



Sozialwissenschaftliches Institut der EKD |
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hrsg.)

Wie hältst du's mit der Kirche?

Zur Relevanz von Religion und Kirche
in der pluralen Gesellschaft

Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung



**Sozialwissenschaftliches
Institut** der Evangelischen
Kirche in Deutschland

| **Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral**

Wie hältst du's mit der Kirche?

Wie hältst du's mit der Kirche?

Zur Relevanz von Religion und Kirche
in der pluralen Gesellschaft

Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

Herausgegeben vom Sozialwissenschaftlichen Institut
der Evangelischen Kirche in Deutschland (SI-EKD)
und der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP)



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Herausgeberinnen:

Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hannover),
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Erfurt)

Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD ist eine unselbständige Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Redaktion: Edgar Wunder

Grafiken: Christopher Jacobi

Geschäftsführung: Friederike Erichsen-Wendt, Johannes Wischmeyer

Koordinator der katholischen Beteiligung: Tobias Kläden

Trägerinnen der Untersuchung:

Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, Deutsche Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche

Wissenschaftlicher Beirat der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung:

Petra-Angela Ahrens, Katharina Alt, Reiner Anselm, Christian Fuhrmann, Horst Gorski, Thies Gundlach, David Gutmann, Daniel Hörsch, Wolfgang Ilg, Volker Jung, David Käbisch, Klaus Kießling, Tobias Kläden, Christian Kopp, Georg Lämmlein, Maren Lehmann, Jan Löffeld, Charlotte Ludemann, Kristin Merle, Fabian Peters, Uta Pohl-Patalong, Detlef Pollack, Johanna Rahner, Stephan Schaede, Jörg Stolz

Durchführung der Repräsentativerhebung:

Forsa – Gesellschaft für Sozialforschung und statistische Analysen mbH

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Satz: druckhaus köthen

Cover: Anja Haß, Leipzig

Coverillustration: BECKDESIGN GmbH, Bochum

Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe, Bad Langensalza

ISBN (Print) 978-3-374-07492-1 (Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig)

ISBN (ePDF) 978-3-374-07493-8 (Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig)

ISBN (Print) 978-3-7560-0971-8 (Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden)

ISBN (ePDF) 978-3-7489-4631-1 (Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden)

<https://doi.org/10.36199/9783374074938>

www.eva-leipzig.de

Inhaltsverzeichnis

Auszüge aus den Kapiteln <i>zusammengestellt von Edgar Wunder</i>	9
1. Einleitung: Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung im Kontext des kirchlichen Lebens <i>Friederike Erichsen-Wendt, Johannes Wischmeyer</i>	37
2. Methodische Grundlagen der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung <i>Edgar Wunder</i>	50
3. Konfessionelle Verbundenheit, Kirchenaustritt und Konfessionswechsel <i>Detlef Pollack, Petra-Angela Ahrens, Edgar Wunder, David Gutmann, Fabian Peters, Tobias Kläden</i>	69
4. Vertrauenskrise und Reformervorstellungen: Wo die Kirchen heute stehen <i>Edgar Wunder, Friederike Erichsen-Wendt, Jan Löffel, Johanna Rahner, Johannes Wischmeyer, Miriam Zimmer</i>	94
5. Streitthema Kirchensteuer: Ein differenzierter Blick lohnt <i>David Gutmann, Johanna Rahner, Christopher Jacobi, Fabian Peters</i>	116
6. Katholisch, evangelisch, konfessionslos – macht es einen Unterschied? Konturen einer postkonfessionellen Konstellation <i>Detlef Pollack, Edgar Wunder, Tobias Kläden</i>	133
7. Ein Rundgang zu Formen der Religiosität in Deutschland <i>Gert Pickel, Daniel Hörsch, Edgar Wunder, Tobias Kläden, Jan Löffel</i>	146
8. Religiös-säkulare Orientierungstypen als Strukturierungshilfe zur Analyse gesellschaftlichen Wandels in Bezug auf Religion <i>Edgar Wunder</i>	175
9. Ost-West-Vergleiche zu Religiosität und Kirchlichkeit – die Unterschiede nehmen zu, nicht ab <i>Edgar Wunder</i>	192
10. Religiosität und Kirchlichkeit im Alters- und Generationenvergleich <i>Christopher Jacobi</i>	208

11. Macht Geschlecht noch einen Unterschied? Die Schließung des Gender Gap bei der Religiosität als Säkularisierungsindikator 230
Edgar Wunder
12. Sozialstrukturelle Ungleichheiten und ihre Beziehungen zur Religiosität 243
Tobias Kläden, Edgar Wunder
13. Lebenszufriedenheit und die Kontrolle über das eigene Leben. Gibt es Zusammenhänge mit der Religiosität? 255
Christopher Jacobi, Edgar Wunder
14. Wertorientierungen – Zusammenhänge mit Religion und Kirchlichkeit? 260
Petra-Angela Ahrens, Carsten Gennerich, Reiner Anselm, David Käbisch
15. Kirchliche Partizipation in der Perspektive unterschiedlicher Wertorientierungen und Welterschließungsperspektiven. Empirische Befunde des religionspädagogischen Begleitprojektes zur 6. KMU 278
Carsten Gennerich, David Käbisch
16. Engagieren und Mitentscheiden – innerhalb und außerhalb der Kirche 300
Edgar Wunder, Petra-Angela Ahrens, Veronika Eufinger
17. Evangelische Bildungsberichterstattung. Eine ergänzende Perspektive auf die Daten der 6. KMU 321
Jens Dechow, Thomas Böhme, Andreas Sander, Wolfgang Ilg
18. Religiöse Sozialisation in Kindheit und Jugend: Familie und kirchliche Bildungsarbeit 344
Wolfgang Ilg, Petra-Angela Ahrens, Johanna Hock, Christopher Jacobi, David Käbisch, Klaus Kießling, Detlef Pollack, Edgar Wunder
19. Der schulische Religionsunterricht: Wahrnehmungen – Wirkungen – Wünsche 373
Johanna Hock, David Käbisch, Klaus Kießling, Edgar Wunder
20. Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen und Personen 392
Uta Pohl-Patalong, Wolfgang Ilg, Christopher Jacobi, Klaus Kießling, Jan Loffeld
21. Kasualien – Erwartungen und Einstellungen zur kirchlichen Begleitung an Lebensschwellen 409
Christian Fuhrmann, David Gutmann, Christopher Jacobi, Georg Lämmlin

22. Kirchenmusik in der Repräsentativerhebung der 6. KMU 430
Christian Fuhrmann, Daniel Hörsch, Christopher Jacobi
23. Die sozioreligiöse Relevanz der Kirchenmusik. Ergebnisse des quantitativen Begleitforschungsprojekts 440
Daniel Hörsch, Christian Fuhrmann
24. Kirchengang und Gottesdienst im Plural 447
Daniel Hörsch, Alexander Deeg, Folkert Fendler, Christian Fuhrmann, Christopher Jacobi, Charlotte Ludemann, Johanna Rahner
25. Mediatisierung religionsbezogener Praxis. Gottesdienstteilnahme online, Nutzung von Seelsorge und Beratung online, Typen digitaler Religionspraxis 473
Kristin Merle, Felix Roleder
26. Kommunikation des Evangeliums in der Rezeptionsperspektive. Ein flankierendes Begleitprojekt der 6. KMU 488
Uta Pohl-Patalong
27. „Eine Stunde *Brot & Liebe* ist vielleicht doch die bessere Wahl“. Kirchenmitgliedschaft als entscheidungsförmiger Gestaltungsprozess und Ensemble sozialer Praktiken 524
Kristin Merle, Lukas Brinkmann, Reiner Anselm
28. Soziales Entscheiden: Zur Mehrdimensionalität der Kirchenmitgliedschaftsbindung und ihrer situativen Bedingtheit 540
Kristin Merle, Felix Roleder, Reiner Anselm
29. Freikirchliche Gemeinschaften und ihr Mitgliederprofil 556
Edgar Wunder
30. Die religiöse Krisenbewältigung der Covid-19-Pandemie 566
Christopher Jacobi
31. Populismus – kulturalistische Ausgrenzung – Geschlechterbilder. Gesellschaftspolitische Einstellungen im Kontext von Kirchenmitgliedschaft, Religiosität und religiöser Praxis 575
Hilke Rebenstorf, Claudia Schulz, Kristin Merle
32. Einstellungen zum Klimawandel. Unterscheiden sich die ökologischen Orientierungen von Religiösen und Säkularen? 594
Edgar Wunder

33. Der ökumenische Kirchenatlas. Ergebnisse der Sonderauswertung Meldewesen mit räumlicher Differenzierung der 6. KMU <i>Christopher Jacobi, David Gutmann</i>	608
34. Überlegungen zur katholischen Beteiligung an der 6. KMU <i>Tobias Kläden</i>	623
35. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung als Kommunikation <i>Friederike Erichsen-Wendt</i>	630
36. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung als Impuls für ein „neues Normal“. Sechs Thesen zu strategischen Aufgaben von Kirchenleitung im Lichte der 6. KMU <i>Friederike Erichsen-Wendt</i>	640
Literaturverzeichnis	646
Autorinnen und Autoren	694

Seit 1972 führt die EKD alle zehn Jahre umfassende Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen durch, die einer systematischen Erkundung der gesellschaftlichen Lage der Kirche mit sozialwissenschaftlichen Methoden dienen sollen. Auf diese Weise werden auch kirchliche Handlungspotentiale ausgelotet und Entscheidungen auf der Basis von empirischen Evidenzen ermöglicht. An der vorliegenden, Ende 2022 erhobenen sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (6. KMU) war erstmals auch die katholische Kirche beteiligt.

Der Fragebogen der 6. KMU ist im Downloadbereich des Online-Portals <https://kmu.ekd.de> frei verfügbar. In den Beiträgen des vorliegenden Bands wird fortlaufend auf die Nummern von Items aus diesem Fragebogen Bezug genommen, so dass alle Fragestellungen im vollen Wortlaut und Kontext nachvollzogen werden können.

Das Online-Portal enthält auch viele weitere Informationen, wie z. B. Tabellen mit prozentualen Grundauszählungen der Antworten zu allen gestellten Fragen, differenziert nach Evangelischen, Katholischen, Konfessionslosen und für die Gesamtbevölkerung in Deutschland, sowie einen Link zum „Ökumenischen Kirchenatlas“, der geographisch differenziert regionale Einblicke in die Kirchenentwicklung gibt. Für aktuell zentrale Themen der Kirchenentwicklung wird eine Reihe von Themenseiten vorgehalten, die unmittelbar der Verwendung im kirchlichen Leben dienen können, ergänzt um Präsentations- und Grafikmaterial zum Download sowie Hinweise und weitere Verlinkungen.

In diesem Portal kann auch die im November 2023 erschienene Erstveröffentlichung zur 6. KMU heruntergeladen werden, ein 100-Seiten-Band unter dem Titel *„Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung“* (Evangelische Kirche in Deutschland 2023a). Dieser Band bietet eine überblicksartige und allgemeinverständliche Gesamtdarstellung zu den wichtigsten Befunden, während der vorliegende Band thematische Vertiefungen enthält und deshalb auch einen höheren Grad fachlicher Spezialisierung aufweist. Beide Publikationen sind nicht nur gedruckt als Buch, sondern auch Open Access online über das oben genannte Portal verfügbar.

Nicht zuletzt können Sie den Verantwortlichen für diese Studie über das Online-Portal auch ein Feedback geben: Nachfragen, Kritik, Lob, Einladungen zu Veranstaltungen, Ideen und Vorschläge für zukünftige Studien.

Auszüge aus den Kapiteln

zusammengestellt von Edgar Wunder

*Die nachfolgenden Texte sind nicht als Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel dieses Bandes zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um redaktionelle Collagen von prägnanten **Zitaten** aus den Kapiteln. Lesenden soll so ein rascher Einstieg in besonders pointierte Befunde und Deutungen ermöglicht werden. Dies kann auch orientieren, welche Kapitel für die jeweils eigenen Interessen von größerer Relevanz sind.*

Kapitel 1: Die 6. KMU im Kontext des kirchlichen Lebens

Befragungen der Bevölkerung können sich immer nur auf das beziehen, was Menschen kennen – in diesem Fall darauf, was sie mit den Stichworten Kirche, Glaube oder Religion verbinden. Wer erwartet, hier unmittelbar Impulse für disruptive organisationale Veränderungen zu finden, wird enttäuscht werden. Was völlig neu in die Welt kommt – also als Disruption wahrgenommen wird –, kann nicht durch Fragen nach bisherigen Erfahrungen gefunden werden. Allerdings geben diese Befunde wichtige Hinweise darauf, wo und wie kirchliches Handeln in den Biografien von Menschen wirksam war und ist.

Der Titel dieser Untersuchung „Wie hältst du’s mit der Kirche?“ verweist auf einen fragenden Modus. Das erscheint angemessen angesichts einer Welt, die sich als unsicher und komplex beschreiben lässt. Die Frage, wie es jemand „mit etwas hält“, will erkunden, woraus die befragte Person Rückhalt und Resilienz bezieht, was die Grundlage ihrer Werte und Haltungen ist. Nur selten dürften religiöse Einstellungen in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft heute noch zu einer Kardinalfrage werden wie zu Goethes Zeiten. In welcher Weise die Geschichte Gottes mit den Menschen in unserer Gesellschaft hingegen „gut weitergehen wird“, ist derzeit im Blick auf die Organisationsgestalt des Religiösen so offen wie schon lange nicht mehr. Wenn die Entwicklungen weitergehen, die die 6. KMU anzeigt, werden viele kirchliche Praxen tendenziell an nicht wenigen Orten an einen Kippunkt ihrer öffentlichen Sichtbarkeit gelangen. Dinge „fortzuführen“ wird weniger plausibel sein. Der Verweischarakter verschiedener kirchlicher Angebotsstrukturen aufeinander wird schwerer zu knüpfen sein und Routinen werden nach und nach verschwinden. Deshalb wird es auch darum gehen, strategisch auf sichtbare, gelungene Gestalten kirchlichen Lebens hinzuwirken, die exemplarisch sind und die Organisation insgesamt „lernen“ lassen, was je gegenwärtig Gelingensbedingungen sind.

Kapitel 2: Methodische Grundlagen

Wer Daten angemessen interpretieren möchte, muss wissen, wie diese Daten zustande gekommen sind. Die Verzerrungen der Repräsentativität bei früheren KMUs sind als erheblich einzuschätzen. Sie stellen teilweise die Vergleichbarkeit von Prozentzahlen aus verschiedenen KMUs in Frage. Es gehörte deshalb zu den Zielen des wissenschaftlichen Beirats der 6. KMU, geeignete Maßnahmen zu ergreifen, um das erneute Eintreten derartiger Verzerrungen bei der aktuellen KMU zu verhindern. Der methodische Umbruch im Vergleich zu früheren KMUs ist erheblich.

Sind Befunde „wie erwartet“ oder „überraschend“? Oft divergieren im Nachhinein die Einschätzungen darüber, was „erwartbar“ gewesen sei. Um dies zu objektivieren, haben wir vor dem Vorliegen erster Ergebnisse insgesamt 99 Expertinnen und Experten um konkrete Schätzungen gebeten, mit welchen Prozentzahlen sie zu 64 ausgewählten Fragestellungen aus der 6. KMU rechnen. Wo gingen diese Erwartungen fehl, wo lagen sie richtig? Die Religiosität in Deutschland ist bei vielen Fragen erheblich geringer als vermutet. Die Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen oder Personen sind eher häufiger als angenommen. Soziale Dienstleistungen der Kirchen werden deutlich stärker begrüßt, sogar von Konfessionslosen, als prognostiziert. Reformervorstellungen an die Kirchen werden in deutlich höherem Ausmaß und mit wesentlich stärkerer Entschiedenheit vorgebracht als angenommen. Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern sind deutlich geringer als vermutet.

Die vorliegende KMU bemüht sich, den Blick auf die Daten nicht von vornherein durch axiomatische Setzungen einzuschränken und stattdessen eine Vielfalt an theoretischen Zugängen zuzulassen. Für alle theoretischen Annahmen gilt jedoch: Sie müssen sich an den Daten messen lassen, müssen sich von der Empirie her bewähren und kritisch prüfen lassen. Ziel ist nicht die Verbreitung schon feststehender Narrative, die einzelne KMU-Fragen lediglich zum Anlass nehmen, um nochmals erzählt zu werden. Dafür wäre eine empirische Erhebung nicht wirklich notwendig. Die 6. KMU will insofern keinem „Paradigma“ folgen, keinem kirchenpolitischen Programm als verborgener Agenda, keiner per se gesetzten Theorie. Allerdings sind Überlegungen, die über die Feststellung des Empirischen hinausgehen, wichtig. Normative Wendungen sind sogar unerlässlich, wenn die Kirchen aus der KMU strategisch etwas lernen wollen. Fragen wir gemeinsam, inwiefern sich das kirchliche Leben von den Daten und ihren Deutungen her irritieren und weiterentwickeln lassen könnte.

Kapitel 3: Konfessionelle Verbundenheit, Kirchenaustritt, Konfessionswechsel

„Wie stabil ist die Kirche?“ lautete der Titel und das zentrale Erkenntnisinteresse der 1972 erhobenen ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. Sie kam zu einem „unerwartet positiven Ergebnis“ hoher kirchlicher Stabilität. 50 Jahre später hat sich die Befundlage mit den Ergebnissen der 6. KMU erheblich verändert. Die Antwort auf die Frage „Wie stabil ist die Kirche?“ muss heute anders ausfallen, nimmt man die nachfolgend vorgestellten Daten ernst. Zwar begleiten abrupte Anstiege der Zahl der Kirchenaustritte schon seit langer Zeit die kirchliche Entwicklung. Inzwischen gehen sie aber, auch im westlichen Bundesgebiet, an die Substanz der Kirchen, stärker als die demografische Entwicklung. Wurde in der 1982 durchgeführten 2. KMU noch die Enttabuisierung des Kirchenaustritts beschrieben, so scheint sich diese längst in eine Begründungspflicht von Kirchenzugehörigkeit gewandelt zu haben. Ähnlich wie bei den schon erfolgten Kirchenaustritten ist auch bei der Bereitschaft für zukünftige Kirchenaustritte eine gravierende Veränderung auszumachen. Die dargestellten Befunde lassen kaum auf eine grundlegende Trendwende bei den Kirchenaustritten hoffen.

Zudem ist erkennbar, dass – entgegen einem weit verbreiteten Mythos – die Mitgliederzahl der Freikirchen und anderer kleinerer christlicher Gemeinschaften nicht wächst, sondern auf niedrigem Niveau stagniert. Auch die nicht-christlichen Religionsgemeinschaften erhalten keinen nennenswerten Zulauf. Somit ist festzuhalten, dass Kirchenaustritte fast ausschließlich in die Konfessionslosigkeit hineinführen, ihnen folgen so gut wie keine Beitritte in andere Religionsgemeinschaften. Eine „Pluralisierung“ oder „Individualisierung“ von Religion ist in Deutschland nicht feststellbar, wenn man darunter die Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften versteht. Bei keiner einzigen Religionsgemeinschaft gibt es netto ein quantitativ ins Gewicht fallendes Wachstum durch Übertritte. Nur die Kategorie der Konfessionslosen wächst, und zwar dramatisch. Was stattfindet, ist lediglich eine massive räumliche Durchmischung von historisch zugeschriebenen, ursprünglich regional verankerten, quasi ererbten „Zugehörigkeiten“ durch Migrationsbewegungen, in Verbindung mit ebenso massiven Prozessen der Entkirchlichung. Dies „Individualisierung“ oder „Pluralisierung“ zu nennen, ist missverständlich, weil es suggeriert, Individuen würden ihre sich in „Zugehörigkeiten“ manifestierenden religiösen Orientierungen durch individuelle Wahl- und Differenzierungsprozesse vervielfältigen. Genau das ist aber nicht der Fall.

Kapitel 4: Vertrauenskrise und Reformervwartungen

Das Vertrauen in religiöse Institutionen korreliert signifikant positiv mit dem Vertrauen in säkulare Institutionen. Es ist also nicht so, dass Vertrauen in religiöse Institutionen durch Vertrauen in säkulare Institutionen ersetzt wird. Vielmehr könnte man formulieren, dass die Vertrauenskrise der Kirchen auch als eine Facette einer noch viel breiteren allgemeinen gesellschaftlichen Vertrauenskrise zu verstehen ist, die im Fall der Kirchen durch den Rückgang von Religiosität zusätzlich noch beschleunigt wird. Oder umgekehrt: Kirchen haben auch eine sozial integrative, Vertrauen fördernde Funktion. Geht diese Funktion der Kirchen verloren, geht dies Hand in Hand mit einem wachsenden gesellschaftlichen Misstrauen.

96% der Katholischen und 80% der Evangelischen erklärten, dass sich die jeweils eigene Kirche grundlegend verändern müsse, wenn sie eine Zukunft haben wolle. Das trifft innerhalb der Kirchenmitgliedschaft fast im gleichen Ausmaß auch auf die religiösen Kirchenmitglieder zu, so dass es sich bei diesem enormen Reformdruck nicht um eine Folge von Säkularisierung oder Kirchendistanzierung handeln kann, sondern er wird umfassend geteilt. Vermeintlich umstrittene Themen sind in der Kirchenmitgliedschaft in Wirklichkeit kaum kontrovers. Sie werden mit extrem deutlichen Mehrheiten im Sinne einer „progressiven“ Positionierung bzw. einer Ablehnung „konservativer“ Positionen bewertet. Für alle, die den Anspruch erheben, für die so genannte „schweigende Mehrheit“ der Kirchenmitglieder sprechen zu wollen, ist die Richtung damit vorgegeben. Evangelische und katholische Kirchenmitglieder erwarten von ihren Kirchen, sobald es um solche Fragen geht, faktisch das Gleiche. Weder zwischen den Konfessionen noch zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen sind hier bedeutsame Unterschiede erkennbar. Die Positionierung ist in allen Teilgruppen so deutlich, dass diese Fragen gesamtgesellschaftlich ein hohes Potential haben, bei kirchlichem Widerstand erheblich zu Entfremdungsprozessen beizutragen, weil sie faktisch sowohl gesamtgesellschaftlich als auch in der kirchlichen Mitgliedschaft längst klar entschieden sind.

Es ist die Interpretation möglich, dass die Kirchenmitglieder eine Beschränkung der Kirchen auf religiöse Fragen nicht nur mehrheitlich ablehnen, sondern sie sogar den Schwerpunkt kirchlicher Aktivitäten nicht im Feld der Religion, sondern in anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern gesetzt haben wollen. Die Erwartungen an die Kirchen als Akteure im sozialen Bereich sind groß. Sie werden auch von Konfessionslosen überwiegend geteilt. Skepsis setzt offenbar erst dann an, wenn grundsätzlich eher der Staat und nicht die Zivilgesellschaft als originärer Aufgabenträger angesehen wird. Wesentliche Bestrebungen, die Kirchen aus der Zivilgesellschaft herauszudrängen und auf ein „religiöses Reservat“ zu beschränken, sind nicht erkennbar. Ganz im Gegenteil: Die Kirchen sind zivilgesellschaftlich gefragt. Allerdings weniger in Bezug auf religiöse Angebote, sondern eher im so-

zialen Bereich und als Akteur bei der Bewältigung gesellschaftlicher Top-Themen unserer Zeit.

Kapitel 5: Kirchensteuer

Die Detailauswertung offenbart, dass die hohe Ablehnung der Kirchensteuer vor allem von den Befragten beeinflusst wird, die keiner Religionsgemeinschaft (mehr) angehören. Vor allem bei den Einkommensgruppen, die substanziell zum Kirchensteueraufkommen beitragen, sind die Ergebnisse teilweise deutlich weniger kritisch. Eine tiefergehende statistische Analyse bestätigt, dass die Ablehnung des Kirchensteuersystems mit steigendem Einkommen abnimmt. Alles in allem kann festgehalten werden, dass eine Abschaffung oder ein altersabhängiges Aussetzen der Kirchensteuer nicht zu einem signifikanten Rückgang der Kirchenaustritte führen dürfte. Die vorliegenden Befunde machen deutlich, dass sich die Kritik an der Finanzierung der beiden großen Kirchen im Kern nicht an das bestehende Kirchensteuersystem an sich richten. Besonders wenn nur das Antwortverhalten der Mitglieder der beiden großen Kirchen betrachtet wird – und damit die Meinung von Konfessionslosen außen vor bleibt, ergeben sich Handlungsoptionen. Dass gerade Geringverdienende, die in der Regel keine Kirchensteuern bezahlen, sowohl dem Kirchensteuersystem am kritischsten als auch am uninformiertesten gegenüberstehen, legt den beiden Kirchen eine deutlich zu verbessernde Finanzkommunikation ans Herz. Nichts deutet aus den Ergebnissen der 6. KMU darauf hin, dass eine Abschaffung der Kirchensteuer die Haltung oder gar die Bindung der Evangelischen und Katholischen zu ihren Kirchen verändern würde. Aus fiskalischer Sicht scheinen gerade die stark zum Kirchensteueraufkommen beitragenden Evangelischen und Katholischen wenig gegen das bestehende System zu haben.

Kapitel 6: Vergleiche zwischen Katholischen, Evangelischen und Konfessionslosen

Die 6. KMU ist die erste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, die auch katholische Kirchenmitglieder befragte, so dass erstmals konfessionellen Unterschieden nachgespürt werden kann. Sieht man von einigen wenigen Praktiken mit traditionell spezifisch konfessioneller Prägung ab (z. B. Pilgerfahrten, Fasten, Kerzen anzünden), dann sind heute die Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern weitgehend verschwunden, wenn der Blick auf das Ausmaß oder die Inhalte ihrer Religiosität gerichtet wird. Die 6. KMU konnte auch keine signifikanten Unterschiede zwischen Katholischen und Evangelischen bei allgemeinen Wertorientierungen oder sozio-demographischen Merkmalen iden-

tifizieren. Katholische Kirchenmitglieder haben allerdings ein deutlich geringeres Vertrauen gegenüber ihrer eigenen Kirche, im Vergleich zu evangelischen Kirchenmitgliedern, und sie artikulieren ihr gegenüber wesentlich nachdrücklicher Reform-erwartungen. Da dem aber in der jeweiligen Kirchenmitgliedschaft keine irgendwie anderen Wertorientierungen, keine anderen religiösen oder sonstigen Erwartungen zugrunde liegen, kann die Ursache für die starken konfessionellen Unterschiede bei der Bewertung der eigenen Kirche als Organisation eigentlich nicht bei den Kirchenmitgliedern selbst liegen, sondern er ist bei der Organisation zu suchen, der die Kirchenmitglieder jeweils begegnen.

Konfessionelle Unterschiede zwischen den Mitgliedern der beiden großen Kirchen verschwinden, aber die Konfessionslosen unterscheiden sich in vielfacher Hinsicht und sehr deutlich von den Kirchenmitgliedern durch eine geringere Religiosität und eine dominant säkulare Orientierung. Diese nimmt unter den Konfessionslosen auch noch weiter zu, wenn sich die Konfessionslosigkeit biographisch verfestigt, an die nachfolgende Generation übertragen wird und somit auch die Erinnerung an eine frühere Kirchenmitgliedschaft verloren geht. Dabei ist zudem zu bedenken, dass die soziale Reproduktion von Konfessionslosigkeit durch Weitergabe an die nächste Generation weit erfolgreicher ist als die soziale Reproduktion von Kirchenmitgliedschaft: Wer konfessionslos aufgewachsen ist, bleibt dies mit einer Wahrscheinlichkeit von 92% auch im weiteren Leben. Dies bedeutet, dass der Anteil schon immer Konfessionsloser in den nächsten Jahren und Jahrzehnten sicher deutlich wachsen wird. Auch die schon heute ausgeprägte Säkularität und Religionsferne unter Konfessionslosen dürfte sich dadurch noch weiter zuspitzen. „Postkonfessionell“ ist die sich entwickelnde Konstellation und Dynamik also in zweifacher Weise: Konfessionalität verschwindet *implizit*, indem sich innerhalb der Kirchen frühere konfessionelle Unterschiede zwischen den Mitgliederpopulationen abgeschliffen haben und kaum noch erkennbar sind. Sie verschwindet aber auch *explizit*, indem der Bevölkerungsanteil von Menschen ohne Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft immer weiter wächst, und zwar ohne dass sich diese Menschen stattdessen quasi-konfessionellen Weltanschauungsgemeinschaften anschließen würden.

Kapitel 7: Formen der Religiosität

Dieses Kapitel unternimmt eine empirische Rundreise durch die vielfältigen Facetten von Religiosität, die in der 6. KMU erhoben wurden. Der Weg beginnt bei subjektiven Selbsteinschätzungen zur eigenen Religiosität, geht weiter über die religionspsychologische Differenzierung nach intrinsischer, extrinsischer und Quest-Religiosität, Haltungen zur Bibel, Beten und anderen religiösen Praktiken. Es folgt die Diskussion von Gottes- und Weltbildern, religiösem Relativismus, multi-

pler religiöser Verbundenheit und religiöser Kommunikation. Anschließend werden die Bedeutung von Religion für verschiedene Lebensbereiche, religiöse Wirksamkeitserfahrungen und biographische Wendepunkte zur Religion untersucht. Die Befassung mit kirchenfernen Formen von Religiosität und einem anti-religiösen Säkularismus bildet den Abschluss. Eine hohe Religiosität schreiben sich nur 13% der Bevölkerung zu. Dabei handelt es sich weit überwiegend um Kirchenmitglieder. Auch unter den Kirchenmitgliedern sind aber die Nicht-Religiösen die häufigste Kategorie. Das Gros der Menschen ohne oder fast ohne Religiosität findet sich unter den Konfessionslosen. Der Eindruck entsteht, dass allein schon die Verwendung des Begriffs „Gott“ zu einer zunehmenden Abwehrhaltung führt, auch unter Kirchenmitgliedern. Hinzu kommt, dass in dieser Konstellation in der Wahrnehmung des Großteils der Bevölkerung die Religionsgemeinschaften ihre spezifischen Gottes-, Welt- und Menschenbilder als Profile und damit ihre Unterscheidbarkeit verloren zu haben scheinen. Unter solchen Umständen ist die Vorstellung, dass die Mitglieder einer bestimmten Religionsgemeinschaft exklusiv dem von dieser Religionsgemeinschaft historisch kodifizierten Glauben anhängen, aus einer fernen Vergangenheit. Formen kirchenferner Religiosität tendieren zur Bricolage, also zur Ausbildung eines patchworkartigen Geflechts aus verschiedenen religioiden Komponenten. Im Gesamtbild sieht es auch bei diesen tendenziell kirchenfernen Religiositätsformen so aus, dass ihre Verbreitung in den letzten zwei Jahrzehnten rückläufig ist – jedenfalls soweit wir das rekonstruieren können. Die Daten zeigen einen tendenziellen Rückgang von Religiosität, der kirchlichen wie auch der kirchenfernen. Für den Großteil der Nicht-Religiösen wird die Religion durch eine szientistische Orientierung abgelöst, verbunden mit einer Abwehr der Religion als schädlich oder zumindest befremdlich. Bloße „Indifferenz“ ist also die eher seltene Ausnahme, weshalb eine Orientierung vorwiegend an diesem Begriff die inzwischen eingetretene Lage nur noch mangelhaft beschreibt. Die Regel ist mittlerweile eine Kombination persönlicher Zuschreibung von Irrelevanz gegenüber Religion in Verbindung mit einer tendenziell religionsfeindlichen szientistischen Orientierung. Die Erklärung dafür dürfte sein, dass Religion für viele inzwischen derart fremd geworden ist, dass sie kulturelle Reaktanz auslöst.

Kapitel 8: Religiös-säkulare Orientierungstypen

Sofern bei Individuen überhaupt irgendeine Form von Religiosität vorhanden ist, sind kirchennahe und kirchenferne Religiosität wirklich vollständig unabhängig voneinander – die eine Form der Religiosität erhöht oder senkt dann nicht die Wahrscheinlichkeit für die andere, und umgekehrt. Nur völlige Nicht-Religiosität auf einer der beiden Dimensionen macht das Vorliegen von Nicht-Religiosität auch auf der jeweils anderen Dimension wahrscheinlich. Die Säkularen stellen die absolute Mehrheit der Bevölkerung (56%), wobei unter ihnen die Säkular-Geschlossenen,

die Religion besonders stark ablehnen, den größten Teil ausmachen. An zweiter Stelle kommen mit 25 % die Distanzierten, dann mit 13 % die Kirchlich-Religiösen, und an letzter Stelle mit 6 % die Alternativen. Weit häufiger als ein „believing without belonging“ ist heute ein „belonging without believing“ zu konstatieren, und es gibt keinen Hinweis darauf, dass ein Schwund kirchennaher Religiosität durch eine Zunahme kirchenferner Religiosität kompensiert würde, denn auch letztere nimmt in den letzten beiden Jahrzehnten ab, soweit dies aus den Daten rekonstruierbar ist. Eine wichtige empirische Einsicht ist dabei, dass es sich sowohl um einen Schwund als auch um einen Gestaltwandel als Transformation handelt. Das kann mit dem Bild „A smaler pie with a different taste“ umschrieben werden, was bedeutet, dass der Kuchen der in der Gesellschaft feststellbaren Religiosität heute kleiner ist als noch vor einigen Jahrzehnten, sich aber auch der Geschmack des verbliebenen Kuchens verändert hat, weil sich seine Zutaten von denen früherer Kuchen in der Zusammensetzung unterscheiden, denn auch die Gestalt von Religiosität ist im Wandel. Das Modell religiös-säkularer Orientierungstypen ist eine methodisch kontrolliert empirisch abgeleitete theoretische Konstruktion, die als heuristische Strukturierungshilfe bei der Analyse der gesellschaftlichen Lage von Religion eine hohe analytische Fruchtbarkeit bewiesen hat.

Kapitel 9: Vergleiche zwischen Ost- und Westdeutschland

Die Bevölkerung in Ostdeutschland ist in jeder Hinsicht deutlich weniger religiös als die in Westdeutschland. Verblüffend ähnlich ist hingegen der Anteil der Bevölkerung, der in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer kirchlichen Einrichtung hatte. Das bedeutet, dass die soziale Reichweite der Institution Kirche auch in Ostdeutschland beachtlich ist und sich nicht unerheblich von der dort geringen Kirchlichkeit und Religiosität entkoppelt hat. Relevante Ost-West-Unterschiede in der Gesamtbevölkerung treten lediglich dann nicht mehr auf, wenn es um Reformerwartungen an die Kirchen geht bzw. darum, was die Kirchen tun oder unterlassen sollten. Gut verständlich ist die hartnäckige Persistenz der Ost-West-Unterschiede im Bereich der Religion für alle theoretischen Ansätze, die Religion als ein kontingentes kulturelles Phänomen begreifen, vielfachen historischen Pfadabhängigkeiten unterliegend, unter Vermeidung von anthropologischen Setzungen.

Ostdeutsche Evangelische weisen im Vergleich zu westdeutschen Evangelischen heute ein konsistent und deutlich höheres Maß an Kirchlichkeit und Religiosität auf. Das impliziert, dass in Ostdeutschland das kulturelle Gefälle zwischen Kirchenmitgliedern und sozialer Umwelt wesentlich steiler ist als in Westdeutschland. In Ostdeutschland stehen vergleichsweise religiöse Kirchenmitglieder einer extrem säkularen Umwelt gegenüber, in Westdeutschland hingegen sind sich Kirchenmitglieder

und Nicht-Kirchenmitglieder ähnlicher. Die neuen Ost-West-Differenzen kommen vorwiegend dadurch zustande, dass unter den Kirchenmitgliedern der Westen deutlich absackt und sich im Osten nicht viel verändert. Die zunehmenden Differenzen zwischen Ost und West in der Kirchenmitgliedschaft kommen also nicht (oder zumindest nicht wesentlich) durch eine vermeintliche Zunahme der Kirchlichkeit der ostdeutschen Evangelischen zustande. Warum gibt es derzeit diese relative Stabilität unter evangelischen Kirchenmitgliedern in Ostdeutschland, im Unterschied zu Westdeutschland? Warum tritt diese Ost-West-Differenz erst jetzt auf und nicht schon in den letzten Jahrzehnten? Warum gibt es gesamtgesellschaftlich keine Angleichungstendenz zwischen Ost und West in Bezug auf Religion und Kirche? Wenn wir das besser verstehen, dann werden wir nicht nur die weitere Entwicklung in Ostdeutschland besser prognostizieren und gestalten können, sondern diese Erkenntnisse könnten auch hilfreiche Anhaltspunkte zur zukünftigen Kirchenentwicklung in Westdeutschland implizieren. Schreibt man hinsichtlich der Mitgliederzahlen die in Westdeutschland zu beobachtenden Trends fort, dann werden die Kirchen in Westdeutschland um das Jahr 2040 herum, also bereits in 15 Jahren, auf dem Niveau angekommen sein, das die Kirchen in Ostdeutschland im Jahr 1990 im Ergebnis der DDR-Zeit hatten.

Kapitel 10: Alters- und Generationenvergleich

Das Ziel dieses Kapitels ist es, die im gesamten Buch verteilten Informationen zu den Altersgruppen an dieser Stelle zu ordnen, detaillierter zu vergleichen und in einem Gesamtüberblick zu präsentieren. Der Fokus liegt dabei besonders bei den jüngsten Befragten zwischen 14 und 29 Jahren. Die Taufquote der Bevölkerung geht kontinuierlich von Generation zu Generation langsam zurück. Die höchste Austrittsneigung zeigt sich im jungen Erwachsenenalter bzw. in der Postadoleszenz zwischen 20 und 30 Jahren. Der Index zur kirchennahen Religiosität zeigt auf, dass zwischen 14 und ca. 45 Jahren kaum Unterschiede bestehen und nur danach mit steigendem Alter zuerst langsam, dann deutlicher, die kirchennahe Religiosität höher ist. In der Gesamtschau zeigt sich, dass je nach untersuchter religionsbezogener Variable die Verläufe in Bezug auf die Alters- bzw. Generationenzugehörigkeit unterschiedlich sind. Die dargestellten Befunde zu Alters- bzw. Generationenunterschieden in Bezug auf Religion lassen sich vollumfänglich durch eine Kombination von drei theoretischen Ansätzen erklären: Zum Beispiel dominiert bei der Konfessionslosigkeit, der subjektiven Religiosität oder dem Beten im Kindesalter die Kohorten-Säkularisierung, beim Glauben an ein Leben nach dem Tod die individuelle Säkularisierung, bei der Tätigkeit als Messdiener/in oder bei kirchlichen Kontakten dominieren die Gelegenheitsstrukturen, während bei der kirchennahen Religiosität der mit dem Jahr 1968 verbundene „kulturelle Umbruch“ als irreversibler Periodeneffekt heute immer noch nachzuwirken scheint.

Kapitel 11: Macht Geschlecht noch einen Unterschied?

Früher starke religionsbezogene Geschlechtereffekte werden tendenziell immer schwächer und sind teilweise bereits ganz verschwunden. Es gibt jedoch auch einige erklärungsbedürftige Anomalien. Der frühere deutliche Unterschied der Geschlechter beim Kirchgang ist vollständig verschwunden. Keinerlei signifikante Unterschiede zwischen den Geschlechtern sind auch beim Vertrauen in die Kirchen, bei der Bedeutung von Religion für das eigene Leben, bei der Orientierung an der Bibel und bei allen Arten von Kontakten zu kirchlichen Einrichtungen und zu in der Kirche tätigen oder anderweitig involvierten Personen festzustellen. Auch die Wahrscheinlichkeit für eine eigene Beteiligung am kirchlichen Leben ist bei beiden Geschlechtern heute gleich. Korrelationen zugunsten von Frauen gibt es bei der Intensität von religionsbezogenen Kontakten in der Kindheit, bei religiösen Wirksamkeitserfahrungen, beim Beten, beim Index zu religiösen Praktiken und vor allem bei der Neigung zu kirchenfernen Formen von Religiosität. Es ist zu fragen, warum die Differenz zwischen den Geschlechtern beim Beten in der Kindheit bzw. der Teilnahme an Kindergottesdiensten recht stabil ist und kaum abnimmt. Da darauf die Eltern einen erheblichen Einfluss haben dürften, kann angenommen werden, dass hier unterschiedliche geschlechterspezifische Rollenzuschreibungen in Bezug auf Religion bei der Kindererziehung wirksam sind.

Kapitel 12: Sozialstrukturelle Ungleichheiten

Der in der ersten KMU im Jahr 1972 festgestellte Zusammenhang war eindeutig: Je höher die Schulbildung, umso geringer die Religiosität und Kirchenbindung. In der aktuellen 6. KMU hingegen ist dieser Bildungseffekt verschwunden. Der Kirchgang, das Vertrauen in die Kirchen, die Bedeutung von Religion im Leben, eigene religiöse Wirksamkeitserfahrungen, aber auch säkulare Orientierungen hängen heute nicht mehr mit der Schulbildung zusammen. Der soziale Status von Befragten hängt im heutigen Deutschland kaum noch mit kirchennaher Religiosität zusammen. Geht es jedoch um Partizipationsverhalten wie Kirchgang oder ehrenamtliches kirchliches Engagement, dann sind Menschen mit einem vergleichsweise hohen sozialen Status deutlich überrepräsentiert. Von kirchenferner Religiosität fühlen sich heute hingegen eher diejenigen mit einem niedrigen sozialen Status angezogen, also mit geringer Schulbildung oder geringen ökonomischen Ressourcen. Einen deutlich negativen Effekt auf Religiosität allgemein haben „moderne“ Wertorientierungen und Lebensstile in Modellen sozialer Milieus. Je moderner ein Milieu, umso geringer die Religiosität der ihm zugehörigen Personen. Kirchennahe Religiosität geht mit stärkeren Resonanzenerfahrungen im Sinne von Rosa einher, insofern bewirkt sie etwas bei der Bewältigung von Modernisierungsstress. Bei kirchenferner Religiosität ist das nicht der Fall.

