eben die Existenz der distanzierten Kirchenmitglieder.

¹¹ Andreas Feige: Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Gütersloh 1990.

deswegen eine gute Quelle, um das KMU-Paradigma im Sinne des Matthes-Paradigma angemessen identifizieren zu können.¹²

2. Die These: Das „KMU – Paradigma“ im religiös-kirchlichen Feld

Die Spanne von 50 Jahren wird hier gewählt, da sich gut begründen lässt, dass der Beginn der Entwicklung eines für die Kirchenmitgliedschaft forschungsleitenden Paradigmas, das sich dann in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen niedergeschlagen hat, mit den Arbeiten von Joachim Matthes Ende der 50er-/Anfang der 60er-Jahre, also um 1960 herum, markieren lässt. Joachim Matthes war damals Studienleiter an der Evangelischen Akademie in Loccum und profilierte sich mit bis heute höchst bemerkenswerten und anregenden Texten, die in seiner bekannten Schrift „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ von 1964¹³ ihren Kulminationspunkt fanden. Schon mehrfach ist beobachtet worden, dass seine Thesen schnell insbesondere auf die erste und zweite KMU einen großen Einfluss hatten. Meine These behauptet nun noch weitergehend, dass dieses Paradigma auch bis zur 3. KMU deutlich prägend gewesen ist. Sie lässt sich auch personell untermauern: Joachim Matthes kann auch in seiner Person als Nestor der KMUs I bis

¹² Feiges – und damit Matthes – Deutungen schlagen später noch einmal in einer grundlegenden Studie über Religionslehrer/Innen durch: Andreas Feige; Bernhard Dressler; Wolfgang Lukatis; Albrecht Schöll: ‚Religion‘ bei Religionslehrer/Innen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch – soziologischen Zugängen. Münster, Hamburg, London 2000. Diese große Studie verdiente hier eine eigene Würdigung. Deutlich ist aber – besonders akzentuiert vor allem in den Interpretationen Feiges – wie sehr die grundlegende Diastase erhalten bleibt: Hier ein sympathisch – liberaler Religionsunterricht an den Schulen, für den die Lehrer einstehten, dort die Atmosphäre kirchengemeindlicher Prägung, der man irgendwie denn doch immer noch einen Hang zur Indoktrination unterstellen kann (obwohl dies nicht Gegenstand der Untersuchung ist). Letztlich könne nur noch der Religionsunterricht die Tradierung der Religion gewährleisten – die Kirche könne dies („nachweislich“, S. 469) nicht mehr. Dahinter steht die These, mit der Matthes 1960 weitergeschrieben wird, als wäre nichts geschehen: es hat eine Verkirklichung der christlichen Religion stattgefunden, die zur „tendenziellen Entkopplung der zunehmend kirchlichselbstbezüglich organisierten Traditionsbestände (einschließlich ihrer Organisationspersonals) von weiterhin in der Gesellschaft wirksamen Beständen christlicher Orientierungen, Gestaltungen und Chiffrierungen.“ (S. 17) geführt hat.

¹³ Joachim Matthes: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. (EK) Hamburg 1964. Vorher eine Reihe von Aufsätzen, so Z.B.: Joachim Matthes: Die volkshirchliche Gemeinde in der Sicht des Soziologen. In: Evangelische Akademie Loccum: Die Gemeinde in der modernen Gesellschaft. Referate und Gespräche auf einer Tagung der Ev. Akademie Loccum vom 1. - 4. Juni 1960. MS Druck Hannover Oktober 1960, S. 140 – 166. Dieser Text enthält bereits alle wesentlichen Gedanken der Schrift von 1964.

III gelten. Er war von Anfang in personam direkt an den Erhebungen beteiligt, und hat den ersten Kommentarband „Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance“, Gelnhausen, Berlin 1975, herausgegeben. Er war – zusammen mit Trutz Rendtorff – der führende Kopf im wissenschaftlichen Begleitgremium der KMU II und III. Danach wurde die Arbeitsstelle im Kirchenamt aufgelöst und Matthes selbst zog sich zurück, so dass die vierte KMU nicht mehr unter seiner Begleitung zustande kam und dann auch deutlich andere Prägungen aufweist.

Der Bruch: Von der KMU III und zur KMU IV

Dass es überhaupt ein leitendes Paradigma in den KMUs gegeben hat, das zugleich den Interessenlagen von Joachim Matthes von 1964 entsprach, bestätigen insbesondere die Debatten nach der KMU III, wie sie in dem von Joachim Matthes herausgegebenen Kommentarband „Fremde Heimat Kirche. Erkundungsgänge, Beiträge und Kommentare zur 3. EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft“, Gütersloh 2000, dokumentiert sind. Hier ist es vor allem die hochanspruchsvolle und inhaltlich sehr aufschlussreiche Auseinandersetzung zwischen Eilert Herms (KB III, S. 38 – 59) und Joachim Matthes (S. 23 – 37), in der beide Seiten sich darin einig sind, dass die KMUs bis hin zur KMU III eine geradezu glänzende Bestätigung der Thesen Matthes' von 1964 darstellen. Dem wird auch in diesem Kommentarband und in den sonstigen Diskussionen nach der KMU III – die den Höhepunkt der Umsetzung des Matthes-Paradigmas darstellt – nicht widersprochen. Da dieses Paradigma zu der Zeit aber ausgereizt schien und in dieser Richtung die Kirchenmitgliedschaft ausreichend erforscht war, sollte nun etwas Neues kommen. Am Ende der Diskussion über die KMU III stand dann dementsprechend die Idee, in einer vierten KMU Studien über die „andere Seite“, nämlich über das Selbstverständnis der kirchlichen Mitarbeiterschaft, insbesondere der Pastorinnen und Pastoren in Angriff zu nehmen. Dies wurde sowohl von Herms wie auch von Matthes gefordert, aber dann nicht umgesetzt.¹⁴

¹⁴ Obwohl es dann in der Folgezeit eine Reihe von Pastoren-Studien gegeben hat, die aber wenig den Bezug von Pastoren auf Mitgliedschaft analysieren, sondern sehr viel stärker an den Fragen der Arbeitsbelastung und des Selbstverständnisses ansetzen. Vergl. dazu: Stefan Böls, Wolfgang Nethöfel (Hg.): Pfarrberuf heute. Befragungen und Studien zum Pfarrberuf. Berlin 2010

Die KMU IV (Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge) setzt dann später zwar nach eigenen Aussagen in der Einleitung und an anderen Stellen weiterhin am Paradigma von Joachim Matthes und an den Vorgängerstudien an, löst diesen Anspruch jedoch insgesamt nicht ein. Nur einige Abschnitte, z.B. zu den „Weltsichten“, scheinen ihm zu entsprechen. KMU IV stellt eine ungewöhnlich reiche Studie dar, gerade im Vergleich mit den Vorgängerstudien, was die Methodenvielfalt und die verschiedenen Ansatzpunkte darstellt, aber ihre grundlegenden Argumentationen ruhen nicht mehr auf den spezifischen Polaritäten des Paradigmas von Matthes auf. Sie beschreibt stattdessen nun im Wesentlichen das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft, das nicht mehr so eindeutig strukturierbar ist, wie dies vom Matthes-Paradigma her suggeriert werden müsste. Die These der folgenden Überlegungen ist folglich, dass das Matthes-/KMU-Paradigma in den KMUs I bis III entwickelt und auf seinen Höhepunkt getrieben wird, dann aber in der KMU IV weitgehend fallen gelassen wurde.

Wie sieht die Entwicklung im Einzelnen aus?

- Die **KMU I** nimmt faktisch die Überlegungen Matthes von 1964 auf und testet sie an der „Realität“ der Kirchengemeinden – die sie auch vorzüglich erklären können.¹⁵ Der Fokus der Kirchenmitgliedschaftsforschung richtet sich von nun an, wie von Matthes gefordert, auf diejenigen, die außerhalb des Kreises der Hochverbundenen in den Kirchengemeinden leben. Insbesondere der Faktor Bildung (als von der Kirche distanzierend) rückt in den Mittelpunkt.
- Die **KMU II** wird dann von entscheidender Bedeutung für die Durchsetzung des Paradigmas. In dieser KMU und dann vor allen Dingen in den Folgediskussionen

¹⁵ Es ist eine weitgepflegte Unterstellung, die allerdings im Text der KMU I einen gewissen Anhalt hat (auch in der Analyse von Kretzschmar), dass hier die Überlegungen von Niklas Luhmann von 1972 umgesetzt worden wären. Luhmanns Analyse war jedoch sehr viel differenzierter und subtiler als die von Matthes angelegt. Dazu völlig zutreffend schon Karl-Fritz Daiber 1974: „Meines Erachtens wäre es allerdings wünschenswert gewesen, die Theorie (Luhmanns, GW) konsequenter innerhalb der empirischen Analyse umzusetzen. Der Schwerpunkt lag wohl zu stark auf dem Problem des Mitgliederverständnisses; die von Luhmann intendierte umfassendere Frage nach den Systemebenen von Religion ist dagegen nicht hinreichend aufgenommen.“ Ders. Wie stabil soll die Kirche sein? In LM 13. Jg Heft 10, 1974, S. 509 – 513, hier S. 510. Vergl. dazu auch Karl-Fritz Daiber: Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen. Überlegungen im Anschluss an Niklas Luhmann. In: Jan Hermelink und Gerhard Wegner (Hg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche. Würzburg 2008, S. 25 – 70.

wird eine heftige Debatte um die Charakterisierung der kirchlich Distanzierten als den „Unbestimmten“ geführt. Sie war von einigen Theologen – die sich soziologisch als Vertreter der kirchlichen Binnensicht einordnen ließen - ins Feld geführt worden. Aus der Sicht Matthes‘ bestand die Gefahr, dass sich eine solche theologisch - normierende Sicht über die Forschungen wölbte. Diese Charakterisierung der - ansonsten ja geradezu als Spitze des Fortschritts gefeierten -Distanzierten musste zurückgewiesen werden, um die Geltung des Matthes-Paradigmas für die weiteren Forschungen etablieren zu können. Die Folgen dieser Auseinandersetzung sind noch in KMU IV deutlich zu spüren.

- Die **KMU III** stellte dann den Höhepunkt der Umsetzung des Matthes-Paradigmas dar, indem nun deutlich die unüberwindbare Distanz zwischen den kirchlich Hochverbundenen und dem kirchlich religiösen Diskurs in den Kirchengemeinden und den kirchlich Distanzierten durchexerziert wird. Die Welt ist klar geordnet: Hier die flexiblen, interessanten Distanzierten – dort die konservativen – man behauptete damals sogar: weniger Gebildeten – Hochverbundenen, mit denen man besser wenig zu tun haben wollte.
- Die **KMU IV** setzte sich dann gerade in dieser Hinsicht deutlich von der KMU III ab, indem sie das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft öffnet und Bewertungen eher vermeidet. Insofern lässt sie den Matthes‘ Ansatz hinter sich (ohne dies allerdings zu reflektieren).

Natürlich muss man bei dieser handlichen, aber auch noch relativ schlichten Sortierung der KMUs vom ursprünglichen Paradigma her darauf hinweisen, dass es viele Forschungsergebnisse in den einzelnen KMUs gibt, die sich einer stringenten Einordnung in dieses Paradigma nicht fügen. Sie stellen im Grunde genommen Irritationen dieses Musters dar, wurden aber in der Folge nicht weiter verfolgt. Interessant wären in diesen Fällen hypothetische Überlegungen nach dem Motto: Wie hätte sich die Forschung entwickelt, wenn man in dieser - nur nebenbei angedeuteten - Richtung weiter geforscht hätte und nicht im Sinne des dominanten Paradigmas? Entsprechende Erkenntnisse werden in den folgenden Thesen z.T. mit erwähnt. Sie zeigen, dass am Rande auch Irritationen vorkamen, die zumindest auf die vorhandenen „schwarzen Löcher“ hätten hinweisen können. Gerade solche Überlegungen unterstreichen allerdings, wie sehr sich sehr bestimmte

forschungsleitende Interessen in der Gestaltung der KMUs durchgesetzt haben. Noch einmal gesagt: Dies ist kein Defizit der KMUs, sondern darin liegt ihre Stärke! Nach 50 Jahren sollten allerdings auch die Schwächen dieser Stärke in den Blick geraten.

Was die leitenden kirchenpolitischen bzw. kirchenpraktischen Interessen anbetrifft, die zu den KMUs führten, so ist die Analyse nicht sonderlich schwierig. Die KMUs weisen eine deutliche Ausrichtung auf die Stabilisierung von Kirchenmitgliedschaft unter den zwar stets wechselnden, aber immer wieder als für die Kirche kritisch dramatisierten Situationen in den letzten fünfzig Jahren auf. Dieses Interesse zieht sich durch – trotz - und vielleicht lässt sich gerade sagen: wegen - aller heftigen kirchenkritischen Positionierungen, die sich bei Joachim Matthes, aber auch in den KMUs selbst finden.

Das bedeutet: Die Evangelische Kirche lässt sich durch die von ihr selbst finanzierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen immer wieder deutlich in ihren religiösen Kernkommunikationen infrage stellen. Man war offensichtlich der Meinung, in dieser Kritik letztlich die Stimme der kirchlich Distanzierten selbst zu hören. Sie aber dürfe man im Interesse der Stabilisierung des volkswirtschaftlichen Systems in Deutschland nicht verlieren. Dass darüber die der Kirche treu Verbundenen schlecht wegkommen, nimmt man in Kauf. Vom Lebensgefühl derjenigen, die die Studien ausgearbeitet haben, ist eine gewisse Distanz zu ihnen auch zu erwarten. So werden aber gerade jene, von deren Beteiligung die Kirchengemeinden leben und die den „Laden“ aufrecht erhalten, für defizitär erklärt. Organisationspsychologisch ist dies zumindest ein interessantes Phänomen.

Die inhaltliche Kontur des Paradigmas

Wie sieht das KMU-/Matthes-Paradigma inhaltlich aus? Es ist - wie jedes Paradigma - vor allem durch den Aufweis klarer Relativierungen bzw. Differenzierungen zwischen zumindest zwei „Faktoren“ geprägt. Diese „Faktoren“ sind auf der einen Seite die kirchlich Hochverbundenen bzw. das gesamte kirchliche - oder anders gesagt: „amtskirchliche“ - System mit seiner rituellen und pastoralen Kommunikation

in den Kirchengemeinden. Auf der anderen Seite sind es die kirchlich Distanzierten, die sich nicht oder nur gelegentlich nach eigener Wahl an dieser religiösen Kommunikation beteiligen, aber gleichwohl der Kirche nicht den Rücken kehren, sondern Mitglieder bleiben. Die Differenz zwischen diesen Gruppen und ihren (bzw. ihnen zugeschriebenen) diskursiven und praktischen Logiken ist für die Fixierung des Paradigmas zentral. Der Blick auf die Wirklichkeit des größten Teils der letzten 50 Jahre erfolgt durch eine auf diese Weise scharf gestellte Optik.

Nur selten wird diese These sachlich nüchtern – z.B. als Hypothese, die es erst noch zu beweisen gelte - zur Diskussion gestellt. Vielmehr findet sich ein deutliches Pathos der Parteinahme für die eine Seite - oder, wie Joachim Matthes es später nennen wird: „religiöse Selbstbestimmung“ der kirchlich Distanzierten. Sie sind die für die Zukunft des Christentums interessantere Gruppe, da sie nicht wie die kirchlich Hochverbundenen gesellschaftlich marginalisiert sind, sondern im Zentrum der gesellschaftlichen Entwicklung stehen. Sie sind die Attraktiven – die anderen aber sind diejenigen, mit denen man die Zukunft nicht gewinnen kann.

Diese Dichotomie kann dann noch weiter dramatisiert werden: Die kirchlich Distanzierten werden an einer wirklichen Beteiligung an der Kirche durch die Amtskirche bzw. die von der Amtskirche geprägten kirchlichen Gemeinden, in denen sich die Hochverbundenen sammeln, gehindert. Ihnen wird in der Aktualisierung ihres eigenen religiösen Interesses durch die normativen Erwartungen der Amtskirche permanent ein schlechtes Gewissen gemacht und sie werden damit in ihrer religiösen Produktivität ausgebremst. Das kirchenpolitische Programm ist deutlich: Würde die Kirche nur die geeignete Sozialformen bereit stellen – dann würden sich auch die Distanzierten aktiv beteiligen.¹⁶ Unterstellt wird, dass die Kirche dies könnte, also handlungsfähig ist. Entscheidend für diese Unterstellung war die stets mit transportierte These Matthes' und anderer, dass die Gesellschaft jenseits

¹⁶ Diese Argumentation ist ähnlich illusionär wie man es heute im Fall der Nutzung der Milieu-Theorie finden kann. Auch hier wird faktisch gerne suggeriert, die Menschen hätten ja eigentlich großes Interesse an religiös-kirchlicher Kommunikation – die Kirche müsste sich nur auf ihre Formen einlassen, was sie aber nicht kann, da sie in bestimmten Milieubezügen gefangen ist. Übersehen wird hier wie damals, dass es zur Beteiligung an der Kirche eines religiös-kirchlichen Interesses bedarf. Und dieses ist offensichtlich nicht unbegrenzt vorhanden. Derartige Thesen haben aus meiner Sicht tatsächlich vor allem die Funktion eine gewisse Distanzierung des kirchlichen Personals von den Hochverbundenen und damit einer gewissen Modernisierung des Lebensgefühls zu legitimieren.

der Kirchengemeinden eben nicht hoffnungslos säkularisiert war, sondern sich in ihr christlicher Glaube – im Grunde nicht nur ebenso gut wie unter den Hochverbundenen sondern sogar prägnanter - verwirklicht hätte. Es sei lediglich so, dass die Kirche in ihrer engen gemeindlichen Fixierung dies nicht sehen könne: die Unkirchlichkeit der Gesellschaft sei auf diese Weise selbst erzeugt.

