

Das Bekennen der Mitglieder und das Bekenntnis der Kirche

Zur ekklesiologischen Bedeutung der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen¹

VON

JAN HERMELINK

In regelmäßigem Abstand fragt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), unterstützt von einigen Landeskirchen, mittels aufwendiger Repräsentativerhebungen nach den religiösen Einstellungen und kirchlichen Erwartungen ihrer Mitglieder. Diese Studien wurden von Anfang an, also seit den 1970er Jahren, nicht nur als Auskünfte über die sozialen Bedingungen und Wirkungen des kirchlichen Handelns rezipiert und insofern als sozialwissenschaftliche Selbstaufklärung der kirchlichen Institution. Vielmehr wurden die Studien innerkirchlich stets auch gelesen im Blick auf eine mögliche Orientierung des eigenen Handelns, das jenen Einstellungen und Erwartungen – ohne sie normativ zu setzen – doch in *theologischer* Verantwortung Rechnung trägt. In diesem Sinne formulieren die Herausgeber der jüngsten Untersuchung:

»Gerade in einer kirchlichen Situation, die durch vielfältige Umstrukturierungen, Neuorientierungen und Reformen auf allen Ebenen gekennzeichnet ist, kommt Mitglieder-wahrnehmung, Kontextsensibilität und Offenheit für produktive Irritationen besondere Bedeutung zu.«²

Wie die kirchliche Rezeptionsgeschichte der Untersuchungen zeigt³, ergeben sich solche produktiven Irritationen schon dann, wenn die Ergebnisse als *empirischer* Kontext der jeweils anstehenden »Neuorientierungen und Reformen« wahrgenommen werden. Erst recht sind produktive, auch handlungs- und reformproduktive Irritationen dann zu erwarten, wenn die Äußerungen der Befragten, methodisch reflektiert, als *Glaubensüberzeugungen* hinsichtlich der

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Herausgebtagung der ZThK (Sindlingen, Februar 2007), im Rahmen einer interdisziplinären Verständigung über die »ek-klesiologische Bedeutung des Bekenntnisses«.

² W. HUBER / J. FRIEDRICH / P. STEINACKER, Vorwort der Herausgeber (in: DIES. [Hg.], Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, [Bd. 1], 2006, 11f), 11.

³ Vgl. J. HERMELINK, Einführung. Die IV. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Blickfeld kirchlicher und wissenschaftlicher Interessen (in: HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I [s. Anm. 2], 15–39), 26ff.

eigenen Lebensführung und der Bedeutung der Kirche gedeutet werden⁴. Auf diese Weise vermögen die Studien auch zur *theologischen* Selbstaufklärung der erfahrbaren Kirche beizutragen.

Eine solche dezidiert theologisch, genauer ekklesiologisch interessierte Interpretation einiger Ergebnisse (vor allem) der jüngsten Mitgliedschaftserhebung soll hier versucht werden, und zwar unter dem leitenden Motiv des *Bekenntnisses*. Denn zum einen sind die gegenwärtigen kirchlichen »Umstrukturierungen [...] und Reformen« gelegentlich von der Frage begleitet, inwiefern eine Kirche (oder eine Gemeinschaft von Kirchen) durch ihr spezifisches Lehrbekenntnis geprägt – und gegebenenfalls strukturell festgelegt – ist⁵. Und zum anderen verdanken sich die methodischen Fortschritte der Kirchenmitgliedschaftsforschung in den letzten Jahrzehnten nicht zum wenigsten der produktiven Irritation, daß die erfragten Überzeugungen der Individuen zu jenem institutionell konstitutiven Bekenntnis in einem höchst komplexen, durch Widerspruch und Anknüpfung zugleich geprägten Verhältnis stehen.

In einer methodologischen Besinnung kann die Mitgliedschaftsforschung insofern als ein immer mehr verfeinertes Fragen nach dem Bekenntnis der Mitglieder vorgestellt werden (I). Von daher ist in materialer Hinsicht zu erkunden, inwiefern die Äußerungen der Befragten die soteriologischen und ekklesiologischen Pointen des reformatorischen Bekenntnisses spiegeln (II). Sodann sind einige Rückfragen zu entfalten, die sich aus dem Material der Erhebung ergeben im Blick auf das theologisch gängige, vom Bekenntnis geprägte Selbstverständnis der Kirche (III). Abschließend werden die produktiven Irritationen, die eine solche theologisch-ekklesiologische Rekonstruktion der Mitgliederperspektive freizusetzen vermag, methodologisch und inhaltlich gebündelt (IV).

⁴ Vgl. etwa G. RAU, Das Alltägliche und das Außer-Alltägliche oder: Kirchenmitgliedschaft als Bewußtseinsphänomen (1990; in: DERS., Beiträge zur Praktischen Theologie, 2006, 123–138); CH. SCHWARKE, »Oder so, ne?« – Zur Glaubenslehre der distanziererten Kirchenmitglieder (in: J. MATTHES [Hg.], Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, 2000, 261–276).

⁵ Vgl. zu dieser Debatte F. HAUSCHILDT / U. HAHN (Hg.), Bekenntnis und Profil. Auftrag und Aufgaben der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 2003; Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Bd. 1–3, hg. vom Kirchenamt der VELKD (TVELKD 111, 119, 126), 2002–2004.

I. Kirchenmitgliedschaftsforschung als Frage nach dem Bekenntnis der Mitglieder

1. Glaubensaussagen?

Die Repräsentativerhebungen, die 1971/72 von der EKD sowie – mit anderen methodischen Ansätzen und nur einmalig – auch von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) und der Deutschen Bischofskonferenz initiiert wurden, waren bekanntlich durch den Eindruck eines rapiden gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes des kirchlichen Christentums veranlaßt. Diese Relevanzkrise manifestierte sich in steigenden Kirchenaustrittszahlen; sie schien sich aber auch daran zu zeigen, daß Befragungen nach dem Motto »Was glauben die Deutschen?« schon seit den 1950er Jahren regelmäßig erschreckende Ergebnisse erbrachten: Nur eine schwindende Minderheit bekannte sich zur »Auferstehung der Toten« oder zur Gottessohnschaft Jesu, von seiner Geburt durch eine Jungfrau ganz zu schweigen.

Nicht nur seitens der Religionssoziologie, sondern auch von Theologen wurde jedoch bald eingewandt, eine schlichte Abfrage von kirchlichen Bekenntnissätzen gehe an der komplexen Realität individuellen Glaubens und Bekennens vorbei, das sich – jedenfalls unter neuzeitlich-aufgeklärten Bedingungen – nicht mehr auf ein schlichtes Ja oder Nein zu vorgegebenen Formeln der Überlieferung reduzieren lasse.

Insbesondere Trutz Rendtorff kritisierte die Diagnose einer »Religion ohne Entscheidung« (H.-O. Wölber): »Die Erwartung, ein guter Christ sei dadurch definiert, daß er klare und zweifelsfreie Antworten für alle geistigen Fragen bereit habe, steht in offenkundigem Gegensatz zur Wirklichkeit.« Daß die Befragten auf die Frage nach ihrem Gottesglauben zurückhaltend oder zögernd reagieren, läßt sich »als Ausdruck der Reflexivität begreifen, die sich bei kognitiven Fragen theologisch-religiöser Natur allemal einstellt« – jedenfalls bei jedem auch nur »halbwegs gebildeten« Protestanten⁶.

Die wahrgenommene Differenz von kirchlichem Bekenntnis und individueller Glaubensüberzeugung verdankt sich dann nicht zum wenigsten einem methodologisch, aber auch theologisch naiven Befragungskonzept, das den liturgisch-rituellen Vollzug des Bekenntnisses mit seiner Bedeutung für die individuelle Lebensführung und -deutung verwechselt⁷.

⁶ T. RENDTORFF, Was können wir tun? Bemerkungen zur praktischen Relevanz von Theologiefragen (in: J. MATTHES [Hg.], Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur 2. EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«, 1990, 199–213), 208; unter Bezug auf H.-O. WÖLBER, Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, 1959.

⁷ Darauf hat besonders Andreas Feige hingewiesen, vgl. zuletzt A. FEIGE, Auf dem richtigen Weg zur Religion der Bürger? Eine methodologische Analyse von Prämissen

Solche Überlegungen führten die EKD-Untersuchung von 1972 zu einem Perspektivwechsel: Sie versuchte, das Verhältnis der Mitglieder zu Kirche und Glauben aus deren je eigenen Lebensbezügen und Begründungszusammenhängen zu erhellen; sie erfragte also religiöse Einstellungen und Deutungen, kirchliche Erfahrungen und Erwartungen, ohne diese sogleich der Norm eines Lehrbekenntnisses zu unterwerfen. Auf diese Weise ergibt sich nun, im Blick auf eben diese Lehre, bis heute ein höchst ambivalentes Bild.