Kapitel 13: Lebenszufriedenheit und die Kontrolle über das eigene Leben

Evangelische und katholische Kirchenmitglieder haben im Durchschnitt eine leicht höhere Lebenszufriedenheit im Vergleich zu Konfessionslosen. Die positive Beziehung der kirchennahen Religiosität zur Lebenszufriedenheit lässt sich nicht einfach durch konkurrierende nicht-religiöse Faktoren wie z. B. generalisiertes Vertrauen in Institutionen oder Engagement außerhalb der Kirche erklären. Die Assoziation der kirchennahen Religiosität zur Lebenszufriedenheit ist auch relativ stabil in den verschiedenen Altersgruppen.

Karl Marx hat einen Verlust an wahrgenommener Selbstbestimmungsmöglichkeit über das eigene Leben als „Entfremdung“ bezeichnet, und er hat die Religion als Symptom einer derartigen Entfremdung angesehen. Auch heute wird Religion in einem säkularen Kontext teilweise so wahrgenommen: Wenn Gott oder anderen transzendenten Mächten für das eigene Leben Bedeutung eingeräumt werde, dann werde Selbstverantwortung abgeschoben, der Mut zur selbstbewussten eigenen Lösung anstehender Probleme gedämpft, es führe zu Passivität und der Akzeptanz des Status quo. Empirisch zeigt die 6. KMU: In Bezug auf kirchliche Religiosität ist die Marxsche Vermutung falsch. Kirchliche Religiosität geht mit einer tendenziell höheren Wahrnehmung der Kontrolle und Steuerungsmöglichkeit über das eigene Leben einher, nicht mit einer Wahrnehmung von Kontrollverlust.

Kapitel 14: Wertorientierungen

Kirchenzugehörigkeit und höhere Religiosität knüpfen vor allem an das Bewahren von Traditionen als Pflicht- und Akzeptanzwert an. Demgegenüber zeigen sich im Hinblick auf Hedonismus und Selbstentfaltung – auch im Zeitvergleich über 20 Jahre – zum Ersten keine Unterschiede zwischen Evangelischen und Katholischen. Zum Zweiten bedingt eine relativ gesehen stärkere Bejahung von Traditionswerten nicht, dass Selbstentfaltungswerte von Kirchenmitgliedern abgelehnt werden. Im Prinzip erweisen sich diese Marker für den gesellschaftlichen Wandel auch bei den Kirchenzugehörigen als biografische Größen, die mit Bildung und Einkommen in Beziehung stehen. In den hier präsentierten Daten sind die selbstentfaltungsorientierten Befragten sehr zufrieden mit ihrer Lebenssituation. Wer sich dagegen eher überfordert und abhängig sieht, der betont eher Sicherheits- und Machtwerte. In den Ergebnissen zu den Wertorientierungen in der Gesellschaft bildet sich ab, dass Kirchenzugehörige sich insbesondere durch eine stärkere Orientierung an einer Bewahrung von Traditionen auszeichnen. Von außen betrachtet, aus der Perspektive der Konfessionslosen und der eher

nicht Religiösen ist eine traditionale Orientierung, die sie selbst nicht zuletzt in der Kirche beheimatet sehen, demgegenüber eher ein Gegenmodell zur eigenen Lebensausrichtung.

Kapitel 15: Welterschließungsperspektiven

Die Datenerhebung zu diesem Begleitprojekt wurde im Dezember 2023 ausschließlich in den Bundesländern Baden-Württemberg, Hamburg, Brandenburg und Hessen durchgeführt. 500 Personen wurden pro Bundesland befragt. Insgesamt belegen die Befunde zwei grundlegende Sachverhalte: Erstens zeigt sich, dass die Menschen sich deutlich in ihren Weltzugängen unterscheiden. Das hat offenbar auch einen bedeutsamen Einfluss auf die Bereitschaft, an kirchlichen Angeboten teilzunehmen. So nimmt vor allem die Gruppe der Integrierten an kirchlichen Angeboten teil und diese Gruppe hat auch die größte Neigung, die Welt mit einem religiös-konstitutiven Modus zu erschließen. Zweitens illustrieren die Befunde darüber hinaus aber auch, dass sich die verschiedenen Welterschließungsperspektiven mit unterschiedlichen inhaltlichen Profilen realisieren lassen. So ist ein konstitutiver Weltzugang mit und ohne „Gott“ möglich und der instrumentelle Weltzugang kann auf das Gemeinwohl oder das eigene Wohlbefinden ausgerichtet sein. Es ist daher anzunehmen, dass alle Modi zu einem gewissen Grad von allen Lebensstilgruppen angeeignet werden können. Zugleich zeigt sich jedoch auch, dass die verschiedenen Lebensstilgruppen deutlich unterschiedliche Präferenzen darin haben, wie sie sich mit der Welt auseinandersetzen und ihr begegnen. Es zeigte sich weiterhin, dass mit Blick auf eine Partizipation an kirchlichen Angeboten ausschließlich eine religiös orientierte Perspektive konstitutiver Rationalität förderlich ist. Weder der ästhetische Modus noch der Modus evaluativer Rationalität fördern die kirchliche Partizipation.

Kapitel 16: Engagieren und Mitentscheiden

Dieses Kapitel befasst sich mit Formen der Beteiligung und des Engagements innerhalb der Kirchen und weitert dann den Blick auf ehrenamtliches Engagement auch außerhalb der Kirchen, um nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu fragen sowie nach den Determinanten eines solchen Engagements. Eine von Engagement zu unterscheidende Dimension von Partizipation ist der Wunsch, bei wichtigen Fragen selbst mitentscheiden zu können, statt bloß beteiligt zu werden oder passiv gestellt zu sein. Dieser Wunsch nach Mitentscheiden wird ebenfalls zunächst innerkirchlich untersucht, um dann Faktoren zu analysieren, die den Wunsch nach Mitentscheiden zu gesamtgesellschaftlich relevanten Sachfragen beeinflussen.

Den beiden großen Kirchen kommt hier in zweifacher Hinsicht ein hoher Stellenwert zu: Sie gehören nach wie vor zu den großen Engagement-Bereichen in unserer Gesellschaft, indem sie nahezu flächendeckend Gelegenheitsstrukturen für den ehrenamtlichen Einsatz in verschiedenen Aufgabenfeldern bieten. Zugleich sind ihre Mitglieder auch in vielen anderen Feldern des Engagements häufiger als Zugehörige anderer Religionsgemeinschaften oder Konfessionslose tätig. Einmal mehr untermauern die Ergebnisse, dass sich die Mitglieder der beiden großen Kirchen deutlich häufiger als Konfessionslose engagieren. Die Engagierten zeichnen sich – ob als Kirchenmitglied in der Gemeinde oder ohne Religionszugehörigkeit in einem anderen Bereich tätig – insbesondere durch ein hohes soziales Vertrauen und ihre Solidarität mit Benachteiligten aus, die als unverzichtbare Größen für den sozialen Zusammenhalt stehen. Das Engagement in den Kirchengemeinden basiert auf dem Einsatz kirchlich-religiös hoch Identifizierter, die nur eine Minderheit der Kirchenmitglieder stellen. Abgesehen von den Schließungstendenzen, die damit einhergehen, sind bisher keine Anzeichen dafür festzumachen, dass sich ihr prozentualer Anteil unter den Kirchenmitgliedern wesentlich erhöhen könnte. Das Potenzial für dieses Engagement dürfte deshalb künftig erheblich schrumpfen, denn die Zahl der Kirchenmitglieder geht deutlich zurück. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Entkirchlichung ist es unsicher, inwieweit der essenzielle Stellenwert der Kirchen in der zivilen Infrastruktur über das ehrenamtliche Engagement ihrer Mitglieder auf längere Sicht bewahrt werden kann.

„Die Führungspersonen der Kirchen sollten durch die Kirchenmitglieder demokratisch gewählt werden können“ – 90% der Befragten tendierten bei dieser Aussage zur Zustimmung. Das demonstriert die hohe Bedeutung von Demokratiefragen für die Kirchen. Wesentliche Unterschiede zwischen Evangelischen und Katholischen gibt es dabei nicht. *„Um wirklichen Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen zu können, sollte es regelmäßige Volksabstimmungen über Sachfragen geben“* – 74% der Bevölkerung stimmten dieser Aussage zu. Aus diesem Wunsch nach Mitentscheiden auf gesamtgesellschaftlicher Ebene können die Kirchen auch für sich selbst lernen. Es spricht viel dafür, dass solche Fragen innerkirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Demokratie in den nächsten Jahren immer wichtiger werden.

Kapitel 17: Evangelische Bildungsberichterstattung

Die stärkere Fokussierung institutioneller Felder kirchlichen Bildungshandelns in der 6. KMU hat deren Bedeutung für religiöse Sozialisation und Kirchenbindung deutlich werden lassen. Die Hinzunahme der Daten aus der Evangelischen Bildungsberichterstattung und von Studien zur Konfi- und Jugendarbeit erweitern die

empirische Basis im Blick auf verschiedene in der KMU betrachtete Bildungsbereiche und können helfen, Befragungsergebnisse zu kontextualisieren. Umgekehrt können die Daten der KMU Hinweise auf Wirkungen der in der Evangelischen Bildungsberichterstattung betrachteten Bildungsbereiche geben. Beide Großkirchen haben trotz aller Veränderungen eine weiterhin beträchtliche Reichweite in die Gesellschaft hinein. Die Ergebnisse dokumentieren neben einer relativen Stabilität der Bildungsbereiche zugleich eine gesellschaftliche Entwicklungsdynamik, durch die Kirche an diesen Kontaktflächen immer wieder zu Veränderungen herausgefordert ist. So wird das trotz abnehmender Kirchenmitgliedschaft ungebrochen starke Engagement der Kirchen im Bereich der Kindertageseinrichtungen herausgefordert durch eine Mehrheit von konfessionell Ungebundenen, die eine kirchliche Mitwirkung in diesem Feld kritisch sieht.

Kapitel 18: Religiöse Sozialisation in der Kindheit und ihre Auswirkungen

Je jünger die Befragten sind, desto geringer ist der Anteil mit Eltern derselben Konfession. Ein geringes bis nicht existentes religiöses Partizipationsverhalten ist insbesondere bei Kindern von homogen-konfessionslosen sowie evangelisch-konfessionslosen Elternpaaren zu konstatieren. Eine christlich-konfessionelle Homogenität der Eltern geht dagegen mit einem stärkeren religiösen Partizipationsverhalten der Kinder einher. Die Daten zeigen, dass trotz einer gesellschaftlich nachlassenden Kirchenbindung die Teilnahme an der Konfirmation für die meisten Evangelischen nach wie vor selbstverständlich ist. Die Nicht-Teilnahme an der Konfirmation erhöht die Wahrscheinlichkeit für einen späteren Kirchenaustritt. Eine familiäre und eine institutionelle religiöse Sozialisation geht Hand in Hand: Der Besuch von Kindergottesdiensten und die Teilnahme an Angeboten kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit korrelieren stark mit einem religiösen Elternhaus und der Gebetspraxis in der Kindheit. Die Teilnahme an kirchlichen Bildungsangeboten „immunisiert“ zwar nicht vor einem Kirchenaustritt, aber wer diese Angebote erlebt hat, kehrt seiner Kirche später mit deutlich geringerer Wahrscheinlichkeit den Rücken. Für diejenigen, die schon als Kind konfessionslos waren, bieten solche Angebote nur selten einen Zugang zur Kirche. Es zeigt sich kein Trend nachlassender religiöser Sozialisation bei jüngeren Generationen. Stellt man die großen Faktoren Familie und kirchliche Bildungsangebote einander gegenüber, so zeigt sich, dass beide Faktoren eine wichtige Rolle spielen. Während für Katholische die Bereiche Familie und kirchliche Bildungsangebote gleichauf liegen, ist für Evangelische die kirchliche Bildungsarbeit einflussreicher als die Familie.

Kapitel 19: Der schulische Religionsunterricht

Mit der Aufnahme einer größeren Zahl von Items zum Religionsunterricht bietet die 6. KMU erstmals die Möglichkeit, rückblickende Wahrnehmungen des Fachs, seine von den repräsentativ Befragten wahrgenommenen Wirkungen und damit verbundene Wünsche, aber auch Enttäuschungen zu beschreiben. In unterrichtsbezogener Hinsicht kann die Pluralität im Sinne einer freien Diskussionskultur sowie der Behandlung anderer Religionen als einflussstärkster Faktor für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts beschrieben werden. Während dieser Aspekt der Unterrichtsgestaltung in den älteren Jahrgangskohorten als unberücksichtigt gewertet werden kann, zeigen sich deutlich positive Entwicklungen mit abnehmendem Alter. Demgegenüber sind die Positionierung der Lehrkraft sowie die religiös-heterogene Zusammensetzung der Schülerschaft in ihrer Einflussstärke für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts vergleichsweise gering.

Mit Blick auf die Organisationsform sind 55 % dagegen, dass „die Kirchen Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen mitverantworten sollten“. Die Ablehnung einer kirchlichen Mitwirkung wird von der heute ältesten Generation hin zu den aktuell jüngsten Befragten immer größer. Dies bezieht sich jedoch nicht auf die Wichtigkeitseinstufung des Religionsunterrichts oder Abschaffungsforderungen generell, denn diese sind vom 14. bis zum 70. Lebensjahr relativ konstant. Nur die kirchliche Mitwirkung wird zunehmend angezweifelt. Der Aussage *„Im Schulfach Religion sollten Schulkinder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit gemeinsam unterrichtet werden“* stimmen 84 % der Bevölkerung zu.

Kapitel 20: Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen und Personen

Im evangelischen Bereich ist der Prozentsatz derjenigen, die die Pfarrperson der Kirchengemeinde, in der sie wohnen, kennen, im Langzeitvergleich insgesamt etwa stabil geblieben und mit 76 % der evangelischen Kirchenmitglieder nach wie vor hoch. Bei der Frage, mit welchen Personengruppen besonders häufige Kontakte bestehen, liegen mit 29 % die Pfarrpersonen vorne, was angesichts ihres breiten Aufgabenspektrums und ihrem Charakter als Personen des öffentlichen Lebens nicht erstaunlich ist. Eher erscheint bemerkenswert, dass Kontakte zu Hauptamtlichen in der Jugend-, Familien-, Senioren- oder Sozialarbeit mit 25 % nur unwesentlich seltener angegeben werden. Auffallend ist, dass im Vergleich zu den Kontakten zu in der Kirche tätigen Personen Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen in einem geringeren Maße angegeben werden. Insgesamt geben 34 % der Befragten an, in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer kirchlichen Einrichtung gehabt zu haben. Gefragt, zu welchen kirchlichen Einrichtungen ein

Kontakt bestand, wird von 69% derjenigen, die überhaupt Kontakte zu einer kirchlichen Einrichtung haben, die Kirchengemeinde genannt, andere kirchliche Einrichtungen kommen zusammen auf 31%. Ungefähr die Hälfte der Menschen mit Kontakten zur Kirche schätzt diese als relevant für ihren Alltag ein. Die Relevanz der Kontakte zur Kirche für den Glauben wird dem gegenüber geringer eingeschätzt.

Im Blick auf die Reichweite kirchlichen Handelns erscheinen diese Befunde ambivalent. Einerseits ist die Häufigkeit von Kontakten zu kirchlichen Einrichtungen und vor allem zu Personen des kirchlichen Lebens erstaunlich hoch und in kirchlicher Perspektive damit erfreulich. Andererseits zeigen sich zwei kritische Perspektiven. Zum einen ist die Wahrscheinlichkeit eines Kontakts zur Kirche nach wie vor milieuhängig. Vor allem muss man angesichts des Verhältnisses zwischen einer relativ hohen Kontaktdichte zu den Hauptamtlichen und einer insgesamt steigenden Distanznahme zur Kirche nüchtern konstatieren, dass sich die Kontakte offensichtlich weder auf die Beziehung zur Kirche noch auf die Relevanz von kirchlich geprägter Religion entscheidend auswirken.

Kapitel 21: Kasualien

Die Taufbereitschaft von Evangelischen lässt sich anhand der KMU-Daten der letzten fünf Jahrzehnte im Zeitrend analysieren, wobei auffällt, dass hier eine relativ hohe Stabilität von über 80% vorliegt. Zusammenfassend zur Taufe ist die hohe Bereitschaft zur Kindertaufe bemerkenswert, die auch bei vielen derjenigen besteht, für die Religion kein bedeutsames Thema ist – oder die religiös nicht besonders sprachfähig sind. In der Gesamtstichprobe sind 72% der Befragten konfirmiert bzw. gefirmt. Es zeichnet sich ein kultureller Wandel bei der Bedeutung der Konfirmation ab. Das Traditionsargument verliert als bestimmender Entscheidungsgrund vor allem bei den Jüngeren an Bedeutung, dagegen wird der Aspekt der Familienfeier für die Entscheidung immer wichtiger. Motive der Glaubensstärkung oder der Information über den Glauben spielen dagegen eine eher geringe Rolle. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte zeigt sich eine spürbare und kontinuierliche Abnahme der jährlichen Zahl kirchlicher Trauungen, auf evangelischer wie katholischer Seite, obgleich die Anzahl der zivil geschlossenen Ehen auf relativ stabil hohem Niveau liegt. Mehr als zwei Drittel der evangelischen Mitglieder wünschen sich heute eine kirchliche Bestattung, aber lediglich ein gutes Drittel sieht in diesem Wunsch einen Grund, Mitglied der Kirche zu sein.

Kapitel 22: Kirchenmusik in der 6. KMU

55 % der Befragten geben an, dass sie Kirchenmusik als inspirierend empfinden, ihr gerne zuhören und sie von ihr berührt sind. Immerhin behaupten dies auch 43 % der Konfessionslosen. Dass Kirchenmusik religiös wichtig ist und die Nähe Gottes zu spüren ist, geben rund ein Drittel der Evangelischen und Katholischen an. Bei den Konfessionslosen ist dies nur bei 9 % der Fall. Es geben 34 % der Befragten an, dass sie in den zurückliegenden zwölf Monaten Kontakt zu einer Kirchenmusiker/in oder einer Kantor/in hatten. Dies ist umso bemerkenswerter vor dem Hintergrund, dass lediglich 4 % der Befragten angeben, kirchenmusikalisch aktiv zu sein. Kirchenmusik kann als sozioreligiöse Praxis aufgefasst werden. Angesichts des zentralen Befundes der 6. KMU, dass individuelle kirchlich-religiöse Praktiken erodieren und zunehmend für viele keine Relevanz mehr haben, erscheint dieses Ergebnis zur Kirchenmusik umso bedeutsamer.

Kapitel 23: Kirchenmusik im Begleitforschungsprojekt

In einem Begleitprojekt zur Kirchenmusik wurden die Aktiven in den kirchenmusikalischen Gruppen der Evangelischen Kirche Mitteldeutschlands (EKM), die Chorleitenden und in neun ausgewählten Kirchenkreisen der EKM auch die Teilnehmenden von kirchenmusikalischen Veranstaltungen befragt. An dieser Befragung teilgenommen haben insgesamt 1775 Aktive in kirchenmusikalischen Gruppen, 273 Chorleitende und 288 Teilnehmende, die kirchenmusikalische Veranstaltungen im Advent 2022 in den ausgewählten Kirchenkreisen der EKM besucht haben. Im Zentrum des Erkenntnisinteresses standen u. a. die biographischen Hintergründe des kirchenmusikalischen Engagements sowie die Interessen- und Bedürfnislagen der kirchenmusikalischen Aktiven und die Erlebnisdimensionen bei den Teilnehmenden von kirchenmusikalischen Veranstaltungen. Ausgewählte Ergebnisse: Das Rückgrat der kirchenmusikalischen Arbeit in Kirchengemeinden und Kirchenkreisen sind Frauen. Sie sind in den kirchenmusikalischen Gruppen als aktiv Musizierende deutlich überrepräsentiert. Auffällig ist der hohe Bildungsgrad allerer, die sich kirchenmusikalisch engagieren beziehungsweise an kirchenmusikalischen Veranstaltungen teilnehmen. Bei der Frage des Zugangs, also der Frage, wie man zum kirchenmusikalischen Engagement gekommen ist, fällt auf, dass vor allen Dingen Personen aus dem Verwandtenkreis und dem engeren Umfeld maßgeblich dazu beitragen, dass sich Menschen in kirchenmusikalischen Gruppen engagieren. „Gemeinsam mit anderen etwas tun“ steht im Vordergrund der intrinsischen Motivlage aller Aktiven. Auffällig ist die hohe Verbundenheit mit der Evangelischen Kirche bei den Aktiven und den Leitenden.

Kapitel 24: Kirchengang und Gottesdienst

Ein rechter Christenmensch muss auch in den Gottesdienst gehen, so eine geflügelte Redeweise aus früheren Zeiten. Dass dem nicht mehr so ist, hat die 6. KMU im Handlungsfeld Gottesdienst deutlich zutage befördert. Nur noch für eine kleine Minderheit gehört der Kirchengang unbedingt zum Christsein. Es stellt sich dann offen die Frage, worin sich das Christsein manifestiert, welches also die zentralen Kennzeichen des Christlichen sind. Faktisch ist der Sonntagsgottesdienst schon seit langem ein Kristallisationspunkt für Wenige. Die 6. KMU macht deutlich, dass der Blick auf die Vielfalt der Gottesdienste, wie sie sich in den zurückliegenden Jahrzehnten herausgebildet hat, ein breiteres Spektrum an Teilnehmenden abbildet und damit dem Handlungsfeld Gottesdienst besser gerecht wird. Insofern sollten auch alternative Formen von Gottesdiensten unter der Woche verstärkt in den Blick genommen werden. Besonders bedeutsam ist dabei die Wahrnehmung kasueller Logiken, also die Verbindung von aktuellen Herausforderungen und Bedürfnislagen mit liturgischen Feiern. Noch mehr als die Pluralisierung gottesdienstlichen Feierns dürfte die Kasualisierung die Zukunft der Gottesdienste bestimmen. Es ist sinnvoll, den Sonntagsgottesdienst als eine Form des Gottesdienstes im Plural zu betrachten. Ein so verstandener Gottesdienst im Plural deckt, im Vergleich zu Sonntagsgottesdiensten, ein weit größeres Spektrum an Altersgruppen, sozialen Milieus und Religiositätstypen ab, allerdings nicht jeden Sonntag. Das Erleben des Gottesdiensts ist ebenso plural wie der Gottesdienst selbst. Der Ästhetik, wie sie sich im Kirchenraum, der Musik und der Sprache ausdrückt, kommt dabei eine hohe Bedeutung zu. Ebenfalls ist die Predigt für viele für ihren Kirchengang bedeutsam. Der Gottesdienstbesuch im 21. Jahrhundert bedarf einer Plausibilität für die Besuchenden, die nicht nur in der Gewohnheit zu suchen ist. Die 6. KMU hat gezeigt, dass oft andere Verpflichtungen und Aktivitäten einem Kirchengang im Weg stehen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Gottesdienst für die Menschen plausibel und resonanzfähig sein muss für das Erleben, ihre Lebensdeutung, Sinnorientierung und Alltagsbewältigung, sonst fällt die Entscheidung zugunsten anderer Aktivitäten aus.

Kapitel 25: Mediatisierung religionsbezogener Praxis

Die 6. KMU berücksichtigt erstmals die Teilnahme an digitalen Gottesdiensten und Andachten. Die Teilnahme an Offline- und Online-Gottesdiensten ergänzen sich für die allermeisten derjenigen, die überhaupt an Online-Gottesdiensten oder digitalen Andachten teilnehmen. Eine hauptsächliche oder ausschließliche Gottesdienstreligiosität online bleibt die klare Ausnahme. Vielmehr hängt das Interesse an der einen Gottesdienstform mit dem Interesse an der jeweils anderen Gottesdienstform zusammen. Offline- und Online-Gottesdienste stehen somit in der Perspektive

der allermeisten Teilnehmenden in einem Ergänzungsverhältnis. Es sieht so aus, als bliebe die Reichweite gottesdienstlicher Angebote online auf einen Teil der Kirchenmitglieder begrenzt. Eine Reichweitenvergrößerung durch die allermeisten Digitalformate ist – zumindest bisher – nicht festzustellen. Eine „sozial isolierte“ Gottesdienstpartizipation bleibt auch in Zusammenhang mit digitalen Formaten die Ausnahme. 82 % derjenigen, die regelmäßig an digitalen Andachts- oder Gottesdienstformaten partizipieren, geben in der 6. KMU an, in Kontakt mit anderen regelmäßigen Gottesdienstbesuchenden zu stehen. 31 % der Kirchenmitglieder nutzen digitale Medien zumindest „manchmal“ für religionsbezogene Zwecke. Zugleich ist nicht zu übersehen, dass der interaktive religionsbezogene Austausch im Internet nach wie vor ein Randphänomen darstellt. 4 % der Kirchenmitglieder tauschen sich im Netz zumindest „manchmal“ über religiöse oder spirituelle Fragen aus. Ein auffälliger Kontrast entsteht daraus, dass ein wesentlicher Teil der Konfessionslosen sich im Internet zumindest manchmal über religiöse oder weltanschauliche Dinge informiert, dass andererseits aber diese Aktivität kaum mit digitalen Gottesdiensten und Andachten zusammenhängt. Ein erheblicher Teil der religionsbezogenen Aktivitäten im Netz besteht also unabhängig von diesen institutionellen Angeboten der Kirchen.

Kapitel 26: Kommunikation des Evangeliums

Diese qualitative Begleitstudie reagiert auf den auffallenden Befund, dass bislang noch nicht empirisch erforscht worden ist, was Menschen in der Teilnahme an kirchlichen Angeboten erleben und wie sie die Wirkung dieser Teilnahme auf ihren Alltag und ihren Glauben beschreiben. Dies betrifft auch die theologische Ebene des kirchlichen Auftrags. Für diesen Auftrag hat sich in jüngerer Zeit in der Praktischen Theologie und auch in großen Teilen zumindest der evangelischen Kirche die Formel „Kommunikation des Evangeliums“ verhältnismäßig breit etabliert. Bezüglich der Datengewinnung fiel die Entscheidung auf Gruppeninterviews mit Teilnehmenden aus den Kontexten Jugendkirche, Online-Kirche, Frauenwerk, Vesperkirche und Arbeit für Seniorinnen und Senioren. Wie die Interviewten die „Kommunikation des Evangeliums“ in kirchlichen Veranstaltungen erleben, haben sie auf verschiedene Impulse hin geäußert. Das Projekt zeigt: Es ist durchaus möglich, die Perspektive der beteiligten Subjekte auf die „Kommunikation des Evangeliums“ empirisch zu erforschen. Sie erleben diese in teilweise intensiver Weise auf unterschiedlichen Ebenen und beschreiben ein breites Spektrum von Wirkungen für ihren Glauben und für ihr Leben. Die Teilnehmenden machen deutlich, dass die jeweiligen kirchlichen Formen, an denen sie teilnehmen, keineswegs gleichgültig dafür sind, was sie dort erleben und was sie davon mitnehmen. Das gilt insbesondere für die Dimension des Glaubens, ebenso aber in Bezug auf die Bedeutung für ihr Leben.

Kapitel 27: Eine Stunde Brot & Liebe

Gesucht war für dieses Begleitprojekt ein innovatives kirchliches Angebot, das für die religiöse Praxis von Menschen Relevanzangebote macht und das in der Lage ist, gemeinschaftsbildend zu wirken, d. h. Bindung zu erzeugen bzw. dem Bindungsbedürfnis von Menschen zu entsprechen. Unsere Wahl fiel auf das Online-Format *Brot & Liebe*, das seit 2020 existiert. Es wird von einem multiprofessionellen ökumenischen Team getragen, bestehend aus hauptamtlich tätigen Personen des Evangelischen Kirchenkreises Berlin Tempelhof-Schöneberg, der Katholischen Kirche der Stadt Luzern (Peterskapelle) und weiteren Assoziierten. Die Online-Gottesdienste werden in der Regel im zweiwöchigen Rhythmus sonntagsabends um 20.00 Uhr über das Videokonferenztool Zoom gefeiert. Dabei entwickelt *Brot & Liebe* neue liturgische Formen, die Traditionelles umfassen: Wesentlich für das Gottesdienstformat ist das Erzählen persönlicher Geschichten, das sog. „Storytelling“; digitale Abendmahlsfeiern bzw. digitales Brotbrechen gehören zu jedem Gottesdienst; auch das Fürbittgebet (genannt Popcorn-Gebet) ist ein wichtiges partizipatives Element. Die Phase der teilnehmenden Beobachtung fand über einen Zeitraum von sieben Monaten statt, in denen insgesamt 15 Gottesdienste gefeiert wurden. Deutlich wird, dass *Brot & Liebe* bei den Interviewten einen hohen Stellenwert hat, dass es sich für sie vielleicht sogar zum primär bedeutsamen gottesdienstlichen Angebot entwickelt hat. *Brot & Liebe* kann offenbar Konkurrenz trotzen, Menschen entscheiden sich für das Digitalangebot sonntagsabends: „irgendwie ist eine Stunde Brot und Liebe, vielleicht doch die bessere Wahl“.

Kapitel 28: Mehrdimensionalität der Kirchenmitgliedschaftsbindung

Wie gestalten Menschen ihr Verhältnis zur Institution Kirche? Um sich dieser Frage zu nähern, fokussiert die hier vorgenommene Auswertung von Daten der Repräsentativbefragung der 6. KMU auf das Phänomen des Entscheidens als sozialen Prozess der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Einzelnen in ihren sozialen Bezügen und der Organisation. Dabei wird in diesem Beitrag darauf abgehoben, die Praxis der Kirchenmitgliedschaft als dynamischen Prozess zu verstehen, der dezentrierte Entscheidungskomponenten einschließt. Der Beitrag stellt zunächst ein mehrdimensionales Entscheidungsmodell zur Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft vor. Anschließend werden Verbundenheit, Vertrauen und die Einstellung zur Kirchensteuer als wichtige Entscheidungskomponenten des Modells näher beleuchtet. Anhand zweier Typen von Austrittsprozessen werden unterschiedliche Entscheidungsprozesse illustriert. Abschließend wird auf die Interaktivität, den Partnerschaftsbezug und den Medienbezug dezentrierter Entscheidungsprozesse eingegangen. Die Befunde

veranschaulichen den ensembleartigen, mehrdimensionalen und dezentrierten Charakter der Entscheidungsprozesse im Zusammenhang von Kirchenmitgliedschaftsvollzügen.

Kapitel 29: Freikirchliche Gemeinschaften

Auch die freikirchlichen Gemeinschaften haben einen erheblichen Teil ihrer ursprünglichen Mitglieder (25 %) in die Konfessionslosigkeit verloren. Sie sind also vom fortschreitenden Prozess der Entkirchlichung genauso betroffen wie die Großkirchen und ihm gegenüber nicht robuster. Früher haben diese Gemeinschaften durch eine höhere Kinderzahl ein gewisses Wachstum erzielt, nicht durch Übertritte oder eine höhere Robustheit gegenüber Austritten. Diese Zeiten sind vorüber, die Geburtenziffern haben sich angeglichen. Deshalb ist auch bei den freikirchlichen Gemeinschaften inzwischen eine Stagnation eingetreten und langfristig eine durch Demographie und Austritte bedingte Schrumpfung zu konstatieren. Wie zu erwarten ist das Ausmaß und die lebensweltliche Relevanz von Religiosität in den freikirchlichen Gemeinschaften weit höher als in den beiden großen Volkskirchen. Die wesentliche höhere Religiosität bei Freikirchlichen geht mit einem deutlich stärkeren Verbundenheitsgefühl zur eigenen Kirche einher. Dennoch ist festzustellen: Der Anteil derjenigen, die fest entschlossen unmittelbar vor einem Austritt stehen, ist mit jeweils 5 bis 6 % in den freikirchlichen Gemeinschaften gleich hoch wie in den Großkirchen. Zwar sind die Austrittsmotive, die mit einem Glaubensverlust zu tun haben, in den freikirchlichen Gemeinschaften seltener als in den Großkirchen, dafür ist in den freikirchlichen Gemeinschaften aber der Ärger über konkrete Personen, hierarchische und undemokratische Strukturen, Skandale und eine Diskriminierung von Frauen höher. Die Befunde zeigen, dass es in Deutschland nach wie vor soziale Orte gibt, die sich durch eine sehr hohe Religiosität und Kirchenbindung auszeichnen. Mit einem Bevölkerungsanteil von 2 % handelt es sich um kleine soziale Nischen, für die – bedenkt man die enorme Distanz zur Gesamtbevölkerung bei vielen Indikatoren – ein hoher Grad der kulturellen Isolierung konstatiert werden muss. Die entsprechenden Gemeinschaften sind im Wesentlichen selbstreproduzierend über eine intensive Sozialisation eigener Kinder. Sie sind inzwischen in eine Phase der Stagnation eingetreten, weil der frühere Vorteil einer höheren Kinderzahl weggefallen ist, die Mitgliederverluste in die Konfessionslosigkeit in einer ähnlichen prozentualen Größenordnung liegen wie bei den großen Kirchen und eine Überkompensation dieser Verluste durch Konversionen aus anderen Bevölkerungsgruppen nicht gelingt, vermutlich weil die religiös-kulturelle Distanz zur umgebenden Mehrheitsgesellschaft dazu inzwischen zu groß geworden ist.

Kapitel 30: Religiöse Krisenbewältigung in der COVID-19 Pandemie

Welche Wirkung hatte die Covid-19-Pandemie auf Religion? Die empfundene Belastung durch die Covid-19-Pandemie war stark von soziodemographischen Merkmalen abhängig. Von jüngeren Menschen wurde die Belastung im Vergleich zu älteren Menschen deutlich stärker eingeschätzt. Einer der wichtigsten Faktoren zur Differenzierung der erfahrenen psychischen Belastung ist die wirtschaftliche Situation der Befragten. Es zeigten sich in der 6. KMU auch signifikante Assoziationen zwischen dem Corona-Belastungsempfinden und verschiedenen Persönlichkeitseigenschaften. Religion und Religiosität scheinen keine eigenständige Hilfe bei der Krisenbewältigung zu sein. Insgesamt kann man diese Ergebnisse zur Corona-Pandemie auch als eine wachsende religiöse Divergenz verstehen, in der einerseits die ohnehin hochreligiösen Menschen zur Krisenbewältigung trotz Ausgangsbeschränkungen religiöse Themen und Angebote nutzen und vertiefen konnten und dadurch noch weiter religiös gestärkt wurden, während andererseits die große Bevölkerungsmehrheit der weniger bis nicht religiösen Menschen davon komplett unberührt waren. Bei etwa der Hälfte der hochreligiösen Menschen, die besonders von der Krise betroffen waren, fand eine religiöse Krisenbewältigung statt. Trotz der Unsicherheiten, welche die Corona-Pandemie mit sich brachte, war gesamtgesellschaftlich gesehen Religiosität kein großer „Game-Changer“, weder bei der Krisenbewältigung noch beim Krisenempfinden. Der Relevanzverlust von Kirchen und Religion ist auch hier erkennbar. Mit der fortgeschrittenen Säkularisierung hat die Religiosität – gesamtgesellschaftlich gesehen – ihre Bedeutung als Ressource im Umgang mit Krisen verloren. Unsicherheiten und Kontingenzen können für die meisten Menschen ähnlich gut durch nicht-religiöse psychische Prozesse bewältigt werden.

Kapitel 31: Gesellschaftspolitische Einstellungen

In welchem Verhältnis stehen Kirchenmitgliedschaft, Muster der (nicht-)kirchlichen Religiosität und religiöse Praxis einerseits und gesellschaftspolitische Einstellungen wie Populismus, Kulturalismus und Geschlechterstereotypen andererseits? Religiöse (die überwiegend Kirchenmitglieder sind) zeigen die geringste Zustimmung zu den Populismus- und Kulturalismus-Items. Die stärkste Zustimmung zu populistischen und kulturalistischen Aussagen erreichen Konfessionslose und Ausgetretene. Offenbar ist hier einerseits die Religiosität selbst für die jeweiligen Aussagen wirksam, also die persönliche religiöse Überzeugung einschließlich deren Relevanz für die Lebensführung, und andererseits eine kirchliche Anbindung, und sei sie nur formal oder mit einer geringen Relevanz der Religion für die Lebensführung. Religiöse und kirchlich eingebundene Menschen sind mit Blick auf die Themenfelder Geschlecht und Homosexualität aber nicht stärker an den Rechten der verschiedenen Gruppen orientiert und auf Akzeptanz ausgerichtet sind als andere Befragte.

Die Diskriminierung von Frauen halten religiös Praktizierende etwas seltener für ein Problem als die Vergleichsgruppen. Die religiöse Praxis erweist sich in der Regel als wirksamer als Kirchenmitgliedschaft an sich, was die Zurückhaltung gegenüber populistischen oder kulturalistisch-ausgrenzenden Aussagen angeht. Mit Blick auf den Islam scheint die Bindung an die Religionsgemeinschaft, auch ohne eine intensive religiöse Praxis, zu einem höheren Anteil des grundsätzlichen Respekts gegenüber einer anderen Religion zu führen. Möglicherweise bieten die großen Religionsgemeinschaften hier eine Art Trainingsfeld für Akzeptanz, das auch trotz eigener Vorbehalte die deutliche Ablehnung eher verhindert. Und möglicherweise wird goutiert, dass Menschen sich heute in säkularisierten Gesellschaften überhaupt noch zu einer Religion zählen.

Kapitel 32: Einstellungen zum Klimawandel

Was sind die wesentlichen Faktoren, die für ein klimabezogenes Umweltbewusstsein, hier „Klimakrisenbewusstsein“ genannt, förderlich sind? Die Effekte religionsbezogener Variablen sind in den Daten der 6. KMU hier praktisch irrelevant. Das kann man als erklärungsbedürftig ansehen angesichts der in der Literatur vielfach anzutreffenden Annahme über die Werte und Weltbilder prägende Funktion von Religion, die unter heutigen Bedingungen fortgeschrittener Säkularisierung auch falsch sein kann. Wenn die lebensweltliche Verankerung von Religion für die Individuen abnimmt und ihre gesellschaftliche Funktion schwindet, sie also zunehmend „folgenlos“ bleibt, dann sind solche Korrelationen nicht mehr zu erwarten, ja unwahrscheinlich, was auch für das Umweltbewusstsein gilt. Eine auf Herrschaftsausübung abzielende Orientierung der Ausbeutung der Natur nach dem Motto „Macht euch die Erde untertan“ („dominion belief“) ist zwar ein bedeutsamer Prädiktor für ein geringes Klimakrisenbewusstsein bzw. diesbezügliche verharmlosende Haltungen. Gleichzeitig ist der „dominion belief“ heute in Deutschland aber kaum noch verbreitet, vor allem hat er sich längst säkularisiert, also aus christlich-religiösen Zusammenhängen weitgehend gelöst, da er auch unter Konfessionslosen, Nicht-Religiösen und nicht-christlich Religiösen fast in gleichem Maße auftritt. Im Übrigen erhält die Forderung, die Kirchen sollten sich stärker für den Klimaschutz engagieren, in allen Teilgruppen der Bevölkerung satte Dreiviertel-Mehrheiten, und zwar unabhängig von Kirchenmitgliedschaft oder Religiosität. Der entscheidende Faktor für eine Leugnung oder Relativierung der Auswirkungen des anthropogenen Klimawandels bzw. der Bestreitung der Notwendigkeit von Klimaschutzmaßnahmen ist die Involvierung in rechtskonservative bis reaktionäre politische Weltdeutungsmuster, die Autoritarismus, Populismus, kulturalistische Abwehr gegenüber Fremden oder patriarchale Geschlechterrollenstereotype miteinander verknüpfen und mit einem starken Vertrauensverlust in gesellschaftliche Institutionen verbunden sind. Religiosität an sich hat darauf – sowie auf das Klimakrisenbewusstsein – keinen modifizierenden Effekt,

dennoch können sich die Kirchen als zivilgesellschaftliche Organisationen für mehr Klimaschutz engagieren und dies wird auch von ihnen erwartet.

Kapitel 33: Räumliche Differenzierung – der ökumenische Kirchenatlas

Im Rahmen der 6. KMU wurde sowohl von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) als auch von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) eine Sonderauswertung des kirchlichen Meldewesens und der elektronisch unterstützten Kirchbücher in Auftrag gegeben. Die Ergebnisse dieser Sonderauswertung fließen in den ökumenischen Kirchenatlas ein, der parallel zum Erscheinen dieses Bands online einsehbar sein wird. Ziel ist es, geographisch differenzierte Informationen über die Kirchenmitgliedschaftsverhältnisse in Deutschland zu erhalten und diese für Verantwortliche auf allen Ebenen kirchlicher Organisationen sowie für die interessierte Öffentlichkeit frei verfügbar zu machen. Etwa parallel zum Erscheinen dieses Bands wird auf der KMU-Webseite auch eine Online-Publikation erscheinen, der zu entnehmen ist, welche Besonderheiten die Gebiete einzelner evangelischer Landeskirchen oder katholischer Diözesen im Vergleich zu den Durchschnittswerten für Gesamtdeutschland aufweisen.