Man muss allerdings auch sehen, dass hinter diesen Attributierungen letztlich ein emanzipatorisches Interesse steht, das noch bis an den Rand der KMU III dazu führt, sozialtechnologische oder gar marktorientierte kirchliche Strategien zur Aktivierung oder Bindung der Distanzierten abzulehnen. Matthes und die KMUs artikulieren in der Parteinahme ein deutlich herrschaftskritisches Interesse an der Begrenzung der Herrschaft der Kirche über die Menschen, und verbinden dies – sehr klug! - mit Prognosen über ihren Bestand: Solange die Kirche in der überkommenen Weise über die Menschen herrschen und sie in ihren religiösen Interessen fremd bestimmen will, sei ihr Bestand bedroht. Bereits in der KMU I ist diese Behauptung zur Deutung der Kirchenaustritte prägend und leuchtete zu der Zeit auch unmittelbar ein. Denn sie vollzogen sich damals vor dem Hintergrund eines emanzipatorischen Gestus der Befreiung von alten Bindungen, die der Selbstentfaltung im Wege zu stehen schienen. Dem stand die Kirche real und symbolisch oftmals entgegen.

Von der Emanzipationsorientierung zum Kunden

Interessant ist, dass dieses emanzipatorische Pathos allerdings auf dem Höhepunkt der Durchsetzung des Paradigmas, im Schlusskapitel der KMU III (ab S. 345: Perspektiven kirchlichen Handelns), nicht nur deutlich zurücktritt sondern hier in die Forderung nach einer im Grunde genommen marktorientierten und kundenbezogenen Organisation Kirche übergeht¹⁷, wie sie sich dann in den Reformprozessen unter dem Titel der „Kirche der Freiheit“ zehn Jahre später auch deutlich entfaltet. Diese Folgerung war so im ursprünglichen Matthes Paradigma nicht nur nicht angelegt, sondern wird hier als „missionarische Überheblichkeit“

¹⁷ „Die Kirche müsste sich am Leitbild einer Organisation orientieren, die um Mitglieder wirbt, indem sie ihnen die Botschaft des Evangeliums einleuchtend macht, und damit für ihr Leben ein unverwechselbares und unausschlagbar attraktives Angebot unterbreitet.“ (S.353)

zurückgewiesen.¹⁸ Aber man wird nicht umhinkönnen, eine durchaus folgerichtige Weiterentwicklung zu konstatieren. Da, wo das emanzipatorische Anrufen der religiösen Produktivität der Einzelnen gegen die sie beherrschende Herrschaftsagentur Kirche nicht mehr plausibel ist, legt es sich nahe, die betreffenden Menschen zu Kunden der Kirche zu machen, die ihnen entsprechende milieu- und lebensstilgerechte Angebote anzubieten hat. In beiden Fällen geht es aus der Sicht der Institution darum, Kirchenmitgliedschaft zu stabilisieren und sich entsprechend „aufzustellen“. Die Soziologie, die zu Beginn auf Seiten der kirchlich Distanzierten und damit auf Seiten der sich von Herrschaftszumutungen Emanzipierenden steht, verwandelt sich nun in ein Marktforschungsinstrument, wie man es dann ein Stück weit in den Milieuanalysen¹⁹ der KMU IV, aber möglicherweise auch noch in ihren Weltsichtenstudien identifizieren kann.

Was sich hier im Übergang von KMU III zu IV in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre vollzog, entspricht den Veränderungen, die auch sonst in der Gesellschaft nach den fundamentalen Umbrüchen Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre griffen. Konnte noch bis die achtziger Jahre halbwegs plausibel das Selbstverwirklichungsinteresse der Menschen gegen die Machtverhältnisse, insbesondere in der Ökonomie, in Anschlag gebracht werden, zieht dieses Interesse nun in die Organisationen ein und wird in ihnen im Interesse höherer Produktivität und Effektivität verarbeitet. Die ursprünglichen Gegensätze diffundieren und es kommen Visionen neuer kreativer Organisationen herauf. So auch in der Kirche. Ihr gelingt es nun relativ schnell neue Formen des Bezugs auf die Öffentlichkeit und vor allem der Orientierung an der Eventkultur zu integrieren. Eine Zeitlang schlägt sich dieser frische Wind auch selbst im Habitus von Bischöfinnen nieder. Die alte Amtskirche scheint zu Beginn des 2. Jahrtausend endgültig passe zu sein.

Die Relation der Optiken und die Deutungsmuster im religiös-kirchlichen Feld

¹⁸ Allerdings hat Jan Hermelink darauf hingewiesen, dass sich bereits in der KMU I unter dem Einfluss Ernst Langes eine weite Verwendung ökonomischer Termini findet. Anscheinend ist die Übernahme ökonomischer Sprache in den kirchlich-religiösen Diskurs nach wie vor ein Zeichen von Modernität. Vergl. Jan Hermelink: Gibt es eine kirchliche Effizienz? Betriebswirtschaftliche Beiträge zur Theorie kirchlichen Handelns. In: PTh 86. Jg. 1998, 567 – 588.

¹⁹ In der kirchlichen Rezeption der Milieuforschung lässt sich eine ähnliche Interessenverschiebung feststellen. Zunächst wird sie im Interesse der Bezüge der kirchlichen Praxis auf die Reproduktion gesellschaftlicher Ungleichheit (vor allem mit Pierre Bourdieu) gelesen – dann aber mehr oder minder als Soziotechnik.

Es geht mit den hier vorgelegten Überlegungen um eine Relativierung des Matthes / KMU Paradigmas einer polaren Beziehung zwischen Hochverbundenen und kirchlich Distanzierten bzw. den entsprechenden diskursiven Praktiken. Mein Interesse folgt in dieser Hinsicht dem immer wieder von Matthes selbst praktizierten In – Beziehung - Setzen verschiedener Perspektiven und ihrer gegenseitigen Relativierung. Es würdigt auf diese Weise das Matthesche Denken, indem es sich bemüht, sein Pathos der Relativierung kritisch auf es selbst zurückzubiegen. Wie kein anderer hat Joachim Matthes immer wieder auf die „Relation der Optiken“ hingewiesen, die die Erfassung gesellschaftlicher Sachverhalte erzeugen (KB II, S. 153). Es bedarf stets einer „Relativierung der involvierten Optiken“ (dito). Jede vorschnelle Deklaration einer vermeintlich objektiven äußerlichen Wirklichkeit muss vermieden werden. Diese Einsicht gelte es „immer wieder gegen die Widerständigkeit jener sozialen Verankerung durchzuhalten, über die die eigene Optik an dieser Wirklichkeit Anteil hat.“ (S. 154) Gemeint ist an dieser Stelle die kirchliche Wahrnehmung, die die Sicht dominiert, von der man sich absetzen müsse, obwohl man gerade über sie Anteil an der Wirklichkeit hat. Dazu ver helfe die Soziologie. Aber diesen Imperativ gilt es auch darüber hinaus – über die Soziologie hinaus! - durchzuhalten. Dazu braucht es dann wiederum Theologie!

Mein Vorschlag zur Relativierung der in KMU I – IV gewonnenen Erkenntnisse besteht in der Positionierung der betreffenden kirchlichen und religiösen Diskurse, Aktivitäten und Erfahrungswelten in ein „Feld“ religiöser und kirchlicher Kommunikation in Deutschland der letzten 50 Jahre. Feld wird hier im Sinne des Feldbegriffs von Pierre Bourdieu verwendet.²⁰ Es ist auch im Fall von Religion und Kirche durch symbolische Distinktionsstrategien der in ihm Agierenden strukturiert. Die Akteure versuchen, ihr „religiöses Kapital“ (das, wie andere Kapitale auch, begrenzt in andere Kapitalsorten (soziales Kapital, kulturelles Kapital) konvertierbar ist), zu reproduzieren.²¹ Benutzt man diese ökonomistische Sprache Bourdieus, so

²⁰ Vergl. dazu Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000, insbesondere S. 77: Die Funktionsweise des religiösen Feldes. Zum Vergleich auch: Pierre Bourdieu, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt a.M 1999

²¹ Diese Konvertierungsmöglichkeit meint die Chance aus dem kirchlich-religiösen Feld heraus „Karrieren“ in anderen Feldern (Politik, Kultur etc.) zu beginnen. Sie existiert auch in umgekehrter Richtung: Ein Engagement in der Kirche kann hilfreich für bereits begonnene Karrieren anderswo sein.

geht es im Fall der Herausbildung und der Auseinandersetzung *mit* dem KMU Paradigma zunächst ganz grob gesagt um eine Auseinandersetzung *über* die relativen „Akkumulationsmöglichkeiten“ religiösen Kapitals (man könnte auch schlichter von „Macht“ im Sinne von Hegemonie sprechen) zwischen den sich um den Pol der Kirchengemeinden versammelten „Kleinbürgern“ und den liberalen, oft intellektuellen Großbürgern,²² die sich auf den Ebenen der EKD tummeln und – schon von der bürokratischen Zuständigkeit her (Die EKD wird nicht auf der Ebene der Kirchengemeinden aktiv) – notwendigerweise von den „Realitäten“ der Kirchengemeinden distanziert sind. Die relativen Positionen dieser Akteursgruppen im religiös-kirchlichen Feld generieren in der Sicht Bourdieus in einer Form der Homologie von sozialer Klassenlage und Lebensstilen religiös-christliche Überzeugungen, mittels derer die Auseinandersetzungen ausgetragen werden. Auch wenn man diese letztlich materialistische bzw. ökonomistische Sicht nicht teilt, so kann man doch zustimmen, dass sich auf jeden Fall benennbare Wahlverwandtschaften (i.S. Max Webers) wahrnehmen lassen, die nicht nur zufällig sein können. Die Kategorie des Feldes macht es möglich, anscheinend Zusammenhangsloses und im Konflikt Befindliches zusammen zu sehen und so aufeinander zu beziehen. Unterstellt ist damit, dass alle sozialen Auseinandersetzungen stets mittels polemischer Akzentuierungen funktionieren und nur durch den Bezug dieser Ausschließungen auf das Ausgeschlossene verstanden werden können.

Zentral in der Ausgestaltung eines solchen Feldes sind die Differenzen zwischen den religiösen Experten und den Laien und weiter zwischen religiöser Orthodoxie und Heterodoxie, die sich mit den ersten Akteuren verbünden. Zwischen ihnen finden ständig Auseinandersetzungen über die jeweils legitime Ordnung des Religiösen und des Kirchlichen statt - nicht zuletzt über die Frage, wie sich überhaupt Religion bzw. der „richtige Glauben“ definieren lässt und wer dazu das Recht hat. Sie sind zentraler

Die Stärke dieser Chancen hängt offensichtlich an der Größe des religiösen-kirchlichen Feldes im Verhältnis zu anderen Feldern in der Gesellschaft, d.h. seiner „Anerkennung“ bzw. seiner Macht. In Deutschland ist diese Situation besonders interessant – und weltweit wohl einmalig – durch die Existenz eines von der Kirche dominierten sehr großen sozialen Bereichs, Diakonie und Caritas, geprägt. Durch ihn vergrößern sich die gesellschaftlichen Anerkennungschancen insbesondere von Pastoren und Pastorinnen enorm.

²² Die soziologische Zuordnung ist hier nur höchst vorläufig i.S. der Matthes – These vorgenommen. Sie müsste weiter differenziert werden.

Teil der Gestaltung der sozialen Ordnung. In der solchen Konstruktion des kirchlich religiösen Feldes lassen sich spezifische religiöse Interessenlagen, Herrschaftsformen sowie die Herausbildung von Sozialkapital im Sinne der Glaubwürdigkeit der Organisation, aber auch des Gegenteils verorten und entsprechend lokalisieren. Es zeigen sich spezifische Akteurskonstellationen und hegemoniale Lagen, die das Geschehen dominieren.²³ Die Konstruktion eines religiös kirchlichen Feldes ist ein Versuch die Soziologie zur Aufklärung kirchlich religiöser Kommunikationsprozesse als Deutungskämpfe der sozialen Wirklichkeit zu nutzen. Der im KMU Paradigma aufgemachte Gegensatz zwischen den Hochverbunden und den Distanzierten bezeichnet dann eine zweitweise zentrale Konfliktlinie in diesem Feld. Andere wären ihr zuzuordnen.

Durch die Einarbeitung in das religiös-kirchliche Feld sind die ursprünglichen Intentionen von Joachim Matthes – gerade auch seine Intention auf Emanzipation – produktiv aufgenommen und werden in spezifischer Weise weitergeschrieben. Zugleich wird aber auch seine eigene Positionierung in diesem Feld sichtbar gemacht und damit kritisierbar. Besonders herausfordernd ist die Analyse dadurch, dass im Fall von Matthes' Interventionen von vor 50 Jahren zum ersten Mal in der evangelischen Kirchengeschichte Deutschlands in einer Deutlichkeit ohnegleichen die Soziologie als Konkurrent der Theologie (bzw. als Partner, was durchaus dasselbe sein kann) im Bereich der Kirche selbst agiert. Wie man es auch dreht und wendet: das Deutungsmuster Gesellschaft tritt mit einer erheblichen Vehemenz gegen das Deutungsmuster Gott an²⁴ – und dieses in der Selbststeuerung der Kirche! Matthes wirbt in seinen Texten geradezu darum, die Leitung der Kirche doch eher den Soziologen als den Theologen anzuvertrauen – zumindest die Soziologie in das Allerheiligste – die Deutung der Situation des Menschen – zu lassen. Eine Zeitlang wehrt sich die Theologie noch dagegen. Die Frage ob sie nicht mittlerweile weitgehend kapituliert hat, ist zumindest eine offene.

²³ Vergl. Zum Begriff von Macht als Hegemonie: Gerhard Wegner, Alltägliche Distanz. Zum Verhältnis von Arbeitern und Kirche. Hannover 1988, S.

²⁴ Vergl. zur Konkurrenz Soziologie / Theologie radikal John Milbank: *Theology and Social Theory. Beyond secular Reason.* Oxford etc. 2006, 2nd Edition

3. Entwicklung und Umsetzung des „KMU – Paradigmas“ seit 1960

3.1. Zum Denken von Joachim Matthes

Joachim Matthes hat um 1960 herum seine grundlegenden Ideen für eine soziologische Erforschung von Religion und insbesondere kirchlicher Kommunikation ausgearbeitet und sie 1964 in seiner berühmten schmalen Studie über die „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ kondensiert. Mit dem Titel dieser Schrift ist seine grundlegende These benannt, die er in der einen oder andere Form seit dieser Zeit immer wieder variiert hat: Die Kirche hätte eine spezifische Form der binnenbezogenen Kommunikation ausgebildet, die sie von der Gesellschaft abkoppelt und begreift sich darin irrigerweise auch noch selbst als eine der Gesellschaftlich entgegen gelagerte Institution. Sie hätte eine spezifische kommunikative Sonderwelt entwickelt, die nicht mehr oder vielmehr immer weniger an den in der Gesellschaft üblichen Kommunikationsformen partizipiert.