Auf der einen Seite präferieren die Befragten mittlere Grade der Zustimmung: »Steile« dogmatische Formulierungen – etwa: »Ich glaube, daß es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat« – werden nur zurückhaltend bejaht; agnostische oder atheistische Vorgaben finden breite Ablehnung⁸. Dagegen findet die Vorgabe: »Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt« nicht wenig Unterstützung⁹. – Auf der anderen Seite rangiert unter den Gründen für die eigene Mitgliedschaft in der Kirche freilich die Auskunft: »weil mir der christliche Glaube etwas bedeutet« an zweiter Stelle, dicht gefolgt von der Begründung: »weil ich der christlichen Lehre zustimme«¹⁰. Nicht der Inhalt des christlichen Glaubens trifft demnach auf Ablehnung, und auch nicht dessen Verdichtung in einer kirchlichen »Lehre«, sondern vielmehr deren autoritative, objektive Verbindlichkeit markierende Präsentation.

Erhalten die Befragten dagegen Gelegenheit, sich über ihren Glauben in offener Form, etwa in einem narrativen Interview zu äußern¹¹, so werden »die Intentionen reformatorischer Theologie präzise wider[ge]spiegelt«¹². Auch und gerade distanzierte Mitglieder äußern sich in diesem methodischen Rahmen sehr ausführlich und differenziert über ihre Einstellungen zu Glauben und Kirche; mit dieser impliziten Ablehnung jeden Köhlerglaubens – »Ich glaube, was

und Argumentationslogiken in drei neuen empirischen Untersuchungen (in: J. MATTHES, *Fremde Heimat Kirche* [s. Anm. 4], 2000, 94–126).

⁸ Der Formulierung: »Ich bin überzeugt, daß es keinen Gott gibt« stimmen nur 4%, der erstgenannten immerhin 44% der Befragten zu; vgl. HUBER u.a., *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I* (s. Anm. 2), 72.

⁹ Hier stimmen 25% der Kirchenmitglieder zu, vgl. ebd. In einen breiteren religionssoziologischen Kontext, der auch regionale, Alters- und Bildungsdifferenzen erkennen läßt, werden die Ergebnisse eingeordnet bei K.-F. DAIBER, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, 1997*, 42ff.

¹⁰ Vgl. HUBER u.a., *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I* (s. Anm. 2), 61, dazu die Mittelwerte aaO 449: auf einer Skala von 1 (trifft nicht zu) bis 7 (trifft voll und ganz zu) erreichen die beiden Vorgaben jeweils 5,0 (westdeutsche Befragte) bzw. 5,5 (Ostdeutsche).

¹¹ Vgl. zu Ansatz und Ergebnissen der »Erzählinterviews« im Rahmen der Kirchenmitgliedschaftserhebungen: K. ENGELHARDT / H. v. LOEWENICH / P. STEINACKER (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, 1997*, 50ff, 58ff.

¹² SCHWARKE (s. Anm. 4), 261.

die Kirche glaubt« – markieren die Befragten nicht weniger als »eine Erfolgsgeschichte protestantischer Bildung«¹³. Erfüllt die christliche Lehre eine erkennbare Funktion für die Lebensführung, kann sie im Blick auf die je eigene Lebensgeschichte angeeignet werden, dann erscheint sie den Mitgliedern offenbar in hohem Maße glaubwürdig – und zugleich als bedeutsam für ihre kirchliche Verbundenheit.

Die wachsende Einsicht, daß individuelle Glaubensüberzeugungen, auch in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Institution, mit sozialwissenschaftlichen Mitteln nur sehr indirekt zu erheben sind, hat in der jüngsten, der vierten EKD-Erhebung dazu geführt, zwei neue methodische Instrumente einzuführen, nämlich die analytische Frage nach »Weltsichten« (2.) und thematisch fokussierte Gruppendiskussionen (3.). Beide Instrumente lassen erkennen, in welchen sozialen Situationen die individuellen Überzeugungen als religiöses Bekenntnis erscheinen, und welche Bedeutung dabei der Kirche und ihrem Lehrbekenntnis zukommt.

2. Fragen nach der »Weltsicht« als Anlaß für ein individuelles Bekennen

Um die Wahrnehmung religiöser Überzeugungen von der Folie eines normativ vorgegebenen Bekenntnisses zu lösen und sie gleichwohl als inhaltlich bestimmt zu erfassen, haben Monika Wohlrab-Sahr und Friederike Benthous-Apel im Rahmen der jüngsten EKD-Erhebung den theoretischen Begriff der »Weltsicht« eingeführt und empirisch erprobt¹⁴. Mit diesem Begriff sollen die umfassenden, aber – im Unterschied zu »Weltanschauung« – unausdrücklichen Grundformen benannt werden, in denen einzelne ihr Leben und ihre Alltagserfahrung mit Sinn versehen, ordnen und deuten. Um diese *Grundformen der Sinndeutung* zu erheben, wurde nach der Präferenz von – vorformulierten – Lebenszielen gefragt, und ebenso nach den Einstellungen zu Gesundheit/Krankheit, zu Sterbehilfe und zu den Bedingungen von Arbeit/Arbeitslosigkeit.

Durch statistische Verfahren lassen sich aus den Einzelantworten distinkte »Weltsichten« rekonstruieren, die etwa durch immanente vs. transzendente Ursachenzurechnung oder durch selbstbewußtes Engagement vs. fatalistische Hinnahme geschieden und die dann – in einem zweiten Schritt – auch mit bestimmten kirchlichen Verbundenheitsmustern zu korrelieren sind.

¹³ Ebd.; vgl. RENDTORFF (s. Anm. 6), 206.

¹⁴ M. WOHLRAB-SAHR / F. BENTHAUS-APEL, *Weltsichten* (in: HUBER u.a., *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I* [s. Anm. 2], 281–329); rekuriert wird u.a. auf das Konzept der »Weltansicht« oder des »Nomos« nach P. L. Berger und Th. Luckmann, vgl. aaO 282.

Im Blick auf die Verteilung der Einstellungspräferenzen hat Michael Moxter hervorgehoben, »daß sich die Eigenart der Weltsichten gerade an zentralen *gesellschaftlichen Konflikten* zeigt. [Beobachten kann man] immer dann einen heftigen Ausschlag der Werte, also einen Polarisierungseffekt, wenn nicht die Routinen des Alltags, sondern die in der Öffentlichkeit umstrittenen Fragen angesprochen werden. [...] offenbar profitiert die Religion von der auf diese Weise erzeugten Sensibilität – auch diesseits der Nähe oder Ferne zum kirchlichen Alltag. Bemerkenswert ist, daß dabei nicht allein Fragen der Moral und des sozialen Verhaltens angesprochen sind, sondern gerade *die eigene Identität* involviert ist. Das Bild, das wir von uns selber haben [...], ruft die Bereitschaft zu engagierter Stellungnahme hervor und mobilisiert schneller letzte Gründe [...].«¹⁵

Die Auskünfte der Befragten zu den einschlägigen Vorgaben – z.B.: »Ich finde, jeder sollte [...] selbst entscheiden können, wann er sein Leben beenden will« oder: »Die Entscheidung über das Ende unseres Lebens liegt nicht bei uns, sondern bei Gott«¹⁶ – lassen erhebliches persönliches Engagement erkennen. Solche Auskünfte können insofern durchaus als ein *Bekenntnis* verstanden werden: als Ausdruck einer letztverbindlichen, in diesem Sinne religiösen Überzeugung. Die entsprechenden thematischen Anlässe – öffentlich strittige Fragen, die zugleich die eigene Person, ihr Selbstverständnis betreffen – markieren dann offenbar den sozialen Ort, an dem religiöse Überzeugungen auch in der Gegenwart in der Form persönlichen Bekenntnisses zum Ausdruck kommen¹⁷.

Die kirchliche Institution steht zu diesen individuellen Bekenntnisakten nun in einer doppelten Relation. Einerseits korreliert die Präferenz bestimmter Vorgaben mit der kirchlichen Verbundenheit der Befragten: Das Bekenntnis zur Unverfügbarkeit des Lebens, zu den Grenzen seiner Gestaltbarkeit und rationalen Deutung wird offenbar durch den persönlichen Bezug zur Kirche gestärkt. Auch die beiden Weltsichten einer traditionellen, durch externe Regulierungserwartung charakterisierten Sinnordnung und einer Orientierung an flexibler, religiös motivierter und sozial engagierter Selbststeuerung lassen sich als Ausprägung von »zwei Varianten des modernen Protestantismus« verstehen und bestimmten, kirchlich hochverbundenen Milieus zuordnen¹⁸.