Signifikante Stadt-Land-Unterschiede treten in Westdeutschland auf: Nicht nur die Verbundenheit zur örtlichen Kirchengemeinde ist in ländlichen Regionen stärker, auch Kasualien sind stärker nachgefragt: Umso kleiner der Wohnort, desto größer die Bereitschaft zur Taufe der eigenen Kinder und der Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung. In Ostdeutschland finden sich diese Effekte so nicht, dort sind die ländlichen Gebiete nicht deutlich religiöser als die urbanen Zentren.

Kapitel 34: Katholische Beteiligung

Inzwischen hat sich die KMU als Flaggschiff der religionssoziologischen Forschung im evangelischen Bereich etabliert. Im katholischen Bereich gab es bislang nichts Vergleichbares, regelmäßige Mitgliederbefragungen fanden bisher in der katholischen Kirche nicht statt. Umso erfreulicher ist es, dass die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) sich auf Einladung des Rates der EKD an der aktuellen, sechsten Erhebungswelle der KMU erstmalig beteiligt hat. Das ist ein wichtiges Zeichen der ökumenischen Zusammenarbeit. Eine Unternehmung wie die KMU ökumenisch anzugehen, legt sich aber auch aus inhaltlichen Gründen nahe. Denn die Daten der 6. KMU weisen auf eine in weiten Teilen postkonfessionelle Situation hin, was bedeutet, dass Unterschiede zwischen den Konfessionen, die traditionell zu beobachten waren, in der herkömmlichen Form nicht mehr vorhanden sind. Frühere

konfessionelle Spezifika sind kaum noch wahrnehmbar oder haben sich zumindest deutlich abgeschliffen. Die konfessionellen Differenzen sind zunehmend nur noch einem kleinen Kreis von Insidern bekannt oder bedeutsam. Auf verschiedenen Ebenen der katholischen Kirche hat die 6. KMU ein breites Echo hervorgerufen: In vielen Diözesen und Verbänden findet eine ausführliche Beschäftigung mit den Daten statt und wird darüber diskutiert, welche pastoralen Konsequenzen aus ihnen zu ziehen sind. Selbstverständlich ist die Deutung der Daten auf ihre Handlungskonsequenzen hin nicht in ihnen selbst bzw. in ihrer Wahrnehmung und Analyse enthalten, sondern ein zusätzlicher Schritt, der weiterer, auch theologischer Kriterien bedarf. Auch die Deutsche Bischofskonferenz hat sich im Rahmen einer ihrer Vollversammlungen intensiv mit den Ergebnissen der 6. KMU befasst und will sie zur Grundlage ihrer strategischen Weiterarbeit in den kommenden Jahren machen.

Kapitel 35: Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung als Kommunikation

„Und was machen wir jetzt damit?“ als typische Reaktion auf die Vorstellung der empirischen Auswertung und ihrer ersten Deutungen weist darauf hin: Der Schritt von der Empirie zur Strategie kann nicht in einem Atemzug vollzogen werden. Die EKD hat sich mit der 6. KMU erstmals zu einer gezielten Stakeholder-Kommunikation entschlossen. Der Unterschied zu Anschlusskommunikationen in der Folge der vorhergehenden KMUs seit 1972 liegt dabei nicht im Dass von kommunikativen Ereignissen, sondern darin, dass es sich um ein proaktives Verfahren handelt, das sich konsequent an den Bedarfen relevanter Anspruchsgruppen ausrichtet. Dazu hat die EKD erstmals eine themen- und beteiligungsorientierte Website für die Studienergebnisse entwickelt. Es zählen auch eine konzeptbasierte Social-Media-Kommunikation seitens der EKD („KMU-Tuesday“) sowie Radio- und Podcastbeiträge dazu. Insbesondere die parzellierte Themenauspielung auf der Website in Gestalt von einzelnen Themenseiten erwies sich als gut rezeptionsfähig. Ein Medienpaket sowie bereits aufbereitete Vortragsformate zu Grundsatzthemen zielten darauf ab, Menschen an vielen unterschiedlichen Orten zu Ankerpersonen einer evidenzbasierten Kirchenentwicklung anhand der 6. KMU werden zu lassen. Insofern verfolgt ein Teil der KMU-Kommunikation das Ziel, Menschen zu befähigen, die von selbst motiviert sind, Kirche in ihrem Bereich zu entwickeln und dazu die 6. KMU zu nutzen. Die „Macherinnen und Macher“ der Untersuchung sowie die Mitglieder des fachwissenschaftlichen Beirats der 6. KMU wurden für eine Vielzahl von Vorträgen, Workshops und Studientagen angefragt. Die Einladenden formulierten oft konkrete Fragestellungen, für die sie Unterstützung erhofften, in vielen Fällen ging es aber auch darum, die eigene Arbeit grundsätzlich mit bevölkerungsrepräsentativen Erwartungen und Einstellungen abzugleichen. Fachwissenschaftliche Tagungen verdeutlichten, inwiefern Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen auch

wichtige Marker der religionssoziologischen Forschung sind und diese methodisch vorantreiben. Neben diese Kommunikation zwischen Institutionen tritt auch vermehrt das direkte Gespräch mit Einzelpersonen: Dass es sich hier tatsächlich um eine Zwei-Wege-Kommunikation handelt, die auch die Organisation verändert, indem sie mit dieser Dialogform über ihren genuinen Auftrag hinausgeht, ist ein überraschendes Moment für die (oft) Kirchenmitglieder, die ihre eigenen Erfahrungen mit den Studienergebnissen abgleichen. Schließlich gehört auch die massenmediale Kommunikation in den Bereich des hier aufgerufenen Themas. Erwartungsgemäß erfolgte die breiteste Rezeption der 6. KMU in den ersten Tagen und Wochen nach Veröffentlichung der Studie, auch die Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF berichteten über unsere Studie. Die 6. KMU ist damit in einer konkreten Situation der kirchlichen Zeitgeschichte, von 2023 an für etwa ein Jahrzehnt, ein Movens und Gegenstand des kirchenentwicklerischen Gesprächs und nimmt damit die kommunikative Verfasstheit einer Kirchenentwicklung ernst, die nicht (mehr) *ex cathedra*, binär, durch Bindung an exklusive Sprecherpersonen in die Welt kommt.

Kapitel 36: Strategischen Aufgaben von Kirchenleitung im Lichte der 6. KMU

Bei der Rezeption der 6. KMU kommt es zu einer Dichotomisierung in den strategischen Ableitungen zwischen denjenigen, die sich im eingeschlagenen Kurs bestätigt fühlen und auf die Stabilisierung kirchlicher Organisation setzen, und denjenigen, die die Datenlage als Argument für Veränderungen und Umsteuerung in einer bzw. hin zu einer evidenzbasierten Kirchenentwicklung nutzen. Beide vereint die Frage nach dem, was in einer Kirche als „normal“ gelten soll, wenn Kirchlichkeit und Religiosität seitens der Bevölkerung zunehmend als nicht selbstverständlich angenommen werden. Weil sich Narrative langsamer verändern als gesellschaftliche Realitäten, trägt jede der beiden Redeweisen dabei implizit den Anspruch in sich, über die Veränderung oder eben Beibehaltung des Normalitätsverständnisses eine jeweils korrespondierende Normativität zu rechtfertigen. Die Leistung von empirischen Studien zur Kirchenentwicklung ist dabei, diese Perspektiven durch Daten und die ihnen folgenden Auswertungsdiskurse besprechbar zu machen. Die 6. KMU leistet einen Beitrag zu kirchlichen Veränderungsprozessen, indem sie den Kommunikationen, die mit dem Stichwort „Reformprozesse“ verbunden sind, evidenzbasierte Perspektiven an die Seite stellt. Das, was aus der Korrelation von Reformprozessen mit empirischen Daten entsteht, hingegen mit hinreichendem Durchhaltevermögen zu erproben, zu evaluieren und daraus zu lernen, erzeugt „neue Normalitäten“ in der kirchlichen Organisation. Nach und nach verändern sich mentale Bilder. Menschen merken: Hier verhält sich Kirche zu meinen Erwartungen, hier nimmt Kirche eingedenk ihres Auftrags auf, was in der Welt der Fall ist. Vor allem auch diese Resonanz ist es, die auf soziales Vertrauen einzahlt.

1. Einleitung:

Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung im Kontext des kirchlichen Lebens

Friederike Erichsen-Wendt, Johannes Wischmeyer

Die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) trifft nicht nur auf eine Kirche, die von vielfältigen und grundlegenden Veränderungsanforderungen geprägt ist, sondern auch auf eine Rezeptionssituation, die sich von der der bisherigen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen grundlegend unterscheidet. Nachdem viele evangelische Landeskirchen, teilweise im Umfeld des Reformationsjubiläums im Jahr 2017, Reformprozesse angestoßen haben, wird der Druck auf den organisationalen Wandel der Kirchen größer. Vergleichbares gilt auch für die katholische Kirche, die an dieser KMU erstmals beteiligt war (vgl. Kapitel 34). In der pandemischen Lage der Jahre 2020–2022 zeigten sich die Möglichkeiten und Grenzen kirchlichen Lebens, sich mit neuen Formaten in kurzer Frist an veränderte Gegebenheiten anzupassen. An anderen Stellen drohte das kirchliche Leben fast zu versiegen. Relevanz- und Identitätsfragen der Kirche in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft traten mit einer bislang kaum gekannten Klarheit zutage.

Mehr und mehr wird deutlich: Was lange funktionierte und allenfalls inkrementellen Veränderungen unterzogen wurde, aber disruptivem Wandel entging, wird fraglich. Woher kommen die Argumente, um in kirchlichen Organisationen angesichts multipler Krisen begründet Entscheidungen zu treffen? Manche berufen sich auf Tradition und Herkommen und motivieren damit diejenigen, für die dies wichtige Bindungsfaktoren darstellen. Andere vertrauen auf die Persönlichkeiten der in der Kirche aktiven Menschen, ihre Kompetenzen und ihre Kreativität, und setzen auf personale Vergemeinschaftungsformate, die lokal wirksam sind. Zu häufig erschöpft sich der Reformwille aber in ebenso ressourcenintensiver wie motivationsarmer Strukturanpassung.

Mit den Ergebnissen der neuen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung werden die Einstellungen und Haltungen der Gesamtbevölkerung zu Kirche, Religion und Glaube in der Momentaufnahme des Befragungszeitraums Ende 2022 sichtbar. Nach der Veröffentlichung erster Ergebnisse im Herbst 2023 als Auftakt durch einen Überblicksband (Evangelische Kirche in Deutschland 2023), eine Webpräsenz (kmu.ekd.de) sowie verschiedene Begleitkommunikationen, um die religiöse Gesamtlage in unserer Gesellschaft zu verstehen und daraus Perspektiven kirchlichen Handelns

zu entwickeln, schreitet der vorliegende Auswertungsband jetzt einzelne Themen in einem größeren Feld ab. Dabei geht es darum, die Bedeutung von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft in vielfältigen Facetten wahrzunehmen und näher zu beleuchten.

Alle Beiträge dieses Bands nehmen fachwissenschaftliche Perspektiven ein. Sie bringen unterschiedliche theoretische Prämissen mit sowie verschiedene konfessionelle Hintergründe. Die thematischen Fokussierungen und unterschiedlichen Lesarten dienen jedoch insgesamt dazu, es den Leserinnen und Lesern leicht zu machen, mit den Daten in Kontakt zu kommen, um sie als Grundlage einer evidenzbasierten Kirchenentwicklung zu nutzen. Manche werden sich durch die Befunde bestätigt sehen in dem, was sie bereits vermuteten – dies nun jedoch auf der Grundlage empirischer Evidenz. Andere Ergebnisse mögen überraschen und Diskurse anstoßen, in welcher Weise sich das kirchliche Leben zukünftig noch deutlicher an den Erwartungen und Bedürfnissen von Mitgliedern und anderen Menschen, die auf kirchliche Themen hin ansprechbar sind, ausrichten kann.

Befragungen der Bevölkerung können sich immer nur auf das beziehen, was Menschen kennen – in diesem Fall darauf, was sie mit den Stichworten Kirche, Glaube oder Religion verbinden. Wer erwartet, hier unmittelbar Impulse für disruptive organisationale Veränderungen zu finden, wird enttäuscht werden. Was völlig neu in die Welt kommt – also als Disruption wahrgenommen wird –, kann nicht durch Fragen nach bisherigen Erfahrungen gefunden werden. Allerdings geben diese Befunde wichtige Hinweise darauf, wo und wie kirchliches Handeln in den Biografien von Menschen wirksam war und ist.

Als 2015 der Auswertungsband zur 5. KMU erschien, wurde im Kontext der Handlungsperspektiven die Entwicklung einer „differenzierten Analyse- und Wahrnehmungskompetenz“ angeraten, „damit nicht erst in zehn Jahren bei der eventuell durchzuführenden VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung Veränderungen sichtbar bzw. vermisst werden“ (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 450). In komplexen und dynamischen sozialen Lagen wird es für die Kirchen auch weiterhin darauf ankommen, über Wahrnehmungs- und Analysefähigkeiten zu verfügen, die helfen, die Gegenwart zu verstehen. Diesem Ziel weiß sich die 6. KMU verpflichtet.

Der Wert einer evidenzbasierten Orientierung

Wenn Kirche sich selbst beforcht, tut sie gut daran, sich und anderen über ihr Erkenntnisinteresse Rechenschaft abzulegen. Hinreichend ist nicht, „möglichst viel zu wissen“. Hinreichend ist auch nicht, Deutungsmachtkonflikte zu inszenieren, um Menschen zur Positionierung gegenüber kirchlichen Organisationen zu ermuntern.

Daten und Auswertungen schaffen vielmehr Evidenzen und bilden Argumente für spezifische Perspektiven kirchlichen Handelns. Diese sind wertvoll, weil die Spielräume kleiner werden und deshalb der Modus von Ausprobieren und Experimentieren allein nicht mehr ausreicht, um Kirche strategisch weiterzuentwickeln. Eine evidenzbasierte Orientierung ist auch nötig, weil in komplexen Lagen nicht damit zu rechnen ist, dass sich Wirksamkeit kausal herstellen oder kontrollieren läßt, weshalb eine beständige, methodisch abgesicherte Beobachtung der Entwicklungen notwendiger denn je ist.

Bislang hat sich jede Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung selbst mit einer dezidierten Programmatik versehen, die teilweise auch konzeptionelle Hintergrundannahmen transparent gemacht hat. Man wird dabei kaum sagen können, ob jede bisherige KMU den Impetus eines *kairos* in sich trug, der zu Schwerpunktverlagerungen in kirchlichen Organisationen führte, mancherorts aber auch in der Annahme einer prinzipiellen Stabilität der Kirche verstrich. Die Wege der Rezeptionen und Wirkungen von Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen sind zu vielfältig, indirekt und implizit, um diese Prozesse systematisiert erfassen zu können. Wird Kirche mehr und mehr als Organisation verstanden, so steigt auch der Wert evidenzbasierter Argumente, was dem Unternehmen KMU seit seinem Beginn vor fünfzig Jahren stets hohe Aufmerksamkeit gesichert hat. Die zunehmende Geschwindigkeit gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen und daraus resultierende Kaskadeneffekte im Bindungsverhalten von Menschen weisen darauf hin, dass kirchliche Organisationen mit rein inkrementellen Strukturanpassungen es zukünftig schwer haben werden, ihre Zwecke und Anliegen nach außen verständlich zu machen. Evidenzbasierte Argumente erlauben solide Einschätzungen, wie der Wert eigener Erfahrungen in Bezug auf das kirchliche Handeln zu beurteilen ist. So bildet die 6. KMU wiederum und in verstärktem Maße einen Knotenpunkt, der die Kopplung zwischen wissenschaftlich gestützter Evidenz, strategischer Analyse, kirchenpolitischer Zielbildung und der konkreten Arbeit am organisationalen Wandel anregt, erleichtert und befördert.

Zum Titel: Wie hältst du's mit der Kirche?

Der Titel dieser Untersuchung „Wie hältst du's mit der Kirche?“ verweist auf einen fragenden Modus. Das erscheint angemessen angesichts einer Welt, die sich als unsicher und komplex beschreiben läßt. Mit dieser Grundausrichtung schließt die 6. KMU an die ersten beiden KMUs an: „Wie stabil ist die Kirche?“ (1972) und „Was wird aus der Kirche?“ (1982). Fragen unterstützen die methodisch geleitete Exploration und zielen darauf, mit den Ergebnissen dezidiert dialogisch weiterarbeiten zu wollen. Die Frage, wie es jemand „mit etwas hält“, will erkunden, woraus die befragte Person Rückhalt und Resilienz bezieht, was die Grundlage ihrer Werte und

Haltungen ist. In sämtlichen Phasen dieser KMU ist die Haltung zum Ausdruck gekommen, sich auf neues Terrain zu begeben, ohne es gänzlich überblicken zu können. Inzwischen hat sich herausgestellt, dass Metaphern wie „Umbau“, „Umbruch“ oder „Aufbruch“, die lange Zeit das Reden über Kirchenentwicklung geprägt haben, nicht mehr tragen. Mit der aktuellen Rückkehr zum Fragemodus artikuliert die auftraggebende evangelische Kirche ihre Hoffnung auf ein antwortendes Gegenüber, das sich in einen gemeinsamen Prozess verstricken lässt und auf diese Weise an der Rezeptionsgeschichte der Studie und der Weiterentwicklung kirchlichen Lebens mitwirkt.

Mit der 6. KMU wird gleichzeitig ein Perspektivenwechsel vollzogen: Neben die Sorge um den Selbsterhalt der Organisation tritt die Frage kirchlicher Wirksamkeit in vielfältige Singularitäten hinein. Diese Singularitäten sind vorderhand immer weniger institutionell geprägt, so dass das Erkenntnisinteresse an individuell kommunizierter und praktizierter Religion auch aus Sicht der kirchlichen Organisation stärker in den Vordergrund tritt. Das Paradox von Kirche als religiöser Organisation zeigt sich gegenwärtig offensichtlich auch in ihrer kybernetischen Selbstbeschränkung.

Religiöse Kommunikation im Kontext von Kirche beansprucht zugleich nach wie vor Relevanz für die individuelle Lebensdeutung, mitunter auch Lebensführung, und die gesellschaftspolitische Entscheidungsfindung. Nur selten dürften religiöse Einstellungen in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft heute noch zu einer Kardinalfrage werden wie zu Goethes Zeiten. In welcher Weise die Geschichte Gottes mit den Menschen in unserer Gesellschaft hingegen „gut weitergehen wird“, ist derzeit im Blick auf die Organisationsgestalt des Religiösen so offen wie schon lange nicht mehr. Umso mehr ist kirchliche Organisation darauf angewiesen zu wissen, wo sie mit resonanzfähigen Haltungen zu religiöser Praxis, Kirchenthemen und Glaubensfragen rechnen kann. Mehr und mehr wird deutlich, dass Relevanz vor allem dann nachvollziehbar und glaubwürdig ist, wenn sie tatsächlich zugeschrieben und nicht allein institutionell behauptet wird. Dies geschieht im Gefolge von Erfahrungen, durch die Menschen anderen begegnen, die mit ihrer Sprachfähigkeit religiöse Haltungen und Sozialisationserfahrungen auslösen (können).

Kirche von der Lebensbewältigung Einzelner her wahrnehmen, verstehen und gestalten

Im kirchlichen Leben und bei der Gestaltung seiner Formen spielt die Wahrnehmung von Einzelnen eine ausschlaggebende Rolle. Ausgehend von der Deutung dieser Wahrnehmungen werden – im besten Fall – Kontaktflächen modelliert, die es wahrscheinlicher machen, dass Menschen punktuell oder kontinuierlich mit

religiöser Kommunikation im Kontext von kirchlicher Organisation in Berührung kommen. Diesen Kontakten messen Menschen idealerweise eine Bedeutung bei, die als Bindungswirkung charakterisiert werden kann.

Während es unter vormodernen und industriegesellschaftlichen Bedingungen leichter war, von Einzelnen zu erwarten, dass sie sich in vorfindliche Formen inkulturieren, gerät diese Vorstellung angesichts eines Primats von Individualisierung unter Druck. Oft gelingen die Passungen nicht. Kirchliche Organisationen werden jetzt Sozialisierungseffekten ausgesetzt, die auf Wechselseitigkeit beruhen: Nicht nur Einzelne werden durch die Organisation beeinflusst, sondern auch die Organisation in zunehmend ungerichteter Weise durch das Verhalten Einzelner – jedenfalls überall dort, wo sie sich wechselseitig einander aussetzen. Diese Prozesse gelingen leichter, je minderheitlicher verfasste Kirche auftritt oder gesehen wird: Der unvermeidliche Effekt, der eintritt, wenn eine Einzelperson einer verwaltungsmäßig organisierten Institution gegenübertritt (meist als Impuls, diesen Kontakt zu problematisieren), wird dann abgeschwächt. Eine entäußerte Organisation gewinnt an Glaubwürdigkeit gegenüber dem fragenden Individuum. Von daher richtet ein weiter Fragenkomplex der 6. KMU seine Aufmerksamkeit auf die Ausgestaltung religiöser Biografien, und zwar vorzugsweise solcher, die sich in Kontakt mit Kirchlichkeit ausformen. Dabei geht es gleichermaßen um ihre Sicht auf die Organisation sowie schlussendlich um das Verhalten, das sie im Kontakt mit Religion und Kirchlichkeit an den Tag legen. All diese Verhältnisbestimmungen sind Wandlungsprozessen unterworfen.

Die Daten der 6. KMU liefern in diesem Zusammenhang wichtige Einsichten zum religiösen Wandel in der Generationenfolge. Auch neue Sichtweisen, wie sich religiöse Sozialisation einzelner Personen im Regelfall abspielt, werden gewonnen. Obgleich keineswegs vorausgesetzt werden kann, dass das institutionelle Handeln von verfasster Kirche in professioneller Weise mitgliederorientiert erfolgt, orientiert sich die grundlegende Heuristik an den Logiken eines angenommenen Mitgliederhaltens. Neben der frühkindlichen Prägung durch Eltern werden insbesondere der schulische Religionsunterricht sowie weitere gängige Kontaktflächen im Jugendalter (Konfirmation/Firmung) untersucht. Die „klassischen“ Kasualien sind gegenwärtig der am meisten verbreitete Anlass, einen Gottesdienst zu besuchen und damit eine wesentliche Gelegenheit, dass Menschen in Kontakt mit Kirchlichkeit kommen.

In dieser Perspektivierung auf die Person ist die aktuelle KMU ein Kind ihrer Zeit. Schwindende Institutionenlogik, allgemeine Skepsis gegenüber Solidarität über den unmittelbaren Nahbereich hinaus sowie der Anspruch einer Reihe von Lebensstilen, Kurator/in des eigenen Selbst zu sein, rücken die Disposition der einzelnen Person ins Licht. Die Daten der 6. KMU zeichnen sich ein in diese Reihe von Entwick-

lungen, die sich phänomenologisch nur schwer fassen lassen. An das Individuum ist die Frage adressiert: „Wie hältst du’s mit der Kirche?“. Die Frage zielt auf eine Positionierung zur Organisationsgestalt der Kirche. Sie tut dies in einer gesellschaftlichen Lage, in der Zugehörigkeiten als prekär, Partizipationsmuster als unübersichtlich wahrgenommen werden können. Menschen suchen nach Formen von Gemeinschaften, in denen sie sich sicher fühlen, die für sie selbst relevant sind und insofern einen Mehrwert besitzen. So offen wie nie stellt sich heute die Frage nach der Nützlichkeit von kirchlicher Organisation. Also ist es für die Kirche eine forschungsrelevante Frage, wie sie Menschen den Mehrwert eines Lebens, das durch christlichen Glauben beeinflusst wird, nahebringen kann, indem sie die Ereignisse im Leben von Menschen zentral stellt für die Reformulierung des kirchlichen Wertversprechens. Dabei liegen die sozial-kulturellen Erfahrungen, die Menschen im Laufe ihres Lebens mit Organisationen christlicher Kirchen gemacht haben, ihren gegenwärtigen Anschauungen zugrunde. Über diese punktuelle – oft gelegenheitsbedingte – Teilhabe hinaus haben Kirchen als Organisationen ein Interesse daran, das Teilhabeverhalten von Menschen im Sinne einer *member journey* wahrscheinlicher zu machen. Dieser Anspruch von Langfristigkeit einer Bindung entspricht christlichem Selbstverständnis als Lebensform, kommt aber auch dem Interesse der Organisation nach Selbsterhalt und Planbarkeit zur Realisierung ihres Zwecks – etwa als der öffentlichen und sichtbaren Bewegung des Evangeliums – entgegen. Diese Lebenslaufbegleitung ergibt sich unter gegenwärtigen Bedingungen kaum mehr von selbst, sondern unterliegt allseits der Gestaltung. Dazu kann kirchliche Praxis sowohl beitragen als auch davon entlasten.

Aus der Sicht derjenigen, die kirchliche Angebote nutzen, ist all dies optional. Diese Optionalität im Teilnahmeverhalten steht in Spannung zur institutionellen Auffassung, dass für diejenigen, die sich zur Kirche halten, aus theologischer Sicht im Regelfall keine Wahlmöglichkeit besteht, nicht zu glauben. Die 6. KMU weist demgegenüber aus, in welchem hohem Maße Kirchenmitgliedschaft sozial – und weniger explizit religiös – motiviert ist. So ist auch zu verstehen, dass das organisationale Anliegen langfristiger Bindung sich gegenläufig verhält zum zeitgenössischen Selbstverständnis von Menschen, für die die Aufrechterhaltung von Wahlmöglichkeiten und eine damit verbundene „Unverbindlichkeit im Blick auf Verbindlichkeit“ kennzeichnend ist. Das Selbstverständnis und die Realisierung von Kirchenmitgliedschaft diversifiziert sich empirisch immer stärker. Umso anspruchsvoller gestaltet sich die von der Kirche im Sinne ihres Verkündigungsauftrages wahrgenommene Aufgabe, dieses Gleichgewicht zwischen organisationalen und individuellen Anliegen so auszubalancieren, dass die menschliche Erfahrung mit Glauben zum entscheidenden Faktor für die Gestaltung kirchlichen Lebens wird. Dabei geht es darum, kirchliches Leben so aufzustellen, dass die Wahrscheinlichkeit, die Kontaktmöglichkeiten und die Reichweite dafür, dass Menschen in unterschiedlicher Weise die Wirksamkeit des Evangeliums erfahren, erweitert werden. Als wichtige kirchen-

entwicklerische Aufgabe zeichnet sich dementsprechend ab, die Wirkungslogik verschiedener Handlungsfelder oder Performanzbereiche genauer zu verstehen und entsprechend auszugestalten.

Für manche Regionen in Deutschland zeichnet sich ab, dass die kirchliche Organisation auf der koordinatorischen Ebene der Landeskirchen bzw. der Diözesen noch eine Zeitlang Rahmenbedingungen vorhalten kann, um die Weiterentwicklung kirchlichen Lebens vor Ort oder in der Region zu fördern, mitunter sogar zu steuern. Andernorts wird diese Funktion – mehr oder minder bewusst – aufgegeben oder, ohne Anspruch auf Flächendeckung, an die regionale oder gemeindliche Ebene delegiert werden. Die Ergebnisse der 6. KMU zeigen, dass kirchliche Organisation grundsätzlich alle Freiheit hat, ihre Aufgaben unabhängig von überkommenen Organisationsmustern zu beschreiben. Dies ist der Fall, weil die repräsentative Befragung der Bevölkerung zeigt, dass das verwaltende Handeln von Kirche so gut wie gar nicht wahrgenommen wird. Diese Unsichtbarkeit ermöglicht der verwaltenden und administrativen Logik eine Flexibilität, die sich ganz dem Anliegen unterstellt, operative Sichtbarkeit zu unterstützen. Der Rückbau von Rahmenbedingungen, die innerhalb einer vorgegebenen Zuständigkeit Flexibilität zuließen, erhöht die Erfordernisse an die einzelne Person, die Kirche repräsentiert.

Das Ansehen von Personen, die Kirche repräsentieren, ist durch die verschiedenen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen hindurch unter den Mitgliedern der evangelischen Kirche gleichbleibend hoch. Dieser Befund erstaunt angesichts auch innerkirchlich deutlich feststellbarer Säkularisierungsprozesse. Auch für Menschen, die sich in ihrer Kirche haupt-, neben- oder ehrenamtlich engagieren, gilt, dass die Kopplung organisationaler und individueller Identität den in der 6. KMU aufgezeigten gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen unterliegt. Daraus erwachsen für diejenigen, die in ihren Kirchen engagiert sind, Herausforderungen, die in den Entscheidungen für die zukünftigen organisationalen Strategien der Kirchen mit zu bedenken sind.

Bilder von Kirche

Die 6. KMU hat auch Bilder von Kirche und Einstellungen ihr gegenüber erhoben, die Menschen prägen und die in Steuerungs- und Entscheidungsprozessen relevant werden können.

Die Erwartungen und Einstellungen zum kirchlichen Handeln fügen sich mehr oder minder deutlich zu Bildern zusammen, die Menschen von Kirchen haben. Eine Reihe von Erwartungen – besonders von Menschen, die konfessionslos sind oder sich dem distanzierten religiösen Orientierungstypus zurechnen lassen – provo-

zieren in einer innerorganisationalen Lesart die Reaktion, dass diese Erwartungen doch – zumindest überwiegend – schon „längst“ erfüllt seien. Das betrifft etwa die Erwartung einer demokratischen Wahl von Leitungspersonen oder die Beteiligung von Ehrenamtlichen an Entscheidungsprozessen. Man kann und sollte es als Kommunikationsaufgabe verstehen, über all diese Dinge Auskunft zu geben. Deutlich wird zugleich aber auch, dass Menschen kirchlichen Organisation überwiegend ein „Anders-Sein“ im Blick auf ihre Verfasstheit attestieren. Organisationen sind allerdings nur dann nachhaltig überlebensfähig, solange sie bereit sind, sich allgemein geltenden gesellschaftlichen Normen anzupassen. Unter demokratischen Bedingungen gibt es keine Gründe, dass kirchliche Organisationen sich dem entziehen sollten. Mediale Bildprogramme, die bislang Gewohntes und Gewußtes reproduzieren, können die vielfältigen Pluralisierungen und Ausdifferenzierungen, die das kirchliche Leben derzeit charakterisieren, kaum einfangen. Wer selten oder nie Kontakt zu kirchlichem Leben hat, weiß aber nur – medial, traditional oder interpersonal – vermittelt, „wie Kirche ist“. Das demgegenüber individuell „anders“ Erlebte ist längst kein Sonderfall mehr, wird aber derzeit häufig noch medial so platziert. Strategische Planung wird immer damit rechnen müssen, dass gesellschaftlich noch längst nicht angekommen ist, was organisationsintern schon gar keinen Neuigkeitswert mehr hat und deshalb auch kaum mehr thematisiert wird. Umgekehrt liefert das gesellschaftliche Leben fortwährend „schwache Signale“, die darauf hindeuten, in welche Richtungen Veränderungsnotwendigkeiten entstehen.

Was geschieht, gewinnt erst dann Wirkung auf die, die nicht von jeher dabei sind, wenn es zur Sprache gebracht und ins Bild gesetzt wird. Themen existieren unter minderheitlichen Bedingungen nicht ohne ihre fortgesetzte Kommunikation. Mentale Bilder einer Kirche, für die es kaum mehr einen empirischen Anhalt gibt, bleiben auch dann weiter wirksam, wenn in Kirchen selbst Steuerungen über Leitbilder keine Konjunktur haben. Das ist vor allem deshalb brisant, weil kirchlichen Organisationen zuweilen eine Anmutung des „Überzeitlichen“ entgegengebracht wird, so dass Menschen weniger bereit sind, hier mit Veränderungen überhaupt zu rechnen. Diese Ungleichzeitigkeiten und unterschiedlichen Zugangsvoraussetzungen, die Einfluss haben auf die Realisierungsmöglichkeiten kirchlicher Kontakte, gilt es, auch unter anhaltenden Veränderungen in der Gestaltung des kirchlichen Lebens, nicht aus den Augen zu verlieren.

Konkretionen sozial-religiöser Praxis des Christentums

Kirchliches Leben ist wesentlich soziale Praxis des Religiösen, wie es sich durch die christliche Überlieferung erschlossen hat und je und je gedeutet wird. Diese Einschätzung gilt zuvörderst für diejenigen, die daran teilnehmen. Darüber hinaus ist nicht nur für strategische Entscheidungen leitend, was „letztendlich geschieht“,

sondern auch für die Fremdwahrnehmung spielt soziale Praxis eine zentrale Rolle: Je kritischer Menschen Kirche und Religion gegenüber eingestellt sind, umso wahrscheinlicher ist es beispielsweise, dass sie glauben, die Teilnahme an Gottesdiensten gehöre zum Christsein. Menschen, die selbst kirchliche Angebote wahrnehmen, schätzen diese und nehmen mit hoher Wahrscheinlichkeit regelmäßig teil (wöchentlich, monatlich, gelegentlich, jährlich). In ihrem Umfeld gelten sie mithin als „religiöse Expertinnen oder Experten“. Demgegenüber sind etwa Strukturen der Entscheidungsfindung, die Organisation von Kirchlichkeit und die Verteilung von Verantwortung innerhalb der Kirchen weitgehend unbekannt. Trotzdem zögern Menschen nicht, auch in diesem Bereich, der ihnen eher unvertraut ist, Erwartungen zu formulieren.

Soziale Praxis ist dadurch gekennzeichnet, dass sie eine informelle Logik hat und im praktischen Wissen verankert ist (Reckwitz 2003). Vieles daran ist so selbstverständlich, dass es kaum besprechbar ist. Menschen nehmen daran teil, indem Dinge gesagt und getan werden (Schatzki 1996). Das kann individuell-religiös sein – etwa, indem eine einzelne Person das Betreten eines Kirchengebäudes mit einer Erfahrung verbindet – oder sozio-religiös, wie etwa die Mitwirkung in einem Kirchenchor, oder auch medial, indem jemand regelmäßig eine kirchlich verantwortete Kolumne in einer Zeitung liest oder regelmäßig den Inhalt eines christlichen Instagram-Kanals wahrnimmt. Immer greifen dabei Routine und überraschende Momente ineinander.

Die 6. KMU richtet ihr Augenmerk im weiten Spektrum von Religion auf das kirchliche Setting. Denn aus Sicht des kirchlichen Auftraggebers dieser Studie sind Erfahrungen, die Biografie und kirchlichen Gestus verbinden, nachhaltig wirksam im Blick auf die Einstellungen von Menschen zu kirchlichen Organisationen. In der Auswertung zur 6. KMU geht es also darum, die Daten so zu lesen, dass Entwicklungsdynamiken persönlicher Religiosität im Wechselspiel von Erwartungshaltungen und kirchlich verfügbaren Angeboten sichtbar werden. Auf dieser Basis wird es für Menschen, die die Kirche weiterentwickeln, möglich, die kirchliche Angebotsstruktur zu bekräftigen, zu modifizieren oder auch grundlegend zu verändern.

Mit dieser deutlichen Konzentration auf empirisch-individuelle Wahrnehmung der Institution Kirche werden die entscheidungsleitenden Bilder, die sich aus der 6. KMU gewinnen lassen, vermutlich bescheidener als die in Vorgängerstudien nahegelegten, womöglich aber auch realistischer. Die 5. KMU ging noch von der Annahme aus, die evangelische Kirche werde sich als pluralismusfähiger Player neben anderen religiösen Gemeinschaften und damit zu einer nach wie vor gesamtgesellschaftlich unverzichtbaren Ressource entwickeln (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 451). Auch wenn dies keine Prognose im Sinne empirischer Forschung war, macht die Aussage deutlich, welche Impulse die damalige Datenlage freisetzte. Die 6. KMU weist dem-

gegenüber besonders deutlich Wahrnehmungen und Einstellungen nach, die einen individuellen Mehrwert von Kirchlichkeit nahelegen. Ein solch individueller Mehrwert legt auch eine emotionale Dimension nahe. Aktiv Engagierte schätzen am kirchlichen Leben Gemeinschaft und Geselligkeit sowie gegenseitige Akzeptanz, sie erwarten Freiräume, um zu sich zu kommen und bewusster zu leben, sie möchten sich wohlfühlen und auch ihren persönlichen Glauben entwickeln. Befragte, die positive Erfahrungen in kirchlichen Settings machen, stellen diese einer als unattraktiv empfundenen „normalen Kirche“ gegenüber. Offenbar sind unmittelbare Lebensnähe und Lebensdienlichkeit entscheidende Kriterien für die gelingende Wirksamkeit kirchlichen Handelns. Angesichts rapide sinkender Ressourcen stellen sich gerade hier besondere Anforderungen im Blick auf dasjenige exemplarische und repräsentative Handeln kirchlicher Organisationen, durch das auch Vertrauen bei denjenigen aufgebaut bzw. stabilisiert werden kann, die selbst keinen unmittelbaren kirchlichen Kontakt haben.

Besonders eindrücklich zeigt sich das kirchenentwicklerische Potential im Zusammenhang der Erforschung des gottesdienstlichen Lebens. Dieses Thema gehört von Beginn an zum Kernbestand der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen. Die Langzeitperspektive zeigt deutlich, wie sich aus der Zentralstellung des Gottesdiensts als Markenprodukt von Kirchlichkeit eine Perspektive entwickelt hat hin zu einer Vielfalt gottesdienstlicher Gelegenheiten, die sich an individuellen Bedürfnissen derer, die hingehen, orientieren. Das Bild eines – mehr oder minder leeren – Sonntagsgottesdiensts existiert vor allem als Fremdzuschreibung, die zweifellos wirksam ist. Mit besonderen Formen gelingt es, fluide Beteiligung zu erwirken. Besondere Themen hingegen erreichen vor allem Kirchlich-Religiöse. Eine kirchenentwicklerische Zielperspektive wäre, auf allen Feldern kleine Kristallisationen christlicher sozialer Praxis zu entzufälligen und auf der Basis empirischer Daten so wahrscheinlich wie möglich zu machen.

Die Langzeitbetrachtung bislang zentraler Handlungsfelder wird den Kirchen auch in der Arbeit mit der 6. KMU weiterhin wichtige Hinweise auf vorausliegende Entwicklungen liefern. In der 6. KMU wird dem kirchlichen Bildungshandeln besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Kontakthäufigkeiten gelten unter Bedingungen geringer werdender aktiver Teilnahme und loserer Netzwerke als wichtig. Die Erwartungen an die Arbeit von kirchlichen Diensten und Werken in Sachen Beratung sind hoch. Zugleich ist mit der 6. KMU mehr denn je zuvor am Itembestand der Befragung gearbeitet worden: Was gilt heute noch als mutmaßlich zentral? Was kann gegenwärtig noch vorausgesetzt werden, wenn es darum geht, die Gesamtbevölkerung im thematischen Feld von Kirche, Religion und Glaube zu befragen? Wie nachhaltig und sichtbar werden neuere kirchliche Entwicklungen eingeschätzt, so dass überhaupt nach ihnen gefragt werden kann? Auch dies weist darauf hin, wie stark Kirchen im Wandel sind.

Im Bereich sozialer Praxis ist jede Handlung eingezeichnet in ein Feld anderer, aber ähnlicher Praktiken. Von daher gewinnt sie Plausibilität und auch Bedeutung. Das macht deutlich, dass soziale Praxis es schwer hat, sich unter denjenigen zu etablieren, die bislang außerhalb eines solchen Diskurs- und Erlebenszusammenhangs stehen. Wie gelingt es, in einem kurzen, möglicherweise singulären Kontakt, die Sinnwelt und Interpretation der jeweiligen Welt so weit zugänglich zu machen, dass Menschen darin etwas Bedeutsames erleben oder verstehen? Die Anschlussfähigkeit kirchlichen Handelns wird mehr denn je davon abhängen, dass diese vor allem religionshermeneutische Aufgabe gelingt.

Ein Baustein dabei kann sein, verschiedene soziale Praxen strategisch sinnvoll aufeinander zu beziehen. Dies wird insbesondere im Bildungsbereich anschaulich. So zeichnet sich beispielsweise ab, dass Veränderungen im Bereich des schulischen Religionsunterrichts dazu führen werden, dass sich gemeindepädagogische Konzepte mit verändern, so dass es Kindern und Jugendlichen möglichst leicht gemacht wird, hier wie dort eine „kirchliche Sinnwelt“ zu erfahren. Dabei dürfte es nützlich sein, dass Kontaktgelegenheiten zu kirchlichen Personen sich ausgesprochener Wertschätzung erfreuen. Wie müssen sie gestaltet sein, um das biografische Erleben von Menschen mit einem religiösen Sinnhorizont zu verweben? Ein solche strategische Bezugnahme wird auch strukturell nicht folgenlos bleiben: Während sich an manchen Orten besondere Räume des gottesdienstlichen Feierns, des Predigens oder der christlichen Gemeinschaft imponieren werden, sind es andernorts Schulen, Kindergärten oder eine profilierte Arbeit in der Konfirmationszeit, die prägend werden für das kirchliche Leben. Möglichst effiziente Leitungslogiken werden zu Hintergrunddienstleistungen, die diese unterschiedlichen Praxen aufeinander beziehen und für Vernetzungen sowie den Fortbestand von Familienähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Formen kirchlicher Praxis sorgen.