Natürlich kann es aus soziologischer Sicht gar nicht so sein, dass eine Institution aus der Gesellschaft auswandert – insofern ist die Kritik von Matthes am aparten Selbstverständnis der Kirche banal.²⁵ Er projiziert das soziologische Denken auf eine Einrichtung, die sich selbst betont theologisch, und das heißt nicht von der Referenzgröße Gesellschaft her versteht. Matthes könnte dann eine soziologische Erklärung der Funktionalität dieser „Sonderwelt“ vornehmen – was in der Tradition eines Durkheim oder Weber stünde –, d.h. herausarbeiten, warum religiöse Kommunikation **in** der Welt stets ein Selbstverständnis ausarbeitet, das sie eben nicht **von** dieser Welt ist. Gerade das macht ja ihre Eigenart aus und ist so auch für die Kirche kennzeichnend: Natürlich ist sie ein Faktor in der Gesellschaft – und steht ihr doch zugleich in ihrem Selbstverständnis stets auch gegenüber. Aber das interessiert Matthes nicht. Vielmehr bezieht er sofort und ausdrücklich Stellung gegen die gepflegten Selbst-Stilisierungen der Theologen, die aus seiner Sicht die Reproduktion der Kirche, ja auch deren gesellschaftliche Funktionalität bedrohen

²⁵ Vergl. zu dieser Banalität auch Niklas Luhmann: Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? In: Ders. Soziologische Aufklärung Band IV, Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Wiesbaden 3. Aufl. 2005 S. 241.- 249. Die Antwort: Natürlich nicht, denn alle Kommunikation in der Gesellschaft ist ein gesellschaftsinterner Vorgang. Die Gesellschaft kann nur über ihre Umwelt aber nicht mit ihr kommunizieren. Also auch nicht mit Gott. Wer hätte das gedacht?

würde. Matthes wirft folglich der Kirche in klassisch ideologischer Manier falsches Bewusstsein vor: Sie würde ihre eigene Situation interessebezogen verschleiern. Von vornherein wird so die Soziologie als wirkmächtigere Deutungsmacht gegen die Theologie und das herkömmliche kirchliche Selbstverständnis in Stellung gebracht – zumindest gegen bestimmte Richtungen in ihr.²⁶

Um die Problematik noch etwas deutlicher zu machen: 20 Jahre später hat der Theologe Otto Wölber²⁷ eben dieses kirchliche Selbstverständnis in einer für Matthes sicherlich völlig überzogenen Weise noch einmal besonders deutlich affirmiert. Er dreht die Matthesche Argumentation um behauptete theologisch, „die Gesellschaft sei aus der Kirche ausgetreten“ und nicht umgekehrt. Aus der Logik der kirchlich theologischen Kommunikation heraus entwickelte er so einen gezielten Gegenentwurf zur Matthes-These und empfahl der Soziologie die Referenz des Glaubens an Gott, um zu ihrer Sache zu kommen, statt umgekehrt. Seine Behauptung: Die soziologischen Empfehlungen der Übernahme moderngesellschaftlicher Selbstverwirklichungstendenzen der Menschen in der Begründung des Glaubens könnten nicht zu wirklich bewussten Mitgliedschaftsmotiven führen, da sie im Kern quer zum christlichen Menschen- und Glaubensverständnis stünden. Logisch, dass diese Position heftig bekämpft wurde.²⁸ Nüchtern betrachtet geht es um die Auseinandersetzung über das legitime Deutungsmonopol von Kirche und Religion: Wer kann hier autonom – und wer muss abhängig operieren?

Von vornherein ist von dieser Interessenlage zu erwarten, dass sich Matthes in vielerlei Hinsicht auf theologische Überlegungen direkt kritisch, zum großen Teil in seinem Buch auch polemisch-ablehnend beziehen muss. Theologische Sätze seien zum Teil völlig nichtssagend und würden lediglich eine Form von autistischer Selbstbespiegelung dieser Institution wiedergeben. Ein ganze Reihe von klassischen theologischen Formeln, wie z.B. die Rede von „Sammlung und Sendung“, werden von ihm entsprechend interpretiert: In ihnen manifestiere sich die Trennung bzw. die

²⁶ Noch einmal sei darauf hingewiesen, dass Niklas Luhmann in eben diesen Fragen differenzierter und komplexer argumentiert hat.

²⁷ Hans-Otto Wölber: Austritt der Gesellschaft aus der Kirche. In: EK 11/ 1984, S. 615 - 618

²⁸ Vergl. Andreas Feige a.a.O., S. 245. Immerhin konstatiert er auch a.a.O., S.71 zu Wölbers Buch Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Hamburg 1959, dass über es nur eine theologische Auseinandersetzung geführt werden könnte.

Gegenüberstellung von Kirche und Gesellschaft, die in dieser Weise eine Verkennung sei. Der Kern des kirchlich-theologischen Denkens, sich selbst als Subjekt, und demgegenüber die Gesellschaft als Objekt zu begreifen, wäre völlig illusionär. In dieser Richtung bewertet er auch in einer wahrscheinlich bis heute zutreffenden Weise negativ einen aggressiven missionarischen Ansatz, der in der Herausbildung kirchlich sozialen Managements endet, „das meint, der Kirche entfremdete Gruppen zurückgewinnen zu können (und damit zugleich deutlich Zeugnis davon ablegt, dass es Teil der Gesellschaft ist).“ (S. 18/19)

Einzig die liberale Theologie um Trutz Rendtorff²⁹ und einige andere wird von ihm positiv aufgenommen – wie dies auch umgekehrt von dieser Seite her geschieht. Die Vorstellungswelt, die hinter der Konstruktion einer Emigration aus der Gesellschaft stünde, beruhe lediglich auf theologischer Unfähigkeit, sich selbst in der Gesellschaft zu begreifen, wie sie sich besonders in diastatisch konstruierenden theologischen Denktraditionen niederschläge. Demgegenüber sei die von diesen Positionen bekämpfte Säkularisierung ein legitimer gesellschaftlicher Emanzipationsprozess; legitim auch deswegen, weil an ihm auch Kirche beteiligt sei und ihn selbst mit losgetreten hätte. Sie müsste sich mithin in ihren eigenen Denkprozessen – wie dies eben bei der liberalen Theologie passiert – positiver auf diese Traditionsströme beziehen. Dabei könne ihr – so das Versprechen Matthes‘ - die Soziologie zu Hilfe kommen.

Es ist diese Polemik gegen die damals vorherrschenden Formen dialektischer oder auch lutherischer diastatischer Theologie, die es in der damaligen Situation – so wird man sagen können – notwendigerweise brauchte, um überhaupt Kirche und religiöse Kommunikation als Feld für die Soziologie aufschließen zu können. Die großen damaligen theologischen Denkrichtungen waren von sich aus dazu kaum in der Lage, da ihre Relativierung auf Gesellschaft hin quer zu ihren identitätsinteressierten Diskursen lag und befürchtet werden musste, dass sie mit einem Verlust von Deutungskompetenz der theologischen Produktion einhergehen musste. Indem

²⁹ Vergl. Karl Gabriel: Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“. In: Karl-Fritz Daiber und Thomas Luckmann (Hg.): Religion in den Gegenwartströmungen der deutschen Soziologie. München 1983, S. 182 – 198. Und aktuell Martin Laube: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zur Genese und zum Profil der Christentumtheorie Trutz Rendtorffs. Tübingen 2006.

Matthes denen, die gegen diese Protagonisten antreten, die Hilfe der Soziologie anträgt, schlägt er ein Bündnis einer sich modernisierenden, sich auf gesellschaftliche Emanzipationsprozesse einlassenden, Kirche mit den Sozialwissenschaften vor. Dieses Bündnis läuft inhaltlich vor allem über die Affirmation der kirchlich Distanzierten, d.h. derjenigen, die nicht in die Engführungen der kirchlich-religiösen Kommunikation inkludiert sind und dennoch in der Kirche Mitglieder bleiben. Auf diese Weise bildet sich ein machtvoller Pol im kirchlich-religiösen Feld heraus.

Das Pathos dieser Interessenlage macht sich bei Matthes mehrfach in der Forderung deutlich, die „Leute“ sollten doch selber formulieren, wie sie Kirche und Theologie erleben. Dieses Interesse unterliegt dann ja auch den KMUs. Ihre Interessen sollen nicht nur aus der Sicht der „Amtskirche“, d. h. von vornherein als defizitär gedeutet, zum Tragen kommen. Vehement wird so das Deutungsrecht der Theologen (abgesehen von einigen wenigen) bestritten. Dieser Ansatz wird dann später in Andreas Feiges Lebenswerk endgültig als der - auch für die Steuerung der Kirche einzig mögliche - dargestellt. Die zentrale Alternative lautet folglich: „Empirische Umfrageforschung als Überprüfung von Normengehorsam oder als Erkundung von Wahrnehmungsrastern des ‚Kirchlich-Christlichen‘“ zu verstehen.³⁰ Keinesfalls dürften Kirche und Theologie irgendwo als invariant gesetzt werden.³¹ Der Weg müsse wegführen von der lehrenden Kirche und dem belehrten Mitglied³² und das Verhältnis im Grunde genommen umdrehen. Der Kirche müsse geholfen werden, überhaupt erst wieder zum Glauben ihrer Mitglieder zu finden.³³ Deutlich wird, wie sehr die Soziologie zum Instrument einer „Kirche von unten“ oder einer „Kirche der Leute“ werden soll. Sie ist folglich von vornherein in die Deutungskämpfe einbezogen, ist klar Partei gegen die „amtskirchlichen“ theologisch – orthodoxen Deutungen. Es wäre wundersam, wenn diese klare Interessenlage nicht auch ihre Ergebnisse eingefärbt hätte.

3.1.1. Die defizitäre Sicht auf die Kirchengemeinde

³⁰ Andreas Feige, a.a.O., S. 294

³¹ Andreas Feige a.a.O., S. 248

³² A.a.O., S. 256

³³ A.a.O., S. 377

Entsprechend wird der leitende Gegensatz zwischen den amtskirchlich Hochverbundenen und den kirchlich Distanzierten von Matthes weiter ausgearbeitet: und zwar im Schwenk des soziologischen Fokus von der Sicht auf die Ortsgemeinde, hin zu den Distanzierten, die dadurch als distanziert definiert sind, dass sie wenig an der Ortsgemeinde partizipieren. In dieser Verschiebung der Optik ist der soziologisch – theoriestrategisch und auch kirchenpolitische entscheidende Drehpunkt des KMU/Matthes – Paradigma zu sehen: der klare Abschied vom Interesse an den Sozialformen, die die Kirche bis dato selbst als ihr wesentlich definiert hat. Auch Trutz Rendtorff hat in dieser Richtung gerne aufgefordert, sich von den Hochverbundenen in der Ortsgemeinde fernzuhalten. Die Kirchengemeinde ist der Ort der Erfahrung der Emigration der Kirche aus der Gesellschaft weil sie selbst eine marginalisierte Existenz führt und in sich im Wesentlichen die „Fußkranken“ der Gesellschaft versammelt. In der Ortsgemeinde sei die Kirche eine Ehe mit den Desintegrierten eingegangen, die ein Bedürfnis nach Selbstbestätigung jenseits der in der Gesellschaft herrschenden Regeln der Leistungsgerechtigkeit oder sonstiger Attraktivität haben und dafür die Religion nutzen. Um es etwas böse zu sagen: In gewisser Weise taucht hier die überkommene Nietzschesche Ressentimentthese wieder auf: Die christliche Religion sei lediglich ein Instrument der Schwachen, ihre Neidgefühle auf die Starken artikulieren zu können und behindere auf diese Weise eine wirkliche gesellschaftliche Kraftentfaltung. In dieser Form blockiere die Wahrnehmung in der Kirchengemeinde die angemessene Kommunikation von Religion in der Gesellschaft überhaupt. So kann vom Christentum keine gestaltende Wirkung in der Gesellschaft mehr ausgehen.

Diese Deutung der Kirchengemeinde war Ende der Fünfziger / Anfang der sechziger Jahre nichts Neues.³⁴ Es gibt für sie einen klar belegbaren Hintergrund: Dies sind die deutschen kirchensoziologischen Forschungen der 1950er Jahre, die sich weitgehend auf die Kirchengemeinde konzentriert hatten.³⁵ Sie lassen im Großen

³⁴ Sie hat in der Folge zum Ende fast jeder Form der Kirchensoziologie – als Soziologie der kirchlichen Gesellungsformen – und zum Umschalten auf Religionssoziologie als Wissenssoziologie geführt. Die praktische Folge war, dass es über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten bis heute, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine empirischen Studien über Kirchengemeinden gegeben hat. Genau genommen ist bis heute fast alles, was über Kirchengemeinden gesagt wird, spekulativ und beruht höchstens auf unzulässig verallgemeinerten Primärerfahrungen.

³⁵ Vergl. z.B. D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky (Hg.): Soziologie der Kirchengemeinde. Stuttgart 1960. Justus Freytag: Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Hamburg 1959.

und Ganzen eine solche defizitäre Einschätzung der Kirchengemeinde zu. Die Kirchengemeinden werden in ihnen als Randphänomenen der Gesellschaft dargestellt. Matthes bilanziert diese Forschungen im zweiten Band von „Kirche und Gesellschaft“ 1968.³⁶ Kennzeichnend sind z. B. folgende Sätze: „Die Kirchengemeinde als soziales System ist eben nur ein *Kristallisationspunkt* von Religiosität und gesellschaftlich wirksamer Religion, und ihre Eigenart als institutionelle Absenker des gesamtgesellschaftlich organisierten Kirchensystems wirkt nicht nur insofern selektiv, als sie jeweils nur bestimmte Formen von Religion manifest werden lässt, sondern sie kann sogar als *Erzeuger* einer bestimmten Art von Religiosität angesehen werden, wie sie von Luckmann als ‚psychologische Entsprechung institutioneller kirchlicher Funktion‘ gekennzeichnet wird.“ Allein der Begriff Absenker macht schon deutlich, wie negativ der Blick auf die Gemeinde formatiert ist: Sie ist nicht mehr als eine abhängige Restkategorie der kirchlichen Kommunikation, hat keine autonome Bedeutung, ist keine sich selbst organisierende Größe und hat mit einer in dieser Hinsicht irgendwie modernen emanzipierten Gesellschaft eigentlich nichts mehr zu tun.³⁷ (Zur Erklärung: Hier soll nicht bestritten werden, dass das „tatsächlich so war“ und häufig auch so erlebt und kommuniziert wurde. Besser wäre es aber genauer zu fragen, wer (d.h. welche Akteure im religiös – kirchlichen Feld mit welchen Interessenlagen) dies so erfahren hat. Deutlich ist auf jeden Fall, dass sich diese Sicht über eine lange Zeit als hegemonial erwies.)

Dass das, was sich als Gemeinde zeigt, auch theologisch höchst defizitär ist, hatte im Übrigen schon kein Geringerer als Trutz Rendtorff in seinen Forschungen der 1950er Jahre erkannt und pointiert 1960 resümiert: „Zugleich zeigt sich sehr deutlich, dass ‚Gemeinde‘ nicht eigentlich einen soziologischen Tatbestand umschreibt, sondern einen nach außen und nach innen gerichteten Appell verkörpert, der mit

Reinhard Köster: Die Kirchentreuen. Stuttgart 1959. Trutz Rendtorff: Die soziale Struktur der Gemeinde. Hamburg 1958.

³⁶ Joachim Matthes: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie Band II. Reinbek bei Hamburg 1968

³⁷ A.a.O., S.100. Wie stark dieses defizitorientierte Denken über die Kirchengemeinde auch noch fast 50 Jahre später das Denken bestimmt, zeigt sich z. B. in einer Analyse von Pohl-Patalong aus dem Jahre 2005: „Wer für die Kirchen-Ortsgemeinde votiert, tut dies tendenziell vor dem Hintergrund von Kritik oder Ablehnung der gegenwärtigen Gesellschaft.“ In: Gemeinde. Kritische Blicke und konstruktive Perspektiven. Pastoraltheologie Jahrgang 94 2005, S. 242 – 257, hier S. 247.

dem Bewusstsein der mangelnden Realisierung seines Anspruchs durchaus zusammenzugehen vermag.“³⁸

Woher resultierte dieses defizitäre Image von Kirchengemeinden in den 1950er Jahren? Karl-Fritz Daiber hat mündlich darauf hingewiesen, dass viele der kirchengemeindesoziologischen Studien in den 50er Jahren von amerikanischer Seite initiiert und finanziert worden sind und Teil des Reeducation-Programms für Deutschland waren. Sofern dies zutrifft, wäre das leitende Paradigma solcher Untersuchungen leicht zu erspüren: Die Forschungsinteressen wären anhand des Bildes der amerikanischen Kirchengemeinde geformt gewesen. Sie stellt eine wichtige selbstorganisierte Akteurin im zivilgesellschaftlich-demokratischen Kontext dar. Wenn man diese Erfahrung als Erwartung auf die deutsche, aus der Tradition der obrigkeitlich organisierten Parochie kommende Kirchengemeinde projiziert, dann liegt es auf der Hand, dass es lediglich zu defizitären Zuschreibungen kommen kann. Die deutsche Kirchengemeinde ist bis heute nicht mit den sich selbst organisierenden und vor allem sich selbst finanzierenden Gemeinden in den USA vergleichbar – auch wenn immer wieder entsprechende Erwartungen an sie herangetragen werden.³⁹

Erkennbar wird im Rückblick, dass bereits eine nur leichte Verschiebung dieses Paradigmas damals andere Erkenntnisse über die deutschen Kirchengemeinden hätte erzeugen können und es ist sicherlich zu erwarten, dass dies allemal heute - nach 50 Jahren Modernisierung von Kirchengemeinden - der Fall sein wird. Die Penetranz der defizitären Sicht auf die Kirchengemeinde während der letzten 50 Jahre muss deswegen noch andere Gründe als nur diese Studien aus den 50er Jahren haben. Sie hat wohl auch mit dem Selbstverständnis von Pastorinnen und Pastoren zu tun, die sich als Intellektuelle stets auch von den Hochverbundenen in den Kirchengemeinden abgrenzen und durch die Hinwendung zu den kirchlich Distanzierten im Sinne des KMU/Matthes-Paradigmas an Autonomie gewinnen können. Umso mehr noch wird diese Interessenlage für bestimmte moderne

³⁸ Trutz Rendtorff: Die Kerngemeinde im Verständnis des Gemeindepfarrers. In: Goldschmidt, Greiner, Schelsky, a.a.O., S. 153 – 161, hier S. 161

³⁹ Den Daiberschen Hinweisen müsste weiter nachgegangen werden. Erkennbar ist jedenfalls, dass die Studien von Tenbruck und Luckmann in Zusammenarbeit mit der New School of Social Research, Peter L. Berger und Carl Meyer durchgeführt worden sind.