Andererseits bemerkt Moxter zu Recht: »Wenn die Kirche ihre Sache vertritt, also öffentlich artikuliert, was ihr wichtig ist, [...] muß sie auch mit Hori-

¹⁵ M. MOXTER, Weltsichtgrenzen religiöser Kommunikation (in: HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I [s. Anm. 2], 331–335) 333 (Hervorhebungen J. H.).

¹⁶ Vgl. HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I (s. Anm. 2), 291 (Item J und D).

¹⁷ Vgl. J. TRACK, Lutherisch, reformiert, uniert – warum das Bekenntnis heute noch wichtig ist (in: HAUSCHILDT / HAHN [s. Anm. 5], 66–72), 67: »Wenn es um das recht verstandene Bekenntnis zu einer Sache, einer Meinung, zum Glauben geht, dann wird es ernst. Im Bekenntnis geht es um meine Einsicht, um meine Deutung der Wirklichkeit. Ich als Person bin gefragt, ich setze mich als Person aufs Spiel, identifiziere mich mit etwas [...].«

¹⁸ WOHLRAB-SAHR / BENTHAUS-APEL (s. Anm. 14), 325, vgl. aaO 307ff.

zonten rechnen, über die sie selbst nicht verfügt.«¹⁹ Zwar wird das kirchliche Handeln darauf zielen, das christliche, ja das protestantische Profil individueller Sinndeutung und des daraus resultierenden Bekennens zu fördern, indem es die – nicht zuletzt im kirchlichen Bekenntnis konzentrierte – »Sache« des Glaubens prägnant zum Ausdruck bringt. In welchem »Horizont subjektiver Lebensdeutungen«²⁰, anlässlich welcher Themen und in welchen sozialen Situationen diese öffentliche Artikulation jedoch jeweils wahrgenommen wird, das hat die Institution selbst offenbar nicht mehr in der Hand. Um so bedeutsamer erscheint dann der Versuch, jene religions- und bekenntnisproduktiven Situationen anhand qualitativer Verfahren näher zu bestimmen.

3. Bekenntnis und Bekennen in Gruppendiskussionen

Um die durch multiple-choice-Verfahren gewonnenen Daten zu ergänzen, wurden im Rahmen der jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchung insgesamt fünfzehn Diskussionen in Gruppen aus verschiedenen sozialen Milieus im kirchlichen Raum (z.B. Frauenhilfe, Jugendgruppen) und auch dezidiert außerhalb der kirchlichen Sozialität (z.B. Basketballverein, Kunstverein oder unternehmensinterne Ausbildungsgruppe) initiiert und aufgezeichnet. Dabei beschränkte sich die Interviewerin auf das Setzen weniger thematischer Impulse – zum Beispiel die Frage nach der Einschätzung der kirchlichen Situation, oder danach, »was mir im Leben wichtig ist« – und beeinflusste das daran anschließende Gespräch möglichst nicht mehr.

Auf diese Weise kann deutlich werden, wie religiöse und kirchliche Themen in solchen »natürlichen« Gruppen aufgenommen und umgeformt, wie sie zur kommunikativen Abgrenzung oder wechselseitigen Bestätigung, zur Selbstdarstellung der Gruppe oder zur Klärung kollektiver Erwartungen genutzt werden²¹. Dabei erscheint das Stichwort »Bekenntnis« mitunter in einer – auch methodisch – höchst aufschlußreichen Weise²²:

¹⁹ MOXTER (s. Anm. 15), 334. Vgl. ebd.: »Die Kirche muß ihre Themen dort verständlich machen, wo sich nichts mehr von selbst versteht. Und sie muß zugleich damit leben, zum Horizont subjektiver Lebensdeutungen beizutragen, ohne die selbständigen und eigenwilligen Rezeptionsformen kontrollieren zu können.«

²⁰ Ebd.

²¹ Für die Einführung in die Methodik der Analyse dieses Materials bin ich Kornelia Sammet, Claudia Schulz und Monika Wohlrab-Sahra zu Dank verpflichtet; K. Sammet hat darüber hinaus hilfreiche Vorarbeiten für die folgenden Auswertungen geleistet.

²² Hinweise zur Transkription: »I« bezeichnet die Interviewerin; die Namen der Diskutanten sind geändert. *Hervorgehoben* sind betonte Worte; »?Wort?« markiert nur mutmaßlich verstehbare Passagen. Einwürfe sind mit »/Wortlaut/« notiert, gleichzeiti-

- I: Ja wir möchten gerne wissen, was Sie glauben, was nach dem Tod passiert.
 Wolf: Wer hat sich denn die *Fragen* ausgedacht?
 (großes, lautes Durcheinander, 7) [...]
 Wolf: Also ich ich ich föhl mich also überfordert um Gottes Willen. Stellen Sie sich mal vor, was ich für'n intimes Bekenntnis Ihnen gegenüber und, und hier /I: Ja/ ablegen möcht, wenn ich über meine Todesvorstellungen äh äh äh /Mhm./ sprechen sollte. Na det is ja .. mächtig gewaltig ?Egon?
 Kurt: L Na ja
 Elli?: L Wer hat sich die denn L ausgedacht?
 Wolf: L ausgedacht?
 (Durcheinander, 2)²³

Diese Passage aus der Diskussion eines Gemeindegesprächskreises läßt erkennen, wie der Stimulus der Interviewerin zur Profilierung eines Sprechers genutzt wird sowie dazu, sich als ganze Gruppe mit der Interviewsituation auseinanderzusetzen. Zugleich bringt die Reaktion von Wolf jedoch die – in mehreren Gruppen beobachtbare – anfängliche Unsicherheit gegenüber der Frage: »Was glauben Sie, was nach dem Tod passiert?«²⁴ auf einen prägnanten Begriff. Mit dieser Frage werden die Diskutanten zur Preisgabe von dezidiert religiösen Überzeugungen aufgefordert, die gemeinhin als höchst *privat* gelten, als »intim«. Und diese Aufforderung ergeht hier in einem Gespräch vor laufendem Tonbandgerät, im Horizont einer nicht weiter bestimmbareren *Öffentlichkeit*.

Für Wolf – und offenbar nicht nur für ihn – erscheint diese Aufforderung zum öffentlichen »Bekenntnis« privater Überzeugungen als übergriffig: »Wer hat sich die denn ausgedacht?« Die kirchliche Institution, deren Absichten die Interviewerin erläutern soll, wird mit Mißtrauen wahrgenommen; sie scheint so etwas wie eine Glaubens- oder Gewissensprüfung vornehmen zu wollen. In welches Dilemma gerade engagierte Kirchenmitglieder auf diese Weise geraten können, zeigt die Antwort von Elli, die nach längerem Hin und Her ein erstes Resümee versucht:

- Elli: Sicherlich, wenn man innerhalb der Kirche is und wenn man versucht äh, dem, dem Glauben irgendwie nachzugehen, dann hat man natürlich .. ähm äh wird man konfrontiert mit dieser Frage auch, weil das ja unsrer aller Frage is, ?wir ste-?, das Leben is sterblich, .. und daß man Hoffnung hat und daß man von Auferstehung natürlich gehört hat, und daß man äh-

ges Sprechen wird durch mit L parallelisierte Zeilen markiert. Eine Zahl in Klammern bezeichnet die Dauer in Sekunden, »..« eine kurze Sprechpause.

²³ Transkript Gemeindegesprächskreis West, Z. 2290–2293, 2306–2315. – Eine CD mit sämtlichen Transkripten der Gruppendiskussionen ist auf Anfrage beim Kirchenamt der EKD erhältlich.

²⁴ Zur forschungsmethodischen Herkunft dieser Frage vgl. M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / CHR. SCHAUMBURG, »Ich würd' mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die »große Transzendenz« eines Lebens nach dem Tode (ZfR 13, 2005, 153–173).