Kirche, die sich mit den Menschen entwickelt

Die 6. KMU trifft keine Vorannahmen darüber, ob sie mit einer grundsätzlichen religiösen Ansprechbarkeit von Menschen rechnet oder nicht. Sie kann lediglich feststellen, dass sich eine große Zahl von Menschen in unserer Gesellschaft gegenwärtig faktisch nicht mit religiösen Themen konfrontieren lässt. Wenn es also darum geht, kirchenentwicklerische Entscheidungen mit Hilfe der Daten der 6. KMU zu treffen, wird man vor allem diejenigen im Blick haben, die sich mit einiger Wahrscheinlichkeit zur Kirche halten, um für sie möglichst passende Angebote, Gelegenheiten und Mehrwerte zu schaffen.

Diese Angebote, Gelegenheiten und Mehrwerte lassen sich unter verschiedenen Fokussierungen beschreiben: Ein erster Fokus bezieht sich auf die Erkenntnis, dass

diejenigen, die sich zur Kirche halten, ihre Erwartungen vor allem auf soziale Kompetenzen kirchlicher Organisation beziehen. Ihre Verbundenheit ist auch hoch genug, dass religiöse Kommunikation wirksam werden kann – im Sinne eines Markenkerns der Kirchen mit einem echten Mehrwert. Ein zweiter Fokus ergibt sich aus der gesellschaftlichen Relevanz von Kirchen. Die Wertschätzung, die Kirchen im Feld sozialer Solidarität zugeschrieben wird, gilt es als eigenständigen und wertvollen Ertrag zu würdigen. Von daher ist auch das Verhältnis von Diakonie und Kirche zu bestimmen. Entsprechend diesem Fokus ist bei kirchlichen Entscheidungen danach zu fragen, wie die organisationale Struktur der Kirchen zukünftig so gestaltet sein kann, dass ihr Handeln dieser Erwartung nachkommt. Ein dritter Fokus zielt auf Kirchlichkeit als markanter Ort des Glaubens: Wer in Deutschland gegenwärtig religiös ist, ist es mit hoher Wahrscheinlichkeit im Kontext einer kirchlichen Organisation. Offensichtlich ist es hier am leichtesten, religiös zu sein. Entsprechend stellt sich künftiger Kirchenentwicklung die wichtige Aufgabe, die *mixed ecology* kirchlicher Orte in ihrer Vielfalt so zugänglich zu machen und so zu profilieren, dass sie religiöse Erfahrungen ermöglichen.

Insgesamt gilt: Wenn die Entwicklungen weitergehen, die die 6. KMU anzeigt, werden viele kirchliche Praxen tendenziell an nicht wenigen Orten an einen Kippunkt ihrer öffentlichen Sichtbarkeit gelangen. Dinge „fortzuführen“ wird weniger plausibel sein. Der Verweischarakter verschiedener kirchlicher Angebotsstrukturen aufeinander wird schwerer zu knüpfen sein und Routinen werden nach und nach verschwinden. Deshalb wird es auch darum gehen, strategisch auf sichtbare, gelungene Gestalten kirchlichen Lebens hinzuwirken, die exemplarisch sind und die Organisation insgesamt „lernen“ lassen, was je gegenwärtig Gelingensbedingungen sind. Es wird darauf ankommen, dass in Kirchen Menschen tätig sind, die über Formatierungskompetenzen verfügen, kirchliches Leben wirksam zu gestalten. Und es wird darauf ankommen, regelmäßig routiniert teilhabende Menschen in ihrer Expertise für religiöse Fragen ernst zu nehmen und zu fördern.

Schluss

Die Arbeit an und mit einer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung ist immer auch selbst Teil von Kirchenentwicklung. Dass die Evangelische Kirche in Deutschland regelmäßig eine solche Studie durchführt, ist wichtig. Die erstmals etablierte Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche war dabei eine echte Bereicherung, deren Fortsetzung empfohlen wird. Damit fördert sie die Weiterentwicklung der methodischen Standards religions- und kirchensoziologischer Forschung. In Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen befragt sich kirchliche Organisation selbst und stellt ihre Annahmen und Routinen in Frage. Sie stellt ihre Angebote zur Diskussion im Blick auf die Frage ihrer Zeitgemäßheit. Sie investiert in das Ziel, dass in den multi-

plen Krisen der Gegenwart das Evangelium möglichst verlässlich und wirksam unter den Leuten ist. Deshalb wirbt sie um Beteiligung – auch in der Fortschreibung der Spuren, die durch die Auswertungen in diesem Band gelegt sind. Sprachen frühere KMUs von Impulsen, die für das „kirchenleitende Handeln“ ausgehen, so rechnet die 6. KMU mit einem weiter gefassten Spektrum an Akteuren und Akteurinnen. Wer immer daran arbeitet, Kirche als Organisation zu verändern und für Menschen in ihren Lebenswelten relevant(er) zu machen, findet in den vorgelegten Auswertungen Anregungen, wie Kirche weiterentwickelt werden kann.

2. Methodische Grundlagen der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

Edgar Wunder

Wer Daten angemessen interpretieren möchte, muss wissen, wie diese Daten zustande gekommen sind. Dieses Kapitel vermittelt einen Überblick zu den erheblichen methodischen Veränderungen, die im Vergleich zu früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen vollzogen wurden. Dabei gab es zahlreiche Herausforderungen:

- die Umstellung auf eine repräsentative Befragung der Gesamtbevölkerung Deutschlands, um evangelische Kirchenmitglieder mit katholischen Kirchenmitgliedern sowie Konfessionslosen und anderen Bevölkerungsgruppen vergleichen zu können;
- die Umstellung auf eine modifizierte Methodik, um Verzerrungen der Repräsentativität zu vermeiden, die 2012 bei der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aufgetreten waren;
- die Umstellung auf ein Befragungsverfahren, das ggf. auch unter pandemischen Bedingungen durchführbar gewesen wäre;
- die Öffnung der Befragung für eine breite Palette neuer Themen, die Kirchen und Religionsforschung aktuell bewegen, ohne dabei die Kontinuität zu früheren KMUs bei zentralen Kernindikatoren aus dem Blick zu verlieren;
- die Möglichkeit der Koppelung von Daten der Repräsentativbefragung mit der geplanten Sonderauswertung kirchenamtlicher Datenbestände.

Im Rat der EKD wurde die Durchführung der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung im März 2020 beschlossen, erstmals auch – neben der verstärkten Beteiligung einiger Landeskirchen – unter Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche. Die operative Verantwortung lag beim Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover, die Geschäftsführung beim Referat für Strategische Planung und Wissensmanagement des EKD-Kirchenamts und die fachliche Konzeption bei einem wissenschaftlichen Beirat, dem 26 ausgewiesene Expertinnen und Experten aus verschiedenen Disziplinen und mit unterschiedlichen Interessenschwerpunkten angehörten (vgl. Impressum). Je nach Projektphase arbeiteten die Beiratsmitglieder in über zwei Dutzend parallel fortschreitenden, thematisch strukturierten Planungs- und Auswertungsgruppen mit.

Entstehungsgeschichte des Fragebogens

Bereits frühere KMUs, die seit 1972 alle zehn Jahre erhoben wurden, haben die gestellten Fragen immer weiter fortentwickelt. Heute gehören weniger als 10% aller Fragen zu einem Bestand, der schon seit der ersten KMU mehr oder weniger kontinuierlich erhoben wurde. Diese Änderungen sind nötig, da es gilt, auf aktuelle Entwicklungen und Problemverschiebungen zu reagieren und auch neue Forschungsfragen zu erschließen. Der erste Schritt bei der Erarbeitung des Fragenprogramms der aktuellen KMU war eine systematische Erfassung und vergleichende Diskussion sämtlicher in früheren KMUs erhobener Items: Was davon ist noch brauchbar und erscheint weiterhin relevant? Diese Sammlung wurde ergänzt durch eine große Zahl konkret ausgearbeiteter Vorschläge zu neuen Fragestellungen, die von Beiratsmitgliedern oder anderen qualifizierten Personen eingebracht werden konnten. So kam insgesamt eine Liste mit mehr als 4000 ausformulierten Fragen zusammen, die für die 6. KMU als interessant erachtet wurden – natürlich viel zu viel für eine maximal einstündige Befragung. Der jetzt notwendige weitere Auswahlprozess geschah in zahlreichen thematischen Arbeitsgruppen des Beirats, auf die das Material verteilt wurde. Items, die die nächste Kürzungsrunde überlebten, wurden in einen ersten Entwurf des Gesamtfragebogens integriert, der immer noch mehr als doppelt so lang war wie für die spätere Erhebung möglich.

Neue komplexe Itembatterien, die sich bislang noch nicht in anderen Studien bewährt hatten, wurden im Januar 2022 einem gründlichen Pretest unterzogen. Studierende im Rahmen eines von mir geleiteten Forschungsseminars an der Goethe-Universität Frankfurt/Main führten dazu 124 Telefoninterviews mit repräsentativ ausgewählten Befragten in Königstein im Taunus, im Odenwaldkreis und im Landkreis Aschaffenburg durch. Daraus resultierte eine weitere deutliche Kürzung des Fragenkatalogs: Nur jene Items wurden für die 6. KMU beibehalten, die in diesem Test gut bzw. besser als andere Items abschnitten.

Der jetzt noch verbleibende Kürzungsbedarf wurde im Beirat durch die Entwicklung eines Ranking-Systems abgearbeitet, bei dem innerhalb eines jeden Themenkreises die relative Relevanz einzelner Items bewertet werden konnte. Am Ende eines harten Ringens um jede einzelne Frage stand im Mai 2022 eine vorläufige Endfassung des Fragebogens, der die Soll-Länge erreicht hatte. Eine erste Veröffentlichung zu den konsolidierten thematischen Schwerpunkten der 6. KMU erschien (Wunder 2022a).

Die Reihenfolge der einzelnen Fragen im finalen Fragebogen wurde sorgfältig abgewogen, um verzerrende Kontexteffekte zu vermeiden und einen methodisch optimalen Befragungsverlauf zu gewährleisten. Im September 2022 führte das Umfrageinstitut Forsa einen weiteren Pretest mit dieser vorläufigen Endfassung des

Gesamtfragebogens und 201 Befragten durch, unter den Rahmenbedingungen der späteren Haupterhebung. Dieser zweite Pretest verlief insofern positiv, als der sich jetzt noch ergebende Verbesserungsbedarf minimal war.

Dieses Vorgehen gewährleistete, mit einem weiten Blick in die Befragung zu gehen, ohne von vorneherein eine spezifische Fragerichtung oder Theorieperspektive zu bevorzugen. Der Auswahlprozess war ergebnisoffen für jedes Erkenntnisinteresse, das durch gute Argumente seine Relevanz für die Kirchen aufzeigen konnte. Entsprechend der pluralen Zusammensetzung des wissenschaftlichen Beirats ist die 6. KMU eine multiperspektivische Mehr-Themen-Befragung zu einem breiten Spektrum von Herausforderungen, die für die Kirchen in der aktuellen Lage von Interesse sind (Wunder 2022b). Durch diesen offenen und vielfältigen Zugang haben auch Themen Eingang gefunden, die bislang in den KMUs als vernachlässigt galten, etwa religionspädagogische Fragestellungen (Ilg 2017).

Begleitprojekte

Wie seit der 3. KMU im Jahr 1992 üblich, wurde auch diesmal die bevölkerungsrepräsentative Befragung der 6. KMU durch verschiedene Begleitprojekte flankiert, die mit einem breiteren Methodenspektrum speziell ausgewählte Fragestellungen bearbeiteten. Das erste dieser insgesamt vier Begleitprojekte befasste sich mit der Relevanz von Wertorientierungen und Welterschließungsperspektiven für die Nutzung kirchlicher Angebote anhand einer Sonderstichprobe mit 2007 Befragten aus Baden-Württemberg, Hamburg, Brandenburg und Hessen (Kapitel 15). Das zweite Begleitprojekt ging im Gebiet der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland dem Engagement im Bereich der Kirchenmusik nach, wozu u. a. 1775 Aktive in kirchenmusikalischen Gruppen befragt wurden (Kapitel 23). Das dritte Begleitprojekt rekonstruierte mit Gruppeninterviews und einer qualitativen Methodologie Prozesse des persönlichen Erlebens bei der „Kommunikation des Evangeliums“ (Kapitel 26). Das vierte Begleitprojekt untersuchte durch teilnehmende Beobachtung soziale Praktiken bei Online-Gottesdiensten (Kapitel 27).

Lehren aus Problemen früherer KMUs

Seit der ersten KMU im Jahr 1972 (Hild 1974; Matthes 1975a) hat es immer wieder methodische Verbesserungen gegeben, die gleichzeitig aber auch die Vergleichbarkeit der Ergebnisse verschiedener KMUs einschränkten. Allen KMUs gemeinsam ist, dass in Privathaushalten lebende Personen ab dem vollendeten 14. Lebensjahr befragt wurden, bis einschließlich zur vierten KMU im Jahr 2002 (Hermelink et al. 2006; Huber et al. 2006) allerdings begrenzt auf Menschen mit deutscher Staatsbür-

gerschaft.¹ Ab der fünften KMU im Jahr 2012 (Schneider et al. 2014; Bedford-Strohm & Jung 2015; Burkowski & Charbonnier 2015) sind auch Menschen anderer Staatsbürgerschaften mit in der Stichprobe, was bei Vergleichen zwischen verschiedenen KMUs beachtet werden muss.

Bis einschließlich zur zweiten KMU im Jahr 1982 (Hanselmann et al. 1985; Matthes 1990) wurden nur Mitglieder evangelischer Landeskirchen befragt, seit der dritten KMU im Jahr 1992 (Engelhardt et al. 1997; Matthes 2000) auch Personen, die zum Zeitpunkt der Befragung konfessionslos sind, falls sie früher Mitglied einer evangelischen Landeskirche oder schon immer konfessionslos waren (nicht aber z. B. früher katholische Konfessionslose). In der aktuellen sechsten KMU wurde anlässlich der Einbeziehung von katholischen Kirchenmitgliedern und früher katholischen Konfessionslosen entschieden, gleich auf eine repräsentative Befragung der Gesamtbevölkerung umzustellen, da ein Ausschluss des vergleichsweise kleinen verbleibenden Bevölkerungsanteils mit anderen Religionszugehörigkeiten (ca. 9%) bei der Befragung zu mehr methodischen Nachteilen als Vorteilen geführt hätte. Zu bedenken ist jedoch, dass Vergleiche mit früheren KMUs immer nur dann möglich sind, wenn jeweils die Evangelischen mit deutscher Staatsangehörigkeit aus dem Datensatz selektiert werden.

Hinzu kommt noch: Erst seit der dritten KMU (1992) wurden auch Ostdeutsche befragt, vorher nur Westdeutsche und in West-Berlin lebende Personen. Auch wenn in den neueren KMUs zwischen der west- und ostdeutschen Bevölkerung unterschieden wird, ist beim Vergleich zu bedenken, dass der Austausch zwischen beiden Populationen durch innerdeutsche Mobilität inzwischen erheblich ist.

Ebenfalls verändert hat sich auch das Verfahren der Stichprobenziehung. Bei der ersten (1972) und zweiten (1982) KMU lagen noch sog. Quotenstichproben² zugrunde, die damals in der Umfrageforschung üblich waren, heute jedoch als methodisch fragwürdig gelten. Seit der dritten KMU (1992) wurde auf das damals inzwischen

¹ Besonders problematisch dabei war, dass damals Haushalte lediglich aufgrund eines ausländisch klingenden Namens auf dem Klingelschild nicht aufgesucht wurden. Lebte in diesen Haushalten eine evangelische oder konfessionslose Person deutscher Staatsbürgerschaft (z. B. ein Ehepartner), hatte diese keine Chance befragt zu werden, obwohl sie zur Grundgesamtheit gehörte. Das bedeutete eine Verzerrung der Stichprobe zuungunsten von Personen mit Migrationshintergrund oder mit Partnern oder Vorfahren mit Migrationshintergrund bis einschließlich zur vierten KMU, trotz evangelischer Kirchenmitgliedschaft.

² Bei Quotenstichproben findet keine zufällig-repräsentative Auswahl statt, sondern es sind lediglich bestimmte Quoten innerhalb der jeweiligen Zielregion einzuhalten (z. B. nach Geschlecht und Altersklasse). Daraus folgt aber nicht zwingend eine Repräsentativität auch für andere Merkmale, z. B. für Religiosität.

etablierte, methodisch deutlich zuverlässigere dreistufige³ reine Zufallsauswahlverfahren umgestellt. Dabei ging die sog. Ausschöpfungsquote – also der Anteil der Zielpersonen, die tatsächlich für ein Interview gewonnen werden konnten – allerdings immer weiter zurück: von noch 70 % bei der dritten KMU (1992) auf nur noch etwa 30 % bei der fünften KMU (2012). Dies führte zunehmend zu erheblichen Verzerrungen der Repräsentativität, weil kirchen- und religionsaffine Personen stärker zur Teilnahme an einer von der EKD verantworteten Umfrage zum Thema „Religion“ bereit waren als Kirchenferne (Kreitzscheck & Haensch 2019).

Verzerrungen der Repräsentativität

Die Verzerrungen der Repräsentativität bei früheren KMUs sind als erheblich einzuschätzen. Sie stellen teilweise die Vergleichbarkeit von Prozentzahlen aus verschiedenen KMUs in Frage. Um die Größenordnung der Verzerrungen zu prüfen, wurden Referenzdaten aus der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) herangezogen. Der ALLBUS ist eine in jedem zweiten Jahr durchgeführte, methodisch hochwertige Erhebung zu einem breiten Themenspektrum, in der u. a. auch einige religionsbezogene Fragen enthalten sind. Dies wussten die ALLBUS-Befragten zum Interviewbeginn nicht, so dass ein religiositätsbezogener Selektionseffekt auf die Teilnahmebereitschaft beim ALLBUS ausgeschlossen werden kann.

Am Beispiel des Kirchgangs lässt sich im Vergleich mit den ALLBUS-Daten exemplarisch zeigen, wie stark die Verzerrungseffekte in der 4. und 5. KMU waren, die nun in der 6. KMU nicht mehr auftreten. Dabei wurde ein eher niederschwelliges Kriterium herangezogen: Wie viel Prozent der Befragten gaben an, mindestens „mehrmals im Jahr“ in die Kirche zu gehen? Zu erkennen ist in Abbildung 2.1, dass der berichtete⁴ Kirchgang der Gesamtbevölkerung von 1990 bis 2010 noch recht stabil war. Da-

³ Erstens zufällige Auswahl von räumlichen Startpunkten (Sample Points), zweitens strikt einzuhalten der Algorithmus für eine Route vom Startpunkt aus zur zufälligen Findung eines Zielhaushalts, drittens zufällige Auswahl einer Zielperson innerhalb des Zielhaushalts.

⁴ Der von den Befragten berichtete Kirchgang darf nicht mit dem tatsächlichen Kirchgang verwechselt werden, wie er sich aus Zählungen von Teilnehmenden an Gottesdiensten ergibt. Es ist vielfach belegt, dass auch ohne Verzerrung der Stichprobe bei Bevölkerungsumfragen die Befragten den Kirchgang tendenziell höher angeben als er tatsächlich ist, da sie dies für sozial erwünscht halten oder schon länger zurückliegende Gottesdienstbesuche in der Erinnerung zeitlich falsch einordnen (Hadaway et al. 1993; Presser & Stinson 1998; Vezzoni & Ferruccio 2019). Nach Brenner (2012) und Marler & Hadaway (1997) muss damit gerechnet werden, dass der berichtete Kirchgang um etwa 50 % überhöht ist im Vergleich zum tatsächlichen Kirchgang. Das gilt möglicherweise trotz einwandfreier Stichprobenziehung auch für den ALLBUS und die 6. KMU. Auf Abbildung 2.1 übertragen würde dies bedeuten, dass Ende 2022 nicht 25 % der Bevölkerung Deutschlands mehrmals jährlich einen Gottesdienst besucht haben, sondern tatsächlich nur etwa 17 %.

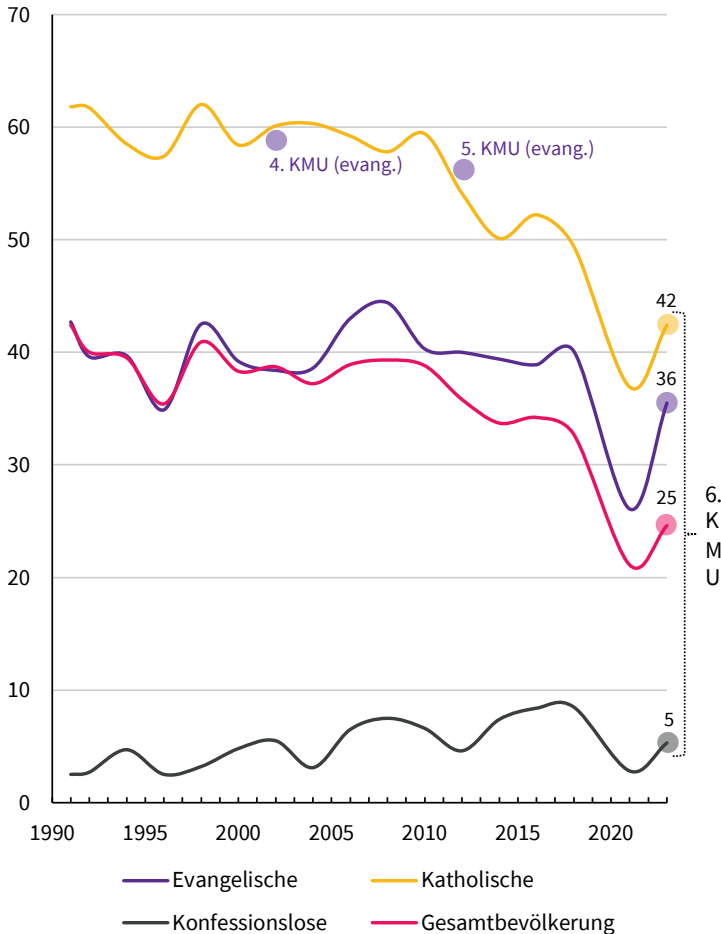


Abbildung 2.1: Prozentsatz der Gesamtbevölkerung in Deutschland, die häufiger als einmal pro Jahr an einem Gottesdienst teilnimmt, im Zeitverlauf von 1991 bis 2023, auch differenziert nach Evangelischen, Katholischen und Konfessionslosen. Datenbasis: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS); jeweils letzte Datenpunkte 2023, die mit kleinen farbigen Kreisen markiert sind: 6. KMU. Die Ergebnisse der 4. und 5. KMU für Evangelische sind mit kleinen violetten Kreisen markiert.

nach setzt ein Rückgang ein, der bedingt durch die Einschränkungen der Corona-Pandemie im Jahr 2021 einen Tiefststand erreicht. Der Rückgang ab 2010 ist vor allem bedingt durch einen deutlich nachlassenden Kirchgang bei den katholischen Kirchenmitgliedern und durch den – in Abbildung 2.1 nicht sichtbaren – stark ansteigenden Bevölkerungsanteil der Konfessionslosen, deren Kirchgangsfrequenz sehr niedrig ist. Der früher deutlich stärkere Kirchgang der Katholischen gleicht sich

immer mehr dem Niveau der Evangelischen an, während unter den Konfessionslosen auf einem niedrigen Niveau eine leicht ansteigende Tendenz des Kirchgangs zu verzeichnen ist.⁵

Für die Frage der Repräsentativität wichtig ist die Einordnung der in der 4. und 5. KMU für Evangelische festgestellten Werte zum Kirchgang (violette Kreise in Abbildung 2.1): Sie liegen etwa 20 Prozentpunkte über dem konsistent im ALLBUS für Evangelische ermittelten Niveau (violette Linie in Abbildung 2.1). Auch bei anderen religionsbezogenen Fragen zeigt sich eine solche Abweichung in früheren KMUs, etwa beim Beten, dem Glauben an Gott oder dem Vertrauen in die Kirche (Kreitzscheck & Haensch 2019). Angesichts solcher Diskrepanzen steht die Verlässlichkeit früherer KMUs in Bezug auf alle prozentualen Verteilungen zur Religiosität und Kirchlichkeit in Frage.⁶ Es gehörte deshalb zu den Zielen des wissenschaftlichen Beirats der 6. KMU, geeignete Maßnahmen zu ergreifen, um das erneute Eintreten derartiger Verzerrungen bei der aktuellen KMU zu verhindern. Denn sich selbst über eine vermeintlich hohe Religiosität und Kirchlichkeit zu täuschen, die in Wirklichkeit nur ein methodisches Artefakt darstellt, nützt niemandem. Vor allem nicht denjenigen, die evidenzbasiert kirchliche Organisationen weiterentwickeln möchten.

Bei der aktuellen 6. KMU waren die gegen solche Verzerrungen ergriffenen methodischen Maßnahmen erfolgreich: Die Befunde liegen durchgehend in einem plausiblen Bereich, wie er durch den ALLBUS und andere verlässliche Referenzstudien abgesteckt werden kann. Das bedeutet aber auch, dass Vergleiche zwischen den prozentualen Werten der – offenbar verlässlichen – 6. KMU mit entsprechenden Werten aus früheren KMUs problematisch sind, weil eine Interpretation als reale zeitliche Veränderung nicht auf eine sichere Grundlage gestellt werden kann. Den Autorinnen und Autoren in diesem Band wurde geraten, auf solche Vergleiche zu verzichten, wenn die Gefahr einer Fehldeutung eines methodischen Artefakts nicht plausibel ausgeschlossen werden kann.

⁵ Dieser Effekt bei den Konfessionslosen dürfte dadurch erklärbar sein, dass diese 1990 noch eine vergleichsweise kleine, weltanschaulich eher homogene anti-kirchliche Gruppe darstellten. Mit dem rapiden Wachstum des Bevölkerungsanteils der Konfessionslosen – sie werden voraussichtlich etwa ab dem Jahr 2027 die Bevölkerungsmehrheit stellen – gehört ihr ein zunehmend heterogenes Spektrum von Personen an, darunter auch ein kleiner Teil mit gelegentlichem Kirchenbesuch. Der leicht ansteigende Kirchgang bei Konfessionslosen sollte also nicht den Konfessionslosen generell zugeschrieben werden, sondern eher einem Pluralisierungseffekt durch Wachstum innerhalb der Gruppe der Konfessionslosen.

⁶ Durch die Verzerrungen nicht wesentlich betroffen sind hingegen Korrelationsrechnungen und Vergleiche zwischen Teilgruppen. Beispielsweise ist ein festgestellter Unterschied zwischen Kirchnahen und Kirchendistanzierten hinsichtlich ihrer sozialen Lage auch dann gesichert, wenn die Kirchnahen in einer Stichprobe überrepräsentiert bzw. die Kirchendistanzierten unterrepräsentiert sind.

Zum Kirchgang ist in Abbildung 2.1 erkennbar, dass er in der 6. KMU (Feldzeit Oktober bis Dezember 2022)⁷ wieder ein höheres Niveau erreicht hat als im 2021 erhobenen ALLBUS. Das ist plausibel, weil 2021 noch erhebliche Corona-Beschränkungen in Kraft waren, die Präsenz-Gottesdienstbesuche teilweise stark behinderten. Ende 2022 hingegen war bereits eine Post-Corona-Normalisierung des gesellschaftlichen Lebens eingetreten, alle wesentlichen Beschränkungen durch Corona waren aufgehoben. Das Niveau der Zeit vor Corona hat der Kirchgang allerdings auch nach Aufhebung dieser Beschränkungen nicht mehr erreicht.

Die persönliche Religiosität hingegen dürfte durch die Einschränkungen der Corona-Pandemie weniger unmittelbar betroffen sein, zumindest im Vergleich zur sozialen Praxis des Kirchgangs. Dazu zeigt Abbildung 2.2, dass auch hier bis etwa 2010 nur ein langsamer Rückgang der Religiosität festzustellen war, der sich seitdem deutlich beschleunigt hat. Auch bei der persönlichen Religiosität – in der Selbsteinschätzung der Befragten – ist eine Angleichung von Katholischen und Evangelischen festzustellen, aber kein ansteigender, sondern eher abfallender Trend bei den ohnehin weit überwiegend nicht-religiösen Konfessionslosen. Die Religiosität, so wie sie von den Befragten selbst eingeschätzt wird, geht also zurück, sie ist nicht konstant und nimmt definitiv nicht zu. Im Unterschied zur Situation beim Kirchgang scheint die Corona-Pandemie die persönliche Religiosität dauerhaft zurückgedrängt zu haben, denn ein Wiederanstieg nach der Corona-Zeit ist nicht nachweisbar.

Aus methodischer Sicht ist wesentlich, dass die Daten der 6. KMU zur Religiosität im Trend der Vergleichsdaten des ALLBUS liegen, keine die Religiosität überschätzende Verzerrung mehr feststellbar ist und die Ergebnisse der 6. KMU insgesamt als zuverlässig gelten können. Dieser Befund gilt auch für alle anderen religionsbezogenen Fragen der 6. KMU, sofern dafür Vergleichsdaten aus anderen verlässlichen Studien verfügbar sind.

⁷ Mit Dezimalstellen entspricht dies kurz vor dem Jahreswechsel 2022/23 dem Wert 2022,9, was gerundet 2023 ergibt. Deshalb liegen die Datenpunkte der 6. KMU in den Abbildungen 2.1 und 2.2 bei 2023.

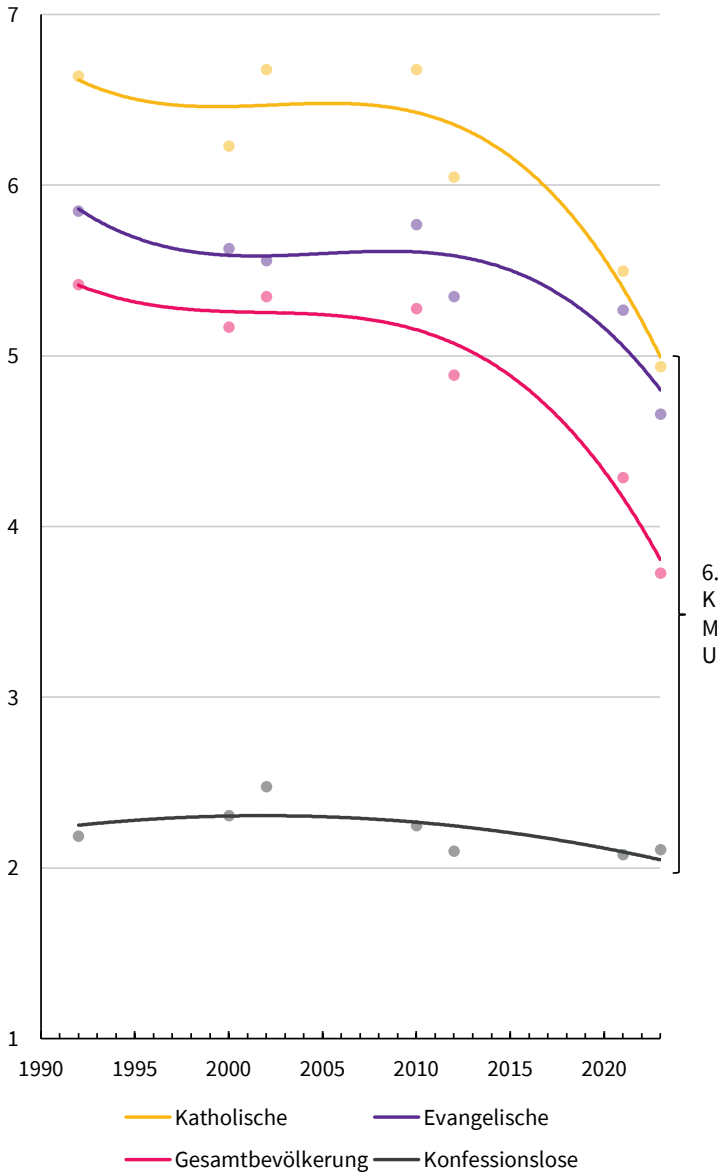


Abbildung 2.2: Entwicklung der Religiosität der Bevölkerung in Deutschland von 1990 bis heute in der Selbsteinschätzung der Befragten auf einer 10-stufigen Skala (1 = nicht religiös; 10 = sehr religiös). Datenbasis: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS), jeweils letzte Datenpunkte 2023: 6. KMU.

Methodische Neuerungen zur Sicherung der Repräsentativität

Welche Methodik hat es ermöglicht, diese Verzerrung der Repräsentativität bei der sechsten KMU zu vermeiden? Erstens wurde so vorgegangen, dass die später Teilnehmenden ihre grundsätzliche Bereitschaft, befragt zu werden, bereits anlässlich eines vorausgehenden Telefoninterviews zu ganz anderen Themen erklärt hatten, für das sie strikt nach einem Zufallsprinzip ausgewählt worden waren. Als sie aufgrund dieser generell schon erklärten Teilnahmebereitschaft einige Zeit später erneut angesprochen wurden, um an einer weiteren Befragung teilzunehmen, wurde ihnen – zweitens – als deren Thema „Gesellschaft und Werte“ genannt, d. h. von „Religion“ oder „Kirche“ war bei der Rekrutierung keine Rede. Drittens wurde auch die EKD als Auftraggeberin nicht genannt, indem der Befragungsablauf in die regulären Panelbefragungen von Forsa integriert wurde. Viertens hatten die im Fragebogen zunächst behandelten Themen gar nichts mit Religion oder Kirche zu tun, sie bezogen sich auf Einstellungen zum Klimawandel, zu gesellschaftlichem Engagement und zu Geschlechterrollen. Behutsam wurden dann schrittweise auch religionsbezogene Fragen eingestreut, bis sich erst später der Schwerpunkt auf dieses Themenfeld verlagerte. Fünftens konnten Befragungsabbrüche im weiteren Verlauf fast vollständig vermieden werden, indem die Struktur des Fragebogens für die Teilnehmenden so attraktiv und abwechslungsreich wie möglich gestaltet wurde, zudem gab es eine geringfügige Incentivierung in Form von Punkten für einen Einkaufsgutschein. Sechstens konnten die Teilnehmenden den Fragebogen online ausfüllen, was heute kein Problem mehr darstellt, da Internetnutzung fast ubiquitär geworden ist.⁸ Es wurde also von persönlichen Face-to-Face-Interviews vor Ort abgesehen, weil das persönliche Gegenüber einer Fragen stellenden Person in stärkerem Ausmaß sozial erwünschtes Antwortverhalten evozieren kann als das anonyme Ausfüllen eines Fragebogens. Durch den Verzicht auf Face-to-Face-Interviews vor Ort wurde – siebtens – auch ein weiteres methodisches Problem früherer KMUs bei der Repräsentativitätsannäherung vermieden: sog. räumliche „Klumpungseffekte“ der Befragten, falls mehrere Personen aus Effizienzgründen innerhalb der gleichen Stadt befragt wurden; hier zeigen die Befragten der 6. KMU – deren Wohnorte wir alle kennen – eine perfekt zufällige räumliche Verteilung ohne Klumpungen, und zwar entsprechend der Bevölkerungsdichte. Achters wurde auch der Fragebogen besonders sorgfältig auf denkbare Artefaktmöglichkeiten durch Positionierungs- und Haloefekte durchgesehen, also das Phänomen, dass die jeweils vorausgehende Frage das Antwortverhalten bei der nachfolgenden Frage mit beeinflussen kann. Die Reihenfolge der Fragen wurden unter diesem Aspekt sehr sorgfältig abgewogen.

⁸ 95 % der Bevölkerung in Deutschland nutzten im Jahr 2022 das Internet (Quelle: <https://de.statista.com/themen/2033/internetnutzung-in-deutschland/>, Abruf am 16.5.2023).

Eckpunkte des Stichprobendesigns

Schließlich fiel die Entscheidung für einen Rückgriff auf das von Forsa betriebene „Omninet“. Das ist ein Panel mit einem Pool aus über 100.000 Personen, die ausschließlich offline, rein zufallsgesteuert und ohne Selbstbewerbungsmöglichkeit im Rahmen von Telefoninterviews bereits rekrutiert worden waren. Es handelt sich also um eine reine Wahrscheinlichkeitsstichprobe, wodurch viele von Kohler & Post (2023) erörterten möglichen Nachteile von Panels nicht zum Tragen kommen. Diese Entscheidung erwies sich als richtig, weil alle Tests auf Repräsentativität hervorragend ausfielen. Der methodische Umbruch im Vergleich zu früheren KMUs ist jedoch erheblich. Aber er war nötig, um zu realistischen Ergebnissen zu gelangen.

Um die absolute Zahl der in früheren KMUs befragten Evangelischen ungefähr wieder zu erreichen und additiv auch noch etwa gleich viele Katholische sowie früher katholische Konfessionslose zusätzlich zu befragen, wurde die Soll-Fallzahl auf 5000 aufgestockt. Realisiert wurden schließlich vollständig ausgefüllte Fragebögen von insgesamt 5228 Personen.⁹ Bewusst wurden mehr Menschen in den ostdeutschen Bundesländern sowie mehr Personen der jüngsten Altersgruppe (14 bis 29 Jahre) befragt, als es ihrem Bevölkerungsanteil entspricht (ein sog. Oversampling), um zu gewährleisten, dass für Ostdeutschland die enthaltene Fallzahl der Kirchenmitglieder noch groß genug blieb für statistische Analysen. Gleiches geschah bereits in der 5. KMU für die besonders interessante jüngste Altersgruppe (Schröder et al. 2017) und in Bezug auf Ostdeutschland seit der 3. KMU. Die somit bewusst erzeugte Überrepräsentation für Ostdeutsche und junge Menschen wurde bei der Auswertung durch einen Gewichtungsfaktor wieder ausgeglichen, so dass Repräsentativität für die gesamte Bevölkerung Deutschlands ab dem vollendeten 14. Lebensjahr gegeben ist. Auch das Geschlecht und die Konfessionszugehörigkeit wurden in den Gewichtungsfaktor noch miteinbezogen, um so exakt wie möglich auf Werte zu kommen, die sich qua amtlicher Statistik erwarten lassen.

⁹ Bei dieser Fallzahl liegt die statistische Unsicherheit (95%-Konfidenzintervall) bei Befunden, die sich auf die Gesamtstichprobe (N=5228) beziehen, in der Größenordnung von ± 1 Prozentpunkt. Deshalb bedeutet z. B. die Angabe, dass 36% der Befragten zustimmten, an Gott zu glauben, dass in der Gesamtbevölkerung der tatsächliche Wert für den Glauben an Gott mit einer Wahrscheinlichkeit von 95% zwischen 35 und 37% liegt. Die statistische Unsicherheit ist größer, wenn nur Teilstichproben analysiert werden, z. B. in der Größenordnung von etwa $\pm 2,5$ Prozentpunkten bei Aussagen nur für evangelische Kirchenmitglieder, so dass z. B. der Befund, dass 26% der befragten evangelischen Kirchenmitgliedern erklärten, mindestens einmal pro Woche zu beten, bedeutet, dass in der Gesamtheit aller tatsächlich existierenden evangelischen Kirchenmitglieder in Deutschland dieser Wert mit einer Wahrscheinlichkeit von 95% zwischen 23,5 und 28,5% liegt. Um keine größere Genauigkeit als tatsächlich vorliegend zu suggerieren, wurde in diesem Band bei allen Prozentangaben, die sich auf die Repräsentativerhebung beziehen, so gut wie durchgehend auf die Ausweisung von Nachkommastellen verzichtet.

Von der Zahl der Befragten hängt ab, ob ein bestimmter prozentualer Unterschied zwischen zwei Teilgruppen der Bevölkerung (z. B. zwischen Evangelischen und Katholischen) beim Antwortverhalten auf eine bestimmte Frage als „statistisch signifikant“ gelten kann, d. h. ob er groß genug ist, um noch als verlässlich gegeben und damit interpretationsfähig angesehen werden zu können, oder ob er zu klein ist, um angesichts allgegenwärtiger zufälliger Schwankungen in einer Stichprobe noch als verlässlich real gelten zu können. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit für ein breites Publikum wurde in diesem Band fast durchgehend auf das Referieren statistischer Signifikanztests verzichtet, stattdessen wurde allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge als Regel aufgegeben: Nur was statistisch signifikant ist, wird überhaupt berichtet. Nicht signifikante Unterschiede werden nicht dargelegt, es sei denn ein Nicht-Unterschied ist als solcher theoretisch relevant. Es wurden also zu allen Beiträgen umfangreiche Prüfungen auf statistische Signifikanz durchgeführt, auch wenn diese nicht berichtet werden. Von explizit erwähnten Ausnahmen abgesehen können Sie als Lesende davon ausgehen, dass alle berichteten Effekte auch statistisch signifikant sind, sonst wäre ihre Erwähnung unterblieben.