Fractionen in den Kirchen zutreffen. Auf diese Weise – in der Übernahme von allgemein geteilten Bewertungen (man könnte auch etwas weniger freundlich von Zeitgeist sprechen) – lässt sich anscheinend hegemoniale Kraft im kirchlich-religiösen Feld erringen aber auch dieses Feld insgesamt in der Gesellschaft stabilisieren.

3.1.2. Die Aufwertung der distanzierten Kirchenmitglieder

Im Gegenüber zu den Kirchengemeinden werden die distanzierten Kirchenmitglieder aufgewertet - genauer gesagt: sie werden überhaupt erst einmal „entdeckt“. Matthes bezieht sich in dieser Hinsicht auf damalige niederländische Studien, die dieses Phänomen schon in den Blick genommen hatten. So heißt es (S. 40/41): „Und schließlich erscheint dann auch die Frage in einem neuen Lichte, wie die viel beklagte distanzierte Kirchlichkeit, das Festhalten an bestimmten volkskirchlichen Riten wie Taufe, Konfirmation usw. ohne gleichzeitiges festes Engagement in der Ortsgemeinde angemessen einzuschätzen ist. Ist nicht diese distanzierte Kirchlichkeit unter spezifischen sozialen Bedingungen eine durchaus sachentsprechende Form der Kirchlichkeit, die als solche keineswegs dazu berechtigt, bereits von Entkirchlichung zu sprechen? Sicherlich stellt die distanzierte Kirchlichkeit auch dem kirchlichen Handeln spezifische Aufgaben. Doch liegen diese Aufgaben nicht vielleicht mehr in einer Vertiefung und Differenzierung des seelsorgerlichen Handelns, Haushalterschaft, Besuchsdienst als darin, die Distanzierten in alte oder neue Formen kirchlichen Gruppenlebens hineinzuführen und so die vermeintliche Emigration auf institutionellem Wege aufzuheben?“⁴⁰

Während bei Matthes 1964 dieser Zusammenhang noch als eine Frage unter anderen auftaucht, wird die Fokussierung auf diese Gruppe in den KMU I – III zur leitenden Orientierung. Das was binnenkirchlich – theologisch als Defizit beschrieben wird – die allzu begrenzte Teilnahme an der kirchengemeindlichen Kommunikation – wendet sich nun ins Positive: „Zugleich wird der Blick dafür frei, dass mit gewissen Funktionsverlusten der Kirchengemeinde auf der einen Seite ein Funktionszuwachs der Kirche als gesamtgesellschaftlich bedeutsame Institution auf der anderen Seite

⁴⁰ Dies die Formulierungen von 1964. Sie finden sich dann sinngemäß im Vorwort der KMU IV wieder aufgenommen. Vor allen in dem Abschnitt: „Die neue Aufmerksamkeit auf die Mitgliedschaft“ ab S. 23.

einhergeht“ (ebda). Sprich: Es sind die distanzierenden Kirchenmitglieder, die den Glauben – zumindest aber christliche Werte - in den wirklich wichtigen Bereichen der Gesellschaft verkörpern. Und gemeint ist: Würden sie intensiv an der Kirchengemeinde partizipieren, könnten sie gerade diese Funktion nicht erfüllen, da sie dann marginalisiert werden. Die Gleichung lautet folglich: Moderne autonome Individuen = Distanz zur Inklusion in kirchliche Gemeinschaftsformen = Glaubwürdige Kommunikation des christlichen Glaubens. (Noch einmal: Hier soll nicht bestritten, dass an dieser Gleichung etwas dran ist!)

Wie prägend dieses Denkmuster für Matthes war, zeigt ein Beispiel aus dem Jahr 1990. Er breitete damals in einem Vortrag vor der Synode der VELKD zum Thema „Gottesdienst und Gesellschaft“⁴¹ noch einmal in großer Klarheit diesen dreißig Jahre vorher ausgearbeiteten Ansatz aus. Hier wird die Kritik an der selbstbezüglichen Kirchlichkeit mit ihrer Projektion von Defiziten auf die Distanzierten präzise in wenigen Sätzen zusammengefasst: „Die offene, geschmeidige, an der Vielfältigkeit des gesellschaftlichen Lebens teilhabende Repräsentation von Christlichkeit in unserer Gesellschaft durch Kirche verwandelt sich in die eigenläufige Pflege der Selbstbezogenheit von Kirche. Die, für die man da sein will, bleiben in ihrem eigenen Selbstverständnis außen vor. Ins Blickfeld treten sie vornehmlich als Träger von kirchlich definierten christlichen Defiziten, die es auszugleichen gilt. Aus dieser Sicht kann dann über sie geredet werden als von äußerlichen gesellschaftlichen Kräften bestimmt, die sie vermeintlich in solche Defizite versetzen. Doch die Kirchen in ihrer Theologie wirken jenseits ihrer Selbstwahrnehmung selber als gesellschaftliche Kraft in eben diesem Sinne. Sie tragen in ihrer Selbstbezogenheit wesentlich dazu bei, die breite Kirchenmitgliedschaft von sich fernzuhalten – mehr als viele außerkirchliche, im engeren Sinne gesellschaftliche Faktoren. Zugleich vermitteln sie dabei den Ferngehaltenen jenes schlechte Gewissen des nicht kirchentreuen Christen, das in so vielen Umfragen nachhaltig hervortritt. Aus der protestantischen Ambivalenz wird so, sieht man die Kirche und ihre Theologie als Teilhaber dieser Ambivalenz, wahrhaft ein Dilemma.“⁴²

⁴¹ Joachim Matthes: Gottesdienst und Gesellschaft. Generalsynode der VELKD 14.- 18. 10. 1990. MS

⁴² Dto.

Noch deutlicher als in den Thesen von 1964 wird der Amtskirche nicht nur mangelnde Wahrnehmung als solche sondern religiöse Unfähigkeit vorgeworfen – Matthes attackiert sie folglich auf ihrem eigenen Terrain: Die Soziologen wüssten besser, was die diesbezüglichen Wünsche der Menschen seien als die – nur angeblichen - religiösen Experten. Die leitende – damals durch zwei KMUs bestätigte - Annahme ist, dass die Menschen durchaus Interesse an Kontakt zur Kirche haben, aber die Kirche nicht in der Lage sei, dieses Interesse auch sinnvoll aufzunehmen. Und diese amtskirchliche Unfähigkeit wird mehr oder minder schlicht auf die Kirchenmitgliedschaft projiziert – auf diese Weise aber die eigentlich protestantische Stärke verleugnet: „ ...die amtskirchliche Repräsentation von Christlichkeit ...(gibt), ... das Maß und die Norm dessen ab..., was denn rechte Christlichkeit sei. Dieses Maß und diese Norm aber rechnen in der evangelischen Amtskirche nicht mehr mit dem, was an reformatorischen Gehalt im Freiheitsvorbehalt des evangelischen Christen enthalten ist. Dies ist das Defizit, an dem die evangelische Kirche und ihre Theologie leiden. Sie können dieses Defizit kraft der Autorität, die aus ihrer gesellschaftlichen Stellung folgt, sich selbst gegenüber ständig verbergen und gegen die andere Seite unserer volkskirchlichen Überlieferung wenden: Das amtskirchliche Defizit wird in eines der Kirchenmitgliedschaft verwandelt, dieser angelastet und von dieser auch in der Gestalt eines notorisch schlechten Gewissens gegenüber amtskirchlichem Anspruch, wenn auch widerwillig, akzeptiert.“ Man merkt an der gegenüber 1964 verkomplizierten Struktur der Argumentation, dass Matthes mit der reinen Gegenüberstellung von Amtskirche und Distanzierten nicht mehr so ganz klar kommt. Aber die Kernthese bleibt erhalten. Die Frage hätte aber spätestens schon 1990 sein können: Warum lassen sich denn die Menschen ein schlechtes Gewissen machen, wenn sie doch so autonom in ihren religiösen Interessen sind wie Matthes suggeriert? Die Verhältnisse sind denn doch wohl komplexer.

Matthes spitzt seine Sichtweise noch zu, indem er den „amtskirchlichen“ Gottesdienst als ein Fremdgeschehen beschreibt, das sich geradezu „a-sozial“ vollziehen würde, weil es jeden lebensweltlichen Bezug auf die Mitglieder der Kirche gekappt hätte: „Das gottesdienstliche Geschehen stiftet, so gesehen, schon in seiner Anlage ein

Fremdheitsverhältnis und ist in diesem Sinne a-sozial.“⁴³ Demgegenüber werden aber die Amtshandlungen als etwas profiliert, das den Bedürfnissen der Menschen erheblich näher kommt. Insgesamt aber stellt sich das Verhältnis der Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche als ein Enttäuschungsgeschehen dar. Sie werden in ihren an die Kirche herangetragenen Erwartungen immer wieder frustriert. Dass diese Mitglieder deswegen nicht längst massenhaft ihre Loyalität aufkündigen erklärt Matthes folglich zum „Wunder“. „Auf ein unbegrenztes Fortdauern dieses Wunders darf man in Kirche und Theologie freilich nicht setzen.“ Diese steile These ist der letzte Satz seines Referates.

In aller Deutlichkeit zeigt sich hier das Dilemma der Mattheschen Thesen: Zur Erklärung der im Grunde doch in den fünfzig Jahren offensichtlichen Stabilität der Volkskirchen auf den Begriff des Wunders zurückgreifen zu müssen, ist nicht sonderlich überzeugend. Platt gesagt: Irgendetwas muss Matthes im Interesse der Aufrechterhaltung seines eigenen Paradigmas übersehen haben. Wahrscheinlich ist (bzw. war um 1990 geworden) die Differenz zwischen den Distanzierten und der Amtskirche doch nicht so groß und unüberbrückbar wie er behauptet. Damit wäre aber sein Paradigma grundsätzlich infrage gestellt.

Nimmt man die Mattheschen Äußerungen mit ihrer Zuspitzung 1990 ernst, dann kommt man aber nicht um die Schlussfolgerung herum, dass eigentlich sehr viel mehr Menschen aus der Kirche hätten austreten müssen, weil sie sich in dieser amtskirchlich geprägten, autoritativen bevormundenden und den Leuten ein schlechtes Gewissen machenden Kommunikation nicht nur nicht wiederfinden können, sondern sich sogar entmündigt fühlen müssen. Dagegen kann man aber begründet die Gegenthese aufstellen, dass die Differenz so polar denn doch nicht (gewesen) sein kann,⁴⁴ und im KMU Paradigma lebensweltliche Verbindungen zwischen der Welt der Hochverbundenen, der Amtskirche und den Distanzierten

⁴³ Die schlichte religionswissenschaftliche – aber auch religionssoziologische – Frage ist, ob dies eigentlich anders sein kann und ob Menschen, die *hierzu* keinen Zugang finden, überhaupt *irgendwie* Zugang finden könnten.

⁴⁴ Vergl. Nur den Hinweis aus der Predigtstudie von Karl-Fritz Daiber, Hanns-Werner Dannowski, Wolfgang Lukatis, Klaus Meyerbröcker, Peter Ohnesorg, Beate Stierle, Predigen und Hören Band 1 München 1980, Band 2 München 1983: Offensichtlich autoritär daher kommende Predigtaussagen werden von den Zeitgenossen in der Rezeption ihres Gestus entkleidet und als Diskussionsthese behandelt.

übersehen worden sein müssen. Die These von der Perpetuierung von Enttäuschungen greift nicht allzu weit und ist empirisch nicht wirklich zu belegen.

3.2. Die KMU I: Die Diskrepanz in der Kirchenmitgliedschaft

Auf der einen Seite wird man sagen können, dass bei der KMU I noch vieles offen war und sich ein verfestigtes Paradigma noch nicht abzeichnete. Interessant in dieser Hinsicht ist z.B. die Bemerkung auf S. 206: „Merkmale kritischer Distanz gibt es bei Jüngeren und Höhergebildeten, soweit die Erhebung erkennen lässt, auch da, wo im übrigen eine stärkere Verbundenheit zur Kirche bekundet wird.“ Dennoch bestätigt aber bereits ein oberflächlicher Blick in die 1974 veröffentlichte Studie, wie sehr das Gedankengut von Joachim Matthes offensichtlich von vielen geteilt wurde und deswegen faktisch in der Durchführung dieser Studie leitend war. (Er gehörte zudem von Anfang an zum begleitenden Gremium (s. S. 33) und gab den Kommentarband heraus.) So heißt es z. B. treffend bereits im Klappentext: „Vielmehr kommen die Verfasser zum Ergebnis, dass die Kirche ihr Selbstverständnis und ihr Verständnis von Mitgliedschaft revidieren müsse, welchem nur eine Minderheit entspreche. Statt die Mehrheit faktisch zu Mitgliedern zweiten Grades zu machen, müsse sie sich auf die Definition einstellen, die jene ihrer Mitgliedschaft gibt.“ In eben diese Richtung müsse sich die Kirche verändern und dafür ihre deutlich belegbare Stabilität nutzen: „Die relative Stabilität der Kirche könne und müsse genutzt werden als Spielraum für gezielte Reformen, denn das Votum der Mitglieder richte sich nicht gegen die Kirche, sondern auf eine Erneuerung der ihnen vertrauten alten Kirche.“⁴⁵ Die Kirche dürfe **nicht weiter an den Bedürfnissen und Erwartungen ihrer Mitglieder vorbei handeln** und planen. Je mehr sie dies täte, gefährde sie die Basis ihrer Mitglieder. Treffender hätte das, was Matthes prognostiziert hatte, kaum formuliert werden können. Auf der anderen Seite wird die aus Matthes' Sicht eigentlich überraschende

⁴⁵ Interessant - weil in deutlich Facetten anders akzentuiert - die hiermit korrespondierenden Sätze auf S. 220: „Die große Mehrheit der Evangelischen bejaht die Volkskirche, wie sie von jeher kennen. Sie erwarten von der Kirche vor allem: Seelsorge, Diakonie und Verkündigung. Eine große Gruppe ist bei allen diesen herkömmlichen Funktionen intensiv der Meinung, die Kirche solle ihre Aktivität verstärken. Sie votieren – wenn man ihre Meinung auf eine kurze Formel bringen will - was aber nicht unproblematisch ist! – für eine ‚Erneuerung der alten Kirche‘.“ Neue Aufgaben werden kaum gewünscht. Eigentlich ist dies eine klarer Absage an die Matthes Thesen – eigentlich!

– und doch der ersten These möglicherweise widersprechende Erkenntnis – von der Stabilität der Kirche geschickt im Interesse des Paradigmas uminterpretiert.

Hintergrund dieser KMU I war, wie oftmals beschrieben, das damals akute Krisenszenario eines überraschenden und in seinen Ausmaßen gewaltigen Anschwellens der Kirchenaustritte, die sich im damaligen Diskurs nicht selten als emanzipatorische Befreiungsakte legitimierten – was sich mit dem Mattheschen Denken gut erklären ließ.⁴⁶ Neu war die Sicht auf Kirche als einer modernen Organisation – ein Gedanke, der sich bei Matthes so nicht findet -, die um den Preis ihrer Rolle in der Gesellschaft stets unter Bezug auf die Interessen ihrer Mitglieder handeln müsse. In dieser Hinsicht – aber auch nur in dieser! - werden die Thesen von Niklas Luhmann aus 1972 über die Organisierbarkeit von Kirche und Religion aufgegriffen. Entsprechend wird – vermeintlich: vorläufig - nicht von der theologischen Selbstdefinition der Kirche als einer von Gott gestifteten Größe, sondern von ihrer Wahrnehmung durch ihre Mitglieder ausgegangen (S. 38). Ihre Entscheidung über ihre Mitgliedschaft stelle den Fokus (S. 39) der Untersuchung dar. In diesen forschungsstrategischen Entscheidungen kommen die Überlegungen von Niklas Luhmann über den Bezug einer jeden Organisation auf ihre Mitgliedschaftsentscheidungen mit der Matthes' Differenz zwischen kirchlicher und kirchlich-distanzierter Interessenlage überein. Der Unterschied liegt allerdings darin, dass sich die Organisation bei Luhmann stets auch auf die Mitgliedschaftsentscheidungen ihrer Hochverbundenen beziehen müsse, nicht nur auf die der Distanzierten, und dementsprechend das parteiliche Pathos fehlt. Luhmanns Bild der Kirche bzw. des religiösen Systems ist komplexer als das von Matthes, weil Luhmann von vornherein mit der Ausdifferenzierung eines religiösen Feldes in der Gesellschaft rechnet, in dem die Kirche als Organisation unter Bezug auf sich selbst operieren müsse.⁴⁷ In diesem Selbstbezug kommt auch der Theologie

⁴⁶ Zum Ziel der Studie: „Insbesondere war das Interesse der Untersuchung auf mögliche Gegensätze gerichtet zwischen einem traditionellen theologischen Selbst- und Mitgliedschaftsverständnis der Kirche und der Definition von Kirche und Mitgliedschaft, welche die Mitglieder zum Ausdruck bringen und welche diese Mitgliedschaft aufrecht erhält.“ (S. 41) Leitend wird dann z.B. die Frage wieweit die Mitgliedschaft überhaupt in einem modernen Sinne auf Entscheidung beruht.