Mann: (unverständlich)

Elli: weiß, was .. wa- weiß nicht, was das bedeutet, aber das is ja doch ne Hoffnung, und äh mehr will ich dazu nicht sagen, also /Ja./ [...] ²⁵

Die Frage: »Was glauben Sie, was nach dem Tod passiert?« löst – nach anfänglichem Zögern – nicht selten sehr intensive, religiös produktive Gesprächssequenzen aus; es geht offenbar »um unsrer aller Frage« (Elli). Aber bei Gruppen, die sich ausdrücklich »innerhalb der Kirche« verorten, ist doch auch eine gewisse Irritation erkennbar: Man hat »von Auferstehung natürlich gehört«, ist vertraut mit dem Glaubensbekenntnis – aber man weiß zugleich, daß man mit dem eigenen Bekennen, das nicht mehr als eine »Hoffnung« artikulieren kann, stets hinter dem Bekenntnis der Kirche zurückbleibt. Dieses Wissen kann gelassen oder ironisch hingenommen werden, es kann aber – so interpretiere ich Wolfs Protest – auch zur Aggression gegenüber einer Kirche führen, die einem immer wieder, keineswegs nur im Rahmen sozialwissenschaftlicher Untersuchung, die Erfahrung der Differenz zwischen gelerntem und eigenem Bekenntnis zumutet. Die Ambivalenz, die zwischen kirchlichem und individuellem Bekenntnis waltet, scheint empirisch unhintergebar; es wird zu fragen sein, inwiefern sie auch theologisch gedeutet und bejaht werden kann (siehe unten III.3).

II. Aneignungsprozesse des evangelischen Bekenntnisses

Die quantitativen und qualitativen Mitgliedschaftserhebungen lassen nicht nur fragen, inwiefern die religiösen Überzeugungen der einzelnen auch in der Gegenwart als Bekenntnis erscheinen können, und wie sie durch das kirchliche Bekenntnis überhaupt zu klären oder gar zu stärken sind. Vielmehr lassen die Untersuchungen gelegentlich auch erkennen, wie das institutionelle Bekenntnis individuell bzw. – in den Gruppendiskussionen – auch gemeinsam angeeignet wird, und in welche subjektiven Deutungshorizonte es dabei einrückt. Dabei sei vor allem die Rezeption der spezifisch reformatorischen Bekenntnistradition betrachtet.

1. *Sola gratia*

Besonders eindrücklich läßt sich eine solche Aneignung in dem Gesprächsgang einer westdeutschen Frauenhilfe erkennen, der im Anschluß an die Frage »Was glauben sie, was nach dem Tod passiert?« entstanden ist. Die Rezeption soterio-

²⁵ Transkript Gemeindegörächskreis West, Z. 2338–2346.

logischer Spitzensätze, wie sie hier erfolgt, stellt unter den aufgezeichneten Gesprächen eine Ausnahme dar; typisch hingegen sind die kommunikativen und biographischen *Funktionen*, die den Bekenntnisformulierungen in der Diskussion zugewiesen werden.

Agnes, die Leiterin der Gruppe, spielt – wie öfter – ihr religionskundliches Wissen aus, wird jedoch von einer anderen Teilnehmerin unterbrochen. Die anschließende Debatte verläuft höchst lebhaft, erkennbar an den vielen einander ins Wort fallenden, auch parallelen Beiträgen (markiert durch mit L beginnende, untereinander geschriebene Zeilen). Man kann fragen, wodurch diese Heftigkeit des Gesprächs motiviert ist.

Agnes: Und dann gibt 's ja auch diese Göttin ?Maat?, die dann .. wenn einer tot is, die Seele wiegt. [...] Und sie legt ihre *Feder* [...] etwas ganz ganz Leichtes auf die eine Waagschale und auf die andere Waagschale kommt die *Seele* des Verstorbenen. So und jetzt wie tariert sich das aus? geht 's runter? geht 's rauf ne? Und äh äh .. ne Feder ist ja sagenhaft leicht, und ich kann im Grund genommen nur mit meiner *Seele* ja dagegen an oder gleich- äh äh ziehen, ja indem ich [...] ein Leben geführt habe, was den Göttern, und wir sagen ja eben dann Gott, ähm .. gerecht und angenehm war. /Mhm./ Und danach entschied sich, ob der Mensch in den Himmel kam .. auch in Ägypten, oder in die Hölle. Diese Begriffe gab's also /?: Ä-/ ist keine Erfindung des Christentums, sondern gab's 3000 Jahre schon bei 'n Ägyptern. Und *daß* so in *der* Richtung was mit mir passiert L mit Seele daß

Else: L Das ja das ist ja ei- eigentlich aber der Buddhismus, da kann man also L sich (unv.), da kann man immer wieder-

Agnes: L Nein das ist das, das ist das alte Ägypten mhm.

Else: aber da kann man auch immer wiedergeboren werden, kann immer besser werden. /Agnes: Mhm./ Aber ich denke das ist bei uns, bei uns kann man ja eigentlich nicht /Magda: Nee./ .. sich den Himmel verdienen.
L Bei uns ist die Gnade und die (unv.)

Agnes: L Das Wiedergeborenwerden ist im Hinduismus, äh Else. /Else: Jaa./ Da K- muß ich mein Karma erfüllen, um .. *wiedergeboren* zu werden
L in einer *besseren* Stufe.

(Gespräch im Hintergrund, teilweise lautes durcheinander Reden)

Magda?: L Aber es gibt keinen erkauften L Himmel für uns

Else: L Jaa (unv.)

Agnes: L Nicht im Buddhismus ne.

Else: Aber im Chr- Chr- Christentum kann man es sich nicht L erkaufen. Da

Agnes: L Nein nein das is

Else: kann man, da kann man auch, da wird auch, da kann man auch nicht gut und schlecht gegeneinander aus L äh

Agnes: L *Doch* das ist bei uns im Christentum auch, die Waage äh .. ist der Mensch gut oder nicht gut? Is der schlecht, kommt er ab in die Hölle, die Zeichnungen gibt 's ja, die Gemälde gibt 's ja 'n
L laufende Meter

- ?: L ja aber was ist dann mit *Gnade*? Wo wirkt dann die Gnade? Wir hoffen doch
L auf die Gnade
- Agnes: L und äh das gute, dann kommt
L er in'n Himmel
- ?: L Dann könnte keiner, dann könnte keiner
- ?: Kein Mensch kann bestehen .. davor, L wir sind doch auf die
Gnade
- Agnes: L Ja ja aber das ist ja
- ?: angewiesen. L (unv.)
(bis hier lautes Durcheinanderreden)
- Magda: L Das ist doch auch die Grundlage unseres äh
- Agnes: Ja ja aber das war doch das wo *Jahrhunderte* lang, .. jetzt muß man sagen die ka-
tholische Kirche die Leute mit denen Angst gemacht hat, *ja* ein *gutes* Leben auf
Erden zu führen, sonst komme ich in die Hölle.
- [..]
- Else: Ich denke da *oben* angenommen zu werden, äh äh ja das kann ich mir nicht ver-
dienen. ..
- Agnes: Aber .. L die Redensart gibt es durchaus, man muß sich den *Himmel*
- Else: L Das ist
- Agnes: verdienen. .. Das ist 'n alter Spruch L ne.
- Magda: L Och das wär aber L furchtbar
- Else: L A-aber ich weiß
nicht, ist das *christlich*?
- Magda: Nee.
- Agnes: Doch. Doch.
- I: Das ist .. nicht evangelisch.
- Else: Das ist also nicht, das hat Luther geändert /Magda: Ja./ Äh Luther hat ja den
Ablass abgeschafft und L und (unv.)
- ?: L Aus dem Glauben, aus dem Glauben allein.
- Else: Ja nur aus dem Gl- aus dem Glau- L ja
- ?: L und aus der Gnade
- Lilly: L Ja aber ja aber nach den
Geboten sollt Ihr ja leben.
- Agnes: L Ja ja ja.
- Else: L (unv.)
- Lilly: Und dann äh und dann L wäre ja sag mer,
L *Karfreitag*
- Lilly: da kann man ja, k- kein normaler Mensch schafft das.
- Else?: Nee.
- Lilly: So, aber sich drum bemühen.
- Else: L Ja
- Agnes: L Eben.
- Lilly: Und das ist christliches Leben, L denk ich. Und das sehe ich jetzt nicht als
Else?: L ja. (unv.) versucht (unv.)
- Agnes: L Mhm mhm .. ich soll
- Lilly: verdienen /Magda: Nee./ das seh ich als Normalität an. Als Versuche.²⁶

²⁶ Transkript Frauenhilfe West, Z. 2639–2692, 2706–2740.

Die erhebliche Dynamik dieses Gesprächs speist sich offenbar aus verschiedenen Quellen. So versucht die Gruppe, den durch Eloquenz und Expertise markierten Führungsanspruch von Agnes zu begrenzen, ohne in die offene Konfrontation zu gehen. Sodann nötigt die thematische Präsenz anderer Weltreligionen dazu, die eigene, die christliche Tradition zu artikulieren. Und schließlich wird hier ein Thema verhandelt, das für eine Gruppe älterer, mehrheitlich verwitweter Frauen persönlich hoch besetzt ist.