Verteilung der Religionsgemeinschaften

Eine Extrapolation der 2022 vorliegenden kirchenamtlichen Mitgliedschaftszahlen auf den November 2022 (d. h. die Mitte des Erhebungszeitraums) anhand der bislang zu beobachtenden Trends ergab, dass zum Zeitpunkt der Erhebung der 6. KMU mit einem Bevölkerungsanteil von 23,1 % für die Evangelischen und 25,4 % für die Katholischen zu rechnen war.¹⁰ Der Anteil der Konfessionslosen wurde auf 43,2 % hochgerechnet. Mit diesen Zielwerten wurde der Gewichtungsfaktor für die 6. KMU

¹⁰ Aufgrund der im März 2023 von der EKD und im Juni 2023 von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten neuen Zahl müssen diese Schätzungen geringfügig korrigiert werden: Der Bevölkerungsanteil der Evangelischen betrug zum Erhebungszeitpunkt nicht 23,1 %, sondern 22,7 %, der der Katholischen nicht 25,4 %, sondern 24,8 %. Die Abweichungen sind durch die starke Zunahme von Kirchaustritten im Jahr 2022 zu erklären. Der Gewichtungsfaktor für die Daten der 6. KMU wurde diesbezüglich nicht nachträglich nochmals korrigiert, da dies qualitativ nichts an den Befunden der 6. KMU ändert und Mitte 2023 die Auswertungen bereits weit fortgeschritten waren. Die Abweichungen bewegen sich im Übrigen innerhalb des Rahmens, der bei einer Zufallsstichprobe mit 5000 Befragten ohnehin als statistische Fehlertoleranz angenommen werden muss. Die kontinuierliche Verschiebung von Prozentanteilen von den Kirchenmitgliedern hin zu den Konfessionslosen schreitet darüber hinaus so rasch voran, dass sich die Relationen der Werte und damit auch die Gewichtungsfaktoren schnell verändern. Die Abweichung der für die Gewichtungsfaktoren zugrunde gelegten Prognose von den erst später bekannt gewordenen tatsächlichen Werten entspricht etwa einer Veränderung, die binnen von nur drei Monaten eintritt. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Buchs im Herbst 2024 hat sich die Relation bereits wesentlich weiter zugunsten der Konfessionslosen verschoben. Unter Berücksichtigung der im Juni 2024 veröffentlichten Ergebnisse des neuen Zensus sowie neuerer Daten zur Mitgliederentwicklung beider Kirchen ist davon auszugehen, dass Ende 2024 der Anteil der Evangelischen bei 21 % liegt, jener der Katholischen bei 23 % und jener der Konfessionslosen bei 46 %.

entsprechend justiert. Diese exakte Verteilung der drei Hauptkonfessionsgruppen ergibt sich also nicht aus den Befragungsergebnissen selbst, sondern sie wurde anhand amtlicher Daten – die viel genauer sind als Ergebnisse einer repräsentativen Befragung – zur besseren Eichung der KMU-Daten hineingerechnet.

Hinsichtlich der sonstigen Religionsgemeinschaften muss zwischen solchen mit versus ohne Migrationshintergrund unterschieden werden. Im Wesentlichen keinen Migrationshintergrund haben in Deutschland die Mitglieder von Freikirchen und anderen kleineren christlichen Gemeinschaften wie z. B. die Zeugen Jehovas oder die Neuapostolische Kirche (sie machen im Datensatz der 6. KMU real insgesamt 2,2% der Befragten aus) sowie in sehr geringem Umfang auch einige nicht-christliche religiöse Bewegungen (real insgesamt 0,2% im Datensatz, hauptsächlich dem Buddhismus zugeneigte Deutschstämmige). Der im Datensatz also mit insgesamt 2,4% vertretene Anteil dieser „autochthonen Religionsgemeinschaften“ erscheint realistisch, obwohl keine wirklich zuverlässigen offiziellen Zahlen zu diesen Religionsgemeinschaften existieren. Da es auch keinen Anhaltspunkt dafür gibt, dass Mitglieder dieser Religionsgemeinschaften im Datensatz irgendwie unter- oder überrepräsentiert sein könnten im Vergleich zu anderen Personen ohne Migrationshintergrund, haben wir diese 2,4% als real angenommen und nicht durch einen Gewichtungsfaktor modifiziert.

Ganz anders sieht dies bei Religionsgemeinschaften mit Migrationshintergrund aus, darunter fallen vor allem der Islam und das orthodoxe Christentum. Wirklich zuverlässige „amtliche“ Zahlen liegen auch hier nicht vor. Beim Islam kommt noch erschwerend hinzu, dass dieser gar keine Mitgliedschaft kennt, die mit einer Kirchenmitgliedschaft vergleichbar wäre (Blume 2017). Wir schätzen pragmatisch den Bevölkerungsanteil dieser „migrantischen Religionsgemeinschaften“ durch Subtraktion aller anderen Kategorien von 100%, da die Werte aller anderen Kategorien zuverlässiger vorzuliegen scheinen. Der Anteil „migrantischer Religionsgemeinschaften“ an der Gesamtbevölkerung wird folglich mit 5,9% angenommen.¹¹

Wie in fast allen anderen Bevölkerungsumfragen, die als repräsentativ gelten, sind auch im Datensatz der 6. KMU Menschen mit Migrationshintergrund deutlich unterrepräsentiert, z. B. aufgrund von Sprachproblemen, geringerer gesellschaftlicher Integration oder schwierigerer Erreichbarkeit (Weih et al. 2022). Um dies

¹¹ Darunter nach unserer gewichteten Stichprobe 3,9% Islam, 1,4% orthodoxes Christentum und 0,6% Sonstige. Der Wert für den Islam liegt niedriger als die von Pfündel et al. (2021) ermittelte Schätzung von 6,4 bis 6,7%, die aber auch mit verschiedenen Unsicherheiten behaftet ist. Da beim Islam mangels eines eindeutigen Mitgliedschaftskriteriums alles von einem dehnbaren subjektiven Zugehörigkeitsgefühl abhängt, oft verwoben auch mit ethnischer Identität, ist eine Diskussion über eine exakte Zahl hier ohnehin müßig, weil es kein klares Abgrenzungskriterium gibt.

auszugleichen, wurde mit einem deutlichen Gewichtungsfaktor gegengesteuert. Da migrantische Religionsgemeinschaften nicht das Kerninteresse der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung darstellen, spielt dies für die weiteren Darlegungen keine große Rolle.

Eine ausführliche Darstellung und Abwägung von Annahmen zur aktuellen prozentualen Verteilung von Religionszugehörigkeiten in Deutschland, auch als Grundlage für diese KMU, bietet der Aufsatz von Wunder (2023).

Abbildung sozialer Milieus

Die Repräsentativität der 6. KMU wurde nicht nur in Bezug auf religionsbezogene Indikatoren überprüft, sondern auch bezüglich zahlreicher sozio-demographischer Merkmale. Im Ergebnis ist eine sehr umfassende und gute Repräsentativität für die Gesamtbevölkerung gegeben. Abgesehen von der – ohne Sonderstichproben unvermeidbaren – schon erwähnten Unterrepräsentation von Menschen mit Migrationshintergrund (was durch einen Gewichtungsfaktor ausgeglichen wurde) gibt es nur noch ein Merkmal, bei dem eine vergleichsweise geringfügige Verzerrung der Stichprobe angenommen werden kann. Auch dies ist für repräsentative Umfragen generell nicht untypisch: Hinsichtlich der Zugehörigkeit zu sozialen Milieus nach Stelzer & Heyse (2016) sind zwar die meisten Milieus entsprechend der von Stelzer & Heyse (2020) mitgeteilten Erwartungswerte gut abgebildet, es gibt aber auch Ausnahmen: „Statusbewusst-Arrivierte“ und „Statusorientiert-Bürgerliche“ (also relativ wohlhabende Milieus mittlerer Modernität) sind im KMU-Datensatz etwas überrepräsentiert, „Limitiert-Traditionelle“ (also ökonomisch Unterprivilegierte mit hohem Traditionalismus) etwas unterrepräsentiert, und „Konsum-Materialisten“, „Jugendkulturell-Unterhaltungsorientierte“ und „Expeditiv-Pragmatische“ (also ökonomisch eher Unterprivilegierte hoher Modernität) deutlicher unterrepräsentiert. Diese mutmaßlich realen Verzerrungen wurden nicht durch einen Gewichtungsfaktor ausgeglichen, weil das beim eher unscharf definierten Konzept „soziale Milieus“ unüblich ist und die Referenzwerte selbst Unsicherheiten aufweisen bzw. lediglich auf anderen Stichproben beruhen, die ihrerseits wieder methodisch oder bezüglich ihrer Zeitgebundenheit – soziale Milieus sind in ständiger Bewegung – in Frage gestellt werden könnten.¹²

Es wurde auch überprüft, ob im Erhebungszeitraum (14.10.–22.12.2022) das Antwortverhalten stabil war oder zeitlichen Schwankungen unterlag. Letzteres war

¹² Würden diese mutmaßlichen milieubezogenen, eher untergeordneten Ungleichgewichte durch die Implementierung eines weiteren Gewichtungsfaktors ausgeglichen, würde die in der 6. KMU festgestellte, ohnehin schon recht geringe Religiosität und Kirchlichkeit in der Tendenz noch weiter absinken, weil die hier mutmaßlich etwas überrepräsentierten Milieus religiöser sind als die unterrepräsentierten Milieus.

nicht der Fall. Beispielsweise wurde die Bewertung des Vertrauens in die Kirchen nicht dadurch beeinflusst, ob in den Tagen unmittelbar vor der jeweiligen Befragung die Medien über einen neuen kirchlichen Skandal berichteten oder nicht. Das Vertrauen in die katholische Kirche war während des gesamten Untersuchungszeitraums stabil auf einem sehr niedrigen Niveau.

Expertenschätzungen zu den Ergebnissen der KMU

Sind Befunde „wie erwartet“ oder „überraschend“? Oft divergieren im Nachhinein die Einschätzungen darüber, was „erwartbar“ gewesen sei. Um dies zu objektivieren, haben wir vor dem Vorliegen erster Ergebnisse insgesamt 99 Expertinnen und Experten um konkrete Schätzungen gebeten, mit welchen Prozentzahlen sie zu 64 ausgewählten Fragestellungen aus der 6. KMU rechnen. Beteiligt an dem in dieser Form erstmaligen Experiment haben sich die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats der KMU, des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover, der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt, Pfarrpersonen im Evangelischen Dekanat Michelau in Bayern, junge Synodale der EKD-Synode, Mitarbeitende der Katholischen Hochschule in Freiburg sowie Studierende der Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau. Wo gingen diese Erwartungen fehl, wo lagen sie richtig? Zunächst einmal kann festgehalten werden, dass die 99 Expertenschätzungen – unabhängig vom jeweiligen institutionellen Hintergrund – nicht wirklich systematisch auseinander lagen. Die in allen Schätzgruppen erwarteten Trends gingen prinzipiell in eine ähnliche Richtung: Man lag entweder gemeinsam falsch oder gemeinsam richtig. Dies spricht dafür, dass es zumindest bei Personen, die thematisch vergleichsweise stark involviert sind, relativ homogene Vorurteilsstrukturen darüber gibt, welche Entwicklungen sich zu Themen von Kirche, Glaube und Religion abzeichnen. Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild:

- Die Religiosität in Deutschland ist bei vielen Fragen erheblich geringer als vermutet.
- Die Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen oder Personen sind eher häufiger als angenommen.
- Soziale Dienstleistungen der Kirchen (z. B. Beratungsstellen, Einsatz für Geflüchtete) werden deutlich stärker begrüßt, sogar von Konfessionslosen, als prognostiziert.
- Reformervorstellungen an die Kirchen werden in deutlich höherem Ausmaß und mit wesentlich stärkerer Entschiedenheit vorgebracht als angenommen.
- Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern sind deutlich geringer als vermutet.

Zentrale Differenzierungskategorien

Jedes Kapitel dieses Bandes hat seinen eigenen thematischen Fokus, der auch unterschiedliche Auswertungsmethoden als angemessen erscheinen lassen kann. Bei manchen zentralen Bezugsvariablen ist allerdings eine Standardisierung sinnvoll, um die Vergleichbarkeit zwischen den verschiedenen Kapiteln zu gewährleisten. Dazu zählen insbesondere eine einheitliche Kategorisierung und Benennung der Konfessionszugehörigkeiten, der Altersklassen, der Abgrenzung der regionalen Großräume und eine Typologie religiöser bzw. säkularer Orientierungen, denn diese vier Merkmale werden immer wieder mit anderen Eigenschaften korreliert und bedürfen insofern einer Vereinheitlichung. Diese wird nachfolgend skizziert. Dennoch waren die Autorinnen und Autoren der jeweiligen Kapitel frei, ggf. auch andere Kategorisierungen dieser zentralen Variablen zu wählen, wenn es aus sachlicher Perspektive für das spezifische Thema des Kapitels angemessen schien.

Hinsichtlich der **Konfessionszugehörigkeit** stellen wir in diesem Band systematisch die drei Großkategorien „Katholische“, „Evangelische“ und „Konfessionslose“ gegenüber. Mit dem Begriff „Katholische“ meinen wir ausschließlich Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, mit dem Begriff „Evangelische“ ausschließlich Mitglieder einer Gliedkirche der EKD. Selbstverständlich ist uns bewusst, dass sich auch andere christliche Gemeinschaften jenseits dieser beiden Großkirchen selbst als katholisch oder evangelisch verstehen und dies aus einer konfessionskundlichen Perspektive auch angemessen sein mag. Aus religionssoziologischer Perspektive hingegen handelt es sich jedoch z. B. bei den protestantischen Freikirchen im Vergleich zu den in der EKD organisierten Kirchen um einen anderen Typus religiöser Vergemeinschaftung (Stolz et al. 2014a). Es ist deshalb religionssoziologisch geboten, im Rahmen der statistischen Auswertungen Freikirchen und Landeskirchen, die der EKD angehören, getrennt zu betrachten. Die Kurzbezeichnungen „Evangelische“ und „Katholische“ als exklusive Kurzbezeichnungen für die EKD-Landeskirchen bzw. die römisch-katholische Kirche wählen wir lediglich, weil dies knappe, in der Öffentlichkeit übliche Bezeichnungen für Mitglieder der beiden Großkirchen sind. Selbstverständlich soll damit kein usurpatorischer Anspruch gleich welcher Art gegenüber anderen Kirchen zum Ausdruck gebracht werden. Unter den Bezeichnungen für Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, erscheint uns der Ausdruck „Konfessionslose“ als am weitesten verbreitet und angemessen. Er beinhaltet in unserem Verständnis keine pejorative Abwertung (Schult 2021), nicht anders als z. B. der Begriff „parteilos“ in der Berichterstattung über Kandidierende bei Wahlen. Dagegen impliziert unseres Erachtens ein Begriff wie z. B. „konfessionsfrei“ eine „vermeintliche Unfreiheit der Konfessionsgebundenen“ (Wermke 2021, S. 28; Evangelische Kirche in Deutschland 2020a, S. 33) und ist wegen dieser pejorativen Aufladung aus unserer Sicht weniger geeignet.

Abbildung 2.3: Historisch-konfessionelle Großregionen in Deutschland.



Hinsichtlich der **Altersklassen** haben wir uns für die einheitlichen Kategorien „14 bis 29 Jahre“, „30 bis 44 Jahre“, „45 bis 59 Jahre“, „60 bis 69 Jahre“ und „70 Jahre und älter“ entschieden. Dies schließt an die etablierten Altersklassen früherer KMUs an und gewährleistet gleichzeitig ausreichende Fallzahlen in allen Teilgruppen.

Für eine grobe **Regionalisierung** der Ergebnisse wurde eine Unterteilung in vier historisch-konfessionelle Großregionen gewählt, die in Abbildung 2.3 dargestellt sind. Es handelt sich um sozialhistorisch und religionsgeschichtlich vergleichsweise homogene konfessionelle Räume – zumindest im Vergleich zu den im Großen und Ganzen willkürlich gezogenen administrativen Grenzen z. B. der Bundesländer oder der Landeskirchen und Diözesen. Der „post-sozialistische Osten“ umfasst jenes Gebiet, das historisch dem massiven Entkirchlichungsdruck des SED-Regimes ausgesetzt war. Ihm kann zur Vereinfachung auch das Gebiet des ehemaligen West-Berlin zugeschlagen werden, weil auch dort die Entkirchlichung inzwischen weit fortgeschritten ist. Der „evangelische Norden“ ist das Gebiet der historischen protestantischen Dominanz in Westdeutschland, dessen südliche Grenze dort liegt, wo die ersten historisch katholisch dominierten Gebiete beginnen. Diese in aller Regel sehr scharfe historische Grenze verläuft quer zu allen heutigen staatlich-administrativen Grenzen. Der „katholische Süden“ beinhaltet die historisch an das Gebiet der katholischen Habsburger-Monarchie anschließenden, traditionell geschlossen-katholischen Gebieten im heutigen Bayern und Baden-Württemberg. Die nördliche Grenze des „katholischen Südens“ verläuft dort, wo die ersten historisch-protestantischen Gebiete beginnen. Die Großregion zwischen dem „protestantischen Norden“

und dem „katholischen Süden“ ist der „gemischtkonfessionelle mittlere Westen“. In ihm verschränken sich – teilweise sehr kleinräumig, teilweise auch auf größerer Maßstabsebene – historisch-protestantische und historisch-katholische Gebiete, und die konfessionelle Durchmischung und Pluralisierung ist durch Wanderungen kleiner und mittlerer Reichweite zwischen diesen Teilgebieten weiter fortgeschritten als in den anderen Großregionen. Innerhalb dieser Großregion des „gemischtkonfessionellen mittleren Westens“ gibt es zwar auch historisch-geschlossene protestantische oder katholische Teilregionen, aber es ist nirgends besonders weit bis zu einem anderskonfessionellen Gebiet. Rein quantitativ gibt es im „gemischtkonfessionellen mittleren Westen“ mehr katholische Teilgebiete und Menschen als evangelische. Die Fruchtbarkeit dieses nicht formal-administrativen, sondern theoriegeladenen regionalen Klassifizierungssystems wollen wir in dieser KMU prüfen. Der theoretische Leitgedanke dabei ist: Historisch hatten die Konfessionen territorial einen großen gesellschaftsstrukturierenden Einfluss. Gibt es heute noch ein regional fassbares historisches Echo davon? Welche Rolle spielt dabei konfessionelle Pluralisierung? In der die KMU ergänzenden Sonderauswertung kirchenamtlicher Daten werden wir noch wesentlich kleinräumigere Strukturen untersuchen.

Die 6. KMU beinhaltet eine sehr große Zahl religionsbezogener Fragen. Es erscheint sinnvoll, daraus eine komplexitätsreduzierende **Typologie religiöser bzw. säkularer Orientierungen** zu entwickeln, um die großen Strukturen erkennen zu können. Dies haben bereits Stolz et al. (2014b) mit den Daten des Umfrage-Pendants der KMU in der Schweiz versucht, und zwar ohne wesentliche theoretisch-axiomatische Voraussetzungen, sondern auf der Basis der real existierenden empirischen Korrelationsmuster in den Daten. Das Modell von Stolz et al. (2014b) hat seine Fruchtbarkeit für die Schweiz bereits bewiesen. In Kapitel 8 des vorliegenden Bandes wurde ein konzeptueller Replikationsversuch für Deutschland mit den Daten der 6. KMU unternommen, der nicht identische, aber ähnliche Strukturmuster wie in der Schweiz erbrachte. Wesentliches Ergebnis ist, dass die Gesamtbevölkerung hinsichtlich ihrer religiösen oder säkularen Orientierung in vier Großgruppen untergliedert werden kann: „Kirchlich-Religiöse“, „Alternative“, „Distanzierte“ und „Säkulare“. Auch einige andere Kapitel greifen diese Typologie auf.

Zum Verhältnis von Theorie und Empirie

Eine Methodenfrage ist auch das grundsätzliche Verhältnis von Theorie und Empirie. Die vorliegende KMU bemüht sich, den Blick auf die Daten nicht von vornherein durch axiomatische Setzungen einzuschränken und stattdessen eine Vielfalt an theoretischen Zugängen zuzulassen. Für alle theoretischen Annahmen gilt jedoch: Sie müssen sich an den Daten messen lassen, müssen sich von der Empirie her bewähren und kritisch prüfen lassen.

Wir brauchen Theorien, auch in Form von Prämissen für kirchenpolitische Programme. Denn die Daten sprechen nicht einfach für sich, sie bedürfen einer theoriegeleiteten Interpretation. Dabei ist eine Konkurrenz von Theorien und Prämissen fruchtbar: Nur so geraten sie unter Druck, sich unter Berufung auf die Daten bewähren zu müssen. Ziel ist aber nicht die Verbreitung schon feststehender Narrative, die einzelne KMU-Fragen lediglich zum Anlass nehmen, um nochmals erzählt zu werden. Dafür wäre eine empirische Erhebung nicht wirklich notwendig. Die 6. KMU will insofern keinem „Paradigma“ folgen, keinem kirchenpolitischen Programm als verborgener Agenda, keiner per se gesetzten Theorie. All dies wurde früheren KMUs bereits vorgeworfen (Dieckmann 2016; Wegner 2012).

Allerdings sind Überlegungen, die über die Feststellung des Empirischen hinausgehen, wichtig. Normative Wendungen sind sogar unerlässlich, wenn die Kirchen aus der KMU strategisch etwas lernen wollen. Fragen wir gemeinsam, inwiefern sich das kirchliche Leben von den Daten und ihren Deutungen her irritieren und weiterentwickeln lassen könnte. Fühlen Sie sich eingeladen, liebe Leserinnen und Leser, mitzudenken, ob alle Beiträge des vor Ihnen liegenden Bandes diesen Ansprüchen wirklich gerecht werden. Scheuen Sie sich nicht, uns Kritik oder eigene Überlegungen mitzuteilen. Wir lernen gemeinsam daraus.

3. Konfessionelle Verbundenheit, Kirchenaustritt und Konfessionswechsel

Detlef Pollack, Petra-Angela Ahrens, Edgar Wunder,
David Gutmann, Fabian Peters, Tobias Kläden

„Wie stabil ist die Kirche?“ lautete der Titel und das zentrale Erkenntnisinteresse der 1972 erhobenen ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. Sie kam zu einem „unerwartet positiven Ergebnis“ (Hild 1974, S. 2) hoher kirchlicher Stabilität: die persönliche Verbundenheit zur evangelischen Kirche war damals hoch, lediglich 7% der Mitglieder beabsichtigten einen Kirchenaustritt (Hild 1974, S. 114). Das Gesamtfazit lautete: „Insgesamt zeigt sich, dass der empirisch fassbare Bestand der Kirche auf einer soliden Basis ruht“ (Hild 1974, S. 3). 50 Jahre später hat sich die Befundlage mit den Ergebnissen der 6. KMU erheblich verändert. Die Antwort auf die Frage „Wie stabil ist die Kirche?“ muss heute anders ausfallen, nimmt man die nachfolgend vorgestellten Daten ernst. Behandelt wird zunächst das Verbundenheitsgefühl zur Kirche, insbesondere unter dem Aspekt von Unterschieden zwischen Evangelischen und Katholischen bezüglich des Vertrauens in die jeweils eigene Kirche. Es schließen sich Befunde zu erwogenen oder tatsächlich vollzogenen Kirchenaustritten und ihren Ursachen an. Abschließend wird untersucht, ob die nachlassende Kirchenbindung im Kontext einer oft angenommenen Individualisierung und Pluralisierung von religiösen Orientierungen zu einer Zunahme von Konfessionswechseln zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften führt.

Konfessionelle Verbundenheit

Nach der Verbundenheit mit ihrer Kirche werden die Evangelischen regelmäßig seit der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung im Jahr 1972 gefragt. Es handelt sich bei dieser Frage um einen relativ verlässlichen Indikator zur Erfassung des Verhältnisses der Kirchenmitglieder zur kirchlichen Institution. Verlässlich ist dieser Indikator auch deswegen, da er mit anderen Formen des Kirchenverhältnisses positiv korreliert. Mit ihm wird die affektive Bindung an die Kirche gemessen. Und dies zunächst einmal ganz unabhängig davon, ob man den Lehren der Kirche zustimmt, sich am kirchlichen Leben beteiligt oder hohe oder weniger hohe Erwartungen an die Kirche hat. Obschon diese unterschiedlichen Fragen voneinander zu unterscheiden sind, hängt der Grad der kirchlichen Verbundenheit jedoch

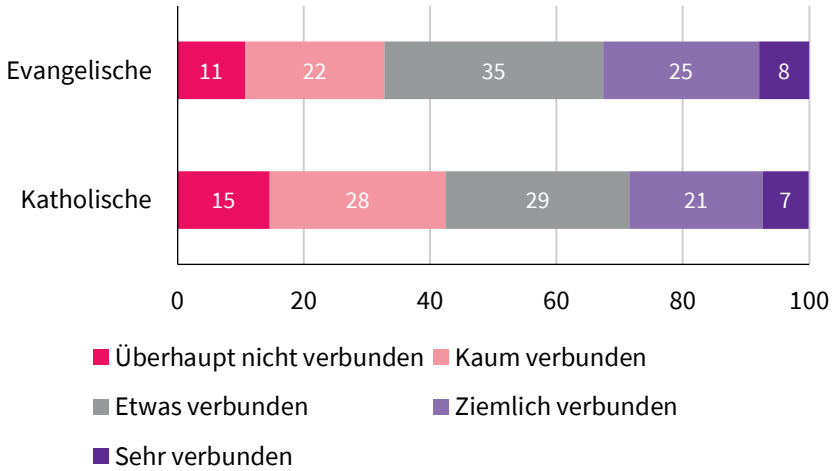


Abbildung 3.1: Verbundenheitsgefühl mit der jeweils eigenen Kirche bei evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern als Antwort auf die Frage „Wir stark verbunden fühlen Sie sich mit der evangelischen / katholischen Kirche?“ (Angaben in Prozent).

sowohl mit der Akzeptanz christlicher Lehren, mit der Partizipationsbereitschaft als auch mit dem Kirchenbild sowie mit vielen anderen Kirchlichkeitsvariablen zusammen.

Nach fünf Jahrzehnten bietet die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung nun erstmals die Gelegenheit, den Grad der kirchlichen Verbundenheit unter den Evangelischen mit dem unter den Katholischen zu vergleichen. Wie selbstverständlich sind wir in der Vorbereitung der Befragung davon ausgegangen, dass die Katholischen in Deutschland zwar vielleicht schärfer Kritik an der Kirche üben als die Evangelischen, dass aber das Niveau ihrer kirchlichen Verbundenheit höher liegt als bei diesen und dass zwischen der Radikalität ihrer Kirchenkritik und ihrem hohen Verbundenheitsgefühl vielleicht sogar ein Zusammenhang besteht. Beim Blick auf die Daten – siehe Abbildung 3.1 – müssen wir jedoch feststellen, dass sich die Evangelischen und Katholischen im Gefühl der Verbundenheit mit ihrer jeweiligen Kirche kaum unterscheiden, ja dass die Evangelischen sogar leicht höhere Verbundenheitswerte aufweisen. 28% der befragten Katholischen geben an, dass sie sich mit ihrer Kirche sehr oder ziemlich verbunden fühlen. Unter den Evangelischen sagen das 33%. Etwa jeweils 7–8% der Kirchenmitglieder bekunden eine besonders große Nähe zu ihrer Kirche.

Bei einem Vergleich der 6. KMU mit früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen zeigt sich, dass sich die Gruppe der ziemlich oder sehr verbundenen

evangelischen Kirchenmitglieder – für die katholische Seite fehlen Vergleichszahlen – im Laufe der Jahre ein wenig, aber durchaus nicht stark verkleinert hat. 1992 waren es 39 % der Evangelischen, die zu dieser Gruppe gehörten, 1982 waren es 36 %, im Jahr 1972 ergaben sich 37 %.¹ Auch der Anteil derjenigen Kirchenmitglieder mit einem mittleren Verbundenheitsgrad und der Anteil der kaum oder überhaupt nicht Verbundenen hat sich nicht wesentlich verändert. 1972 und 1982 waren es jeweils 32 %, die sich kaum oder überhaupt nicht mit ihrer Kirche verbunden fühlten. Fast genau so viel (33 %) sind es heute. Trotz der gestiegenen Zahl der Kirchenaustritte sind die innerkirchlichen evangelischen Verhältnisse, was das Verbundenheitsgefühl angeht, erstaunlich stabil. Das heißt im Umkehrschluss nun aber auch, dass mit der Verkleinerung der Gemeinden das Verbundenheitsgefühl nicht stärker geworden ist. In der Religionssoziologie ist die Annahme verbreitet, dass bei kleineren Religionsgemeinschaften ein sogenannter „Diaspora-Effekt“ auftritt. In unserem Fall würde das bedeuten, dass zuerst die am wenigsten Verbundenen die Kirche verlassen und sich die kleiner werdende Schar der Kirchenmitglieder durch die größer werdende Gruppe der Konfessionslosen herausgefordert fühlt, ihr Kirchenverhältnis zu stärken. Wie wir sehen, ist bei den Evangelischen in Westdeutschland jedoch eher das Gegenteil der Fall: Je kleiner die Kirche wird, desto wahrscheinlicher ist es, dass auch das kirchliche Verbundenheitsgefühl leicht zurückgeht, sich jedenfalls nicht erhöht. Möglicherweise werden die evangelischen Kirchen nach wie vor als große Kirchen wahrgenommen.

Die auffällige Nähe im Grad der kirchlichen Verbundenheit zwischen Evangelischen und Katholischen erfährt eine Erklärung, wenn man darauf schaut, wie sich das Verbundenheitsgefühl im Laufe der Zeit verändert hat (Abbildung 3.2). Dass es sich abgeschwächt hat, sagen sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche mehr Befragte, im Vergleich zu solchen, die eine Zunahme des Verbundenheitsgefühls erklärten. In der katholischen Kirche ist der Anteil derer, bei denen die Verbundenheit früher stärker war, allerdings in etwa doppelt so hoch wie in der evangelischen Kirche. Er beläuft sich auf 62 %, im Gegensatz zu 31 % bei den Evangelischen. Die Erwartung einer höheren Kirchenbindung unter den Katholischen war also nicht einfach falsch. Vielmehr muss man bei der Interpretation der gegenwärtigen Situation den dramatischen Rückgang des Verbundenheitsgefühls in Rechnung stellen, der sich in letzter Zeit bei den Katholischen vollzogen hat.

¹ Da die 1972 und 1982 durchgeführten KMUs nur auf Westdeutschland bezogen sind, die KMUs ab 1992 jedoch auf Gesamtdeutschland, sind die Werte nur eingeschränkt vergleichbar.

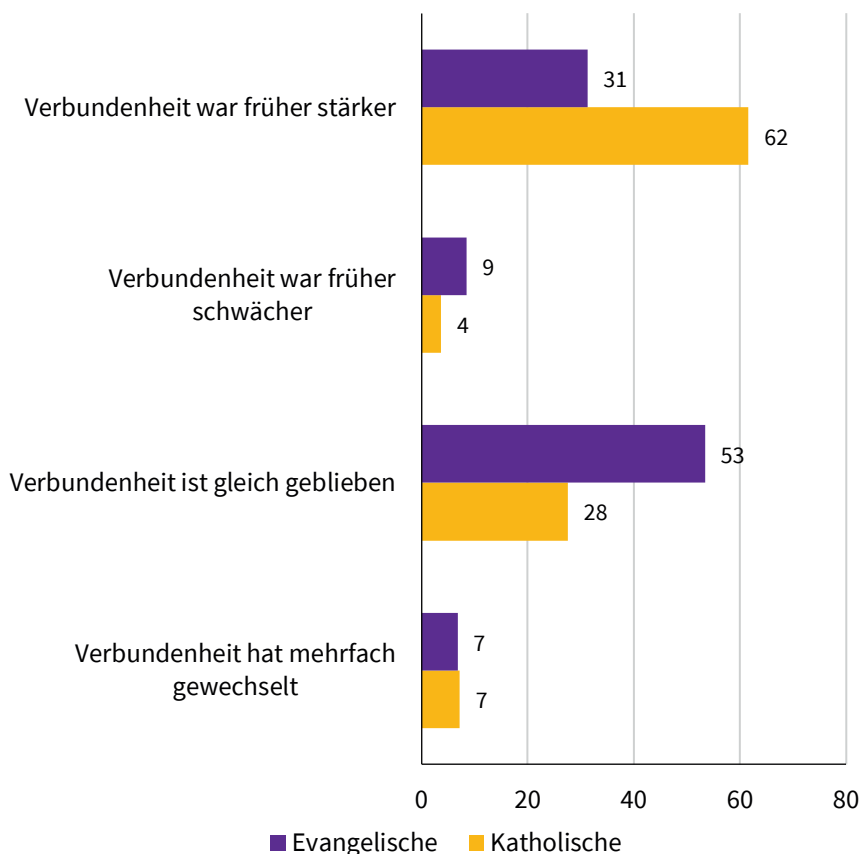


Abbildung 3.2: Veränderung des Verbundenheitsgefühls zur jeweils eigenen Kirche bei evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern (Zustimmung in Prozent zur jeweiligen Kategorie).

Nun handelt es sich bei diesen Zahlen um Ergebnisse, die auf der retrospektiven Sicht der Kirchenmitglieder beruhen. Leider besitzen wir im Konfessionsvergleich keine Verbundenheitswerte aus den letzten Jahrzehnten. Wenn wir die Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) heranziehen, können wir aber einen Blick auf eine vergleichbare Frage werfen: auf die Veränderungen im Vertrauen in die Kirche (siehe dazu auch Kapitel 4). Hier sind wir sogar in der Lage, die Beurteilungen der Gesamtbevölkerung einzubeziehen.

In allen Befragungsjahren war in den ALLBUS-Daten das Vertrauen in die katholische Kirche in der Gesamtbevölkerung niedriger als das Vertrauen in die evangelische (Abbildung 3.3). 1984 lagen die Vertrauenswerte gegenüber den beiden Großkirchen noch recht nah beieinander und überschritten mit 42% bzw. 46% die

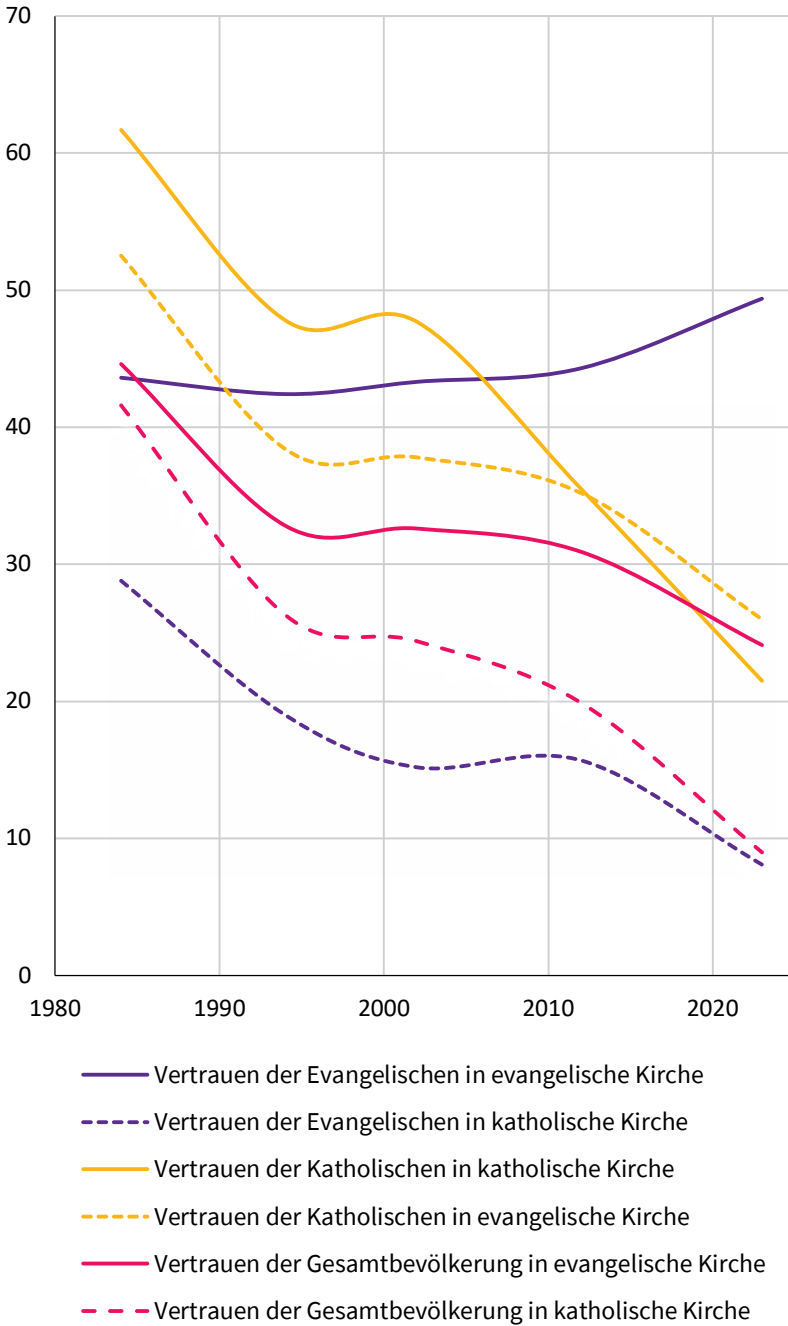


Abbildung 3.3: Veränderung des Prozentsatzes der Gesamtbevölkerung / der evangelischen Kirchenmitglieder / der katholischen Kirchenmitglieder, die Vertrauen in die evangelische bzw. katholische Kirche haben, im Zeitverlauf von 1984 bis heute. Datenbasis: ALLBUS für die Jahre 1984–2012, KMU für 2022.

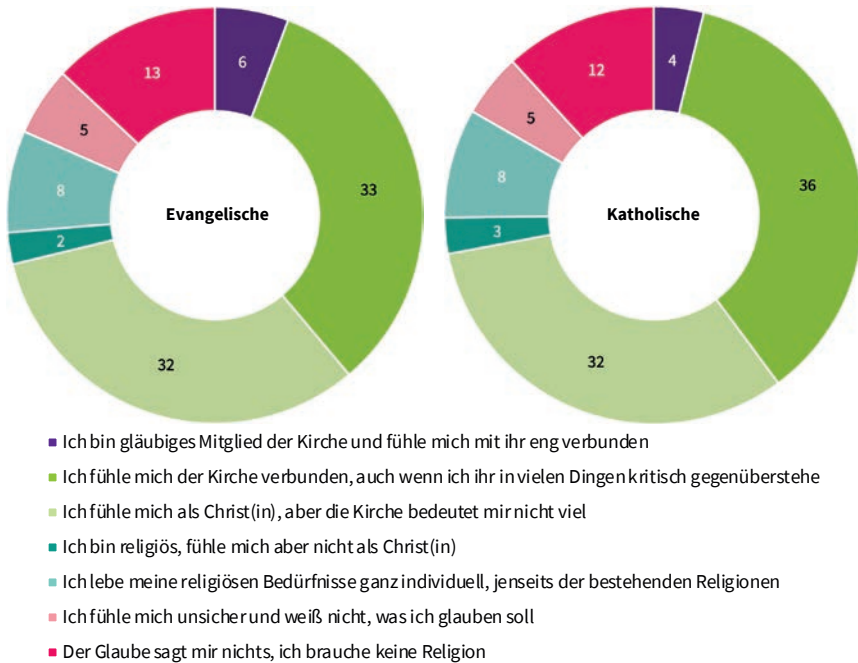


Abbildung 3.4: Typen der Verbundenheit zur eigenen Kirche bzw. zum Christentum unter evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern (Angaben in Prozent).

40-Prozent-Marke. Inzwischen haben sich die Vertrauenswerte insgesamt deutlich reduziert und ist die Differenz zwischen dem Vertrauen in die katholische und dem in die evangelische Kirche deutlich angestiegen.

Besonders stark ist das Vertrauen der Katholischen in ihre eigene Kirche gefallen. 1984 bekannten noch mehr als drei Fünftel der Katholischen, dass sie ihrer Kirche vertrauen, heute nur noch etwas mehr als ein Fünftel. Der Prozentsatz der Katholischen, der der evangelischen Kirche vertraut, ist inzwischen sogar höher als der, der angibt, Vertrauen in die eigene Kirche zu haben. Das bestätigen auch die aktuellen KMU-Daten (siehe Kapitel 4). Ganz anders das Bild in der evangelischen Kirche: Hier ist der Anteil derer, die ihrer Kirche vertrauen, im Laufe der letzten Jahrzehnte konstant und in den letzten Jahren sogar etwas gestiegen. Das Bild, das wir bei der Betrachtung der Verbundenheitswerte gewonnen haben, bestätigt sich hier, ja fällt sogar ein wenig positiver aus.

Anhand eines aus dem MDG-Trendmonitor (MDG Medien-Dienstleistung GmbH 2021) in den Fragebogen der 6. KMU übernommenen Items zeigt sich eine ähnliche interne Verbundenheitsstruktur zwischen Evangelischen und Katholischen

(Abbildung 3.4): Der Aussage „Ich bin gläubiges Mitglied der Kirche und fühle mich mit ihr eng verbunden“ stimmte nur eine kleine Minderheit der evangelischen (6%) bzw. katholischen (4%) Kirchenmitglieder zu. Vor 20 Jahren äußerten hier im MDG-Trendmonitor noch etwa ein Fünftel der Katholischen Zustimmung. Jeweils etwa ein Drittel der Evangelischen wie Katholischen gibt heute immerhin eine kritische Kirchenverbundenheit an bzw. versteht ihr Christsein als ein kirchendistanziertes. Die restlichen etwa 30% verteilen sich auf sich als nicht-christlich bzw. nicht-religiös verstehende Typen, darunter als größte Gruppe die Unreligiösen. Auch in den insgesamt vier Wellen des MDG-Trendmonitors ergab sich im Zeitvergleich der vergangenen 20 Jahre für die Katholischen ein deutlicher Rückgang des kirchlichen Verbundenheitsgefühls. Der Anteil der gläubigen Kirchnahen nahm ab, die kritisch Kirchenverbundenen bzw. kirchendistanzierten Christen machten relativ stabil jeweils ein Drittel aus, während sich der Anteil der nicht-christlichen bzw. nicht-religiösen Kirchenmitglieder in der Summe verdoppelt hat.