⁴⁷ Gegen Kretzschmar. Vergl. a.a.O., S. 138 ff,

als Selbstreflexion der Kirche eine wichtige Rolle zu, die sich nicht durch Soziologie ersetzen lässt.⁴⁸

Was die „Ergebnisse“ anbetrifft, so wird betont, dass die Kirche ein mangelhaftes Verhältnis zu ihren Mitgliedern und deren Lebensproblematik habe: „Die Kirche hat offenbar kein zureichendes Verhältnis zu ihren einzelnen Mitgliedern, zu ihrer individuellen Lebensproblematik.“ (S. 268). Zwar gibt es eine große Gemeinsamkeit der Evangelischen in ihrem Interesse an Amtshandlungen (S. 236) – dieses Praxisfeld muss folglich dringend aufgewertet werden (S. 238).⁴⁹ Aber darüber hinaus gesehen, entsprechen die Kommunikationsformen der Kirche aber nicht der Vielfalt möglicher Beziehungen (S. 259). All dies gelte besonders für die Gebildeten (S. 245). Hier gelte, dass viele Gebildete auf Distanz gehen, aber gerade hier gäbe es auch Hochverbundene (S.249).⁵⁰ Die Verbundenheit mit der Gemeinde verringert sich mit dem Grad an Bildung (S.164). Die Teilnahme am Gottesdienst sei sozial bedingt (S.54); entscheidend aber sei: „Es gibt eine Verbundenheit mit der Kirche, die sich kaum in der Teilnahme am Gottesdienst ausdrückt, und es gibt eine Teilnahme am Gottesdienst, die nicht mit hoher Verbundenheit einhergeht.“ (ebda.)

Anders ist es bei den Hochverbundenen: „Die Hochverbundenen entsprechen unter fast allen Gesichtspunkten mehr oder weniger stark den Erwartungen des Systems Kirche an seine Mitglieder.“ (S. 205) Die positiv distanzieren Mitglieder entsprächen dieser Erwartung aber nicht, sähen dies aber unproblematisch. Viele hätten keinen Zugang zum Gottesdienst und zum ortsgemeindlichen Kommunikationsnetz (S. 264). Ohnehin wäre ein nur ortsgemeindliches Kirchenverständnis defizitär (S. 266). Verbunden seien die distanzieren Mitglieder mit der Kirche nur über säkulare Medien (S. 268).

⁴⁸ Wenngleich sich auch Luhmann für die Leitung der Organisation Kirche leistungsfähigere theologische Reflexionen vorstellen kann, als sie damals existierten.

⁴⁹ „Die große Bedeutung der Amtshandlungen für die Evangelischen beweist aber, dass es ... Entsprechungen vom Bedürfnis und kirchlichem Angebot gibt, ja, dass solche möglichen Entsprechungen sich durch den Wandel, etwa im Hinblick auf die verschärfte Identitätsproblematik, neu ergeben können. Sie aufzunehmen könnte aber eine Überprüfung der theologischen und kirchlichen Kriterien und Prioritäten zur Voraussetzung haben.“ (S. 241)

⁵⁰ „Der ‚Faktor Bildung‘ wirkt nicht automatisch gegen die Kirche. Ein Spielraum ist gegeben.“ (S.249)

Die Empfehlung an die Kirche ist deswegen: „Eine Kirche, die diese Lage ernst nimmt, fragt nach den Entwicklungsmöglichkeiten jedes Typs von Kirchenmitgliedschaft aus seinen eigenen Möglichkeiten, Bedürfnissen und Erwartungen heraus, ohne dass durch ein Wertungsschema, dessen Unstimmigkeit und Widersprüchlichkeit durch die Erhebung stark unterstrichen wird, bestimmte Zugänge und Kommunikationsmöglichkeiten von vornherein verbaut werden.“ Während dieser Satz direkt von Matthes stammen könnte, wird sehr schön dann aber auch gesagt: „Ein solcher Ansatz verträgt sich durchaus mit der Hoffnung, der Gottesdienst der Kirche, der weder theologisch noch praktisch einfach identisch ist mit dem sonntäglichen Gemeindegottesdienst, möchte zu einer neuen vieldimensionalen Fülle gelangen.“ (S. 274)

Allzu deutlich werden die Thesen von J. Matthes folglich noch nicht affirmiert. Sicherlich gelte es, sich für die Zukunft der Kirche weit mehr als bisher auf die Erfahrungswelten der Distanzierten einzulassen. Aber dass dafür die Haltungen der Hochverbundenen weniger wichtig, ja vielleicht sogar hinderlich seien, ist noch nicht so klar. Das Paradigma steckt sozusagen noch in den Fängen der kirchlichen Überwölbungsmaschinerie – aber es will da raus.

Und so finden sich in der KMU I auch eine Reihe von Erkenntnissen, die den Erwartungen aus dem Matthes - Paradigma widersprachen und Hinweise dafür hätten geben können, dass die Differenz zwischen den Distanzierten und den Hochverbundenen sehr viel geringer sein kann, als Matthes es vermutet hätte. Vor allem war es offensichtlich überraschend, zu sehen, dass sich die große Mehrheit der Kirchenmitglieder der Kirche nach wie vor selbstverständlich verbunden fühlte, ihre Mitgliedschaft im Bereich überkommener Selbstverständlichkeit lag und zu der Zeit nicht gefährdet erschien. Das war durchaus anders erwartet worden. Abbrüche dieser Selbstverständlichkeiten fanden sich allerdings konzentriert im Bereich der Gebildeten, was die Arbeit der Kirche an dieser Stelle herausfordert und sich dann besonders in der KMU II niederschlug. Zu den sperrigen Erkenntnissen gehörte die Einsicht, dass die Pastoren eine sehr viel größere Wirkung auch auf die Kirchendistanzierten haben, als es die Pastoren selbst wahrnehmen (S. 65). Diese Wirkung resultiere aus ihrer Person (S. 69). Die Interaktion bzw. die Wahrnehmung –

gemessen an den alltäglichen Kontakten - war dichter als man anzunehmen geneigt gewesen war. Wenn auch nicht zur „Gemeinde“ so bestand folglich doch ein nachhaltiger Kontakt zu den religiösen Repräsentanten vor Ort.

Insgesamt hätten diese Hinweise auf die Rolle der Pastoren und der Bedeutung von Selbstverständlichkeiten in der Bindung an die Kirche auch Überlegungen zur Folge haben können, die völlig anders als das Matthes-Paradigma akzentuiert gewesen wären – z.B. in die Richtung, dass sich faktisch für die Reproduktion der Kirche eine gegenseitige Angewiesenheit von Hochverbundenen und Distanzierten nachweisen ließe, die sich mit größerer Explizitheit des kirchlichen Interesses bei den einen im Unterschied zu den anderen durchaus scheidlich-friedlich vertragen würde. Man hätte dann den auch Vermutungen auf eine gewisse Verflüchtigung des Religiösen bei den Distanzierten und auch Hinweisen darauf, dass ihre Einstellung zur Kirche sozusagen „schwimmt“ unbefangener nachgehen können. Und umgekehrt, was die Hochverbundenen anbetrifft: „Ein Drittel der sonntäglichen Kirchgänger, ein Zehntel derer, die mindestens einmal im Monat zur Kirche gehen, stimmen in „allem“ mit der Kirche überein. Der Schwerpunkt liegt auch bei diesen Gruppen, die aus der Perspektive des Systems „Kirchentreue“ sind, in der Zone mittlerer Übereinstimmung. Das gilt aber – fast in den gleichen Proportionen – auch für die, die nur zu kirchlichen und familiären Festen – oder überhaupt nicht zur Kirche gehen!“ (S. 176)

Von entscheidender Bedeutung für das weitere Schicksal des KMU – Paradigmas waren die in der KMU I erfolgten Attributierungen. Man kann die Feststellung, dass die Hochverbundenen den kirchlich diskursiven Imperativen entsprechen, wohingegen es die Distanzierten weniger tun, als eine sachlich nüchterne Beschreibung begreifen, man kann aber bereits allein dies vor dem Hintergrund der geprägten Wertungen des diskursiven Feldes auch als gewichtete Zuschreibungen begreifen, mit denen sozusagen das Paradigma mit seinen Bewertungen hoch geladen wird. Im Hintergrund wird nun nämlich assoziiert: Während die einen anscheinend mehr oder minder bewusstlos - und dann offensichtlich auch noch weitgehend ungebildet - diesen Erwartungen entsprechen und somit eben faktisch „Absenker“ der Erwartungen der Organisation Kirche sind, bewegen sich die anderen

frei und bestimmen aus sich selbst heraus bewusst ihre Einstellung zu Kirche. Kennzeichnend in dieser Richtung sind die Überlegungen zur Reflexion des Kirchenaustritts (S. 135). Für die einen ist die Zugehörigkeit zur Kirche nach wie vor selbstverständlich während die anderen zumindest über einen Austritt nachdenken (auch wenn sie ihn dann nicht vollziehen). „Der Unterschied ist markant und für die Kirche bedeutsam. Er bezeichnet die Differenz zwischen einem vorkritisch – traditionellen und einem problembewussten, eher zeitgenössischem Kirchenverhältnis.“ Die begriffliche Zuordnung ist ganz und gar nicht harmlos. Der Gegensatz zwischen den Emanzipierten und den Nicht-Emanzipierten ist mit Händen zu greifen und die Einstellung der Optik für die kommenden Studien ist klar. Die Zweifel, ob sich denn wirklich so deutliche Kontrastierungen zeigen – und vor allem: ob die Distanzierten tatsächlich ein tiefer gehendes Interesse an der Kirche haben, das sie nur nicht realisieren können – sind aber wohlbegründet.

3.3. Die KMU II: Der Streit um die Deutung der distanzierenden Kirchenmitglieder

In der KMU II erfolgt angesichts dieser Diskussionslage sozusagen der Gegenschlag gegen die positive Attributierung und Aufwertung der kirchlich Distanzierten, indem diesen nun aus den Daten eine „unbestimmte“ Haltung⁵¹ gegenüber der Kirche zugerechnet wird. Die erkennbare Logik der Argumentation war in etwa: Die Erwartungen der Distanzierten gegenüber der Kirche entsprächen lediglich allgemeinen gesellschaftlichen Erwartungen und beruhten auf keiner wirklichen Auseinandersetzung mit überhaupt irgendwelchen kirchlichen und theologischen Positionen. Bestenfalls sei ihre Haltung in alten Selbstverständlichkeiten verhaftet – damit aber gerade in einer organisatorischen Sicht auf Mitgliederinteressen und natürlich theologisch – höchst defizitär. Ausgerechnet diese Haltungen aufzuwerten, würde zu einer allgemeinen Vergleichgültigung des Religiösen führen. Damit trat bei der KMU II ein konkurrierendes theologisches Deutungsmuster in den Ring, das sich mit der Relativierung der Amtskirche auf die Distanzierten nicht abfinden wollte und eine umgekehrte Sichtweise einforderte. Erkennbar bedrohte dieser Blick auf die Distanzierten die Schärfe der Matthes' Differenzierung. Er musste folglich

⁵¹ Die Diskussion der Zuschreibung ‚Unbestimmtheit‘ erfolgt allerdings sehr differenziert und in keiner Weise diskriminierend. Vergl. KMU II.

zurückgewiesen werden, um nicht erneut in die Gefahr zu geraten, die religiöse Eigentätigkeit der Distanzierten, die Matthes ihnen weiterhin unterstellte, notwendigerweise zu verkennen.

Folgerichtig griff Matthes im Kommentarband zur KMU II die Debatte auch furios auf und beförderte sie mittels seiner Relativierungsmethodik ins Abseits. Er verortet die Zuschreibung von Unbestimmtheit auf die kirchlich Distanzierten in der Erfahrungswelt der Pastoren, die genau solche Unbestimmtheit in der Annäherung der Distanzierten, ja mehr noch: die Vermeidung von Kontakten im konkreten Umgang erlebten (S. 150). Was sich hier als Unbestimmtheit niederschlägt, sei für die Pastoren als eine Verweigerungshaltung der kirchlich Distanzierten, sich dem pastoralen Diskurs auszusetzen, präsent.⁵² Tatsächlich aber entzogen sich diese Menschen damit nicht dem Religiösen als solchem sondern lediglich einer bestimmten, unattraktiven Form der Kommunikation. Deswegen sei die Zuschreibung der Unbestimmtheit eigentlich ein pastoraler Übergriff.

Matthes reduziert den gesamten Diskurs damit auf die widersprüchliche Beziehung von Distanziertheit und Bestimmtheit: „Was in der volkskirchlichen Situation der Gegenwart so als Unbestimmtheit bezeichnet wird, setzt die Bestimmtheit des amtskirchlich geronnenen Systems von Erwartungen, ja: von Kategorien der Wahrnehmung voraus.“ (S. 153) Was von dem amtskirchlichen System nicht erfasst werde, sei eben als unbestimmt definiert. Relativiere man diese Optiken allerdings, dann kehre sich das System um: Die Amtskirche sei aus Sicht der Masse ihrer Mitglieder unbestimmt (S. 145). Sie sei nämlich eigentlich das Aparte (S. 155). Sie habe sich von der Welt der Menschen abgesondert und nicht umgekehrt. Es sei die „asymmetrisch verschränkte innere Optik des volkskirchlichen Systems, die ihrer eigenen Aufklärung immer wieder selbst im Wege steht“. Dies wäre eine kommunikative Paralyse, die jetzt eine kritische Grenze erreicht hätte (S. 157) – womit sich Matthes bereits seinen Thesen von 1990 annähert.⁵³ Die Fragestellung

⁵² Nicht klar ist, woher diese Verweigerungsthese eigentlich tatsächlich stammt. Der KMU I konnte sie nicht entnommen sein, denn hier wurde ja gerade der durchaus lebendige Kontakt auch der Distanzierten mit den Pastoren deutlich belegt.

⁵³ Allerdings finden sich hier auch selbstkritische Äußerungen von Matthes als Soziologen: Auch die Soziologie tendiere durch die Art ihrer Abfragetechniken dazu, die Wirklichkeiten der Menschen nur als Verlängerungen institutioneller Begehrlichkeiten zu lesen. (S. 158 ff.)

für die weitere Forschung nach der KMU II wäre also nicht, wie sich das weiter aufhellen ließe, was als Unbestimmtheit erscheint, sondern umgekehrt die Frage: „Was führt dazu, das als Unbestimmtheit zu sehen, was so bezeichnet wird?“ Dies sei eben die Bestimmtheit der volkscirchlichen Kommunikation, die als solche im Interesse einer überhaupt möglichen Wahrnehmung der „anderen“ relativiert werden muss. Erst wenn man sie ausschaltet kann man sehen, wie die anderen wahrnehmen.

Die KMU II kommt zur Unbestimmtheitsthese, weil sie sich die Differenz von Hochverbundenen und Distanzierten wesentlich präziser vornimmt, als dies in der KMU I der Fall war und sortiert die zwei Gruppen nun klar entlang von diversen ausgewiesenen Zuschreibungen wie z.B. der politische Haltungen. Die leitende Frage ist: Wer sind die einen, wer sind die anderen? Die Differenz wird folglich in extenso ausgearbeitet; zum Teil explizit, aber viele Attributierungen stellen auch subtile Wertungen dar. Deutlich wird so durch die ganze Studie hindurch vor allem eine These: Die Hochverbundenen sind – man ist versucht zu sagen: natürlich – die Konservativen, im Grunde genommen eher Langweiligen, um die man sich eigentlich nicht so sehr kümmern sollte. Zudem, so die These, die allerdings nicht ganz klar belegt wird, sind die Distanzierten höher gebildet und jünger. Diese Sichtweise wird z.T. bis in die KMU III weitergetragen – interessanterweise lange Zeit ohne genau nachzufragen, ob die progressiven, sympathischen Distanzierten eigentlich tatsächlich religiös oder kirchlich interessiert sind. Diese Frage musste vor dem Hintergrund der gezielten Zurückdrängung jeder Form von amtskirchlicher Normierung notwendigerweise in den Hintergrund treten. Erst in der Folge von KMU III und dann KMU IV kommt dieses Interesse deutlicher durch, relativiert dann die Diskussionslinien und überwindet das Matthes-Paradigma.