In dieser aufgeladenen Situation greift die Gruppe auf Grundformeln des reformatorischen Bekenntnisses zurück, um gegen Einsprüche von innen und außen einen verlässlichen Konsens herzustellen. Dieser Konsensbildung dient die Abgrenzung gegen die katholische Lehre, auch den Ablaß, ebenso wie gegen die Wiedergeburtsvorstellung.

Dabei werden die klassischen Formeln – »allein aus Gnade«, »kein Mensch kann [vor Gott] bestehen« – durchaus kreativ weiterentwickelt: »Es gibt keinen erkaufte[n] Himmel für uns« (Magda). Von Lilly wird auch der *tertius usus legis* auf elementare Formeln gebracht: Man soll »aber nach den Geboten [...] leben«, »sich drum bemühen. [...] Und das ist christliches Leben [...]«

Exemplarisch macht dieser Gesprächsgang anschaulich, wozu der kreative Rückgriff auf die evangelischen Bekenntnisformeln bei kirchlich Hochverbundenen dienen kann: Die Zitate stabilisieren den Zusammenhalt der Gruppe angesichts innerer Konflikte und latenter äußerer Infragestellung, und sie vergewissern die Gesprächsteilnehmer angesichts der bedrängenden Sorge, »da *oben* angenommen zu werden« (Elsa). Das Bekenntnis, situativ zitiert und persönlich angeeignet, markiert Zugehörigkeit und zieht zugleich Grenzen; auf diese Weise konstituiert es ein stabiles, traditionell geprägtes und institutionell gestütztes Kommunikationsmuster: ein spezifisches soziales System.

Die anspruchsvollen *theologischen* Inhalte, die von der Gruppe zitiert werden, haben hier mithin eine religiöse, aber auch eine klare *soziale* Funktion. So betrachtet, regt das Gespräch der Frauenhilfe dazu an, auch anderweitige Zitationen von Bekenntnisformeln (etwa durch kirchliche Leitungsgremien) auf ihren sozialen Sinn, ihr kommunikatives und institutionelles Interesse zu befragen.

2. Erwartungen an die evangelische Kirche

Die seit langem gängige Frage nach kirchlichen Erwartungen läßt in allen Erhebungen – und zwar bei Mitgliedern wie bei Konfessionslosen – zwei Komplexe in den Vordergrund treten²⁷. Zum einen wird in hohem Maße erwartet, daß die

²⁷ Zu den Erwartungen an die Kirche vgl. HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I (s. Anm. 2), 107; zu den Erwartungen an den/die Pfarrer/in vgl. aaO 79. Ein

Kirche, besonders ihre Pfarrerinnen und Pfarrer sich Menschen in individuellen oder sozialen Notlagen zuwenden. Dieser *sozial-diakonischen Kompetenzzuschreibung* verdankt die Kirche ganz wesentlich ihre stabile Mitgliedschaft und ihr gesellschaftliches Ansehen. Daß diese Thematik weder in den Kirchenverfassungen noch gar in den Lehrbekenntnissen angemessene Berücksichtigung findet, führt in der innerkirchlichen Prioritätendebatte bekanntlich zu einer ganzen Reihe von Problemen²⁸. Die Überzeugungen der Mitglieder und das Bekenntnis der Kirche treten hier in bedenklicher Weise auseinander.

Anders steht es beim zweiten Erwartungskomplex. Die im reformatorischen Bekenntnis mehrfach ausgesprochene Überzeugung, die sichtbare Kirche manifestiere sich wesentlich in der *congregatio sanctorum*, in der gottesdienstlichen Versammlung, wird von den meisten Mitgliedern geteilt, wenn sie meinen, die evangelische Kirche solle vor allem »Gottesdienste feiern«, »die christliche Botschaft verkündigen« und »Menschen durch Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung an den Wendepunkten des Lebens begleiten«²⁹.

Aufschlußreich sind auch die Antworten auf die Frage, »was für Sie persönlich bei einem Gottesdienst wichtig ist«: Auf den beiden Spitzenplätzen, von 65 % bzw. 66 % der Befragten mit hoher Priorität versehen, rangieren die folgenden Erwartungen: »Der Gottesdienst soll vor allem eine gute Predigt enthalten«, und er soll »von einer zeitgemäßen Sprache geprägt sein«³⁰. Die evangelische Kirche erscheint Mitgliedern wie Außenstehenden dezidiert als eine Kirche des mündlichen, des gepredigten Wortes. Daß ihre zentrale Aufgabe in einer »zeitgemäßen«, gegenwartsbezogenen *Darbietung jenes Wortes* besteht, das auf die eigenen Lebensfragen bezogen werden kann – darin stimmen kirchliche Lehrgrundlage und kirchliche Mitglieder überein.

3. Das evangelische Profil

In vielen Gesprächen der EKD-Untersuchung, auch in den nicht-kirchlichen Gruppen, spielt die Differenz »katholisch/evangelisch« eine erhebliche Rolle – die Annahme einer Nivellierung konfessioneller Milieus bestätigt sich hier erst

Zeitreihen-Vergleich der Erwartungen an die Kirche findet sich in: Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltansichten – Kirchenbindung – Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. vom Kirchenamt der EKD, 2003, 26.

²⁸ Das betrifft etwa die Verteilung der knapper werdenden kirchlichen Einnahmen und die Aufmerksamkeit von Pastoren und Kirchenleitungen auf die diakonischen und seelsorglichen Arbeitsfelder jenseits der Ortsgemeinde.

²⁹ HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I (s. Anm. 2), 107, Items B, A und D.

³⁰ AaO 454; kumulierte Ergebnisse aaO 81.

einmal nicht. Auch hier zeigt sich jedoch bei näherem Hinsehen, daß die konfessionelle Profilierung bestimmte kommunikative Funktionen erfüllt.

In den kirchlich gebundenen Gruppen ist eine dezidierte Abgrenzung selten; eher wird die eigene Offenheit gegenüber katholischen Mitgliedern betont. Kommt die Rede auf konfessionelle Unterschiede, so zeigt sich ein gewisser Neid auf die öffentliche Präsenz der römischen Kirche: Ihre Kirchen stehen immer offen, ihre Schulen sind bekannt und beliebt, ihre Weltjugendtage und nicht zuletzt der Papst sind weit jenseits des kirchlichen Milieus erkennbar.

Bei den außerhalb der Kirche befragten Gruppen dominiert dagegen die Kritik. Die katholische Kirche ziele stärker auf Machtausübung, sowohl intern wie in gesellschaftspolitischer Hinsicht. In einer Gruppe der globalisierungskritischen Organisation »Attac« wird zugespitzt: Während die katholische Kirche die Religion als »Männerideologie« verkörpere, ordiniere die evangelische Kirche Pfarrerinnen und Bischöfinnen³¹; auch gesellschaftlich sei sie engagiert, etwa durch Akademietagungen, und komme eher als Bündnispartner in Betracht³². Die Differenz evangelisch/katholisch kann mithin dazu dienen, die egalitäre Binnenstruktur der eigenen Gruppe zu bestätigen und ihr Engagement gegen wirtschaftliche und sexuelle Unterdrückung zu akzentuieren.

Mehrmals kommt es in den nicht-kirchlichen Gruppen zu einem Gesprächsgang über den *Austritt* aus der (katholischen!) Kirche³³. Die Kritik an kirchlichen Positionen wird dann gelegentlich durch den Hinweis unterstrichen, man sei wegen der autoritären Lehre, wegen der Sexualethik oder der Hierarchie aus der Kirche ausgetreten, *obwohl* man sich dort in der Jugendarbeit oder als Ministrant einmal sehr engagiert habe. Ist diese Thematik einmal angeschnitten, dann positionieren sich regelmäßig auch andere Sprecher und nennen Gründe für den eigenen Austritt – oder dafür, warum sie trotzdem noch in der Kirche sind. Ebenso selbstverständlich wie die Kritik an der (katholischen) Kirche erscheint es also, daß man selbst einmal Mitglied war und den Austritt inhaltlich begründen muß; rein finanzielle Gründe werden durchaus kritisch gesehen³⁴.

Aus dieser Konstellation ergibt sich in einer Gruppe von Nachwuchsführungskräften (Trainees) eines süddeutschen Konzerns ein klassisches Argumentationsmuster liberal-protestantischer Ekklesiologie:

³¹ Vgl. Transkript Attac, Z. 989–1038 (S. 31f). Auch andere Gruppen heben an der evangelischen Kirche hervor, daß hier auch Frauen in pastoralen und leitenden Funktionen agieren.

³² Vgl. aaO Z. 689ff (S. 22), Z. 1150ff (S. 37f).

³³ Vgl. Transkript Attac, S. 22f, 27; Transkript Trainees, S. 44–46, 49f, 53f.