Kirchenaustritt

Im Jahr 2012 – dem Erhebungsjahr der 5. KMU – lag die Zahl der Kirchenmitglieder, die aus der evangelischen oder katholischen Kirche ausgetreten sind, bei insgesamt knapp 260.000. Zehn Jahre später ist die Zahl der Kirchenaustritte auf über 900.000 angewachsen, das entspricht einer Zunahme um nicht weniger als 350% binnen zehn Jahren! Diese Entwicklung stellt beide großen Kirchen vor enorme Herausforderungen. Die beschleunigte Dynamik bei den Mitgliederverlusten ist so stark, dass die auf dem Durchschnitt der vorausgehenden Jahre (bis 2017) basierenden Projektionen der sog. „Freiburger Studie“ (Evangelische Kirche in Deutschland 2019; Evangelische Kirche in Deutschland & Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2019) für die künftige Mitgliederentwicklung, die bis 2060 rund eine Halbierung der Kirchengliederzahlen annahm, inzwischen als zu optimistisch überholt sind (Gutmann & Peters 2023).

In der medialen Debatte stehen in diesem Kontext meist die Skandale um sexualisierte Gewalt im Vordergrund, vor allem mit Blick auf die katholische Kirche. Bei ihr fiel 2010, als die öffentliche Diskussion dazu gerade weit oben auf der Agenda stand, auch erstmals die Zahl der Austritte höher aus als bei der evangelischen Kirche. Nach dem pandemiebedingten Rückgang 2020 setzte sich dieser Trend dann verstärkt fort (siehe Abbildung 3.5).

Zwar begleiten abrupte Anstiege der Zahl der Kirchenaustritte – wenngleich mit höchst unterschiedlichen Ursachen oder Ursachenzuschreibungen – schon seit langer Zeit die kirchliche Entwicklung (Engelhardt et al. 1997, S. 307 ff.; Pollack 2016, S. 37 f.). Inzwischen gehen sie aber, auch im westlichen Bundesgebiet, an

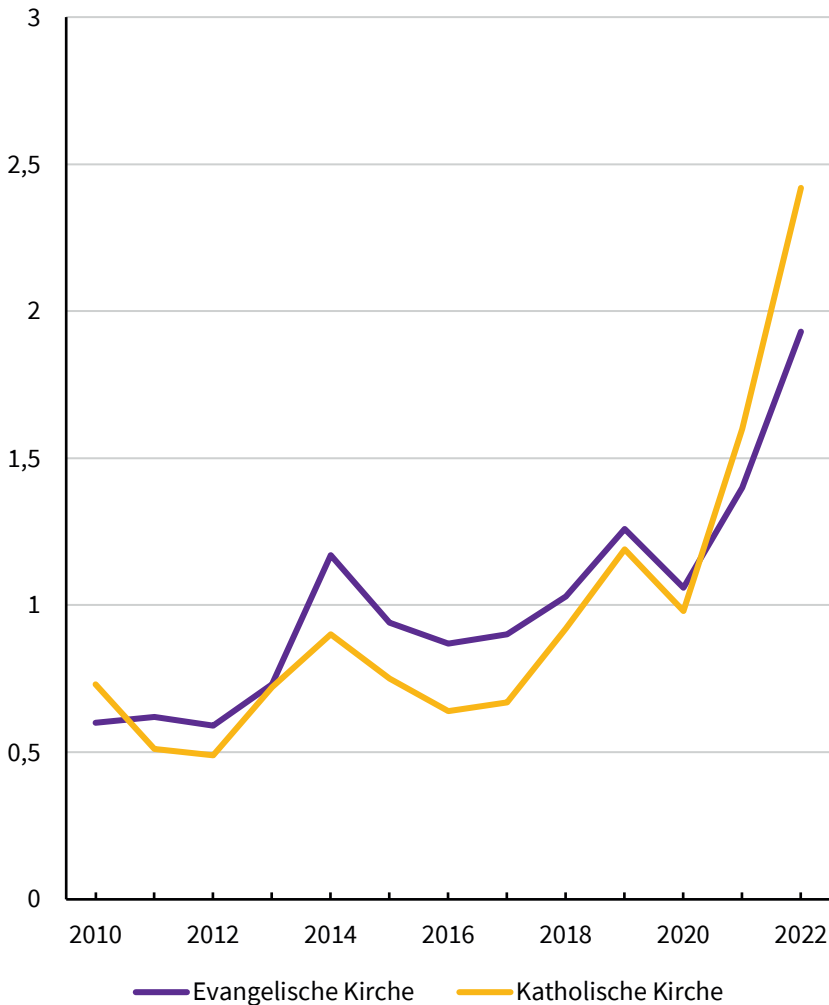


Abbildung 3.5: Zeitverlauf der Austrittsraten für die evangelische und die katholische Kirche seit dem Jahr 2010, d.h.: Wie viel Prozent der Kirchenmitglieder sind binnen eines Kalenderjahres ausgetreten? Berechnet aus: EKD-Statistik, Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD/Kirchenmitglieder diverse Jahrgänge, EKD-Pressemitteilung vom 07.03.2023; Sekretariat der DBK, Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten, diverse Jahrgänge, DBK-Pressemeldung Nr. 105 vom 28.06.2023.

die Substanz der Kirchen, stärker als die demografische Entwicklung. Wurde in der 1982 durchgeführten 2. KMU noch die Enttabuisierung des Kirchenaustritts beschrieben (Hanselmann et al. 1985, S. 24), so scheint sich diese längst in eine Begründungspflicht von Kircheng Zugehörigkeit gewandelt zu haben (Ahrens 2022b, S. 102 ff.).

In der 6. KMU lässt sich die skizzierte Entwicklung der Austrittsraten anhand der von den Befragten angegebenen Austrittsjahre nachzeichnen: Unter den vormalig Evangelischen hat ein Drittel diesen Schritt schon vor der Vereinigung der beiden deutschen Staaten vollzogen.² Der entsprechende Anteil bei den vormalig Katholischen fällt mit 24% niedriger aus. Nach eher ähnlich ausfallenden Werten für die folgenden Zeitabschnitte bilden sich für die Austrittsjahre seit 2018 umgekehrte Relationen ab: 17% der vormalig Evangelischen und 27% der vormalig Katholischen haben nach eigenen Angaben allein im Lauf dieser wenigen Jahre ihre Kirche verlassen.

Sozialstrukturell unterscheiden sich die Ausgetretenen nur noch wenig von den Kirchenmitgliedern (Ahrens 2022a, S. 23 ff.). Ihre klassischen Charakteristika, die einmal von Pittkowski & Volz (1989, S. 104) mit „der junge, ledige, in qualifizierter Stellung tätige Großstädter“ zusammengefasst wurden, eignen sich heute nur noch bedingt als besondere Kennzeichen der Austretenden.

Mit einem durchschnittlichen Austrittsalter von 30,2 Jahren (vormalig Evangelische) und 33,6 Jahren (vormalig Katholische) untermauern die Ergebnisse der 6. KMU einmal mehr einen ebenso bekannten wie für die Kirchen höchst problematischen Sachverhalt: Die Umsetzung der Austrittsentscheidung konzentriert sich auf die jüngere Lebensphase – bei den Katholischen etwas verzögert, so bereits Birkelbach (1999, S. 145) –, mit erheblichen Folgen für die Nachwuchssituation. Allerdings bildet sich bei den seit 2018 Ausgetretenen eine signifikante Verschiebung dieser Durchschnittswerte auf 35,5 und 37,2 Jahre ab (Ahrens 2022a, S. 24). Immerhin jeweils 12% waren bei ihrem Austritt mindestens 60 Jahre alt. Bei den vor dieser Zeit Ausgetretenen liegt dieser Anteil bei nur einem (vormalig Evangelische) beziehungsweise zwei Prozent (vormalig Katholische). Es scheint, als habe sich der Austritt auch unter den Älteren als bisher sicher geglaubter Basis der Kirchen zu einer relevanten Entscheidungsoption entwickelt.

Schon seit der 3. KMU wird den Ausgetretenen eine Listenfrage mit Gründen für diesen Schritt vorgelegt, die seitdem – in jeweils abgewandelter Form – zum festen Bestand der Erhebungen gehört. In der 6. KMU kann nun auch im direkten Vergleich ermittelt werden, inwieweit sich dabei konfessionsbezogene Abweichungen bemerkbar machen. Aus den insgesamt 14 verschiedenen Aussagen (Items 82a–n) fügen sich drei Aussagenkombinationen zu übergeordneten Mustern, von denen zwei als überdauernd betrachtet werden können: „Kritik/Ärger“ und „Gleichgültigkeit“

² Im ehemals protestantisch geprägten östlichen Bundesgebiet, wo die kirchenfeindliche Politik des DDR-Regimes schon in den 1950er Jahren zu starken Einbrüchen bei der Kirchenmitgliedschaft geführt hat, liegt dieser Anteil sogar bei 46%.

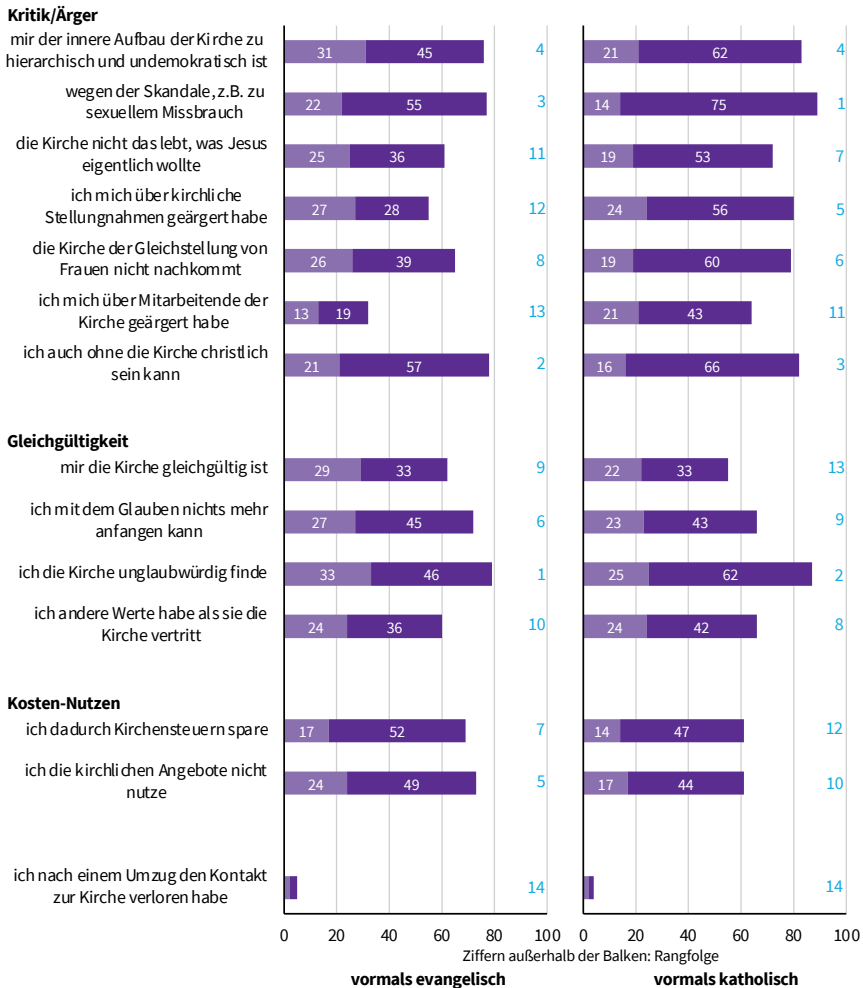


Abbildung 3.6: Angegebene Gründe für den erfolgten Kirchenaustritt bei vormaligen Evangelischen bzw. Katholischen auf einer siebenstufigen Zustimmungsskala (1 = „trifft überhaupt nicht zu“ bis 7 = „trifft voll und ganz zu“), Zustimmung in Prozent. Die Aussagen sind nach den Ergebnissen einer explorativen Faktorenanalyse sortiert.

gegenüber Glauben und Kirche. Sie kristallisierten sich bereits in der 3. KMU (S. 327) und 5. KMU (Pickel & Spieß 2015, S. 254) für die vormaligen Evangelischen sowie in der Austrittsstudie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD heraus (Ahrens 2022a, S. 42 ff.). Als dritter Faktor wird in der 6. KMU mit der „Kosten-Nutzen“-Abwägung ein Muster ermittelt, dem schon in der früheren Austrittsforschung eigene Relevanz zuerkannt wurde (z. B. Feige 1976, S. 217; Birkelbach 1999). Die darin kombinierten Austrittsgründe „Ersparnis der Kirchensteuer“ und „keine Nutzung der kirchlichen Angebote“ zählen zu den wenigen, bei denen die vormaligen Evangelischen

insgesamt stärkeren Zuspruch äußern. Entsprechendes gilt sonst nur noch für die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und dem Glauben. Dies lässt sich bereits als erster Hinweis auf eine bei ihnen – im Vergleich zu den vormaligen Katholischen – eher geringe innere Beteiligung verstehen.

Bei allen anderen Austrittsgründen fällt die Resonanz der vormaligen Katholischen stärker aus. In besonderer Deutlichkeit zeigt sich dies bei den Aussagen des Musters „Kritik/Ärger“, bei denen es fast durchgehend klare Mehrheiten (zwischen 53 % und 75 %) sind, die den Pol der Skala (stimme voll und ganz zu) wählen und damit eine Entschiedenheit zum Ausdruck bringen, die auf eine hohe affektive Aufladung schließen lässt (Ahrens 2022a, S. 8 f.). Einzige Ausnahme ist der Ärger „über Mitarbeitende der Kirche“ mit immerhin noch 42 % entschiedenen Zustimmungen (vormalig Evangelische 19 %), wobei zu beachten ist, dass sich dieser Ärger nicht auf die kirchliche Arbeit vor Ort beziehen muss.

Dem Muster „Kritik/Ärger“ sind zwei der drei häufigsten Austrittsgründe zugeordnet: die konkrete Bezugnahme auf den „Missbrauch und seine Vertuschung“, bei den vormaligen Katholischen mit Abstand an erster Stelle (bei vormaligen Evangelischen an dritter), sowie der Bezug auf ein mögliches „Christsein ohne Kirche“ als Begründung des Austritts. Bei den vormaligen Evangelischen führt die „Unglaubwürdigkeit der Kirche“ die Rangfolge an (bei vormaligen Katholischen an zweiter Stelle); mit 46 % entschiedenen Zustimmungen fällt aber auch hier der große Abstand zu den vormaligen Katholischen (62 %) auf.

Am Ende der Rangfolge bilden sich – abgesehen von der weitgehend fehlenden Bedeutung des Kontaktverlusts nach einem Umzug (5 % bzw. 4 % Zustimmungen) auf dem letzten Platz – bemerkenswerte Abweichungen zwischen den Konfessionen ab: Bei den Evangelischen rangieren hier der Ärger über kirchliche Stellungnahmen (bei vormaligen Katholischen auf dem fünften Rang!) und der Ärger über Mitarbeitende der Kirche (vormalig Katholische: Rang 11) hinten. Bei den vormaligen Katholischen sind es die Kirchensteuer (vormalig Evangelische: Rang 7) und die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche (vormalig Evangelische: Rang 9). Genauere Analysen zu den Mustern der Austrittsgründe³ weisen für die vormaligen Katholischen einen erheblich stärkeren Zuspruch der Jüngeren bei der Gleichgültigkeit gegenüber Kirche und Glauben aus, worin sich möglicherweise ein zunehmender Trend ankündigt, während das Alter bei den vormaligen Evangelischen keine Rolle (mehr) spielt.

³ Multiple lineare Regressionen unter Berücksichtigung von Geschlecht, Alter, Bildung, Einkommen, Wohnortgröße und Region.

Die Ersparnis von Kirchensteuern wird von den Jüngeren beider Konfessionen öfter genannt, während sich die Einkommenshöhe als unbedeutend erweist. Demnach lässt sich das „Sparen“ bei dieser Austrittsbegründung kaum im Sinne einer notwendigen finanziellen Kostenersparnis verstehen (Ahrens 2022a, S. 52 ff.). Demgegenüber kommt bei der fehlenden Nutzung kirchlicher Angebote der Schulbildung die größte Bedeutung zu. Hier zeichnet sich ab, was auch bei der Partizipation am kirchlichen Leben und den Kontakten zur Kirche deutlich wird (siehe Kapitel 16 und 20): Formal geringer Gebildete haben seltener einen Zugang zur kirchlichen Praxis vor Ort, was eben auch den Austritt begründen kann.

Schließlich ist das Muster „Kritik/Ärger“ das einzige, bei dem die Älteren mit stärkerem Zuspruch reagieren, während es bei den Jüngeren auf geringere Resonanz trifft (ohne größere konfessionsbezogene Abweichungen). Im Unterschied zu den anderen Aussagen stehen bei diesem Muster konkrete, an kirchliches Handeln gerichtete Kritikpunkte im Zentrum, die offenbar eher die Älteren bewegen.

Erstmals sind in der 6. KMU auch subjektive Bewertungen zur Austrittsentscheidung abgefragt worden (Fragen 84a–h), die sich faktorenanalytisch den Mustern „Emotionale Beteiligung“, „Entscheidungsprozess“ und „Medien/eigene Botschaft“ zuordnen lassen (siehe Abbildung 3.7). Angesichts der für die vormals Katholischen festgehaltenen affektiven Aufladung ihrer Kritik an der Kirche bei den Austrittsgründen mag die auch bei ihnen ausgesprochen geringe Zustimmung zu den Aussagen bei der emotionalen Beteiligung auf den ersten Blick überraschen. Nur bei der Aussage „Für mich war es eine sehr emotionale Entscheidung“ zeigt sich überhaupt ein Zusammenhang mit dem Muster „Kritik/Ärger“. Das nachträgliche Bedauern eines Kirchenaustritts, aber auch die Bewertung, dass die Entscheidung schwergefallen sei, stellen demgegenüber auf Dissonanzen im eigenen Umgang mit dem Austritt ab – die bei den meisten offenbar gar nicht entstanden sind.

Der „Entscheidungsprozess“ als zweites Muster wird von der spontanen Nutzung einer Austrittsgelegenheit (vgl. dazu Ahrens 2022a, S. 21 und 26–28) angeführt, die als negatives Gegenüber zu einer langfristig gereiften Entscheidung und zu genaueren Abwägungen fungiert. Der längere Entscheidungsprozess erhält mit Abstand den größten Zuspruch (49% bzw. 58%), insbesondere unter den vormals Katholischen. Zugleich erscheinen die durchaus beachtlichen Anteile (27% bzw. 22%) für die offenbar ohne genauere Überlegung genutzte Austrittsgelegenheit, die damit in ihrer subjektiven Bedeutung weitgehend auf einen formalen Akt begrenzt bleibt, aus kirchlicher Sicht schon bedenklich.

Den Medien wird – subjektiv – kein großer Einfluss zuerkannt (anders Ahrens 2022a, S. 57f.). Mit dem Austritt eine „Botschaft an die Kirche“ senden zu wollen, findet bei den vormals Katholischen mit 60% sogar die größte Zustimmung überhaupt.

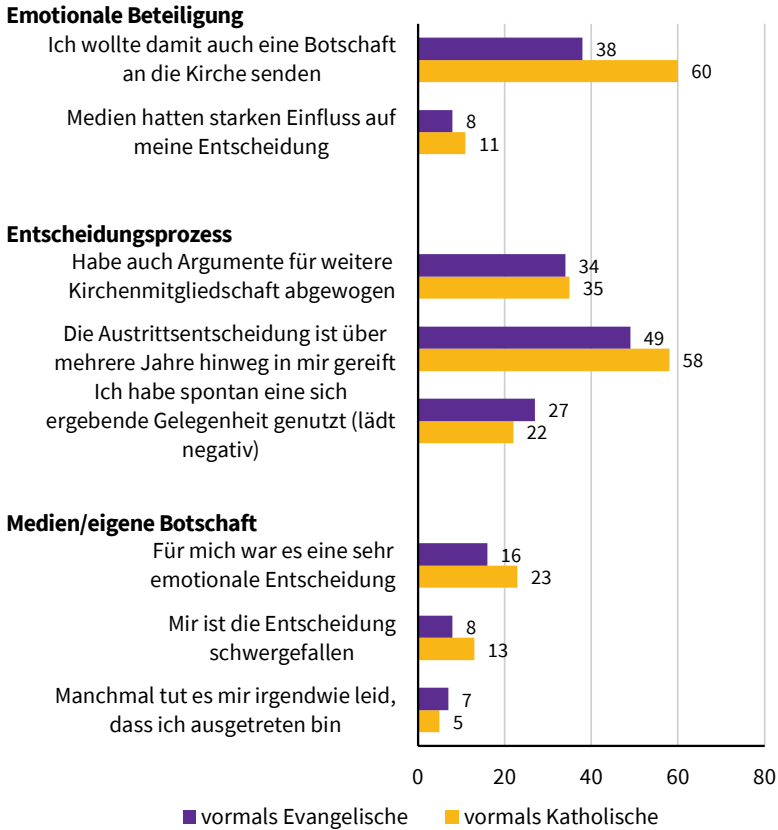


Abbildung 3.7: Bewertungen zum bereits erfolgten Kirchenaustritt. Zustimmung in Prozent zu den Ausprägungen „trifft voll zu“ und „trifft eher zu“. Die Aussagen sind nach den Ergebnissen einer explorativen Faktorenanalyse sortiert.

Bei diesem Item ergeben sich auch beachtliche positive Zusammenhänge mit dem Muster „Kritik/Ärger“ aus den Austrittsgründen. Aus dieser Kombination lässt sich – jedenfalls auf semantischer Ebene – eine kausale Beziehung ableiten: Der Austritt als sichtbare Protestreaktion gegen das kirchliche Handeln.

Die heutige Religiosität ist unabhängig von der früheren Konfessionszugehörigkeit bei den Ausgetretenen gering. Vor dem Hintergrund der zentralen Bedeutung, die der religiös-kirchlichen Sozialisation für die spätere Beziehung zu Kirche und Glauben zukommt (siehe Kapitel 18), stellt sich die Frage, inwieweit diese niedrige Religiosität der Ausgetretenen schon in der Kindheit und/oder Jugend geprägt wurde – und sich damit der „Kirchenaustritt als Prozess“ (Ebertz et al. 2012) verstehen lässt, der bereits in frühen Lebensphasen angelegt sein kann. In der 6. KMU wurde

die subjektive Einschätzung zur eigenen religiösen Sozialisation über die Aussage „In meiner Kindheit hat in der Familie Religion eine Rolle gespielt“ (Frage 122b) erhoben. In den Ergebnissen bilden sich dabei über alle Altersgruppen hinweg starke Abweichungen zwischen den jeweiligen Ausgetretenen und den Kirchenmitgliedern ab (siehe Abbildung 3.8). Zunächst fällt auf, dass die (vormals) Katholischen der Religion eine erheblich größere Relevanz in der Primärsozialisation zuschreiben als dies bei den (vormals) Evangelischen der Fall ist, die – ob Kirchenmitglied oder ausgetreten – eine solche Relevanz der Religion eher verneinen. Dieser Befund verweist auf nach wie vor bestehende konfessionsbezogene Differenzen in der religiösen Sozialisation, zumal die Abweichungen bei den 14- bis 29-Jährigen keineswegs weniger stark ausgeprägt sind. Zugleich liegen die Durchschnittswerte der jeweiligen Ausgetretenen durchweg erheblich niedriger als bei den Mitgliedern der entsprechenden Konfession. Bei den vormals Katholischen lässt sich dieser Effekt jedoch nur schwer im Sinne eines schon früh einsetzenden Prozesses verstehen: Ihre Religiositätswerte sind, wenn auch zum Teil nur knapp, im Zustimmungsbereich der Skala angesiedelt (ausgenommen davon sind nur die 30- bis 44-Jährigen), was gegen eine schon im Elternhaus vermittelte Distanz zur Religion spricht. Die Einschätzungen der vormals Evangelischen signalisieren demgegenüber deutlich, dass der Religion schon in ihrer Herkunftsfamilie eher eine geringe Bedeutung beigemessen wurde und bestätigen damit einen übereinstimmenden Befund früherer Studien (Feige 1976, S. 231).

Offen bleibt mit diesen Ergebnissen, wie sich bei den vormals Katholischen der „Verlust“ der im Elternhaus eher positiv geprägten Beziehung zur Religion erklären lässt (Ahrens 2022a, S. 60 ff.), der sich in ihrer den vormals Evangelischen ähnlichen, geringen aktuellen Religiosität dokumentiert.

Ergänzend wird nun die sog. „Austrittsneigung“ bei Befragten untersucht, die derzeit noch Kirchenmitglieder sind. Diese Austrittsneigung ist ein wichtiger Frühwarnindikator für zukünftige Kirchenaustritte. Im Jahr 2012, bei der 5. KMU, kam für drei Viertel der Evangelischen ein Kirchenaustritt nicht in Frage. Lediglich 7% hatten damals eine hohe Austrittsbereitschaft und weitere 8% waren sich noch unsicher. Für die Katholischen fehlt ein Vergleichswert für das Jahr 2012. Im Jahr 2009 gaben nach dem MDG-Trendmonitor 30% der katholischen Befragten an, schon einmal über einen Kirchenaustritt nachgedacht zu haben.

Ähnlich wie bei den schon erfolgten Kirchenaustritten ist auch bei der Bereitschaft für zukünftige Kirchenaustritte eine gravierende Veränderung auszumachen. Im Jahr 2022 kommt ein Kirchenaustritt lediglich für 35% der Evangelischen und 27% der Katholischen nicht in Frage. Dieser inzwischen geringe Prozentanteil der Kirchenmitglieder, für die ein Kirchenaustritt nicht in Frage kommt, ist ernüchternd, wenn nicht gar erschütternd, gerade wenn man ihn mit Befunden früherer KMUs

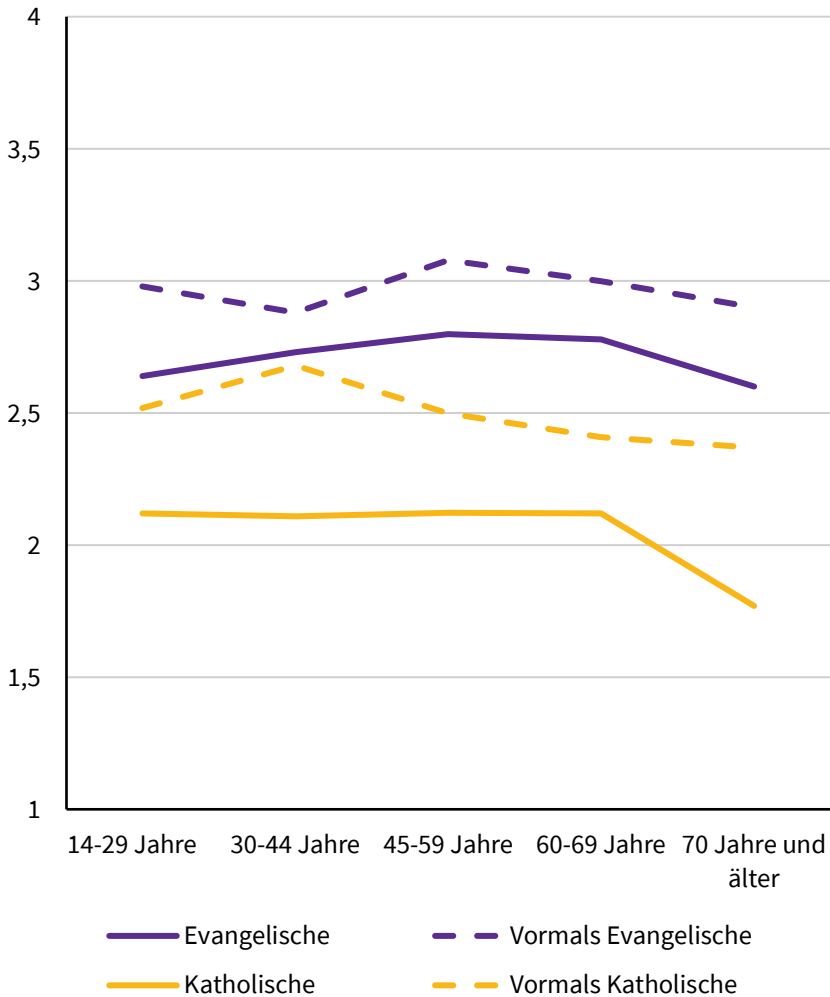


Abbildung 3.8: „In meiner Kindheit hat in der Familie Religion eine Rolle gespielt“ (Frage 122b), arithmetischer Mittelwert auf einer vierstufigen Skala von 1 (trifft voll zu) bis 4 (trifft gar nicht), differenziert nach Kirchenmitgliedern vs. Ausgetretenen sowie Altersgruppen.

vergleicht. Ein Fünftel der Katholischen gaben an, bereits fest entschlossen zu sein, aus der Kirche auszutreten. Unter den Evangelischen waren es mit 17% etwas weniger. Erwartungsgemäß haben die ältesten Kirchenmitglieder die geringste Bereitschaft zum Kirchenaustritt. Dagegen sind mehr als die Hälfte der 14–29-Jährigen entweder zum Austritt bereit (27%) oder noch unsicher (30%). Als besorgniserregend muss wahrgenommen werden, dass nur für ein Viertel der 45–59- und 60–69-jährigen Katholischen ein Kirchenaustritt nicht in Frage kommt. In dieser Altersgruppe sind besonders viele Katholische unentschlossen, haben aber „schon

öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten“. Unter den evangelischen Kirchenmitgliedern sind verhältnismäßig viele im Alter von 14–29 sowie 30–44 Jahren noch unentschlossen. Diejenigen Mitglieder beider Konfessionen, die sich bezüglich eines Kirchenaustritts noch unsicher sind, könnten durch gezielte, alters- und milieuspezifisch fokussierte Kontakte ggf. von einem Verbleib überzeugt werden. Dazu bedürfte es einer professionellen, individuellen Mitgliederkommunikation.

Mit Blick auf die Finanzierung der Kirchen durch die Kirchensteuer ist die Austrittsneigung von Kirchensteuerzahlenden von besonderem Interesse. In Kapitel 5 wird ausgeführt, dass vor allem die Einkommensgruppen mit einem persönlichen Monatsnettoeinkommen von 3000 bis 5000 Euro sowie insbesondere ab 5000 Euro das Gros des bundesweiten Kirchensteueraufkommens leisten. Aus Sicht der evangelischen Kirche beruhigen kann die Tatsache, dass 81 % der Evangelischen mit einem persönlichen Einkommen ab 5000 Euro nur eine geringe Austrittsneigung aufweisen. Unter den Katholiken in dieser Einkommensgruppe sind dies zwar mehr als die Hälfte, aber ein Drittel von ihnen ist unentschlossen. Auch hier könnten individuelle Maßnahmen der Mitgliederkommunikation eine sinnvolle Investition sein.

Nach den hohen Austrittszahlen insbesondere der vergangenen Jahre sowie den gerade beschriebenen Befunden bezüglich der Austrittsbereitschaft stellt sich für die evangelische und katholische Kirche die Frage, was sie nach Meinung der Befragten tun könnten, um den Kirchenaustritt noch zu verhindern. Auch wenn die Reihenfolge der genannten Punkte bei beiden Konfessionen grundsätzlich ähnlich ausfällt, zeigen sich doch einige konfessionelle Unterschiede. An erster Stelle der Nennungen steht bei den Angehörigen beider Konfessionen die Forderung nach einem deutlichen Schuldeingeständnis der Kirche für ihre in der Vergangenheit begangenen Verfehlungen. Dies Forderung ist erwartungsgemäß unter den Katholischen (82 %) deutlich stärker ausgeprägt als unter den Evangelischen (70 %). Während bei den Katholischen die Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche (77 %) sowie ein radikaler Reformwunsch (71 %) an zweiter und dritter Stelle genannt werden, sind dies bei den Evangelischen die Abschaffung der Kirchensteuer und die Gleichberechtigung von Frauen (jeweils 66 %). Die Abschaffung der Kirchensteuer wird nur von knapp der Hälfte der Katholischen (53 %) als eventuelles Motiv genannt, auf den Kirchenaustritt zu verzichten. Dagegen wird von den Evangelischen der Reformbedarf (55 %) etwas weniger häufig genannt als bei den Katholischen.

Im Zusammenhang mit der Bedeutung der Kirchensteuer für Kirchenaustritte sind auch noch die Antworten bezüglich von Angeboten mit einem persönlichen Nutzen für die Befragten von Bedeutung. Während 46 % der Evangelischen angaben, bei Vorliegen eines entsprechenden Angebots nicht auszutreten, waren dies nur 36 % bei den Katholischen. Ein Drittel der Evangelischen gab an, dass das Handeln der Kirche keinen Einfluss mehr auf ihre Austrittsentscheidung nehmen könne; bei den

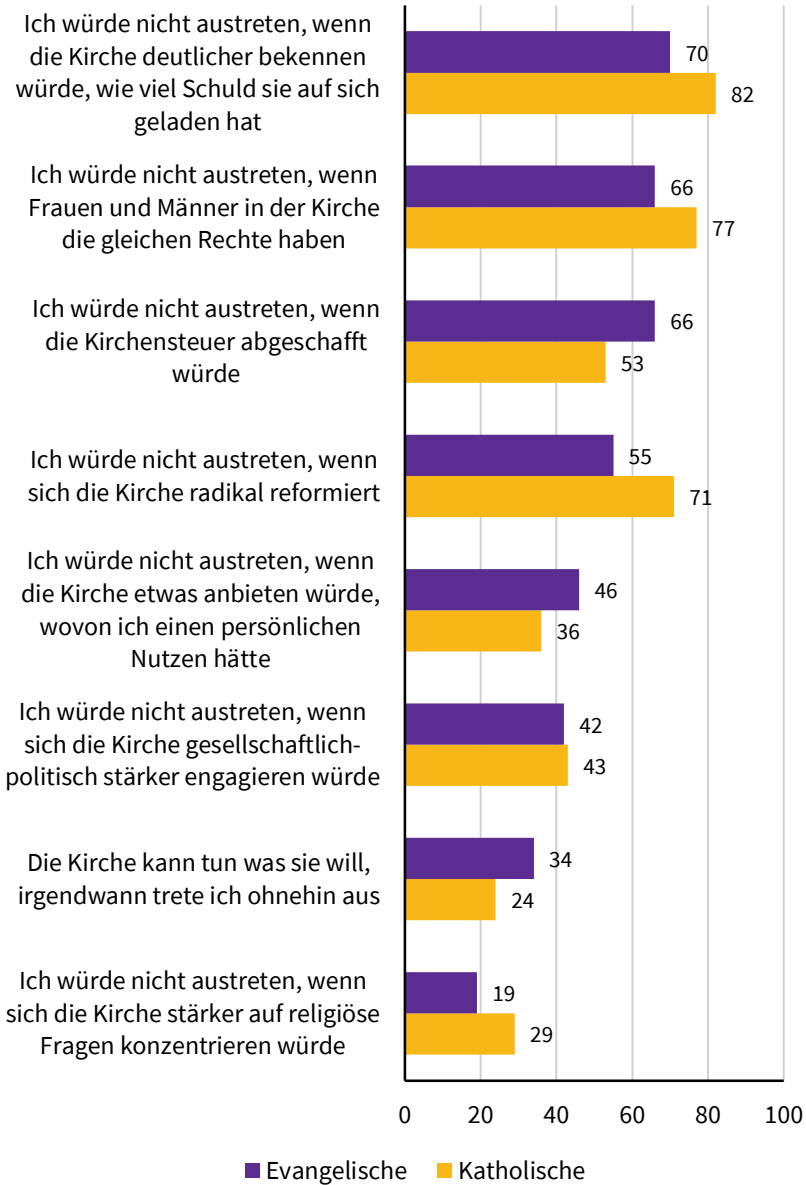


Abbildung 3.9: Angaben von Kirchenmitgliedern, die einen Kirchenaustritt erwägen, unter welchen Umständen sie nicht austreten würden, falls ihre Kirche zur Auswahl gestellte Maßnahmen ergreift (Angaben in Prozent).

Katholischen waren dies nur knapp ein Viertel. Dagegen würde ein knappes Drittel der Katholischen nicht austreten, wenn religiöse Fragen stärker in den Fokus gerückt würden; das gab nur jedes fünfte evangelische Kirchenmitglied an.

Die dargestellten Befunde lassen kaum auf eine grundlegende Trendwende bei den Kirchenaustritten hoffen. Sowohl für die Absicht als auch für die tatsächliche Umsetzung der Austrittsentscheidung belegen die Ergebnisse einmal mehr, dass es vor allem die Jüngeren sind, die ihre Kirche verlassen wollen oder dies bereits getan haben. Dabei bestätigen sich die geläufigen Ursachenzuschreibungen „Kirchensteuer“ und „Gleichgültigkeit gegenüber Kirche und Glauben“ nur zum Teil: Im Unterschied zu den vormalig Katholischen spielt das Alter bei der Gleichgültigkeit unter den vormalig Evangelischen nachweislich keine Rolle mehr. Zudem ist unter denen, die in den letzten Jahren ausgetreten sind, der Anteil der Älteren – gleich ob vormalig evangelisch oder katholisch – stark gewachsen. Bei den Austrittsgründen sind vor allem die starken Abweichungen zwischen vormalig Evangelischen und Katholischen hervorzuheben, wobei sich vormalig Katholische durch ihre Entschiedenheit bei der Äußerung von Kritik oder Ärger auszeichnen, die auf eine affektive Aufladung schließen lässt. Unterstrichen wird dies durch ihre mehrheitliche Bewertung des eigenen Austritts als „Botschaft an die Kirche“.

Schließlich räumen die vormalig Katholischen ihrer religiösen Primärsozialisation eine weitaus höhere Bedeutung ein als die vormalig Evangelischen, in deren Elternhaus die Aufmerksamkeit dafür eher fehlte. Deshalb bleibt auch die zugleich große Ähnlichkeit zwischen ehemals katholischen und ehemals evangelischen Konfessionslosen im Hinblick auf ihre geringe Religiosität klärungsbedürftig.

Konfessionswechsel

Während der Kirchenaustritt in Deutschland recht gut untersucht ist, besteht eine große Forschungslücke zum Wechsel zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften. Bis zur 6. KMU war unbekannt, wie oft und zwischen welchen Konfessionsgemeinschaften ein solcher stattfindet. Ganz anders in den USA, dort ist das „religious switching“ ein theoretisch wie empirisch umfassend erforschtes Phänomen (Sherkat 1991; Sherkat 2014; Suh & Russell 2015; Sikkink & Emerson 2020; Beider 2021). Nach Pollack & Rosta (2022, S. 396) sind 20 % aller US-Amerikaner/innen im Lauf ihres Lebens schon einmal von einer Religionsgemeinschaft in eine andere übergetreten. Etwa gleich viele US-Amerikaner/innen sind von einer ursprünglichen Religionszugehörigkeit in die Konfessionslosigkeit gewechselt. Der Bevölkerungsanteil der Konfessionslosen in den USA ist insbesondere seit 1990 – von damals noch 7 % – stark angestiegen. Etwa 30 % der Bevölkerung in den USA sind heute konfessionslos, weiterhin mit steigender Tendenz, so dass inzwischen auch für die USA ein starker Säkularisierungsprozess nicht mehr zu bestreiten ist (Heft & Stets 2021; Inglehart 2021; Wilkins-Laflamme 2021).

Wie stellt sich im Vergleich dazu die Situation in Deutschland dar, gibt es auch hier etwa gleich viele Konfessionswechsel wie Kirchenaustritte in die Konfessionslosigkeit? Das haben wir mit der 6. KMU untersucht, in der erstmals sämtliche Konfessionswechsel im biographischen Verlauf abgefragt wurden. Die Frage ist auch für die religionssoziologische Theoriebildung von hoher Relevanz. Zum Beispiel unterstellt der oft angenommene Prozess der „Individualisierung“,⁴ dass Menschen individuelle Profile oder Stile der Religiosität entwickeln, die dann unterschiedlich gut zu den Traditionen der verschiedenen Religionsgemeinschaften passen. Es ist deshalb aus der Perspektive des Individualisierungstheorems zu erwarten, dass zur Herstellung einer guten „Passung“ Übertritte zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften stattfinden. Würden sich so gut wie keine Konfessionswechsel beobachten lassen, wäre dies ein Argument dafür, dass gar kein Prozess stattfindet, der den Namen „religiöse Individualisierung“ verdient. Ähnlich bei der sog. „religiösen Pluralisierung“: Der Begriff suggeriert im Zusammenhang mit der Individualisierungsthese, dass sich einstige konfessionelle Monopole dadurch auflösen, dass durch Übertritte die einst dominierenden Konfessionen schrumpfen, während andere attraktivere Religionsgemeinschaften im Gegenzug durch die Übertritte wachsen. Wäre alles nur durch die in modernen Gesellschaften gestiegene räumliche Mobilität begründet, ohne dass jemand die Konfession wechselt, sollte besser von „Durchmischung aufgrund Migration“ gesprochen werden, dann wäre der unpräzise Begriff der „Pluralisierung“ doch sehr missverständlich.