Als Beispiele für entsprechende Zuschreibungen lässt sich einiges aufzählen. Klar ist z. B.: politisches Engagement, Engagement für Frieden usw. wird von der Kirche, insbesondere von den Distanzierten, erwartet. Bei den Hochverbundenen finden sich solche Erwartungen nicht so stark (S. 28). Für sie gilt deutlicher: die Kirche soll Kirche bleiben und mithin ihr Interesse auf religiös-geistliche Kommunikation konzentrieren. Würde sich die Kirche aber auf dieses Interesse einlassen würde, so

die Behauptung, dann träten die Distanzierten aus (S. 29). Weiter: für die Distanzierten und speziell auch die Austrittswilligen gebe es in der Kirche nicht zu wenig Konflikte. Die Kirche könne aus ihrer Sicht diesbezüglich durchaus noch mehr vertragen. „Es sind eher die treuen Kirchenmitglieder, die Engagierten in den Gemeinden, die von solchen Auseinandersetzungen betroffen sind und sich belastet fühlen.“ (S. 29)

Wichtig ist weiter die Zurechnung von Hilfe und Fürsorge auf das kirchliche Handeln (S. 43). So ist es insbesondere aus Sicht der Distanzierten so, dass die Kirche für die jeweils anderen – für die, die in irgendeiner Weise defizitär sind - da ist. Für die normalen Erwachsenen – also für die Distanzierten selbst - sei in ihr kein rechter Platz – es sei denn als Helfer. In dieser Zuständigkeit für die Mühseligen und Beladenen hätte die Kirche gerade auch für die Distanzierten eine wichtige gesellschaftliche Funktion – aber eben nicht für sie selbst. Der klassische Topos von der „Kirche für andere“ gerät hier in eine höchst ambivalente Drehung. Die naheliegende Frage wäre gewesen welchen Sinn Kirche kann überhaupt noch haben könnte. Und: die Hochverbundenen sehen dies offensichtlich anders. Was bedeuten könnte: Sie nutzen die Kirche eher für sich selbst.

Bei den Distanzierten folgt das Selbstverständnis als Christ den Imperativen eines „anständigen“ bürgerlichen Lebens. Christ ist derjenige, der den Werten der Gesellschaft folgt. Nähere materiale Anforderungen des christlichen Glaubens auf die eigene berufliche oder politische Tätigkeit lassen sich nicht feststellen (S. 46). Die eigentlich interessante Frage, ob dies bei den Hochverbundenen anders ist, wird nicht gestellt. Denn im Gegenteil: „Wer sich als erwachsen und selbstständig versteht, dazu noch als offener und kritischer Zeitgenosse, der legt in der Regel keinen Wert darauf, in dieser Weise von außen als Kirchgänger identifiziert zu werden.“ (S. 49)

Die Debatte um die Unbestimmtheit begründet sich von diesen Grunderkenntnissen der KMU II her. Denn die Unbestimmten sind eigentlich, liest man die Studie genau, in der Optik der Forscher sehr bestimmt: sie wissen, was sie wollen. Es sind die selbstständigen, kritischen Zeitgenossen, die eigentlich die Kirche nicht brauchen

und denen die Hochverbundenen mit ihren normativen Erwartungen auf die Nerven gehen. Deswegen drohen diese attraktiven Zeitgenossen auch auszutreten. Der Kirche wird dringend geraten, sich außerhalb der Gemeinden mehr um sie zu kümmern und Formen ihrer Arbeit zu finden, die deren Interesse besser aufzunehmen.

Sehr deutlich wird so – sogar noch einmal deutlicher als in der KMU I – das volkshkirchliche Interesse an der Stabilisierung der Kirchenmitgliedschaft umgesetzt. Die zum Teil heftige Argumentation bzw. Polemik gegen eine inhaltliche kirchlich theologische Normierung wird zu diesem Ziel offensichtlich in Kauf genommen, weil man nur so die Interessen der Austrittswilligen aufzunehmen meint.⁵⁴ Die die KMU finanzierende Amtskirche verleiht sich die heftige Kritik Matthes an ihr im eigenen Interesse ein. In gewisser Weise erstaunlich – auch gegen das, was man mit Matthes eigentlich erwarten müsste – ist die frappierende Tatsache, dass inhaltlich - dogmatische Fragen der Lehre der Kirche so gut wie keine Rolle spielen. Jedenfalls lässt sich eine besondere Wertschätzung derjenigen, die besonders deutlich dem zustimmen, was die Kirche verkündet, nirgends erkennen. Eher ist sogar das Gegenteil zu konstatieren. Man wird deswegen den Eindruck nicht los, dass es darum gar nicht geht und die evangelische Kirche in dieser Hinsicht eine sehr viel modernere, weil flexiblere Organisation ist, als Matthes das sein Leben lang vermutet hat. (Ob das allerdings theologisch so einfach hinzunehmen ist, steht auf einem anderen Blatt. Hier könnte es sein, dass Matthes gerade in der Ablehnung der theologischen Bestimmtheit ihre Funktionalität gespürt hat.)

3.4. Die KMU III: Der Triumph des „KMU – Paradigmas“

Nach den Auseinandersetzungen um die Unbestimmtheitsthese war es Konsens mit der KMU III eine weitere Erforschung der kirchlich Distanzierten in den Mittelpunkt der Untersuchungen zu rücken. Dieses Interesse schlägt sich in einer

⁵⁴ Faktisch sind gerade diese kritischen Äußerungen ein hervorragendes Instrument der eigenen Kirchenleitung, die eigenen Leute, insbesondere die Pastoren (und die Hochverbundenen) herumzuscheuchen und auf diese Weise in einer interessanten paradoxen Verkehrung der herrschaftskritischen Aspekte des Mattheschen Paradigmas selbst wiederum über die kirchlichen Mitarbeiter und Hochverbundenen Herrschaft auszuüben.

Methodenergänzung nieder: Nunmehr werden qualitative Verfahren in Form von biografischen Interviews mit aufgenommen. Das entsprach der soziologischen Selbstkritik, die Matthes nach der KMU II angestellt hatte: mit den klassischen quantitativen Verfahren (Fragebogen) würde man faktisch nur vordefinierte Einstellungen abfragen können – also soziologisch im Grunde genommen lediglich Fremderwartungen – wie die der Amtskirche - zurechnen und nicht die Befragten wirklich selbst zum Sprechen ermuntern. In den biografischen Interviews ging es nicht mehr darum, überhaupt irgendwelche Vorgaben abzufragen, sondern eben die Menschen selbst zum Reden zu bringen um sie ihre eigene Geschichte mit Religion und Kirche erzählen zu lassen.⁵⁵

Wie auch in den anderen Fällen ist der Hintergrund der KMU III aus kirchlichem Interesse durchaus krisengeprägt, denn man geht nun in den neunziger Jahren von einer Renaissance des Religiösen in der Gesellschaft aus, die insbesondere Gebildete erfasst, und sich in neuen Angeboten religiöser Praktiken und des religiösen Diskurses außerhalb der Kirchen niederschlägt. Es ist nun nicht nur so, dass die Distanzierten nicht den amtskirchlichen Erwartungen zu entsprechen scheinen, sondern sie entwickeln nun anscheinend sogar eigene religiöse Interessen, die in Opposition zu denen der Kirche stehen. Entsprechend pathetisch, wenn auch deutlich in der überkommenen Linie, argumentieren die herausgebenden Bischöfe: „Die Besonderheit liegt (...) in ihrer Fokussierung auf die tatsächliche Beziehung der Menschen zur Kirche und ihre wirkliche religiöse Situation, wie sie sich jenseits der kirchlichen Normerwartungen darstellt.“ Es geht darum, möglichst ungefilterte Erwartungen und Perspektiven der Mitglieder besser wahrzunehmen und ihnen in der Kirche eine Chance zu geben (S. 9/10). Ein Rückblick auf KMU I und II betont dieses Interesse deutlich: Im Fall von KMU I wäre es eine offene Frage geblieben, wozu die Distanzierten eigentlich Distanz hielten (S. 24). Die These hätte im Raum gestanden, dass ihre eigene Kirchlichkeit anders als die offizielle sein könnte. Bei der KMU II sei offen geblieben, wie die Distanzierten eigentlich Kirche

⁵⁵ Interessant ist an dieser Stelle die eigentlich ja seltsame Zuordnung von schematisierten Fragebogenabfragen zu den Hochverbundenen und anspruchsvollen Erzählinterviews zu den kirchlich Distanzierten. Allein mit dieser Zuordnung wird die alte These von Matthes, dass die Hochverbundenen sozusagen lediglich Kopien der amtskirchlichen Erwartungen seien, in einer drastischen Weise methodisch fortgeschrieben und eine Defizitorientierung im Blick auf Kirchengemeinden und Hochverbundene noch einmal besonders stilisiert.

überhaupt wahrnehmen. Dies sei mit der Attributierung „Unbestimmtheit“ vollkommen unzulässig beschrieben.

Einige Ergebnisse:

- Das Spektrum der Distanzierten ist höchst differenziert. Vielfältige Akzentuierungen sind möglich. Aber jeder und jede in diesem Feld hat seine bzw. ihre eigene Geschichte mit der Kirche (S. 59).
- Die Distanzierten messen ihr eigenes Verhalten tatsächlich am Maßstab der Kerngemeinde gemessen, und halten es deswegen selbst für defizitär (S. 60).
- Es finden sich bei ihnen viele Bezüge auf Religion und Kirche, aber sie werden nur z. T. in herkömmlicher christlich - kirchlicher Sprache ausgedrückt. Sie stellt nur eine unter vielen möglichen Perspektiven dar (S. 63).
- Es lassen sich deutliche Differenzierungen zwischen Gebildeten und weniger Gebildeten und auch zwischen Männern und Frauen finden, was die Einstellung zu Kirche anbetrifft. Die Gebildeten sind in der Lage, einen religiösen Diskurs zu entwickeln, der sich sehr stark mit Ambivalenztoleranz, und einem gewissen Ausspielen von Unsicherheiten und Sicherheiten sowie der Aufrechterhaltung von Autonomie stilisiert. Demgegenüber orientieren sich die weniger Gebildeten stärker an Vorgaben der Kirche und suchen stabilisierende Ordnungsrahmen.
- Interessant ist aber, dass nicht (mehr) suggeriert wird, die Ungebildeten seien die Hochverbundenen, wohingegen die Gebildeten die Distanzierten sind. Das war im Laufe der KMU II in Vergessenheit geraten. Die Auswahl der verschiedenen Attribute lässt aber assoziativ weiterhin solche impliziten Zuordnungen erahnen. Denn die kirchlich Hochverbundenen seien nun einmal mehr an klaren Ordnungsorientierungen ausgerichtet als die flexibleren Distanzierten und insofern – vielleicht entgegen der eigenen Hochbildung – in der gesellschaftlichen Optik gesehen eher ungebildet. Jedenfalls teilten sie Charakteristika mit jenen.

Als Fazit wird, wie bei den beiden vorausgehenden, deutlich, dass die Kirche die differenzierten Lebenszusammenhänge der Mitglieder, ihre subjektiven Deutungsrahmen wahrnehmen und in ihrer eigenen Arbeit stärker berücksichtigen muss (S. 146). Wie noch in keiner KMU zuvor werden als Ergebnis der Studie direkte Forderungen von Matthes reproduziert. Besonders deutlich bringt dies bereits der Titel: „Fremde Heimat Kirche“ zum Ausdruck, der die Situation der Distanzierten beschreiben soll. Matthes erklärt ihn im Kommentarband 2000: „Die KMUs freilich haben gezeigt, dass die Vielen unter den Kirchenmitgliedern, denen die Heimat Kirche in der Tat fremd geworden ist, keineswegs so einfach aus ihr verabschiedet werden wollen.“ (S. 35) Was sie aber wollen sei, ihre religiöse Kompetenz, zum Tragen zu bringen (dto) und zwar gegen die fortgesetzte Frustration dieses Bemühens durch die offizielle Kirche, deren gegenteilige Interessen sie deutlich erkennen könnten. Die Schlussfolgerung lautet, dass die Distanzierten mit dieser Haltung letztendlich reflektierter agieren würden als die Theologen und Pastoren, die ihre Projektionen gerade nicht wirklich reflektieren könnten: „Die Vielen, die der Kirche immer noch trauen, obgleich sie sich – und dies ist eine kumulative Erfahrung über Generationen hinweg – mit ihrer Lebenswelt in ihr kaum noch wiederzufinden vermögen, scheinen zu einem höheren Maß an Reflektion auf ihr Kirchenverhältnis fähig zu sein als die, die dieses Kirchenverhältnis immer nur als Defizit wahrzunehmen vermögen.“ (S. 37) Deutlicher kann man nach fast 40 Jahren die eigene These von der Überlegenheit der an Kirche distanziert Interessierten gegenüber denjenigen, die die Kirche professionell oder hochverbunden betreiben, kaum pointieren. Denjenigen, die sich nicht ausdrücklich am religiösen Diskurs der Kirche beteiligen wird mit dieser Haltung eine größere Bewusstheit – ja eine größere Verantwortung zugeschrieben – als jenen, die eben diesen Diskurs professionell gestalten. Auf die Spitze getrieben könnte dies eigentlich nur heißen auf jeden Fall die eigene Distanzierung von Kirche und Religion zu empfehlen – also logisch den Kirchenaustritt. Zu erklären wäre dann, warum jemand überhaupt noch dabei ist – nicht, warum er nicht austritt – denn der Austritt müsste eigentlich zur Regel geworden sein. Das Matthes – Paradigma kippt auf dem Höhepunkt seines Triumphes schlichtweg um.

Folgerichtig endet mit der KMU III auch die weitere Ausarbeitung dieses Paradigmas. Die Erforschung der Distanzierten war an ihr logisches – nicht unbedingt auch empirisches – Ende gekommen. Die Forderung war dann damals, sich nun der Hochverbundenen, und insbesondere der Pastorinnen und Pastoren zu widmen und zu erforschen, wie sie denn ihrerseits die Distanzierten und überhaupt die „anderen“ wahrnehmen würden. Dies wäre der finale Test auf das Matthes-Paradigma gewesen und hätte für den Fall des wirklichen Nachweises der Existenz einer autistischen Binnenwelt und erheblicher Kommunikationsdefizite Matthes noch einmal Recht gegeben. Aber es hätte auch möglicherweise zu Differenzierungen und zum Aufweis von erheblich mehr Wechselseitigkeiten geführt, als man das unterstellen konnte. Hatte die EKD Befürchtungen, dass – jedenfalls unter diesem Paradigma – tatsächlich das Schlimmste hätte zutage treten können?⁵⁶ Jedenfalls kam eine solche Studie nicht zustande.

3.5. Die KMU IV: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge

Die KMU IV untersucht das Feld der Kirchenmitgliedschaft auf den ersten Blick konsequent weiter entlang der Differenz von Hochverbundenen und Distanzierten und schließt – in der Einleitung deutlich expliziert – an die vorherigen KMUs, ja an Matthes, an. Entscheidend ist jedoch, dass sie diese Differenzierung nicht mehr als einen Gegensatz sui generis begreift und allein schon dadurch deutlich die ausgetretenen Pfade des Paradigmas verlässt. Demgegenüber entwickelt sie - letztlich lediglich ausgehend von dieser Differenzierung - ein ganzes Feld von Typologien von Lebensstilen, Weltansichten und kirchlichen Mitgliedschaftstypen. Diese Typologien überwinden in ihrer Komplexität die schlichte Differenz und die

⁵⁶ Die dann später erstellten Pastorenstudien folgten leider anderen Paradigmen und widmeten sich nicht der Frage der pastoralen Umweltwahrnehmung. Lediglich eine Studie des SI zur Frage von Altersbildern von Pastorinnen und Pastoren zielt in diese Richtung. Sie ergab allerdings sehr deutlich, dass Pastorinnen und Pastoren hoch elaboriert in ihrer Wahrnehmung sind und gesellschaftliche Veränderungen hervorragend rezipieren. Anders allerdings sieht es auf der Ebene der tatsächlichen kommunikativ relevanten Handlungsvollzüge aus: Hier bestehen deutliche Restriktionen – man kann nur mit einer sehr selektiven Zahl von Menschen aus spezifischen Gruppen und Milieus kommunizieren. Die Verengungen in dieser Hinsicht sind deutlich – allerdings sind sie auch sehr bewusst: die Pastoren wissen sehr genau darum. Vergl. Die Evangelische Kirche und die älteren Menschen. Ergebnisse einer Studie über die Altersbilder von Pastorinnen und Pastoren in Deutschland. Texte aus dem SI Hannover 2009.

gegenseitige Stilisierung der Hochverbundenen und der Distanzierten.⁵⁷ Grauzonen werden deutlich; vor allem lassen sich nun auch Überlappungen erkennen, die bisweilen überraschend sind. Die Diskurse haben sich offensichtlich geändert, die alte Herrschaftskritik mit ihrem Emanzipationspathos ist an ihr Ende gekommen – und damit wandeln sich nun auch die soziologischen Methoden bzw. Optiken. Ob sich allerdings die „Welt“ wirklich geändert hat, muss offen bleiben.