³⁴ Vgl. Transkript Trainees, Z. 1453ff (S. 45f); C. SCHULZ, Kirchenmitgliedschaft und Glaubensüberzeugung in der Perspektive der Gruppendiskussionen (in: HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I [s. Anm. 2], 111–128), 118–120.

die – rechtsförmige – Mitgliedschaft nicht ohne weiteres zu entnehmen; die Institution läßt ihre Mitglieder hier bislang ziemlich allein.

Um so bedeutsamer erscheint nun die Frage danach, wie die Befragten selbst ihr Verhältnis zur Kirche beschreiben. Dieses Bekenntnis der einzelnen zur Institution läßt wiederum diverse Spannungen und Probleme erkennen, die für das *theologische* Selbstverständnis der Kirche bedeutsam sind.

III. Das Bekenntnis der Mitglieder zur Kirche

1. Kirche als erfahrbare Gemeinschaft und als Organisation

In den Gruppengesprächen wird die Kirche oft in charakteristischer Doppelung thematisiert. Man identifiziert sich mit der Gemeinde vor Ort, in der man aufgewachsen bzw. in der man jetzt aktiv ist. Gegenüber dieser persönlich erfahrbaren *Gemeinschaft* erscheint jedoch die Kirche als Institution oder *Organisation* regelmäßig recht negativ. Das kann die »Amtskirche« betreffen, oder – aus der Perspektive einer Jugendgruppe – die »hohen Herren«, den Oberkirchenrat oder schon die Presbyter der eigenen Gemeinde, die sich über Gestaltungswünsche der Frauenhilfe hinwegsetzen. Warum jedoch »[M]itglieder, die kirchliche Abläufe und die kirchliche Realität von innen kennen, zumindest ein ambivalentes Verhältnis zur Organisation Kirche haben«, das ist, wie die Religionssoziologin Kornelia Sammet zu Recht bemerkt, »erklärungsbedürftig«³⁸.

Man mag hier auf die unterschiedlichen Funktionslogiken von Kleingruppe und rationaler Großorganisation verweisen sowie auf die Nötigung, sich durch semantische Abgrenzung als Gruppe zu stabilisieren. Gleichwohl erstaunt es, wie wenig diese Abgrenzungen gegenüber anderen Gruppen oder sozialen Institutionen vollzogen werden, sondern zu Lasten der kirchlichen Organisation gehen. Gerade Hochverbundene neigen dazu, die Gruppe als eigentliche Kirche zu betrachten: Das soziale Verantwortungsbewußtsein oder die religiöse Authentizität, die man bei sich selbst wahrnimmt, schreibt man der Kirche im ganzen gerade nicht zu.

Die weitverbreitete Abwertung kirchlicher Institutionalität ist nicht nur sozialpsychologisch motiviert, sondern sie verweist, wie das Gesprächstranskript aus einem Gemeindekreis berufstätiger Erwachsener in Ostdeutschland zeigt, auf eine spezifisch ekklesiologische Problematik.

³⁸ K. SAMMET, Vergemeinschaftung in Gruppen: Lebensstile, Gruppenidentität und Abgrenzungen (in: HERMELINK u.a. [s. Anm. 36], 59–136), 131; zum Folgenden vgl. aaO 131f.

- Armin: Die die Landeskirche *beschließt* und das Fußvolk, das versucht ?da? wie so 'n Ameisenhaufen, wo überall diese Grenzen gesenkt sind,
 ↳ gesteckt sind
- Elke: ↳ die Stöckchen hin und her zu schleppen.
- Armin: die Stöckchen hin und her zu schleppen. ?Das is so? die meisten Stöckchen ?hat? die Gemeinde .. zuzutrauen (unv.). (eine Teilnehmerin lacht)
- Markus: Na ja, dies- die Diskrepanz is natürlich immer .. zwischen der der *Kirchenleitung* und zwischen den so genannten *Laien*, obwohl ich das Wort .. hasse. / Mhm./ Laien. Laienspieltruppe. (Gelächter) So hat man schon unsere .. unsere Po- Nachwendepolitiker, de Maiziere und so weiter. Die äh die Westdeutschen haben gesagt is das ne Laienspieltruppe. (Carola lacht) Ja also (unv.) die sind .. praktisch Staffage, .. sind wir so *Statisten*.
- Katja: (unv.)
- Markus: Oder Komparsen, so ne Art Komparsen wie im Theater, stehe rum /Mhm./ und der Bischof oder der Pfarrer, der .. schon anders angekleidet als ich, der .. is der Oberzampano. (allg. kurzes Gelächter) Ähm, ja aber die Engagierten werden wie gesagt, die werden frustriert. (unv. Hintergrundgemurmel) /Mh./ Wir haben gute Leute .. in der Kirche, die mit (unv.) Kirchenvorstand machen und so weiter und die .. die resignieren, die gehen gehen ja bald am *Stock*. [...]
- Armin: Soll der Bischof *alleine* die Kirche machen. .. Oder die EKD. .. Sollen sich dann versammeln da in Berlin und sich ↳ freuen daß se da sind.
- Markus: ↳ und dann is der dann hör ich immer, daß die so genannten Laien dann *die* sollen mehr machen. (wird laut) / Mhm./ Ja, wir sollen *missionieren*. Wir sollen die Kirche erhalten. .. Ja die .. der die .. das ↳ *Kirchenvolk*
- Elke: ↳ Gemeinde aufbauen, ahh.
- Markus: Es gibt *kein Volk* mehr richtig. ..
- Elke: Mhm.³⁹

Die in der Gesprächsdynamik erkennbare Abwehr gegen die Institution, sei es in Gestalt des Bischofs oder schon des Pfarrers, speist sich aus dem Eindruck, sie agiere nur nach militärischer (»Fußvolk«) oder dramaturgischer Logik (»Laienschauspieler«, »Komparsen«). Zugleich wird das gesamtkirchliche Handeln in den Horizont politischer Kränkungserfahrung seit 1989/90 gestellt: »Es gibt kein Volk mehr [...].«⁴⁰ Schließlich fällt es – wie in jeder Organisation – natürlich schwer, Entscheidungen der Leitung zu akzeptieren, die Veränderungsdruck nach »unten« weitergeben: »Wir sollen die Kirche erhalten« (Markus).

Die in vielen Gesprächen manifeste Legitimationsschwäche landes-, ja schon regionalkirchlicher Aktivität ist aber nicht nur in politischer oder organisatorischer Analogiebildung begründet; sie verweist auch auf ekklesiologische Probleme, ja letztlich auf eine Leerstelle im Bekenntnis selbst: Wird die sichtbare

³⁹ Transkript Gemeindegesehrächskreis Ost, Z. 1071–1086, 1091–1100 (S. 32f).

⁴⁰ In anderen Gesprächen aus Ostdeutschland wehrt man sich dagegen, mit einer anderen Gemeinde »zwangvereinigt« zu werden. Vgl. zu dieser Semantik M. WOHLRAB-SÄHR, Kulturelle Diversität *und* ein verbindendes Kontrastprinzip (in: HERMELINK u.a. [s. Anm. 36], 321–338), 327.

Kirche nur als gottesdienstliche *congregatio* verstanden, als »die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören«⁴¹ und die auch der Bischof geistlich nur mit dem Wort – »sine vi humana, sed verbo«⁴² – leitet, so scheint jede Form *übergemeindlicher* Kooperation (vom Kirchenkreis bis zur EKD) nur abgeleitete, geistlich sekundäre Bedeutung zu haben.

Für die gesellschaftliche Statur der Kirche, auch für die Publizität ihrer Verkündigung haben übergemeindliche Institutionen – die Anstaltsdiakonie, das Bischofsamt oder der Kirchentag – schon seit langem erhebliche Bedeutung. Weder im Bewußtsein der Mitglieder noch in der ekklesiologischen Reflexion ist jedoch bislang ausgearbeitet, was diese Institutionen, überhaupt was die gesamtkirchliche Organisation für Glauben und Bekenntnis der einzelnen bedeutet. Auch etwa eine (Praktische oder gar Systematische) *Theologie der Landeskirche* ist bisher allenfalls im Umriss erkennbar⁴³. Es erscheint symptomatisch, daß die einschlägigen Ausführungen im jüngsten »Impulspapier« des Rates der EKD ganz ohne einen Rekurs auf Lehre und Bekenntnis auskommen⁴⁴.