Die sich dazu aus der 6. KMU ergebenden Befunde sind deutlich: 71% der Bevölkerung hat ihre Konfessionszugehörigkeit niemals verändert,⁵ 25% sind aus ihrer ursprünglichen Religionsgemeinschaft ausgetreten und nun konfessionslos, 1,5% waren ursprünglich konfessionslos und sind dann einer Religionsgemeinschaft beigetreten, und nur 2,5% sind zwischen verschiedenen Konfessionen gewechselt. Dabei ist ein Konfessionswechsel in aller Regel ein Phänomen, das nur ein einziges Mal im Lebensverlauf vollzogen wird. Lediglich 0,5% der Bevölkerung haben zwei Mal einen Wechsel ihrer Religionszugehörigkeit vorgenommen.⁶ Der Fall einer Person mit drei Konfessionswechseln kam unter unseren 5282 Befragten kein einziges

⁴ Die sog. Individualisierungsthese wurde in Deutschland in den 1980er Jahren von allem durch Ulrich Beck popularisiert und vielfach kritisiert. Burzan (2011) fasst den heutigen Forschungsstand zum Beck'schen Individualisierungstheorem so zusammen, dass es empirisch schwer prüfbar ist bzw. nicht als empirisch bestätigt gelten kann. Ein unkritischer Verweis auf „Individualisierung“ als eine beliebte Interpretationsfolie für einen vermeintlich zweifelsfrei stattfindenden sozialen Prozess entspricht insofern nicht dem empirischen Forschungsstand.

⁵ Dazu gehören auch Konfessionslose, die dies schon immer waren.

⁶ Diese 0,5% bestehen etwa zur Hälfte aus Personen, die zunächst von einer Großkirche in die andere übergetreten und dann in die Konfessionslosigkeit gewechselt sind, im Ergebnis also auch aus Kirchenaustritten. Ein weiteres Drittel dieser 0,5% sind Menschen, die nach einem vorausgehenden Kirchenaustritt wieder in eine Kirche eingetreten sind. Nur ein Fünftel dieser 0,5% sind Personen, die ohne die Zwischenstation der Konfessionslosigkeit zwei Mal zwischen verschiedenen Kirchen gewechselt sind.

Mal vor, dies muss also ein sehr seltenes Phänomen sein. Fazit: Im Vergleich zum Kirchnaustritt ist der Wechsel zwischen Konfessionen in Deutschland ein quantitativ stark nachgeordnetes, fast bedeutungsloses Phänomen.

Abbildung 3.10 zeigt, wie sich in Deutschland die heutigen Religionszugehörigkeiten im Vergleich zu den ursprünglichen Religionszugehörigen der Befragten (d. h. ihrer biographisch ersten Religionszugehörigkeit im Lebensverlauf bzw. in ihrer Erinnerung) verändert haben. Eine solche Darstellung hat gegenüber den sonst üblichen Zeitvergleichen bei Konfessionsstatistiken einen wichtigen Vorteil: Sie zeigt die realen Veränderungen auf der Individualebene – ohne Verzerrungen durch demographische Effekte (ältere Generationen sterben und werden durch junge ersetzt), ohne Verzerrungen durch Migrationseffekte (das Untersuchungsgebiet hat Zu- oder Abwanderung erlebt). Wir können so nachvollziehen, wie sich innerhalb einer konstanten Menge konkreter Individuen (alle repräsentativ für die heutige Gesamtbevölkerung) deren konfessionelle Bindungen verändert haben. Es wird deutlich, dass sich unter der heute lebenden Bevölkerung die Konfessionslosen allein durch Kirchnaustritte mehr als verdoppelt und jeweils etwa ein Drittel der ursprünglichen Mitglieder der beiden großen Kirchen ihre Kirchen verlassen haben. Zudem ist erkennbar, dass – entgegen einem weit verbreiteten Mythos – die Mitgliederzahl der Freikirchen und anderer kleinerer christlicher Gemeinschaften nicht wächst, sondern auf niedrigem Niveau stagniert (vgl. Kapitel 29). Auch die nicht-christlichen Religionsgemeinschaften erhalten keinen nennenswerten Zulauf. Somit ist festzuhalten, dass Kirchnaustritte fast ausschließlich in die Konfessionslosigkeit hineinführen, ihnen folgen so gut wie keine Beitritte in andere Religionsgemeinschaften.⁷

Betrachten wir nun den Mitgliederabfluss aus einzelnen Religionsgemeinschaften genauer. Am geringsten ist die Bestandserhaltung bei der Mitgliedschaft der evangelischen Kirche: hier sind lediglich 59% der früheren Mitglieder bis heute noch Mitglied geblieben. Bei der katholischen Kirche ist dieser Anteil mit 68% höher.⁸ Entgegen einem weit verbreiteten Narrativ ist auch bei den Freikirchen und anderen kleineren autochthonen christlichen Gemeinschaften die Bestandserhaltung mit 73% nicht wesentlich größer als bei der katholischen Kirche. Auch bei den Freikirchen fließen 25% der Mitglieder in die Konfessionslosigkeit ab und nur 2% traten in die EKD über. Die mit weitem Abstand größte Bestandserhaltung haben mit 92%

⁷ Bei keiner einzigen der kleineren Religionsgemeinschaften sind die geringen Unterschiede zwischen der ursprünglichen und der heutigen Zahl der Mitglieder statistisch signifikant, sie sind insofern nicht interpretierbar.

⁸ Es handelt sich um den kumulierten Effekt über die gesamte bisherige Lebenszeit der Befragten, deshalb hat sich hier die erst seit wenigen Jahren zu beobachtende höhere Kirchnaustrittsrate bei den Katholischen im Vergleich zu den Evangelischen, die früher bei den Evangelischen höher war als bei den Katholischen, noch nicht stark ausgewirkt.

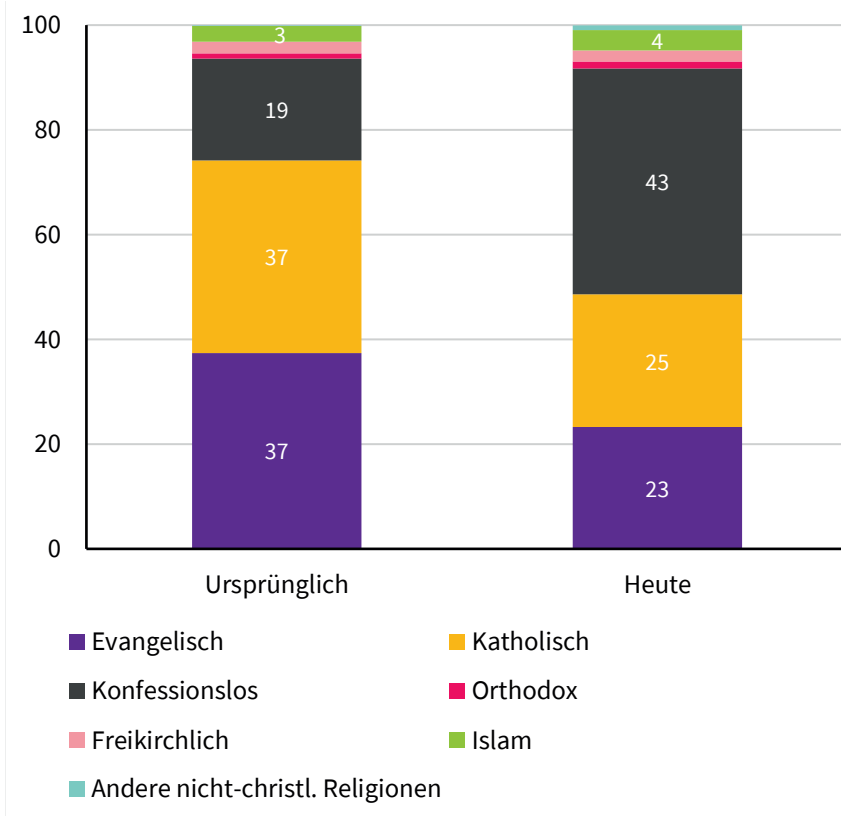


Abbildung 3.10: Verschiebung der konfessionellen Zusammensetzung in Deutschland von der biographisch ersten, d.h. ursprünglichen Religionszugehörigkeit der Individuen (linker Balken) zur heutigen Religionszugehörigkeit (rechter Balken). Angaben in Prozent.

die Konfessionslosen: Wer als Kind zunächst konfessionslos aufgewachsen ist, der bleibt mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit das ganze Leben konfessionslos, nur 8% davon treten später in eine Religionsgemeinschaft ein. Erkennbar ist in diesem Diagramm auch, dass Übertritte von einer Religionsgemeinschaft in eine andere ein nur seltenes Phänomen sind. Auffallend ist zudem, dass solche Übertritte so gut wie nie als Eintritte in die katholische Kirche vorkommen,⁹ sondern eher als Eintritte in die EKD. Es ist eine Besonderheit der katholischen Kirche im Unterschied zu anderen Religionsgemeinschaften, dass sie fast nur Abfluss kennt, quasi keinen Zufluss.¹⁰

⁹ Die Zahl der Eintritte in die katholische Kirche ist so gering, dass sie bei unserer repräsentativen Befragung mit 5282 Personen an der statistischen Nachweisgrenze liegt.

¹⁰ Es ist interessant, diese Befunde mit einem anderen Indikator für die Bindekraft der Konfessionen zu vergleichen, den Pollack & Rosta (2022, S. 161) anhand der Daten des ISSP 1991–2018 ermittelt haben:

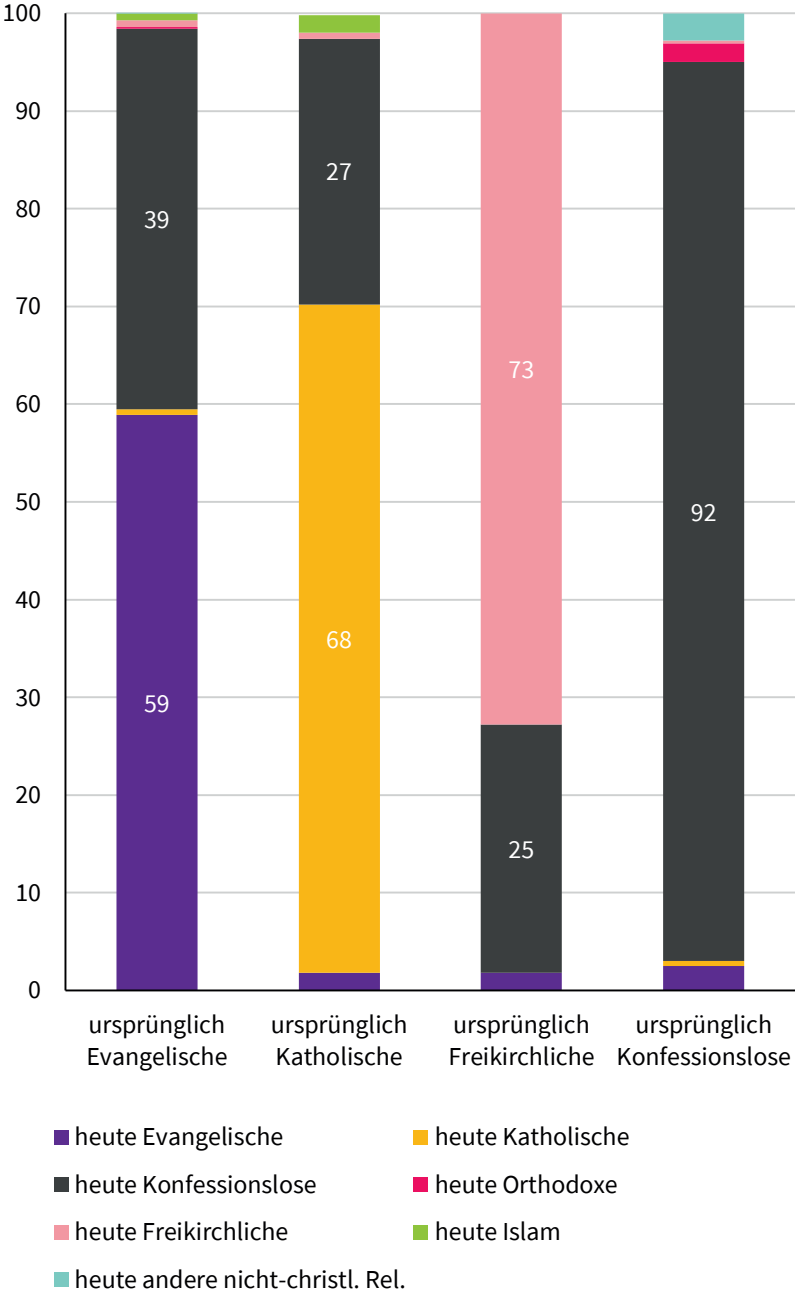


Abbildung 3.11: Bestandserhaltung bei Religionsgemeinschaften in Deutschland. Lesehilfe: Von allen heute in Deutschland lebenden Personen, die ursprünglich evangelisch waren (linker Balken), sind heute noch 59% evangelisch, 39% konfessionslos, während Übertritte in andere Religionsgemeinschaften mit den verbleibenden 2% statistisch marginal sind (Angaben in Prozent).

Was kann man anhand der KMU-Daten zu den Anlässen und Motiven von Konfessionswechseln sagen, die keine Kirchenaustritte sind, sondern Übertritte in andere Religionsgemeinschaften? Trotz der recht geringen Fallzahl ist erkennbar, dass dabei die Angleichung der Konfessionszugehörigkeit innerhalb von Partnerschaften eine gewisse Rolle spielt (die 6. KMU hat dazu auch die ursprüngliche und die heutige Konfessionszugehörigkeit von Lebenspartnern differenziert erhoben), ein bereits von Musick & Wilson (1995) und Klein & Wunder (1996) untersuchtes Phänomen. Partnerschaften sind sehr häufig zunächst konfessionell heterogen. Nach den KMU-Daten lag zum Zeitpunkt des Kennenlernens der beiden Partner bei nur 53 % der Paare konfessionelle Homogamie vor, sie stieg aber bis zum Zeitpunkt der Befragung auf 66 % an. Folglich gibt es nach wie vor einen deutlichen Angleichungseffekt im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit innerhalb von Partnerschaften. Die Angleichung geschieht allerdings in der weit überwiegenden Zahl der Fälle durch einen (oder zwei) Kirchenaustritt(e) in die Konfessionslosigkeit, nicht mehr wie früher durch einen Übertritt des einen Partners in die Konfession des anderen. Deshalb sind nur 2,5 % der Bevölkerung zwischen zwei verschiedenen Religionsgemeinschaften gewechselt, obwohl der Angleichungseffekt innerhalb von Partnerschaften nach wie vor deutlich ist. Ansonsten ist anhand der KMU-Daten weder ein bestimmtes Lebensalter noch ein spezifischer biographischer Anlass identifizierbar, wann Übertritte von einer Religionsgemeinschaft in eine andere geschehen.

Oft wird angenommen, Konvertierte seien besonders religiös, weil sie sich bewusst für eine neue Glaubensrichtung entschieden hätten. Stimmt das? Für die wesentlich zahlreicheren Konfessionswechsel in den USA hat dies Beider (2021) überprüft und fand das Gegenteil: Konvertierte waren eher weniger religiös als Personen, die stabil immer der gleichen Konfession angehörten. Was sagen dazu die KMU-Daten für Deutschland? Große Unterschiede gibt es nicht. Die wenigen ursprünglich Konfessionslosen, die sich später zum Beitritt in eine Religionsgemeinschaft entschlossen haben, unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Religiosität in keiner Weise vom Durchschnitt derjenigen, die schon immer Konfessionsmitglieder waren. Wer aber von einer Konfession in eine andere überwechselt, hat in Deutschland im Schnitt eine statistisch signifikant leicht erhöhte subjektive Religiosität mit geringfügig erhöhter wahrgenommener Bedeutsamkeit von Religion für verschiedene Lebensbereiche, im Vergleich zu jenen, die schon immer Mitglied der gleichen Konfession

Zu welchem Prozentanteil gelingt einer Generation die Weitergabe der eigenen Konfessionszugehörigkeit an die nachfolgende Generation? Nach deren Ergebnissen ist diese sog. Retentionsrate bei den Konfessionslosen in Ostdeutschland konstant sehr hoch (96 %), bei den Konfessionslosen in Westdeutschland deutlich ansteigend von 51 % im Jahr 1991 auf 73 % im Jahr 2018. Bei den Katholischen bzw. Evangelischen in Ostdeutschland liegt sie mit heute 54 % bzw. 52 % deutlich niedriger und ist eher abfallend, bei den Katholischen bzw. Evangelischen in Westdeutschland sind es 84 % bzw. 74 % mit fallender Tendenz.

waren. Das kann man so interpretieren: Ein religiöser „Konvertierteneffekt“ tritt nur bei wenigen auf, bei den meisten Übertretenden nicht, vermutlich weil viele davon keine originär religiösen Motive für den Übertritt haben (etwa im Fall einer Angleichung innerhalb einer Partnerschaft). Möglicherweise sind diese nicht-religiösen Motive bei früheren Konfessionslosen etwas häufiger.

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück: Eine „Pluralisierung“ oder „Individualisierung“ von Religion ist in Deutschland nicht feststellbar, wenn man darunter die Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften versteht.¹¹ Bei keiner einzigen Religionsgemeinschaft gibt es netto ein quantitativ ins Gewicht fallendes Wachstum durch Übertritte. Nur die Kategorie der Konfessionslosen wächst, und zwar dramatisch. Was stattfindet, ist lediglich eine massive räumliche Durchmischung von historisch zugeschriebenen, ursprünglich regional verankerten, quasi ererbten „Zugehörigkeiten“ durch Migrationsbewegungen, in Verbindung mit ebenso massiven Prozessen der Entkirchlichung. Dies „Individualisierung“ oder „Pluralisierung“ zu nennen, ist missverständlich, weil es suggeriert, *Individuen* würden ihre sich in „Zugehörigkeiten“ manifestierenden religiösen Orientierungen durch individuelle Wahl- und Differenzierungsprozesse vervielfältigen. Genau das ist aber nicht der Fall.¹² Wäre es anders, müssten wir Konsequenzen dieser angeblichen Orientierung an höchst individuellen religiösen Präferenzen (die ja wohl kaum immer mit dem „Erbten“ übereinstimmen können) in Form einer größeren Zahl von Konfessionswechseln

¹¹ In der empirischen Forschung wurde „religiöse Pluralisierung“ so gut wie ausschließlich über dieses Kriterium operationalisiert, also über die Diversität der Zugehörigkeiten zu verschiedenen Religionsgemeinschaften (Chaves & Gorski 2001). Auch der „Religionsmonitor 2023“ der Bertelsmann-Stiftung geht so vor (Müke et al. 2023), und die verbreitete Metapher der „religiösen Landschaft“ meint – sobald es empirisch wird – in der Regel nichts anderes als den Mix verschiedener Religionsgemeinschaften in einem bestimmten Gebiet. Die denkbare Argumentation, relevant sei nicht diese Form der Pluralität, sondern eine Pluralisierung der Orientierungen *innerhalb* von religiösen Gemeinschaften (Pickel et al. 2017), übersieht zwei wichtige Punkte: Erstens waren größere Religionsgemeinschaften noch nie intern homogen. Die in ihrer Mitgliedschaft verbreiteten Orientierungen waren immer plural. Ob die interne Pluralität heute größer ist als früher, ist ein empirisches Desiderat, jedenfalls empirisch nicht belegt. Soweit wir mit Daten z. B. des ALLBUS oder der KMU über einige Jahrzehnte hinweg über Zeitreihen zu verschiedenen weltanschaulich-religiösen Orientierungen und Praktiken innerhalb bestimmter Religionsgemeinschaften verfügen, ist ein genereller Trend hin zu mehr Pluralität von Orientierungen innerhalb von Religionsgemeinschaften nicht evident. Vielmehr werden früher weit verbreitete Orientierungs- und Handlungsmuster (z. B. Tischgebete oder der Glaube an einen persönlichen Gott) durch andere, dann ebenfalls weit verbreitete Orientierungs- und Handlungsmuster (z. B. säkulare) verdrängt. Das ist eine Umstrukturierung im Mischungsverhältnis der Orientierungen, aber nicht zwingend ein höherer Grad an Pluralität. Zweitens ist es logisch schwer nachvollziehbar, warum eine Pluralisierung *innerhalb* von Religionsgemeinschaften, sollte eine solche tatsächlich stattfinden, nicht auch überspringt auf eine allgemeine religiöse Pluralisierung, die sich dann in einer größeren Vielfalt der Zugehörigkeiten zu Religionsgemeinschaften manifestiert. Letztere ist aber nicht feststellbar, sieht man von Migrationsbewegungen und rein demografischen Effekten ab.

¹² Das bedeutet nicht, dass es nicht in einem anderen Sinne eine „Individualisierung“ geben mag, aber es mahnt uns, mit dem Begriff der „Individualisierung“ vorsichtiger umzugehen als dies häufig getan wird.

beobachten können. Das ist jedoch nicht feststellbar, der Prozentsatz der Konfessionswechsel ist minimal.¹³

Die Befunde passen besser zu einem Modell, das sich „Religionszugehörigkeit“ als ein in der Regel rein askriptives kulturelles Merkmal vorstellt, das historisch ererbt ist, aber im kulturellen Wandel seine distinktive Plausibilität verloren hat. Deshalb kündigen immer mehr diese Zuschreibung kategorial auf, während gleichzeitig *keine* nennenswerte Dynamik zwischen den „Konfessionen“ untereinander stattfindet. Man mag das eine „postkonfessionelle Gesellschaft“ nennen. Den Grad der Durchmischung innerhalb eines räumlichen Aggregats mit Trägern askribierter Konfessionszugehörigkeiten kann man beim Spurenlesen historischer Migrationsbewegungen sehr gut verwenden, aber ob er darüber hinaus auch etwas über religiöse Individualisierung oder Pluralisierung aussagt, ist höchst fraglich.

¹³ Diese Argumentation setzt voraus, dass es sich bei den „Religionsgemeinschaften“ in den Augen der Bevölkerung um Glaubensgemeinschaften mit klar unterscheidbaren religiösen Programmen handelt. Vielleicht ist diese Annahme falsch.

4. Vertrauenskrise und Reformerwartungen: Wo die Kirchen heute stehen

Edgar Wunder, Friederike Erichsen-Wendt, Jan Loffeld,
Johanna Rahner, Johannes Wischmeyer, Miriam Zimmer

Das Verhältnis der Bevölkerung zu den Kirchen und die Anerkennung, die sie als gesellschaftliche Institutionen erfahren, lässt sich am Vertrauen ablesen, das ihnen entgegengebracht wird. Über Vertrauen wird einer Institution einerseits Legitimität als gesellschaftlicher Akteur zugeschrieben, andererseits verweist es auf das Vertrauen in die Erfüllung der Erwartungen, die an Kirchen herangetragen werden.¹

Abbildung 4.1 stellt das Vertrauen in die Kirchen im Vergleich zu anderen Einrichtungen dar.² Zunächst ist anhand der Daten festzustellen, dass in Deutschland ganz allgemein ein eher geringes Vertrauen in Institutionen herrscht (Schupp & Wagner 2004). Auch Universitäten und die Justiz erzielen keine sehr guten Vertrauenswerte, sondern liegen nur im Mittelfeld der Vertrauensskala. Das Vertrauen in die evangelische Kirche ist geringer als das Vertrauen in die Bundesregierung, aber immerhin höher als das Vertrauen in politische Parteien. Deutlich schlechter schneidet die katholische Kirche ab. Ihr und dem Islam steht die Bevölkerung fast gleich misstrauisch gegenüber. Davon offenbar ganz entkoppelt sind die Wohlfahrtsverbände Caritas und Diakonie, die vergleichsweise hohes Vertrauen genießen.

Weitere Aufschlüsse ergibt eine Differenzierung nach der Konfessionszugehörigkeit der Befragten (Abbildung 4.2). Grundsätzlich haben Konfessionslose ein leicht geringeres Vertrauen in alle Institutionen, egal ob säkulare oder religiöse. Das größere Misstrauen der Konfessionslosen fällt in Bezug auf die Kirchen und den Islam allerdings besonders deutlich ins Auge.

Katholische und Evangelische bewerten ihre jeweils eigene Kirche überdurchschnittlich – das war zu erwarten. Bemerkenswert ist jedoch der Befund, dass katholische Kirchenmitglieder der evangelischen Kirche mehr vertrauen als ihrer eigenen Kirche. Gleichzeitig ist das Image der katholischen Kirche bei Evangelischen und Konfessionslosen so schlecht, dass sie hier gleichauf mit dem Islam auf

¹ Einen Überblick zum Stand der heutigen Vertrauensforschung bieten Baer & Colquitt (2018).

² Zugrunde liegt Itembatterie 36 im Fragebogen.

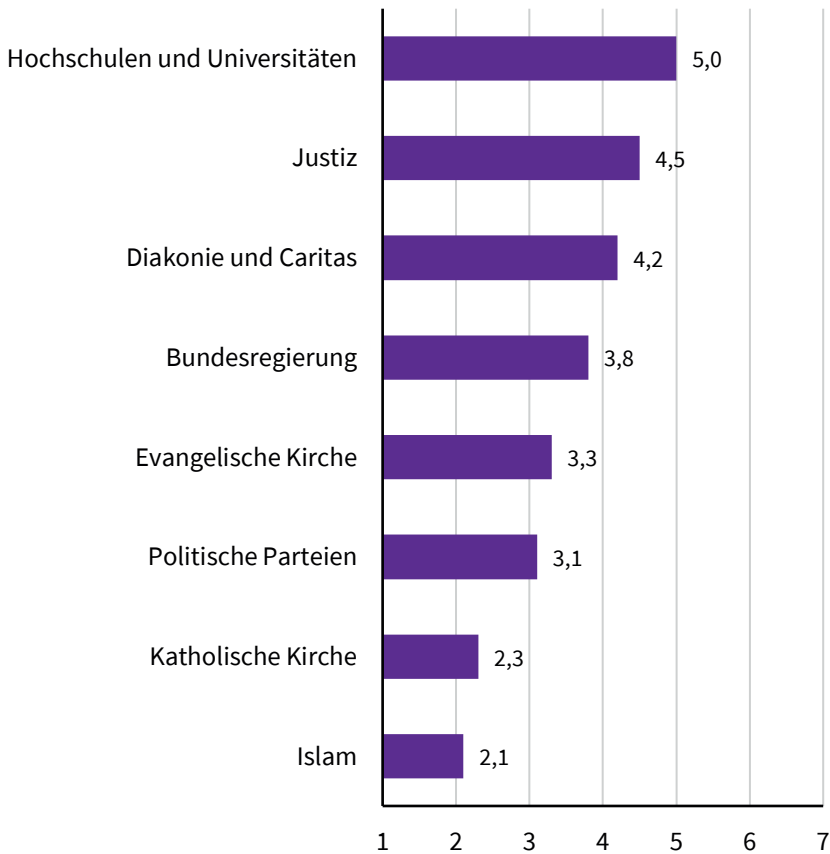


Abbildung 4.1: Vertrauen der Gesamtbevölkerung in Deutschland in die Kirchen im Vergleich zu anderen Einrichtungen. Die Vertrauenswerte schwanken zwischen 1 (überhaupt kein Vertrauen) und 7 (sehr großes Vertrauen). Angegeben ist der arithmetische Mittelwert.

dem letzten Platz landet. Daran wird deutlich: Die katholische Kirche steht unter einem erheblichen Druck. Im Vergleich dazu sind die Vertrauenswerte der evangelischen Kirche, gerade unter den eigenen Kirchenmitgliedern, zum Befragungszeitpunkt relativ gut.

Für die katholische Kirche, die ihre eigene konfessionelle Identität theologisch immer auch an ihre institutionelle Gestalt rückgebunden hat, ist diese institutionelle Vertrauenskrise dramatisch. Die seit 2021 zu beobachtende höhere Kirchenaustrittsrate bei Katholischen im Vergleich zu Evangelischen könnte mit diesem Sachverhalt zusammenhängen. Denn Vertrauen ist letztlich eine Voraussetzung für eine stabile Mitgliedschaftsbeziehung in Freiwilligenorganisationen (Kretzschmar 2015; Winter-Pfändler 2022).

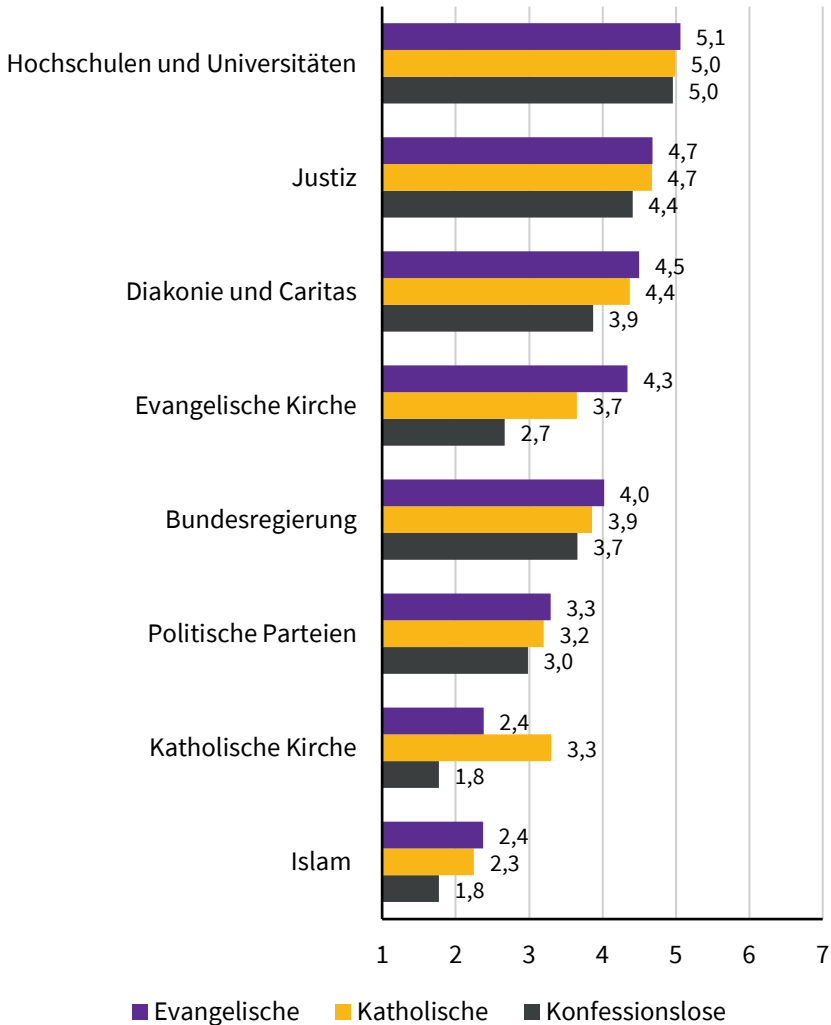


Abbildung 4.2: Vertrauen in verschiedene Einrichtungen auf einer Skala von 1 (= überhaupt kein Vertrauen) bis 7 (= sehr großes Vertrauen), differenziert nach Konfessionslosen, katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern. Angegeben ist der arithmetische Mittelwert.

Differenziert man die Mitgliedschaft beider Kirchen weiter nach den aus Kapitel 8 bekannten religiös-säkularen Orientierungstypen (Abbildung 4.3), dann zeigt sich einerseits, dass der zu diagnostizierende allgemeine Rückgang der Religiosität (Kapitel 7) auch den Vertrauensschwund gegenüber den Kirchen verstärkt, andererseits aber auch, dass vor allem in der katholischen Kirche der Vertrauensverlust weit in die verschiedenen Segmente der Kirchenmitgliedschaft hinein reicht.

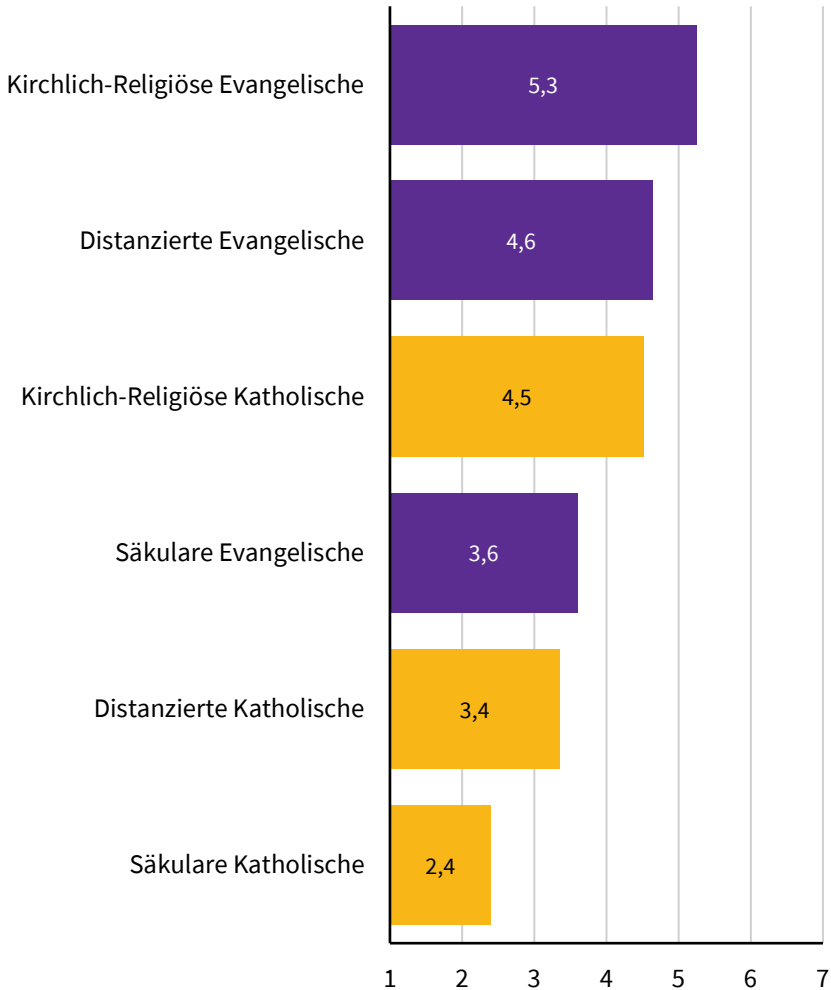


Abbildung 4.3: Vertrauen in die jeweils eigene Kirche bei Evangelischen und Katholischen auf einer Skala von 1 (= überhaupt kein Vertrauen) bis 7 (= sehr großes Vertrauen), weiter differenziert nach der Religiosität der Befragten (die in Kapitel 8 erläuterten religiös-säkularen Orientierungstypen). Angegeben ist der arithmetische Mittelwert.

Die kirchlich-religiösen Katholischen, die 28% der Mitgliedschaft der katholischen Kirche ausmachen, haben ein geringeres Vertrauen in ihre Kirche als distanzierte Mitglieder der evangelischen Kirche. Das bedeutet, dass der Vertrauensschwund innerhalb der katholischen Kirche nicht nur die Mehrheit der säkularen oder distanzierten Kirchenmitgliedschaft erfasst hat, sondern auch die Kernmitgliedschaft der religiösen Katholischen.

Eine Faktorenanalyse ergibt, dass zwischen zwei Dimensionen des Institutionenvertrauens zu unterscheiden ist: einerseits Vertrauen in religiöse Institutionen (d. h. das Vertrauen in evangelische Kirche, katholische Kirche und Islam hängen untereinander relativ eng zusammen), andererseits Vertrauen in säkulare Institutionen (Universitäten, Justiz, Bunderegierung, politische Parteien). Diakonie und Caritas haben statistische Bezüge zu beiden Faktoren, lassen sich also nicht eindeutig zuordnen. Das bedeutet, dass für viele Befragte die kirchlichen Wurzeln dieser Wohlfahrtsverbände offenbar bereits in Vergessenheit geraten sind, während sie von anderen noch wahrgenommen werden.

Das Vertrauen in religiöse Institutionen korreliert signifikant positiv mit dem Vertrauen in säkulare Institutionen ($r = 0,34$).³ Es ist also nicht so, dass Vertrauen in religiöse Institutionen durch Vertrauen in säkulare Institutionen ersetzt wird. Vielmehr könnte man formulieren, dass die Vertrauenskrise der Kirchen auch als eine Facette einer noch viel breiteren allgemeinen gesellschaftlichen Vertrauenskrise zu verstehen ist, die im Fall der Kirchen durch den Rückgang von Religiosität zusätzlich noch beschleunigt wird. Oder umgekehrt: Kirchen haben auch eine sozial integrative, Vertrauen fördernde Funktion. Geht diese Funktion der Kirchen verloren, geht dies Hand in Hand mit einem wachsenden gesellschaftlichen Misstrauen. Das kann auch anhand der KMU-Frage „*Kann man den meisten Menschen vertrauen oder kann man im Umgang mit Menschen nicht vorsichtig genug sein?*“ verdeutlicht werden: Derartige zwischenmenschliches Vertrauen korreliert signifikant positiv sowohl mit säkularem wie religiösem Institutionenvertrauen.⁴

Auch das Alter und damit die Lebenserfahrung der Befragten spielt dabei eine Rolle: Ein überdurchschnittlich hohes Vertrauen sowohl in Mitmenschen als auch säkulare Institutionen haben die jüngsten und die ältesten Befragten, während die mittlere Altersgruppe der 45- bis 59-Jährigen das größte Misstrauen hegt. Das ist beim Vertrauen in die evangelische wie auch in die katholische Kirche anders: Hier gibt es im Altersbereich von 14 bis 69 Jahren keine signifikanten Vertrauensunterschiede, während nur die Generation der mindestens 70 Jahre alten Befragten ein erhöhtes Vertrauen gegenüber den Kirchen aufweist. Das deutet darauf hin, dass der Vertrauensschwund gegenüber den Kirchen kaum vom Lebensalter oder der Generationenzugehörigkeit abhängt, sondern er alle Generationen erfasst hat, wie in einem nach unten fahrenden Fahrstuhl, in dem alle sitzen („Fahrstuhleffekt“).

³ Dazu wurde aus den vorausgehend genannten Items jeweils ein Summenindex gebildet.

⁴ Es handelt sich um Item 35 im Fragebogen. Auch unter statistischer Kontrolle des säkularen Institutionenvertrauens ist die Korrelation zwischen dem Vertrauen in religiöse Institutionen und zwischenmenschlichem Vertrauen signifikant positiv (Partialkorrelation). In den ostdeutschen Bundesländern sind alle drei Vertrauenswerte niedriger als in Westdeutschland.

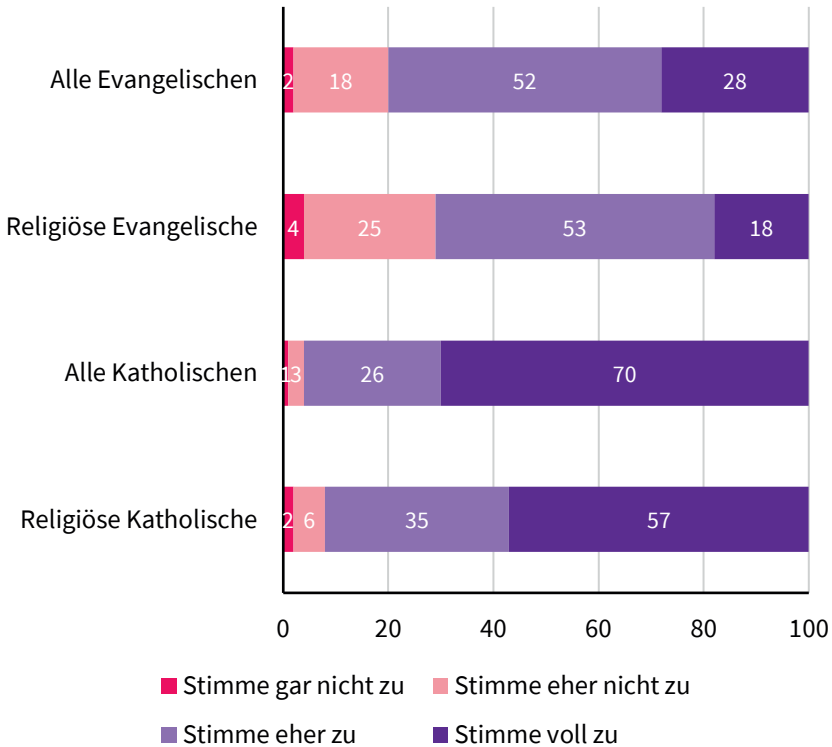


Abbildung 4.4: Meinungsbild zur These „Die (jeweils eigene) Kirche muss sich grundlegend verändern, wenn sie eine Zukunft haben soll“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der Typologie in Kapitel 8) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

In einem multivariaten Modell sind zwei Faktoren entscheidend zur Erklärung des schwindenden Vertrauens in religiöse Institutionen: An erster Stelle die nachlassende kirchliche Religiosität (Beta = 0,49), an zweiter Stelle der allgemeine gesellschaftliche Vertrauensverlust (Beta = 0,32). Allein durch diese beiden Faktoren können beachtliche 36% der Varianz des Vertrauens in religiöse Institutionen erklärt werden.⁵ Das bedeutet, dass die Vorstellung zu verwerfen ist, der Vertrauensschwund gegenüber den Kirchen gehe in erster Linie auf einige kirchliche Skandale der letzten Jahre zurück. In Wirklichkeit sind die Ursachen der kirchlichen Vertrauenskrise viel grundlegender. Wird in das multivariate Modell zur Erklärung des Vertrauensver-

⁵ Kirchliche Religiosität wurde wie in Kapitel 8 bei der Definition der religiös-säkularen Orientierungstypen beschrieben operationalisiert, der allgemeine gesellschaftliche Vertrauensverlust über das Vertrauen in säkulare Institutionen. Fügt man als dritte Variable auch noch in das Modell ein, ob sich die Befragten in irgendeiner Weise ehrenamtlich engagieren, ergibt sich kein signifikanter Effekt mehr für ehrenamtliches Engagement.

lusts als weiterer Faktor eingeführt, ob starke Reformervwartungen gegenüber den Kirchen bestehen, erweist sich dies als statistisch deutlich nachgeordnet. Insofern mögen Skandale und enttäuschte Reformervwartungen den Vertrauensschwund zwar weiter beschleunigen, es wäre aber irreführend, darin die wichtigste oder gar einzige Ursache für das nachlassende Vertrauen zu sehen. Es ist aber vielleicht diejenige Ursache, die noch am ehesten durch konkretes kirchliches Handeln beeinflusst werden kann. Denn während kirchliche Organisationen Skandale vermeiden und Reformervwartungen nachkommen können, ist es wesentlich schwieriger, das gesamtgesellschaftliche Klima zu verändern, das derzeit durch einen allgemeinen Vertrauensschwund und einen Rückgang von Religiosität geprägt ist.