Auch bei der KMU IV bleiben Krisenphänomene der Ausgangspunkt. Jetzt geht es vor allen Dingen um die Ressourcenproblematik der Kirche. Mitte der neunziger Jahre – aber dann verschärft Mitte der ersten 10 Jahre des neuen Jahrhunderts, kommt es zum ersten Mal zu spürbaren Einnahmerückgängen der Kirche. Zudem werden jetzt demographische Prognosen ernst genommen: Die Kirche altert schneller als der Durchschnitt der gesamten Bevölkerung. Diese Situation lässt vordergründig durchaus wiederum auf Thesen Matthes 1964 zurückgreifen. Im Grunde genommen ist die Ressourcenproblematik ja auch nichts anderes als die Kirchenaustrittsproblematik, die aber jetzt positiv gewendet den Versuch beinhaltet, Ausgetretene wiederzugewinnen. Betont wird die Notwendigkeit der „Organisationswerdung“ der Kirche, die sich nun als Organisation des christlichen Glaubens verstehen müsse um missionarische Kraft zu entfalten. Dem aber folgen die Mitglieder offensichtlich nicht einfach und insofern braucht es eine neue Aufmerksamkeit für sie.

Das Matthesche Denken von 1964 wird so im- und explizit durchaus aufgenommen, aber in einer spezifischen Weise aus seinem emanzipatorischen Kontext von 1964 herausgelöst. Die Frage klingen weiterhin wie 1964: Wie erleben die Kirchenmitglieder ihre Kirche? Ihre Perspektiven sollen das Kriterium sein (S. 24/25). Allerdings nun nicht nur die der Distanzierten, sondern möglichst aller. Nach der KMU III kann erwartet werden, dass die geringer Gebildeten und insbesondere auch Frauen näher an der Kirche sind. Ob dies wirklich zutrifft, soll nun über die Herausbildung von verschiedenen Typologien näher erforscht werden.

⁵⁷ Petra-Angela Ahrens hatte in KB III bereits Ähnliches gefordert. Vergl. Petra – Angela Ahrens: Religiöse Orientierungsmuster – eine Alternative zu Typenbildungen? In: J. Matthes (HG): Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Gütersloh 2000, S. 127 – 153.

Entwickelt werden die folgenden Typologien:

- Mitgliedschaftstypologien (S. 149 ff.): 16 Prozent der Mitglieder werden als hoch integriert, 6 Prozent als christlich, aber nicht so eng gebunden, 9 Prozent als wenig christlich, aber der Organisation verbunden, 49 Prozent des mittleren Typs und 20 Prozent als gemischt herausgearbeitet. Dabei ist nun die Erkenntnis bemerkenswert, dass es unter den Hochintegrierten wie zu erwarten war zwar das traditionelle konservative, ehrenamtlich tätige Kleinbürgertum gibt, das ein gewisses Ordnungsinteresse aufweist. Aber hier findet sich nun auch ein hohes Engagement bei Höhergebildeten, sogar bei einer gesellschaftlichen Elite, die sich der Kirche aktiv verbunden fühlt und keine Tendenz zum Kirchenaustritt aufweist. Die Optiken durcheinander bringen zudem auch jene nicht wenigen Mitglieder, die sich zwar der Kirche verbunden wissen, aber christlich religiöse Überzeugungen kaum teilen. Eine weitere, die bisherigen Deutungsmuster sprengende Innovation, ist die Entdeckung einer indifferenten Haltung zu Kirche und Religion die Peter Höhmann und Volkhard Krech⁵⁸ ausarbeiten. Indifferenz sei die notwendige Folge von Organisationsbeziehungen und impliziere Organisationsmitgliedschaft ohne ein gesondertes religiöses Eigeninteresse, wie es Matthes in emanzipatorischer Perspektive noch meinte unterstellen zu können. Das wirft natürlich ein völlig anderes Licht auf die Distanzierten und mögliche kirchliche Strategien des Sich – Einstellens auf sie.
- Eine zweite Typologie bezieht sich auf Lebensstile im Raum der Kirchenmitgliedschaft, unter denen ebenfalls ein hochkulturell traditionsorientierter Lebensstil identifiziert wird, der in der Kirche sehr aktiv ist und gemeinsam mit einem geringeren traditionsorientierten Lebensstil das kirchliche Engagement trägt. Besonders schön ist an diesen Untersuchungen zu sehen, wie sehr alle Milieus ihre spezifischen Präferenzen (ihre Interessen) gegenüber der Kirche in Anschlag bringen und entsprechende Erwartungen an sie richten. Dies ist folglich nicht nur bei den Distanzierten der Fall, sondern

⁵⁸ Vergl. den Abschnitt: Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, alltäglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz. KMU IV, S. 141 ff.

ebenso auch bei den Hochverbundenen. Allein mit dieser Betonung (S. 231) kommt eine andere Sichtweise in den Blick als im Matthes Paradigma: Auch die Beziehung der Hochverbundenen zur Kirche kann nun durchaus gestört sein – vielleicht sogar gerade wegen der Tatsache der Hochverbundenheit. Das Feld der Beziehungen zur Kirche wird so immer komplexer beschreibbar.

- Schließlich findet sich in der KMU IV die Typologie Weltsichten (S. 281 ff.). In Anknüpfung an die Unbestimmtheitsdebatte in der KMU II und den Thesen von Joachim Matthes wird hier eine neue „religionsaffine“ Fragestellung entwickelt, in der Religion als ein die Welt ordnender Deutungsprozess der Zurechnung von Grenzen und der Ordnung in den Blick kommt. Matthes Kritik wird hier folglich so aufgenommen, dass nicht nach der Haltung zur Kirche sondern nach eben solchen gemeinsamen Einstellungen gefragt wird. Weltsichten sind Ausdruck von Lebenswelten und Generationserfahrungen und damit verbundenen Handlungsspielräumen. Es stellen sich unter den Kirchenmitgliedern drei entsprechende Grundmuster heraus: eine traditionelle und ältere, weniger gebildete Weltsicht; eine anomische, fatalistische Weltsicht bei Jüngeren und weniger Gebildeten; und schließlich eine Weltsicht, die auf flexible Selbststeuerung und auf Engagement setzt. (S. 325 ff.) Die eigentlich religiöse und der Kirche hochverbundene Sicht lässt sich in den eher traditionellen konservativen Kreisen festmachen. Alle anderen tendieren zu säkulareren Sichtweisen (S. 326). Die eigentliche Problematik wird in den jüngeren, weniger gebildeten Weltsichten gesehen, die zu anomischen und geradezu asozialen Verhaltensweisen tendieren (S. 328). Auch diese Sichtweise geht über die Perspektive von Matthes deutlich hinaus, da religionsaffine Einstellungen erkennbar eher den Hochverbundenen zugeordnet werden und deswegen das Pathos der religiösen Emanzipation aller gebrochen erscheint. Dies wird umso deutlicher da hier mit einem sehr breiten Begriff von Religion gearbeitet wird.

Entscheidend ist in allen drei Fällen, dass mittels dieser differenzierten Typologien der Kirchenmitgliedschaft der vorher die Optik prägende zentrale Gegensatz Hochverbundene – Distanzierte keine Rolle mehr spielt und deswegen ein

entsprechendes Wissen nicht mehr generiert werden kann. Es entsteht nun insgesamt der Eindruck des Aufspannens eines religiösen Feldes, in dem sich die Vielfalt der Lebensbezüge zur Kirche (Wie der Titel der KMU sagt: „Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge“) gegenüber einseitigen Polaritäten durchsetzt.

Das Leitbild verschiebt sich von Defizitzuschreibung und entgegengesetzten Aufwertungen hin zur Anerkennung von im Prinzip in allen Bereichen, Gruppen und Milieus selbstbestimmten Haltungen gegenüber der Kirche. Deutlich kann z.B. werden, dass es distanzierte Gruppen gibt, die volksgemeinlich sind als angenommen, aber auch Hochverbundene, die die Amtskirche – so es sie in dieser pejorativen Attributierung überhaupt noch gibt – heftig kritisieren. Pastoren sind längst nicht (mehr) so wichtig, wie noch in KMU I, und Kasualien allein sorgen noch lange nicht für eine dauerhafte Bindung mit der Kirche.

Am Ende dieses sehr reichen Bandes zeichnet sich eine mögliche neue Art von leitender Differenzierung ab: nämlich zwischen den Organisationsimperativen der Kirche und Formen von Gemeinschaftsbildung, die nicht nur bei den Hochverbundenen, sondern auch bei den Distanzierten anzutreffen sind. Dies scheint ein hochinteressantes Paradigma für die zukünftigen Analysen zu werden.

4. Fazit und Ausblick: Deutungskämpfe im religiös-kirchlichen Feld

Was folgt nun aus dieser Durchsicht durch die vier KMUs? Natürlich kann hier nicht die ganze Komplexität und Vielfalt der Ergebnisse der KMUs erfasst und wiedergegeben werden. Es spricht für sie, dass es durchaus viele widerstrebenden Erkenntnisse und Einsichten in ihnen gibt, die sich längst nicht alle eindeutig zuordnen lassen. Zudem hat es immer unterschiedliche Deutungen und auch Deutungskämpfe um die korrekte Interpretation der KMUs gegeben und wird sie weitergeben. Man kann folglich weit mehr aus ihnen herausziehen, als dies hier geschieht. In den Kommentarbänden erfolgt das ja auch.

Auf jeden Fall ist ein Ergebnis deutlich belegbar: die Differenz zwischen KMU I bis III und KMU IV. In I bis III dominiert klar die Polarität Distanzierte vs. Hochverbundener

bzw. Amtskirchen. Beide Pole werden - in einer letztlich emanzipatorisch gemeinten Perspektive - gegeneinander in Stellung gebracht und die entsprechende Konfliktlinie über mehrere Jahrzehnte - man hat den Eindruck: geradezu lustvoll - immer weiter ausgearbeitet. Das Ganze endet dann der KMU III mit dem völligen Versagen der Amtskirche, die hier nur noch als „fremde Heimat“ für die Distanzierten in den Blick kommt. Etwas zugespitzt: Wer aus dieser Kirche nicht endlich austritt, dem ist eigentlich nicht mehr zu helfen – so schön die Erinnerungen der Distanzierten an die Kirche auch immer sein mögen. Natürlich war diese Aufforderung nicht das Ziel der KMU III, sondern die Erhöhung des Drucks auf die Kirche, sich schleunigst zu ändern. Allerdings ändert sich die Rhetorik: Im empfehlenden Schlusskapitel wird nicht mehr emanzipatorisch sondern vielmehr in Anlehnung an ökonomistische Nachfrage und Angebotslogik argumentiert. Es zeichnet sich damit ein völlig neues Deutungsmuster ab: das eines religiös-kirchlichen Marktes, auf dem es sich zu behaupten gilt. Das Ende der KMU III ist damit auch das Ende der KMU, wie man sie bis dahin kannte. Das alte Denkmuster war unter der Hand verschwunden.

Die defizitäre Sicht der KMU I - III wird in KMU IV überwunden.⁵⁹ Es gibt in der Kirche natürlich auch Menschen, für die die Kirche fremd ist, aber es gibt eben auch andere und sie stehen in Beziehungen zueinander, die sich nicht mehr einlinig konfliktuös abbilden lassen. Die zu Beginn der KMUs dominierende, zum Teil aggressive Kirchenkritik wird so in die kirchliche Praxis integriert. Das Staunen darüber, dass die Leute nicht viel schneller die Kirche verlassen, das man nach der Lektüre von KMU III haben müsste, weicht in KMU IV der Ausarbeitung eines differenzierten Feldes, über dessen Vielfältigkeit man jetzt in anderer Weise in Verwunderung geraten könnte.

Im Rückblick kann man nun fragen, ob mit dem über so lange Zeit dominierenden Paradigma viele Aspekte des Verhältnisses der Kirchenmitglieder zur Kirche nicht einfach übersehen worden sind. Die Unterstellung eines eigenen religiösen Interesses – emanzipatorisch formuliert: am Rückgewinn der eigenen religiösen Produktionsmittel - durch die Distanzierten, die hiervon durch die Amtskirche enteignet worden sind, scheint zumindest eine Überdehnung dessen zu sein, was

⁵⁹ Wie schon der Titel zeigt: die „Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge“ überwindet die Sicht auf eine „Fremde Heimat Kirche“.

sich in der religiösen Landschaft in Deutschland und Mitteleuropa tatsächlich entwickelt hat; ja es ist dies eigentlich eine Fehlinterpretation. Näher scheint es doch zu liegen, allzumal die Austritte aber auch die Haltung der Distanzierten als das zu nehmen, was sie qua manifester Handlungsbekundung sind: ein Abschied aus dem religiös-kirchlichen Feld (zumindest aus einem kirchlich dominierten Teil – aber was dann noch bleibt, ist nicht allzu groß⁶⁰) und ein klares Verharren in einer Distanz zur kirchlich-religiösen Kommunikation, die ihre eigene Bewegungslogik hat, die die Kirche möglichst nüchtern zur Kenntnis nehmen sollte. Hoffnungen auf eine irgendwie geartete Aktivierung dieser Mitglieder finden keinen realen Anhalt. Insgesamt gesehen bleibt die gesamte volkshirchliche Situation – gerade angesichts vieler gesellschaftlicher Umbrüche - bemerkenswert stabil. So schlimm, wie einst behauptet, kann es also mit der kirchlich-religiösen Kommunikation nicht (mehr) sein.

Zudem kann man im Rückblick deswegen auch noch einmal über die Gedanken von Matthes staunen, die er in der Folge der KMU III vorgetragen hat, nämlich seine Relativierung der deutschen volkshirchlichen Situation von Erfahrungen in Asien her. Von dort her fragt er, was das überhaupt für eine Institution sei, die ihre Mitglieder fragt, was sie an sie bindet (und stellt so das ganze KMU Unternehmen infrage). Mit dieser Frage unterstellt Matthes, dass die kirchlichen Akteure weit entfernt von ihren eigenen Mitgliedern leben würden und die Kirche eine in diesem Sinne extrem aparte Organisation sei.⁶¹ Allein schon die höchst lebendige Existenz dieser Organisation in den vergangenen fünfzig Jahren lässt jedoch Zweifel an der Gültigkeit dieser These als berechtigt erscheinen. Hätte Matthes Recht gehabt – und er stilisiert seine Thesen ja bis in das Jahr 2000 hinein – dann hätte es weitaus mehr Abbrüche der Kirchenmitgliedschaft geben müssen. Und im Übrigen auch eine größere Konstanz bzw. sogar Steigerungen in all jenen kirchlichen Arbeitsformen, die das Interesse der Distanzierten besonders gut bedienten. Zumindest für die Kasualie kirchliche Trauung gilt das jedoch in keiner Weise.

⁶⁰ Vgl. dazu Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003 und Ders., Rückkehr des Religiösen? Tübingen 2009.

⁶¹ Wundern kann man sich zudem, wieso Matthes nicht die spezifisch deutsche Situation als solche stärker relativiert hat. In einem weltweiten Vergleich erscheint eine Affirmation der Haltung der religiös und kirchlich Distanzierten als legitimer Frömmigkeitsstil doch eher der Sonderfall zu sein und christliche Vergemeinschaftungsformen in Gemeinden der fast überall dominierende Regelfall. Insbesondere dort, wo eine starke bzw. wachsende religiöse Produktivität wahrzunehmen ist, ist dies der Fall. Vergl. dazu insgesamt Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009

Es lässt sich deswegen gegen das KMU Paradigma durchaus behaupten, dass schlicht viele faktische Verbindungslinien zwischen der pastoral-kirchlichen Kommunikation und dem, was die Menschen wünschen und denken, übersehen worden sind. Dass es hier stets sehr vielfältige Wechselwirkungen gab und gibt, lässt sich doch überhaupt nicht bestreiten. Aber sie konnten angesichts des vorherrschenden Paradigmas nicht in den Blick kommen. Andreas Feige hat an einer Stelle auf Bemerkungen Karl-Fritz Daibers aus dem Jahr 1977⁶² hingewiesen, in denen dieser das „Dissonanzphänomen“ (womit Daiber die Polarität zwischen den kirchlich Verbundenen und den anderen bezeichnet), innerhalb des kirchlichen Wertesystems verortet – „es also nicht als Resultat der Inkongruenz zweier Wertebereiche“ begreift. Das kirchliche Wertesystem würde dann zwar als apart aber nicht als dissonant empfunden, „ja dessen Anderssein als funktional für die gewusste, aber nicht realisierbare Übereinstimmung von Sein und Sollen begriffen ... und zwar dadurch, dass auch im kirchlichen Wertesystem dieser Spannungszustand nicht aufgehoben sondern vielmehr symbolisch abgearbeitet wird.“⁶³ Das bedeutet aber, dass die binnenkirchliche Kommunikation längst nicht nur diskriminierend und abwertend im Blick auf „fremde“ Erfahrungen verfährt, sondern vielmehr sehr viel differenzierender.