2. Laienbeteiligung als Problem kirchlicher Praxis und Lehre

Der unter III.1 zitierte Gesprächsausschnitt akzentuiert das Gegenüber von Gemeinschaft und Organisation als ein Problem mangelnder Partizipation an der gesamtkirchlichen Leitung⁴⁵. Dazu kommen – gleichsam in der Horizontale – weitere Schwierigkeiten mit dem Status des Laien. Nicht nur im allgemeinen Sprachgebrauch scheint er negativ konnotiert (»Laienschauspieler«), sondern auch die innerkirchliche Aufwertung der Ehrenamtlichen wird von den Diskutanten – nicht zu Unrecht – als Reaktion auf die aktuellen Defizite der Organisation angesehen: »[D]ie so genannten Laien dann *die* sollen mehr machen« (Markus). Auch diese kirchliche Unklarheit zwischen Über- und Unterschätzung des Laien-Engagements scheint auf ein theologisches Defizit hinzuweisen.

In der klassischen Ekklesiologie, auch im lutherischen Bekenntnis wird die sichtbare Kirche meist in einem Dual beschrieben: Amt und Gemeinde; öffentliche Lehre und (kritisch urteilendes) Hören; die vornehmlich Wirksamen und die überwiegend Empfänglichen⁴⁶. Zwar wird es in der neueren Dogmatik gele-

⁴¹ BSLK 459.

⁴² CA 28 (BSLK 124).

⁴³ Vgl. am ehesten J. MEHLHAUSEN, Art. Landeskirche, TRE 20, 1990, 427–434.

⁴⁴ Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. vom Kirchenamt der EKD, 2006, 93–95.

⁴⁵ Vgl. SCHULZ, Kirchenmitgliedschaft (s. Anm. 34), 112–114.

⁴⁶ Vgl. zu dieser Opposition W. GRÄB, Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung; Friedrich Schleiermacher (in: CH. GRETHLEIN / M. MEYER-BLANCK

gentlich zu den Aufgaben des pastoralen Amtes gezählt, »Mitarbeiter zu gewinnen, [...] ihnen Aufgaben zu übertragen und sie eigenverantwortlich arbeiten zu lassen«⁴⁷ – dies entspricht im übrigen auch der Erwartung der Mitglieder, die dem Wunsch, »Pfarrerinnen und Pfarrer sollen andere haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter/innen an der Verantwortung für die Gemeindegliederung beteiligen«, ganz überwiegend zustimmen⁴⁸. Jedoch: Ob und wie sich die verantwortliche, ausdrücklich »beauftragte« Mitarbeit von Nicht-Ordinierten aus dem *Bekenntnis* ergibt, das haben bekanntlich auch kirchenleitende Gremien nur mit erheblichem Argumentationsaufwand – und nicht ohne Widerspruch – herausarbeiten können⁴⁹. Die eigentümliche Rechtsstellung von Kirchenvorstehern, von – nach Härle – »eigenverantwortlichen« Leiterinnen der Seniorenarbeit oder von Prädikanten ist zwischen Allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt nicht leicht zu bestimmen.

Zu einer Differenzierung des ekklesiologischen Duals von Lehre und Hören, von Wort und Antwort nötig ist auch die empirische Einsicht, daß sich intensivere kirchliche Bindung fast immer aktiver Mitarbeit verdankt. Das zeigt sich nicht nur in Gesprächsprotokollen aus der Jugendarbeit oder der Frauenhilfe, die sich in der Gemeindediakonie engagiert und eben dadurch selbst als Kirche begreift; es zeigt sich vielmehr, wie schon angeklungen ist (siehe oben II.3), auch in biographischen Rückblicken: Für inzwischen Distanzierte, vielleicht sogar Ausgetretene stellen die Anliegen der Kirche doch ein hochbedeutsames Thema dar, weil man selbst Ministrant war, im Chor gesungen oder eine Kindergottesdienstgruppe geleitet hat.

Angesichts dieser hohen Relevanz aktiver Beteiligung stimmt es bedenklich, daß gerade ein klassisches Betätigungsfeld des Allgemeinen Priestertums, die *Mitverantwortung für die Gemeindeleitung*, immer wieder als enttäuschende Erfahrung geschildert wird. Viele Gesprächspartner sehen sich in ihrer Mitarbeit im Kirchenvorstand wenig gewürdigt und dadurch nachhaltig auf Distanz gebracht. Was Gemeindeleitung durch den Kirchenvorstand – neben oder mit

[Hg.], Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, 1999, 67–110), 99f.

⁴⁷ W. HÄRLE, Dogmatik, 1995, 587.

⁴⁸ HUBER u.a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge I (s. Anm. 2), 79: 48 % (West) und 58 % (Ost) der Befragten halten diese Aufgabe für (sehr) wichtig. Ähnlich hohe Zustimmungsraten erhält die Vorgabe, »Pfarrerinnen und Pfarrer sollen Gemeindegliedern helfen, eigene Interessen und Fähigkeiten in Kirche und Gemeinde einzubringen« (ebd.).

⁴⁹ Vgl. den Debatten-Überblick bei W. HÄRLE, Ordentliche Berufung (DtPfbI 105, 2005, 576–582); dazu die jüngste Äußerung der VELKD: »Ordnungsgemäß berufen«. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis (TVELKD 136), 2006.

dem Pfarramt – genauer beinhaltet, das ist aber wiederum nicht nur in der Praxis⁵⁰, sondern auch in der theologischen Theorie weithin ungeklärt; Unterscheidungen wie »äußere/innere« oder »weltliche/geistliche« Leitung erscheinen hier – auch angesichts des geltenden Kirchenrechts⁵¹ – ganz unzureichend.

3. Kirchliche Beheimatung und Befremdung

Der letzte vorzustellende Gesprächsausschnitt stammt aus einem Kunstverein im Einzugsgebiet einer norddeutschen Großstadt; fast alle Gesprächsteilnehmer sind Kirchenmitglieder. Das Gespräch zeigt eindrücklich, wie institutionelles und individuelles Bekennen einander befruchten können; es markiert aber auch eine subjektive Distanz, die ihrerseits im kirchlichen Bekenntnis angelegt ist.

Eva: [...] als Kind hat mich das fasziniert, wenn ich da gestanden habe und [...] eine Riesengruppe *alle* dasselbe gesagt haben, äh und, also so äh ihren *Glauben* bekannt haben, das heißt, äh, die, ich hab ja *geglaubt*, daß die das, auch wirklich glauben. [...] Und die sagen das alles *zusammen*, und *irgendwann* sagst du das auch. [...] Ich habe nie an die Jungfrauengeburt geglaubt. Ich hab *immer* schon als Kind gewußt, das kann nicht sein. Jungfrauen kriegen keine Kinder. Äh, ne, [...] das muß, muß 'n schönes Märchen sein oder so. Aber weil dieses äh Märchen allen *gehört*, .. *das* fand ich schön. [...] manche glauben, daß das Märchen Wahrheit ist, andere sagen, das ist 'n schönes Märchen, äh, und andere sagen, nee, das ist, hat äh äh 'n tieferen Sinn, das hat 'ne Bedeutung. [...] aber *alle*, allen gehört dieses Märchen. Alte, also ich weiß nicht, wie ich das sagen soll, es *gehört* ihnen, sie gehören zusammen,

└

Lisa: └ Und da spielt die Rolle

Eva: Ja. Jaja.

Birgit: eine Rolle mit. Eva, du bist mittendrin in einer Gemeinschaft └

Eva: └ Ja. Jaja,

so.

Lisa: Und das ist so im selben Rhythmus, └ dieselben Laute

Eva: └ Ja. Jaja.

Lisa: und du gehörst da mit *rein*, das ist ja 'n Stück, als wenn du so ein Molekül

└ bist in einem └ in einer Gemeinschaft. Da ist Geborgenheit

Eva: └ Ja, ja. └ Sehr angenehm, aber auch gefährlich.

⁵⁰ Vgl. W. LÜCK, *Der Pfarrer und sein Kirchenvorstand. Eine komplizierte Beziehung* (PTh 78, 1989, 139–152); R. ROOSEN, *Reformimpuls und Beharrungsvermögen. Das Presbyterium und die heimlichen Spielregeln der Gemeindeleitung* (in: U. POHL-PATALONG (Hg.), *Kirchliche Strukturen im Plural*, 2004, 87–99).

⁵¹ Vgl. M. GERMANN, *Art. Presbyter/Presbyterium V. Rechtlich*, RGG⁴ 6, 1617f.