Ein anderer kritischer Aspekt im Rückblick muss von der faktischen Dominanz von Bestandserhaltung- und Mitgliedschaftsstabilisierungsinteressen der Auftraggeber der KMUs in den Blick genommen werden. Die Frage ist doch, warum sich die Kirche über Jahrzehnte dieser heftigen Kritik an ihren Kernvollzügen aussetzt - sogar ohne dass Apologetik zugelassen worden wäre. Die Rezeption der Ergebnisse der KMUs erfolgt fast durchgängig brav – jedenfalls, abgesehen von evangelikalen Kommentaren, selten wirklich kritisch. Die Notwendigkeit einer dezidierten theologischen Verarbeitung ihrer Ergebnisse, die hinter die Konstruktionen der Empirie hätte zurückfragen müssen, wird kaum gesehen. Theologische normative Interessen haben in die Produktion der KMUs kaum eingegriffen – auch die Episode um die Unbestimmtheitsdiskussion in der KMU II reichte nicht weit. In der Praxis

⁶² Karl-Fritz Daiber: Bedingungen einer praxisbezogenen kirchensoziologischen Forschung. In: M. Seitz (Hg) Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart 1977, S. 75

⁶³ Andreas Feige a.a.O., S. 195 FN 26

kommt es oft schlicht zu analogen Übernahmen. Damit lässt sich die Durchführung der KMUs doch wohl nur mit einem von theologischen Interessen weitgehend freien Bestandserhaltungsinteresse der Kirche selbst als Organisation erklären. Das ist für sich genommen ein kennzeichnender Hinweis auf die Funktionsweise volkskirchlicher Systeme.

Die faktische Folge der KMUs war die Legitimation des Ausbaus von übergemeindlichen Aktivitäten und funktionalen Diensten, die – angeblich - insbesondere den Interessen der kirchlich Distanzierten entgegenkommen sollten. Die Frage beim Aufbau dieser Aktivitäten war immer – und das reiht sich in den Duktus der KMUs ein –, wozu denn überhaupt, d. h. mit welcher Zielorientierung diese Dienste entwickelt wurden. Eine ganze Zeitlang erfolgte ihr Ausbau mit dem eigentlich recht schlichten – aber KMU analogen – Ziel, die Situation der Distanzierten wahrzunehmen und das kirchliche System auf ihre Bedürfniserfüllung hin auszurichten. Da allerdings eine kirchlich - theologische Spezifizierung ihrer Ziele - ebenfalls KMU analog - nicht nur nicht erwünscht, sondern geradezu aus der Hand geschlagen wurde, mussten diese Dienste in ihrer Wirkung diffus bleiben. Was sich faktisch oft einstellte, waren Formen erneuter, personenfokussierter Gemeindebildungen jenseits der Parochie. Eine Folge war, dass die Distanzierung von Kirche, und in der Konsequenz die Kirchenaustritte, weitergingen, obwohl die Kirche in einem Ausmaß, wie noch nie in ihrer Geschichte, Personal und Mittel zu ihrer Stabilisierung einsetzte.

Die notwendige Frage, die z. B. Detlef Pollack in KMU IV stellt⁶⁴ nach dem Zusammenhang von Kirchenbindung und Gottesverhältnis,⁶⁵ blieb lange unterentwickelt und hatte unter der Dominanz des Matthes-Paradigmas auch keine Bedeutung. Vieles in der Haltung der kirchlich Distanzierten hat kaum etwas mit einem religiösen Eigeninteresse, sondern schlicht mit Unkenntnis, Desinteresse oder sogar mit Rechtfertigung des eigenen Verhaltens zu tun. Diese nüchternen Fakten konnten so aber nicht diskutiert werden. Dies hat auch damit zu tun – und dies wird

⁶⁴ Vergl. Detlef Pollack Kommentar: Was tun? Ein paar Vorschläge trotz unübersichtlicher Lage. In KMU IV, S. 129 - 134

⁶⁵ Müsste nicht tatsächlich die „Gotteskrise“ zum Thema gemacht werden, statt nur nach Kirchenbindung zu fragen? Aber das würde eine andere Interessenlage voraussetzen.

insbesondere im Kommentar von Schütze und Moxter in KMU IV deutlich - dass die eigentliche Frage nach der Eigenlogik religiöser bzw. spiritueller Kommunikation in den KMUs nicht gestellt wird, und dann erst ansatzweise in KMU IV zum Tragen kommt. Deutlich ist zwar, dass sich diese Kommunikation außerhalb von Kirche und kirchlicher Bindung nur wenig oder gar nicht findet. Deutlich ist auch, dass das Interesse an solcher Kommunikation die entscheidende Konstante in Richtung kirchlicher Bindung ist.⁶⁶ Aber dieses Interesse sozusagen defizitfrei auszuarbeiten, d. h. das Potenzial religiöser Produktivität in der Kirchenmitgliedschaft freizulegen, das steht noch aus.⁶⁷

Wohin kann es also in Zukunft gehen? Auf der einen Seite geht es in Richtung des überkommenen Paradigmas nicht mehr weiter. Aber auf der anderen Seite dürfen die gewonnenen Erkenntnisse auch nicht wieder verloren gehen. Mein Vorschlag geht deswegen dahin, eine quasi eine Etage „höher“ gelegene Abstraktionsebene zu erklimmen und die gewonnenen Erkenntnisse in die Ausarbeitung des Feldes religiös kirchlicher Kommunikation zu integrieren. Dieses Feld religiöser kirchlicher Kommunikation weist bestimmte Verdickungen, Knoten auf, in denen sich spezifische Kommunikationsweisen besonders deutlich darstellen und ihren Abstoßungs- oder Anziehungseffekt entwickeln. Es ist ein in sich differenziertes Feld, das aber durchaus Herrschaftseffekte und Machtzentralen aufweist. In ihm spielen die organisierten Teile von Kirche eine Rolle, und sie stehen bisweilen in einer deutlichen Spannung, aber auch in einer Wechselbeziehung mit Gemeinschaftsformen des Religiösen. Die Kirchengemeinden haben ebenso eine Funktion wie übergemeindliche Bildungen. Die besondere Funktionsweise und die Interessenlage des religiösen Personals müsste noch stärker herausgearbeitet werden. In der Ausarbeitung dieses Feldes lassen sich zudem gut Aspekte der Sozialkapitaltheorie aufnehmen und insbesondere nach dem „Glaubwürdigkeitskapital“ von religiösen Formen in Deutschland fragen. Das religiöse Feld geht über die Kirchenmitgliedschaft hinaus und umfasst auch die Interaktion mit anderen Institutionen, Organisationen und Feldern, wie insbesondere dem der

⁶⁶ Vergl. Petra – Angela Ahrens: Religiöse Orientierungsmuster – eine Alternative zu Typenbildungen? In: J. Matthes (HG): Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Gütersloh 2000, S. 127 - 153

⁶⁷ Vergl. Fritz Schütze: Kommentar: „Weltsichten“ unter dem Gesichtspunkt von paradoxen Lebenserfahrungen und Existenzbedingungen. In KMU IV, S. 337 - 353

Politik, aber auch dem des Sozialen, sprich das gesamte Feld der diakonischen Aktivitäten in Deutschland.

Ziel der Ausarbeitung eines solchen Feldes wäre es nicht zuletzt, kirchliche Selbsterhaltungsinteressen mit herrschaftskritischen Aspekten, d. h. mit dem Interesse an der eigenreligiösen Produktivität der Individuen und ihrer religiösen Selbstbestimmtheit in Einklang zu bringen.

Blickt man mit einem gewissen, nicht nur zeitlichen, sondern lokalen, ja weltweiten Abstand auf die KMUs und die um sie herum geführten Deutungskämpfe zurück, dann lässt sich der Eindruck einer sehr spezifischen – spezifisch deutschen – Sicht auf die kirchlich-christliche Landschaft nicht vermeiden. Eigentlich ist es doch seltsam, dass sich die Kirche - und auch die Theologie - dazu bewegen lässt, Menschen, die sich nur wenig an ihr beteiligen besonders hoch und andere, die sich intensiv beteiligen, besonders gering wertzuschätzen, ja in manchen Debattenbeiträgen geradezu zu diskriminieren. Was sich hier an Interessen und Erkenntnissen zeigt, ist auch die Folge einer besonderen organisatorischen Entwicklung der deutschen evangelischen Kirche – vielleicht gemeinsam noch mit den skandinavischen Ländern – die es ihr ermöglicht, religiöse Leistungen ohne Partizipation der Masse der Mitglieder zu erbringen. Weltweit ist so etwas einmalig.⁶⁸ Es wäre faszinierend, sich einmal hypothetisch gegen die tatsächliche Entwicklung vorzustellen, die evangelische Kirche hätte sich in den sechziger Jahren entschlossen auf den damals ja in vielen Bereichen eingeschlagenen Weg der konsequenten Gemeindebildung gemacht – wäre in dieser, dann allerdings etwas oberflächlich erscheinenden Sicht, tatsächlich aus der Gesellschaft ausgewandert und hätte sich relativ autonom von gesellschaftlichen Zumutungen konstituiert. Man kann bestreiten, dass das überhaupt möglich gewesen wäre. Aber davon einmal abgesehen: Wer will ernsthaft behaupten, dass sich heute die evangelische Kirche weniger lebendig darstellen würde als sie es momentan ist?

⁶⁸ Zu den empirisch erfassbaren religiösen Folgen dieser Situation vergl. Petra-Angela Ahrens, Claudia Schulz, Gerhard Wegner: Religiosität mit protestantischem Profil. In: Bertelsmann-Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? A.a.O., S. 533 – 552.

Ausblick

Mit dem Ziel einer weiteren schonungslosen Selbstaufklärung der Evangelischen Kirche bzw. des religiös-kirchlichen Feldes seien abschließend einige beispielhafte Forschungsfelder für die KMUs der Zukunft benannt:

- Wie gestaltet sich das religiöse Feld in der Gesellschaft insgesamt? Welche Dynamiken gibt es hier? Welche Formen von Gotteserfahrung gibt es überhaupt? Nicht zuletzt: Wie groß ist dieses Feld eigentlich, d.h. etwas platt in einer marktorientierten Richtung gefragt: Wie groß sind die Chancen der Kirche in religiöser Hinsicht Menschen zu binden eigentlich wirklich? Ist religiöses Interesse beliebig vermehrbar? Worauf richtet es sich? Mit welchen Erfahrungen der Menschen verknüpft es sich am ehesten und mit welchen gar nicht?
- Wie ist das Verhältnis zwischen religiösem Interesse, gesellschaftlichen Wertorientierungen und christlicher bzw. kirchlicher Orientierung? Welche Wahlverwandtschaften sind hier festzustellen und wie sind sie individuell-biographisch oder milieubezogen verankert? Anders gefragt: Welche Plausibilität hat eine kirchliche oder christliche Orientierung in der Gesellschaft? Wie anschlussfähig ist sie an hegemoniale Orientierungsmuster? Welchen Stellenwert haben die in der Kirche repräsentierten Werte tatsächlich?
- Wie ist die tatsächliche Dynamik in Kirchengemeinden und unter Hochverbundenen gestaltet? Welche religiösen Orientierungen lassen sich hier unterscheiden? Wie genau gestaltet sich die Bindung an die Kirche? Welche Gemeinschaftsformen werden präferiert? Welche Inklusions- und Exklusionstendenzen entwickeln sie?
- Wie entwickeln sich Kirchengemeinden? Obwohl sie anerkanntermaßen die Basisstruktur der Kirche darstellen in die mit Abstand die meisten Ressourcen fließen, ist weder ihre tatsächliche Struktur noch ihre Dynamik auch nur annähernd erforscht. Ihre jahrzehntelange Benachteiligung rächt sich heute.
- Wie steht es mit den Orientierungsmustern der in der Kirche Beschäftigten, insbesondere der Pastoren und Pastorinnen? Welche religiösen und welche anderen Deutungsmuster legen sie in ihrer Tätigkeit an den Tag? Wie nehmen

sie die Realität der Gesellschaft wahr? Wie erleben sie ihre gesellschaftliche Rolle (z.B. im Blick auf die Inklusion in gesellschaftliche Eliten)? Bilden sie nach wie vor einen identifizierbaren religiösen Habitus aus?

- Welche Deutungsmuster werden in heute üblichen theologischen Diskursen unter Pastoren und Pastorinnen (aber auch unter anderen) bevorzugt verwendet? Wie leistungsfähig sind diese Muster in der Deutung gesellschaftlicher Realität? Lässt sich z.B. eine Ersetzung von existentiell-religiöser durch moralische Kommunikation feststellen?⁶⁹
- Wie stellt sich das Verhältnis zwischen den spezifisch organisatorischen Leistungen bzw. Aspekten in der kirchlichen Praxis und der Dynamik religiöser Kommunikation dar? Was wird hier als förderlich – was als hinderlich erfahren? Wie fügen sich spezifisch moderne Marktorientierungen (z.B. das Fundraising) in das religiös-kirchliche Feld ein? Gibt es eine Ökonomisierung religiöser Kommunikation?
- Welchen Stellenwert im religiös-kirchlichen Feld hat das soziale Handeln der individuellen Christen, der Kirchengemeinden und vor allem der Diakonie insgesamt? Werden Kirche und Diakonie in der Öffentlichkeit als ein Feld wahrgenommen? Welche faktische Bedeutung hat die diakonische Trägerschaft sozialer Dienstleistungen?
- Schließlich: Wieweit sind wesentliche Charakteristika der deutschen kirchlich-religiösen Situation den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen geschuldet, die sich so nur selten in der Welt finden lassen. Die Vermutung, dass sich das Erbe dieser Tradition einer letztlich obrigkeitsstaatlichen „Verwaltung“ von Religion heute in das Gegenüber einer religiöse Leistungen anbietenden und der großen Mehrheit der Menschen diese Leistungen lediglich konsumierenden transformiert hat, ist ja nicht von der Hand zu weisen. Ohne Zweifel gehen mit ihr auch große Leistungen der Zivilisierung von Religion und

⁶⁹ Hier wäre die aus den KMUs ableitbare Frage interessant, woher der ja in der Tat oft defizitäre Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit (durch die Kirche bzw. die Theologen), sei es auf die Verhaltensweisen der kirchliche Distanzierten oder die gesellschaftliche Sozialentwicklung allgemein, eigentlich kommt bzw. welche Funktionen er erfüllt. Die Vermutung, dass es sich hierbei um einer Art Säkularisierung der klassischen Sündenvorstellung handelt, legt sich nahe. Das bedeutet: die kirchlich-theologische Kommunikation benötigt die Zuschreibung von Defiziten, sozusagen in welcher Form auch immer, um ihre eigenen positiven Leistungen (klassisch: Erlösung, Befreiung) herausstellen zu können. Aus der Abarbeitung der so konstruierten Gegensätze und Paradoxien resultiert die Dynamik des religiös-moralischen Feldes.

ihrer Transformation in bürgerschaftliches Engagement einher. Dass diese Situation im weltweiten Vergleich allerdings religiös besonders produktiv wäre, wird man nicht behaupten können.

Bei der Abarbeitung dieser und weiterer Fragen gilt es stets um die Relation der Optiken i.S. Joachim Matthes zu wissen. Ohne die Thematisierung der den Sichtweisen jeweils zugrunde liegenden Wahrnehmungsmuster geht es nicht. Indem sie aber in ein zu konstruierendes Feld eingebaut werden, erreicht der Forschungs- und Aufklärungsprozess eine höhere Ebene.⁷⁰ Aus meiner Sicht kann er letztlich nur so – und d.h. durch Reflexion der jeweils eigenen positionellen Verortungen – auch den Kirchenleitungen hilfreich sein.⁷¹

⁷⁰ Vorwürfe, z.B. in Richtung eines elitären oder im Gegenteil banalen Verständnisses von irgendetwas erledigen sich dann von selbst.

⁷¹ Und abschließend sei noch einmal gesagt: Es wird nicht bestritten, dass das, was die KMUs herausgefunden haben, in der „Realität“ tatsächlich so war bzw. so ist. Behauptet wird nur – aber das ist entscheidend – dass es in der Realität **auch** so war.