- Lisa: drin, L Sicherheit
 Eva: L ja, gefährlich. Gefährlich, mhm. L Es ist ja beeinflussend
 Dieter: L Da kommt, da kommt
 Luther wieder durch.
 Eva: Mhm. Jaja.
 Dieter: Immer die Angst davor, äh, daß man über'n Tisch gezogen wird.
 Eva: Ja.⁵²

Das gemeinsam gesprochene Credo, das den institutionellen, ort- und zeit-übergreifenden Charakter der Kirche markiert, wird für die Protagonistin zugleich zum Anlaß einprägsamer Gemeinschaftserfahrung. Für Eva verschwimmen die Zeiten, kindliches und erwachsenes Erleben werden verbunden; die Erzählzeit wechselt in die Gegenwart, und durch die hohe interaktive Dichte, die fast rhythmisch entwickelte gemeinsame Deutung wird das Gespräch selbst zu einer Wiederholung des gottesdienstlichen Bekennens.

Die Wechselwirkung von kirchlichem und individuellem Bekennen schließt freilich Momente der Distanznahme ein, und zwar nicht erst am Ende – »sehr angenehm, aber auch sehr gefährlich« –, sondern schon zu Beginn der Sequenz: An den Wortlaut des Credo hat Eva schon als Kind nicht geglaubt; sie nimmt es als ein vieldeutiges, gerade damit Gemeinschaft ermöglichendes »Märchen« und setzt sich so implizit von der »naiven« Gemeinde ein wenig ab.

Ein Beieinander von Nähe und Distanz zur kirchlichen Sozialität findet sich auch in vielen anderen Gesprächen⁵³. Immer wieder begegnet ein Muster, »das auf das Zugeständnis einer positiven Bewertung von Kirche mit einer Infragestellung und Gegenposition reagiert« und umgekehrt⁵⁴; oder es »werden Einschätzungen und Bewertungen formuliert, die offensichtlich auf persönlichen Erfahrungen beruhen, aber [...] distanziert vorgebracht werden«.

Die mehrschichtige Positionierung gegenüber der Kirche kann – wie im zitierten Gespräch – auf die Komplexität der kirchlichen Biographie verweisen, die Erfahrungen großer, kindlicher Nähe wie auch kritischer Distanz einschließt; letztere kann in einer Gruppe von Erwachsenen wohl eher artikuliert werden. In jenem Muster kann sich aber auch die oben (III.1) skizzierte Mehrschichtigkeit der kirchlichen Institution zeigen, die als Gemeinde erfahrbar nahe, als Organisation jedoch abständig erscheint⁵⁵, einen vielleicht sogar »über'n Tisch« zu ziehen droht (Dieter).

Die Distanznahme von der »Geborgenheit« und »Sicherheit« des gemeinschaftlichen Bekennens (Lisa) kann sich aber, wie am Ende angedeutet wird,

⁵² Transkript Kunstverein, S. 45f (Z. 1495–1534). Zur Interpretation vgl. auch SCHULZ, Kirchenmitgliedschaft (s. Anm. 34), 115f.

⁵³ Vgl. SAMMET (s. Anm. 38), 88ff, 121ff, 126ff, 135f.

⁵⁴ AaO 121; das folgende Zitat aaO 126.

⁵⁵ Vgl. auch WOHLRAB-SAHR, Kulturelle Diversität (s. Anm. 40), 325ff.

auch auf einen genuin *protestantischen* Impuls berufen: Die Kritik am Köhler, der sich ganz auf den Glauben der Kirche verläßt, impliziert die *mögliche* Selbstunterscheidung des individuellen Bekennens von seiner institutionellen Vorgabe. – Anders gewendet: Luthers Einsicht, daß zum Glauben an Gott stets auch Zweifel und Anfechtung, zum persönlichen Glaubensweg darum eine erhebliche Dramatik gehört, diese Einsicht ist auch auf das Verhältnis zur Kirche zu beziehen: »Beheimatung« kann nicht – wie jüngst vom Rat der EKD formuliert – primäres Ziel des kirchlichen Handelns sein⁵⁶; die »Kirche der Freiheit« muß vielmehr gerade bei ihren religiös engagierten Mitgliedern mit einer *Befremdung* rechnen, die aus der Anfechtung des Glaubens – und mitunter auch aus seiner Gewißheit – erwächst⁵⁷.

IV. Praktisch-theologisches Resümee

Einige Einsichten, die sich aus der theologischen Interpretation der EKD-Untersuchungen ergeben, seien im Blick auf das Bekennen der Mitglieder (a) und schließlich eine praktisch-theologische Theorie der Kirche (b) resümiert.

(a) Die Auskünfte, die Mitglieder (und Konfessionslose) im Rahmen quantitativer und qualitativer Erhebungen zu ihren religiösen Überzeugungen geben, sind zunächst *sozialwissenschaftlich* auf ihre biographischen und sozialen Bedingungen sowie auf ihre kommunikativen, identitäts- und gruppenstabilisierenden Funktionen hin zu interpretieren. Die vorstehenden Skizzen sollten freilich gezeigt haben, daß diese Auskünfte, vor allem in den Gruppendiskussionen, zugleich einer *theologischen* Interpretation zugänglich sind. In dieser Perspektive zeigt sich, wie Grundeinsichten des reformatorischen Bekenntnisses – »allein aus Gnade« oder: »allein durch das (gepredigte) Wort« – von den Kirchenmitgliedern selbständig und produktiv angeeignet werden. Es wird deutlich, in welchen Situationen, in welchen persönlichen und gesellschaftlichen Konflikten die einzelnen sich zum Bekenntnis genötigt sehen, und inwiefern sie dabei – nach wie vor – auf die »christliche Lehre«, auf das kirchliche Bekenntnis zurückgreifen können und wollen.

Die kirchliche Institution kommt dabei in einer komplexen Position zu stehen: Sie erscheint als biographisch unabdingbare Instanz der Vermittlung des Glaubens, auch seiner lehrmäßigen Gehalte; zugleich erfährt sie Distanzierung und Abwehr, wenn jene Gehalte nicht als Angebot zur selbständigen Aneignung

⁵⁶ Vgl. Kirche der Freiheit (s. Anm. 44), 49ff, 78f u.ö.

⁵⁷ Vgl. M. JOSUTTIS, »Unsere Volkskirche« und die Gemeinschaft der Heiligen. Erinnerung an die Zukunft der Kirche, 1997.

nung wahrgenommen werden, sondern als Einschränkung einer unhintergebar selbst zu verantwortenden Lebensführung und Sinndeutung.

(b) Wie kann das kirchliche Handeln, ohne solche Einsichten normativ zu setzen, gleichwohl auf die hier erkennbaren Bedürfnisse eingehen – und damit das Glauben und Bekennen der einzelnen unterstützen? Eine theologisch verantwortete Handlungsorientierung wird vor allem die *Spannungen* bedenken, die die Untersuchungen im Blick auf das Verhältnis der Mitglieder zur Kirche erkennen lassen. Eine solche kirchentheoretische Reflexion⁵⁸ betrifft die biographisch wie institutionell induzierte Dialektik von Beheimatung und Befremdung; und ebenso die Spannung zwischen einer Mitgliedschaft, in der sich die einzelnen passiv vorfinden, und der je eigenen Beteiligung, der aktiven Mitarbeit bis hin zur Leitungsverantwortung, die von nicht wenigen als Infragestellung kirchlicher Zugehörigkeit empfunden wird. Auch die vielfach dokumentierte Spannung zwischen einer dichten Gemeinschaftserfahrung und einer kritischen Abständigkeit gegenüber der Großorganisation ist hier zu nennen.

Die kirchentheoretische Reflexion solcher Spannungen wird von den ekklesiologischen Grundunterscheidungen der Reformation – »verborgen/sichtbar«, »Amt/Gemeinde« – ausgehen können. Zugleich machen die Äußerungen der Mitglieder jedoch deutlich, daß die sichtbare, erfahrbare Kirche in sich komplexer und vielschichtiger gedacht werden muß, als jene Überlieferung erkennen läßt. In dieser *Nötigung zur Differenzierung* dürfte der wesentliche Beitrag der Mitgliedschaftsuntersuchungen zu einer theologischen Selbstaufklärung der Kirche bestehen.

Summary

Taking into account the sociological insights resulting from the current research on church membership, this article provides a theological interpretation of some of the conclusions reached by this research. The group discussions held during the latest study done by the Protestant Church in Germany can at times be seen as interpretations of the Reformation's creed. The considerable tensions expressed by the interviewees between the church as a community and as a formal organization, between church membership as a deepening and as a burden of faith, or between familiarity and alienation of church life, could encourage a differentiation in traditional ecclesiology.

⁵⁸ »Kirchentheorie« sei hier im Anschluß an Reiner Preul verstanden als kritisch-konstruktive Vermittlung von dogmatischen, genauer ekklesiologischen Einsichten und empirischen Einsichten zu den kirchlichen Handlungsbedingungen, mit dem Ziel einer verantwortlichen Orientierung des kirchlichen Handelns im ganzen (vgl. R. PREUL, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, 1997, 1–9).