Generelle Reformervwartungen bzw. Zufriedenheit mit der Richtung bisheriger Reformen

Sehen die Kirchenmitglieder kirchlichen Reformbedarf? Diese Frage kann anhand der in Abbildung 4.4 dargestellten Befunde eindeutig bejaht werden.⁶ 96 % der Katholischen und 80 % der Evangelischen erklären, dass sich die jeweils eigene Kirche grundlegend verändern müsse, wenn sie eine Zukunft haben wolle. Das trifft innerhalb der Kirchenmitgliedschaft fast im gleichen Ausmaß auch auf die religiösen Kirchenmitglieder zu (den „kirchlich-religiösen Orientierungstyp“ nach Kapitel 8), so dass es sich bei diesem enormen Reformdruck nicht um eine Folge von Säkularisierung oder Kirchendistanzierung handeln kann, sondern er wird umfassend geteilt. An einem grundlegenden Widerstand gegen Reformen aus der Mitgliedschaft wird der bevorstehende Transformationsprozess der Kirchen also bestimmt nicht scheitern, falls die Mehrheit der Kirchenmitglieder hier die Richtung vorgibt. Ein Widerstand kleiner aber lauter Minderheiten ist natürlich immer denkbar. Dabei sind in der katholischen Kirche die Forderungen nach Reformen ungleich radikaler: Hier überwiegt die uneingeschränkte Zustimmung nach „grundlegenden Veränderungen“, während bei den Evangelischen mehrheitlich nur „eher“ zugestimmt wird.

Auch bei der Frage, ob die Veränderungen, die es in den letzten Jahren in der jeweils eigenen Kirche gab, schon in die richtige Richtung gingen, zeigt sich dieser Unterschied zwischen Katholischen und Evangelischen.⁷ Bei den Katholischen meinen 51 %, dass die eingeschlagene Richtung (noch) nicht stimmt, bei den Evangelischen sind nur 21 % dieser Ansicht.

⁶ Zugrunde liegen die Items 142a und 143a im Fragebogen.

⁷ Zugrunde liegen die Items 142b und 143b im Fragebogen.

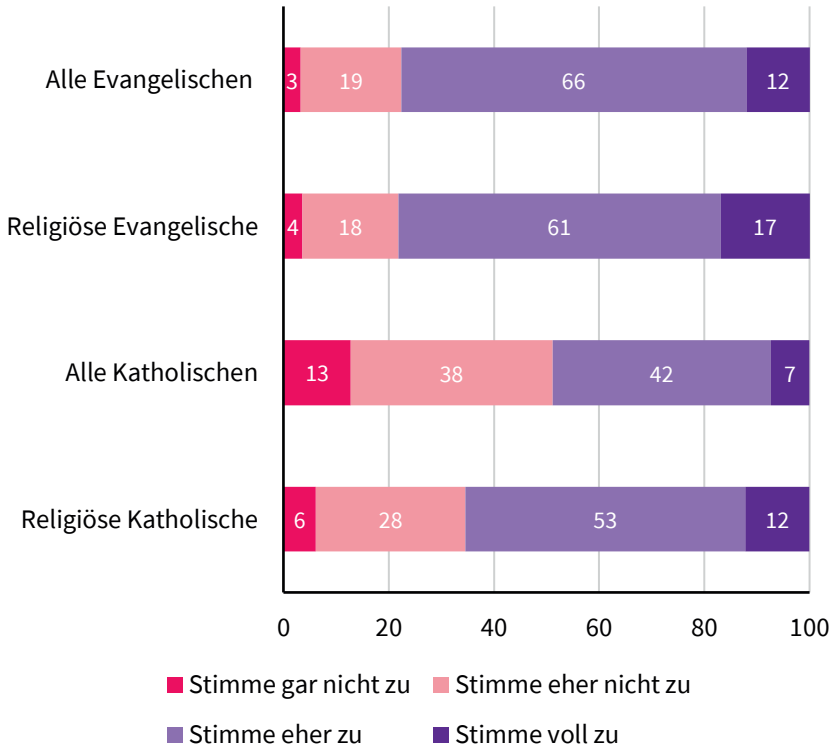


Abbildung 4.5: Meinungsbild zur These „Die Veränderungen, die es in den letzten Jahren in der (jeweils eigenen) Kirche gab, gingen schon in die richtige Richtung“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der Typologie in Kapitel 8) ist gesondert ausgewiesen. (Angaben in Prozent)

Themen der kirchlichen Reformdebatte

Substanz gewinnt dies durch weitere KMU-Fragen, mit denen mögliche „Richtungen“ von Reformen nun konkret ausgeleuchtet werden. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die offensichtliche Unzufriedenheit und die Reformforderungen in beiden Kirchen auf recht unterschiedliche historisch-institutionelle Voraussetzungen treffen, die im Sinne von Pfadabhängigkeiten auch andere kirchliche Handlungsmöglichkeiten determinieren. Eine und dieselbe Frageformulierung kann im katholischen bzw. evangelischen Kontext je nach Ausgangslage unterschiedliche Assoziationen aktivieren, beispielsweise die Frage, ob die eigene Kirche Ehrenamtlichen mehr Entscheidungsbefugnisse geben sollte.

Betrachten wir zunächst sog. „heiße Eisen“ der Reformdebatte, die insbesondere in der katholischen Kirche für Kontroversen sorgen. Dafür wurden in der KMU folgende

Problemstellungen exemplarisch ausgewählt:⁸ Soll die Kirche homosexuelle Paare segnen? Soll der Zölibat abgeschafft werden? Soll das eigenständige konfessionelle Profil zugunsten der Ökumene weniger betont werden? Soll die innerkirchliche Demokratie gestärkt werden, indem Führungspersonen der Kirche durch die Kirchenmitglieder demokratisch gewählt werden? Dazu lassen sich folgende zentrale Befunde festhalten (vgl. Abbildungen 4.6 bis 4.9):⁹

1. Diese vermeintlich umstrittenen Themen sind unter Kirchenmitgliedern in Wirklichkeit kaum kontrovers. Sie werden mit extrem deutlichen Mehrheiten im Sinne einer „progressiven“ Positionierung bzw. einer Ablehnung „konservativer“ Positionen bewertet. Für alle, die den Anspruch erheben, für die so genannte „schweigende Mehrheit“ der Kirchenmitglieder sprechen zu wollen, ist die Richtung damit vorgegeben.
2. Katholische Kirchenmitglieder haben dazu keine anderen Meinungen als Evangelische oder Konfessionslose. Evangelische und katholische Kirchenmitglieder erwarten von ihren Kirchen, sobald es um solche Fragen geht, faktisch das Gleiche. Weder zwischen den Konfessionen noch zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen sind hier bedeutsame Unterschiede erkennbar.
3. Die Positionierung ist in allen Teilgruppen so deutlich, dass diese Fragen gesamtgesellschaftlich ein hohes Potential haben, bei kirchlichem Widerstand erheblich zu Entfremdungsprozessen beizutragen, weil sie faktisch sowohl gesamtgesellschaftlich als auch in der kirchlichen Mitgliedschaft längst klar entschieden sind.
4. Die Einstellungen zu den genannten Fragen bilden faktorenanalytisch eine einzige Dimension, d. h. sie hängen untereinander eng zusammen. Die kleine Minderheit, die hier „konservativ“ gesinnt ist, zeichnet sich in einem multivariaten Modell durch folgende Merkmale aus: Sie hängt traditionellen Geschlechterrollenbildern an (Beta=0,32); sie lehnt generell kirchliche Reformen ab (Beta = 0,35); sie ist gegen ein kirchliches Engagement zu aktuellen politischen Themen (Beta = 0,11); sie vertritt hinsichtlich des Gottesbildes tendenziell manichäische Vorstellungen (inkl. eines strafenden Richter-Gottes); sie verabsolutiert die eigenen religiösen Anschauungen (Beta = 0,11); sie hat ein nur geringes Problembewusstsein zu den Folgen des Klimawandels (Beta = 0,08); und sie hat ein höheres Durchschnittsalter (Beta=0,07), wird also rein demographisch bedingt in Zukunft weiter schrumpfen.

⁸ In diese Itematterie wurde keine Frage zur Gleichberechtigung von Frauen und Männern aufgenommen, jedoch wurde mit Item 80e gefragt, ob ein erwogener Kirchenaustritt unterbleibe, „wenn Frauen und Männer die gleichen Rechte haben“. Dies ist für die katholischen Kirchenmitglieder offenbar ein weiteres der „heißen Eisen“.

⁹ Zugrunde liegen die Items 144e, 144i, 144j und 144k im Fragebogen.

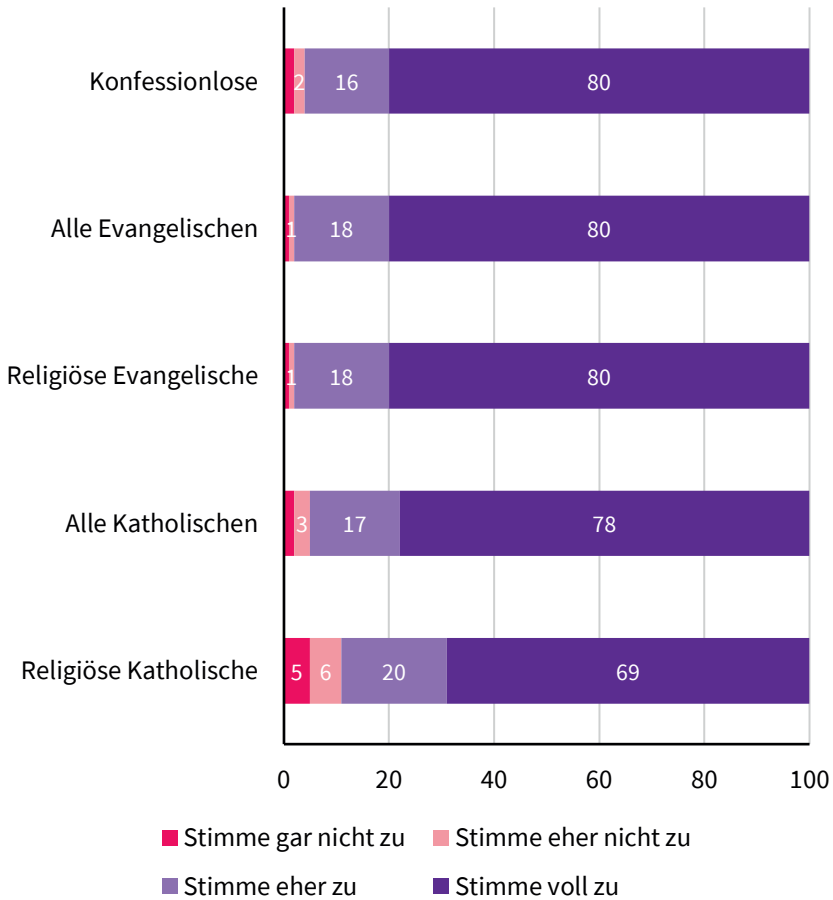


Abbildung 4.6: Meinungsbild zur These „Die katholische Kirche sollte die Heirat von Priestern zulassen“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

Ein ähnliches Bild ergibt sich auch bei der Frage, ob die jeweils eigene Kirche Ehrenamtlichen mehr Entscheidungsbefugnisse geben solle. 84% aller Katholischen und 76% aller Evangelischen wollen dies zumindest „eher“, wobei der Anteil der vollen Zustimmung unter den Katholischen wesentlich höher ist (32%) als unter den Evangelischen (16%). Auch bei diesem Thema zeigt sich somit der höhere

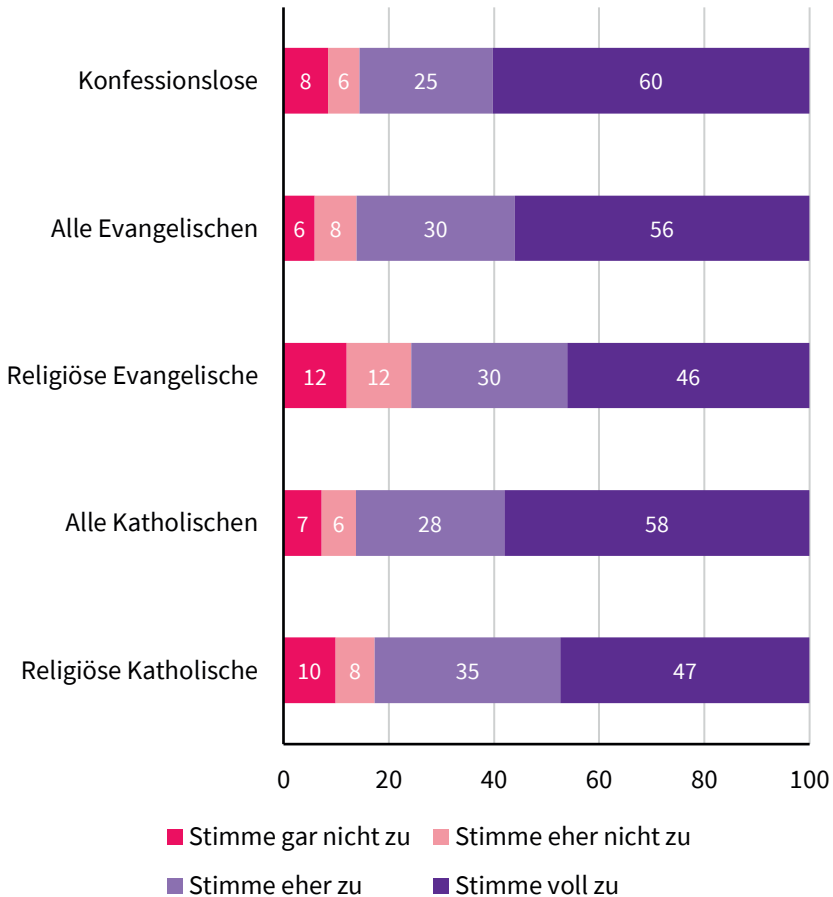


Abbildung 4.7: Meinungsbild zur These „Die Kirchen sollten homosexuelle Partnerschaften segnen“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

Reformdruck in der katholischen Kirche. Faktorenanalytisch gehört die Frage nach der Stärkung der Kompetenzen der Ehrenamtlichen interessanterweise aber nicht zu den vorausgehend diskutierten „heißen Eisen“, sondern sie steht eher in einem Zusammenhang mit allgemeinen Reformervwartungen, wie sie sich z. B. in der Frage ausdrücken, ob sich die Kirche grundlegend verändern müsse.

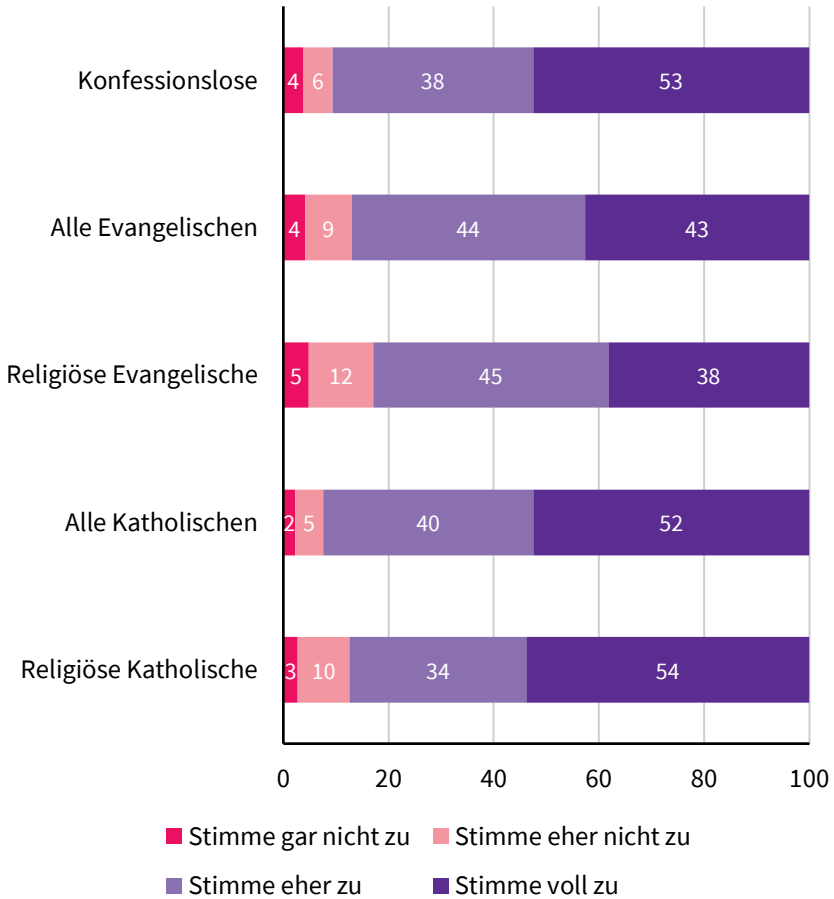


Abbildung 4.8: Meinungsbild zur These „Evangelische und katholische Kirche sollten mehr zusammenarbeiten und nicht so sehr ihr eigenständiges Profil betonen“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

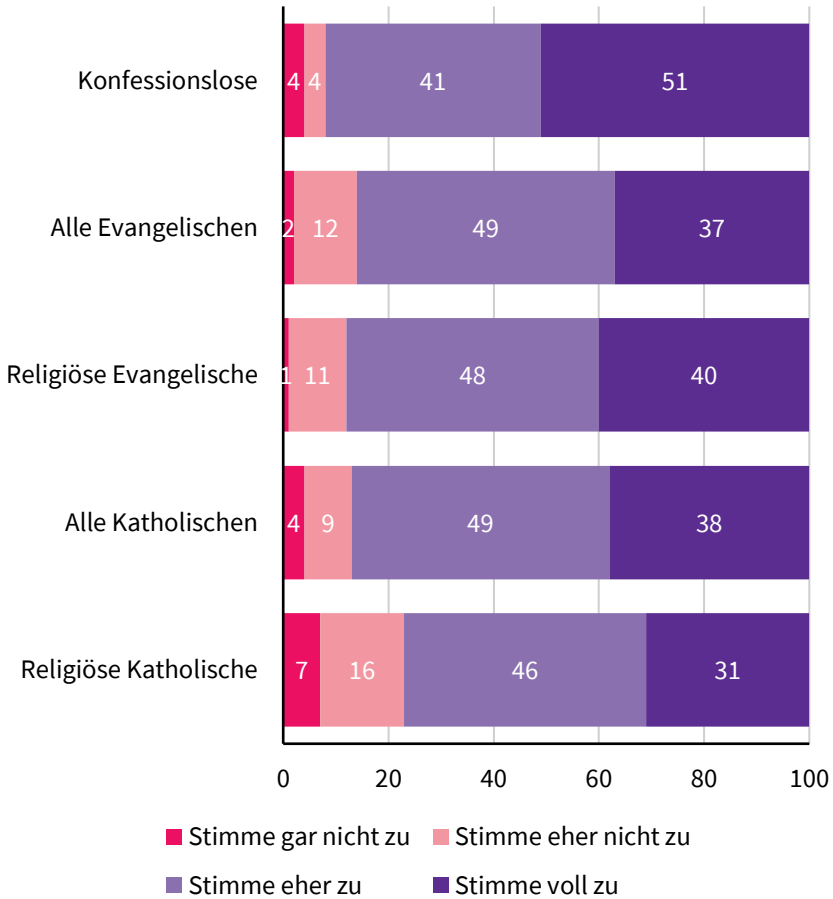


Abbildung 4.9: Meinungsbild zur These „Die Führungspersonen der Kirchen sollten durch die Kirchenmitglieder demokratisch gewählt werden“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen. (Angaben in Prozent)

Relevanzbewertung zu den Handlungsfeldern der Kirchen

In welchen Handlungsfeldern soll die Kirche nach dem Willen der Kirchenmitglieder die Schwerpunkte ihrer Aktivitäten setzen? Eine Grundsatzfrage ist dabei, ob sie sich auf die Beschäftigung mit religiösen Fragen beschränken soll, oder ob sie sich auch zu anderen gesellschaftlichen Problemen engagieren soll, z. B. durch Stellungnahmen zu politischen Grundsatzfragen. Wie Abbildung 4.10 verdeutlicht, wird unter evangelischen wie katholischen Kirchenmitgliedern die Auffassung, die Kirche solle sich auf die Beschäftigung mit religiösen Fragen beschränken, mit Zwei-Drittel-Mehrheiten abgelehnt.¹⁰ Unter Konfessionslosen hingegen findet eine solche „Einhegung“ der Kirchen im Feld der Religion mehrheitlich (58%) Zustimmung.

Ein noch deutlicheres Bild gewinnt man, wenn die Befragten zu einer Prioritätenentscheidung zwischen den Handlungsfeldern „Religion“ und „Soziales“ aufgefordert werden. Dies ist in der KMU durch die Bewertung der Aussage *„Die Kirchen sollten sich weniger auf ihre Gottesdienste konzentrieren, sondern sich mehr in das allgemeine soziale Leben vor Ort einbringen“* geschehen. 77% der Katholischen und 78% der Evangelischen stimmten dieser Aussage zu.¹¹ Insofern ist die Interpretation möglich, dass die Kirchenmitglieder eine Beschränkung der Kirchen auf religiöse Fragen nicht nur mehrheitlich ablehnen, sondern sie sogar den Schwerpunkt kirchlicher Aktivitäten nicht im Feld der Religion, sondern in anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern gesetzt haben wollen.

Die Aussage *„Die Kirchen sollten sich zu politischen Grundsatzfragen äußern“* findet bei 50% der Evangelischen Zustimmung, sowie bei 43% der Katholischen.¹² Unter den Konfessionslosen wollen dies nur 31%. Im Zeitverlauf – in der KMU waren vergleichbare Fragen seit 1982 enthalten – hat unter Evangelischen die Position tendenziell zugenommen, die Kirche solle sich zu politischen Grundsatzfragen äußern (Schulz 2023). In einem multivariaten Modell zeigt sich, dass Äußerungen der Kirchen zu politischen Grundsatzfragen stärker befürwortet werden, wenn die Befragten fremdenfeindliche Einstellungen ablehnen (Beta = 0,32), ein hohes Problembewusstsein zum Klimawandel haben (Beta = 0,28), eine gesellschaftliche Rolle der Kirchen befürworten (Beta = 0,19), kirchliche Reformen wünschen (Beta = 0,13) und Autoritarismus abgeneigt sind (Beta = 0,08).

¹⁰ Zugrunde liegt Items 144g im Fragebogen.

¹¹ Es handelt sich um die Items 142f und 143f im Fragebogen. Konfessionslosen wurde diese Frage nicht gestellt.

¹² Zugrunde liegt Item 144h im Fragebogen.

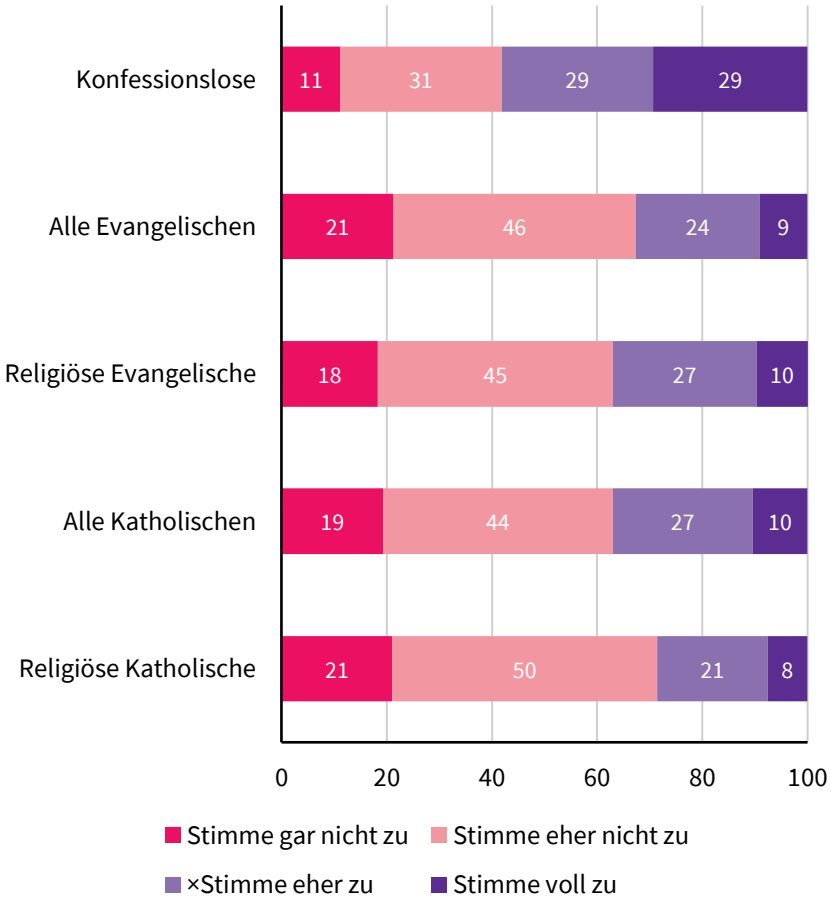


Abbildung 4.10: Meinungsbild zur These „Die Kirchen sollten sich auf die Beschäftigung mit religiösen Fragen beschränken“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

Fragt man weniger grundsätzlich, sondern spezifischer nach konkreten politischen oder sozialen Handlungsfeldern, ergibt sich ein eindeutigeres Bild. Zum Beispiel wollen 77% aller Befragten, dass sich die Kirchen „für mehr Klimaschutz einsetzen“. Dabei macht es keinen signifikanten Unterschied, ob es sich um Evangelische, Katholische oder Konfessionslose handelt, das Zustimmungsniveau ist gleich hoch. Ähnlich bei der Frage, ob sich die Kirchen „konsequent für Geflüchtete und die Aufnahme von Geflüchteten einsetzen“ sollten (Abbildung 4.11): Stabile Drei-Viertel-Mehrheiten stimmen dem zu, auch unter Konfessionslosen. Sobald es also um ganz konkrete politische oder soziale Fragen geht, wünschen auch die Konfessionslosen mit deutlichen Mehrheiten ein Engagement der Kirchen. Die Forderung nach einem

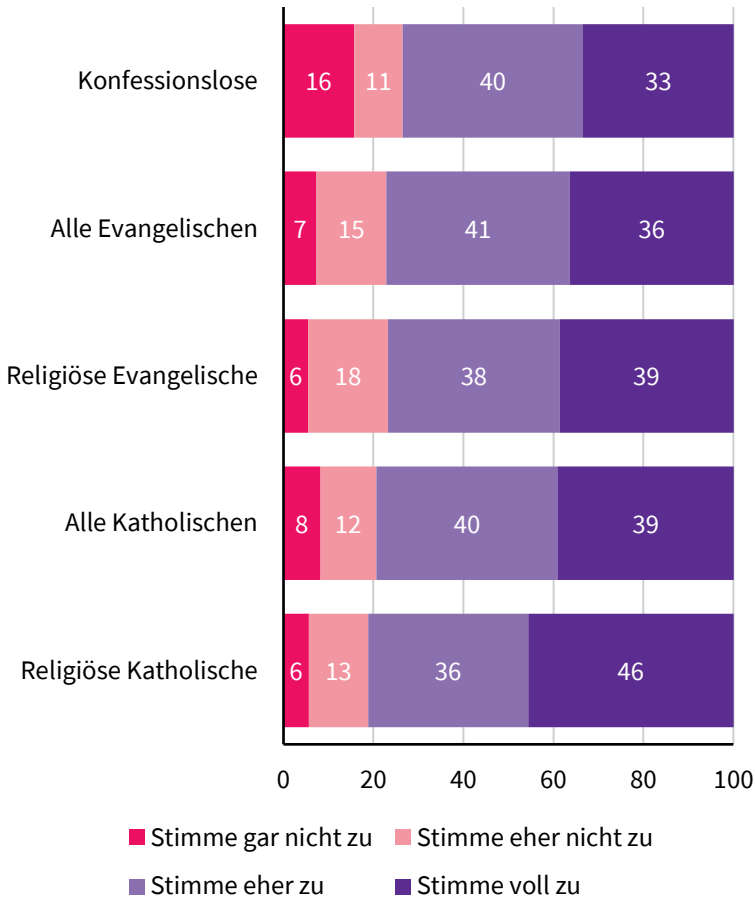


Abbildung 4.11: Meinungsbild zur These „Die Kirchen sollten sich konsequent für Geflüchtete und die Aufnahme von Geflüchteten einsetzen“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

konsequenten Einsatz der Kirchen für Geflüchtete und ihre Aufnahme (Ahrens et al. 2021) gewinnt eine besondere Relevanz vor dem Hintergrund der Diskussionen um das 2020 von der EKD unterhaltene kirchliche Seenotrettungsschiff „Sea-Watch 4“ zur Rettung von Flüchtlingen im Mittelmeer. Nimmt man den KMU-Befund ernst, dann hat die EKD mit diesem Engagement sowohl in der eigenen Mitgliedschaft als auch gesamtgesellschaftlich gepunktet.

Nicht wesentlich anders sieht es bei der Frage aus, ob die Kirchen Beratungsstellen für Menschen mit Lebensproblemen unterhalten sollten (Abbildung 4.12). Nicht nur

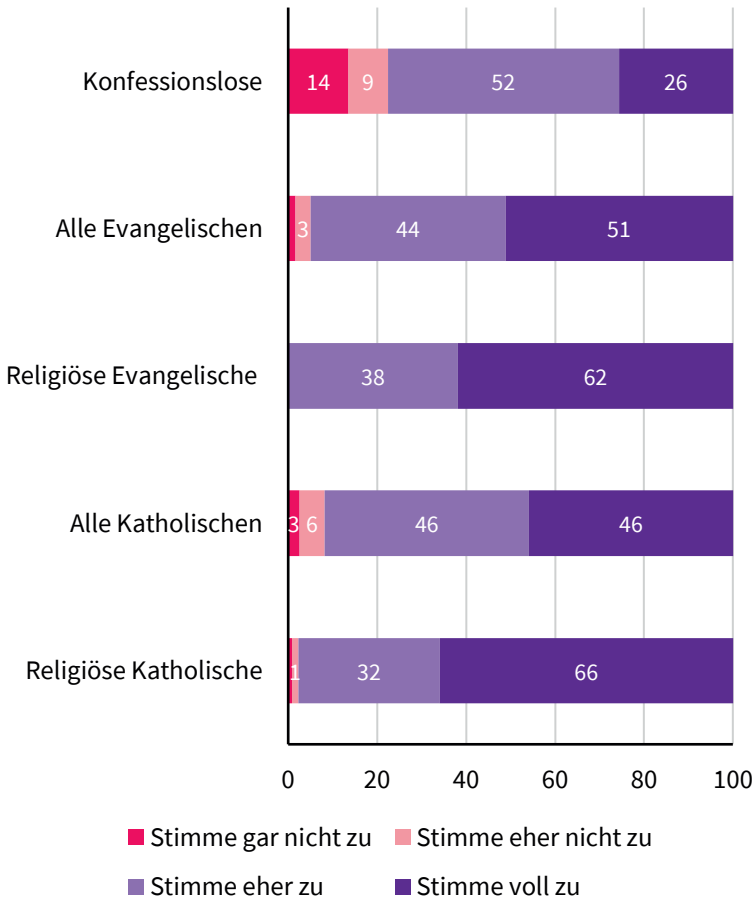


Abbildung 4.12: Meinungsbild zur These „Die Kirchen sollten Beratungsstellen für Menschen mit Lebensproblemen betreiben“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

unter Kirchenmitgliedern ist dies ein breiter Konsens, sondern auch 78 % der Konfessionslosen stimmen dem zu.¹³

Unter den Konfessionslosen kippt die Mehrheitsmeinung erst, wenn es darum geht, ob die Kirchen Kindergärten unterhalten sollten (Abbildung 4.13): 56 % lehnen das ab. Auch etwa ein Viertel der Kirchenmitglieder sehen Kindergärten in kirchlicher

¹³ Zugrunde liegen die Items 144c, 144d und 144f im Fragebogen.

Trägerschaft kritisch.¹⁴ Dabei ist auffällig, dass die Zustimmung zu Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft von Generation zu Generation rapide sinkt: Bei den über 70 Jahre alten Befragten befürworteten 70% kirchliche Kindergärten, bei den 45- bis 69-Jährigen 64%, bei den 30- bis 44-Jährigen 52% und bei den 14- bis 29-Jährigen (= zukünftige Eltern) nur noch 37%. Und dies, obwohl in den letzten Jahrzehnten der prozentuale Anteil von Kindertagesstätten in kirchlicher Trägerschaft, von allen existierenden Kindertagesstätten, deutlich zugenommen hat, folglich unter den jüngeren Befragten ein deutlich höherer Anteil eine kirchliche Kindertagesstätte selbst als Kind besucht hat, im Vergleich zu älteren Befragten. Auch das lässt sich mit der 6. KMU belegen. Trotz zunehmender eigener Erfahrung mit kirchlichen Kindertagesstätten von Generation zu Generation nimmt die Ablehnung einer kirchlichen Trägerschaft von Kindertagesstätten also von Generation zu Generation immer mehr zu.

Insgesamt kann festgehalten werden: Die Erwartungen an die Kirchen als Akteure im sozialen Bereich sind groß. Sie werden auch von Konfessionslosen überwiegend geteilt. Skepsis setzt offenbar erst dann an, wenn grundsätzlich eher der Staat und nicht die Zivilgesellschaft als originärer Aufgabenträger angesehen wird (Kindertagesstätten, Religion im Schulunterricht). Wesentliche Bestrebungen, die Kirchen aus der Zivilgesellschaft herauszudrängen und auf ein „religiöses Reservat“ zu beschränken, sind nicht erkennbar. Ganz im Gegenteil: Die Kirchen sind zivilgesellschaftlich gefragt – allerdings weniger in Bezug auf religiöse Angebote, sondern eher im sozialen Bereich und als Akteur bei der Bewältigung gesellschaftlicher Top-Themen unserer Zeit. Insofern kann man von einer Entwicklung hin zur „Sozialreligion“ sprechen. Dieser Begriff wurde von Friedrich Fürstenberg eingeführt, der damit eine „allmählich entstehende Sozialform der Religion [meinte], die teils Anpassung der Kirchen an den pluralistischen Wertehorizont durch Betonung der Aktivitäten in einem von Glaubensentscheidungen weitgehend freien ‚diakonischen‘ Sozialraum, teils Aktivierung des Kirchenvolks durch sozialreligiöse Initiativen umschließt. Dies alles geschieht vor einem ökumenisch auf kulturelle Grundwerte mit breitem Konsens gerichteten Sinnhorizont“ (Fürstenberg 1999, S. 91).

Die Reformdiskussion innerhalb der Kirchen nimmt u. a. auch die Gestalt der Frage an, wie der räumliche Zuschnitt verschiedener organisatorischer Einheiten (z. B. von Gemeinden) so angepasst werden kann, dass er noch finanzierbar ist bzw. der veränderten Nachfragesituation entspricht. Inwiefern Gemeindefusionen grundsätzlich Akzeptanz finden bzw. ein Gemeindeleben über eine größere räumliche

¹⁴ Item 144b. Noch größer wird die Skepsis, sowohl bei Konfessionslosen als auch Kirchenmitgliedern, wenn es um die kirchliche Mitwirkung am Religionsunterricht in den Schulen geht (Item 144a), dies ist in Kapitel 19 dargestellt.

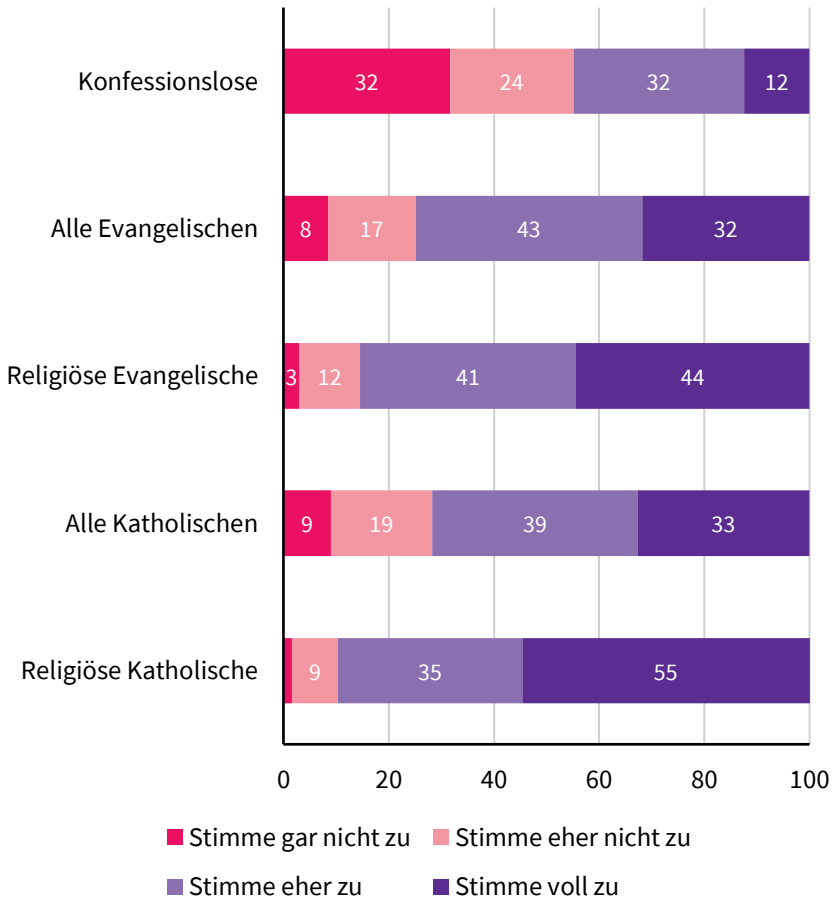


Abbildung 4.13: Meinungsbild zur These „Die Kirchen sollten Kindergärten unterhalten“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Meinung kirchlich-religiöser Kirchenmitglieder innerhalb der jeweiligen Konfessionen (nach der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie) ist gesondert ausgewiesen (Angaben in Prozent).

Distanz hinweg realistisch ist, wurde in der KMU mit zwei Fragen ausgeleuchtet. Einerseits stimmten der Aussage „Die Kirche muss sich in einem größeren regionalen Rahmen organisieren, sonst haben die kleinen Kirchengemeinden keine Zukunft“ 65% der katholischen und 70% der evangelischen Kirchenmitglieder grundsätzlich zu, wobei die Zustimmung in der Teilgruppe der kirchlich-religiösen Kirchenmitglieder (die also tatsächlich am kirchlichen Leben wesentlich partizipieren) auf gleichem Niveau ist. Andererseits: Der Aussage „Bei einem attraktiven kirchlichen Angebot wäre ich bereit, auch in eine weiter entfernte Gemeinde oder eine weiter entfernte kirchliche Einrichtung zu kommen“ pflichteten nur noch 34% der katholischen bzw. 33% der evangelischen Kirchenmitglieder bei, in der Teilgruppe der kirchlich-

religiösen Kirchenmitglieder sind es etwa 50%.¹⁵ Daraus mag man die Schlussfolgerung ziehen: Eine „Organisation im größeren regionalen Rahmen“ wird zwar mit großen Mehrheiten befürwortet, zu weiter entfernten kirchlichen Angeboten selbst zu kommen, sind aber deutlich weniger bereit. Deshalb wird man das gewohnte kirchliche Leben innerhalb einer Ortsgemeinde wohl nur bedingt 1:1 auf einen „größeren regionalen Rahmen“ übertragen können.

Der Zusammenhang zwischen Vertrauen und Reformervorstellungen

Abschließend diskutieren wir noch etwas genauer den Zusammenhang zwischen Reformervorstellungen und dem Vertrauen in die Kirchen. Es wurde bereits dargelegt, dass die wichtigsten Ursachen der Vertrauenskrise nach dem statistischen Befund in einer allgemein rückläufigen Religiosität und einem allgemeinen Schwund des Vertrauens in gesellschaftliche Institutionen liegen, und nur sekundär etwas mit enttäuschten Reformervorstellungen zu tun haben. Wenn man sich jedoch ausschließlich auf diese Zusammenhänge zwischen Vertrauen und Reformervorstellungen konzentriert, dann kommt man in einem multivariaten Modell, das nur Indizes zu den Erwartungen an die Kirchen enthält, zu einigen interessanten Befunden: Geringes Vertrauen in die Kirchen hängt erstens mit der Ablehnung einer gesellschaftlich-sozialen Rolle der Kirchen zusammen (Beta = 0,25), zweitens mit der Auffassung, dass grundlegende kirchliche Reformen und eine Korrektur der eingeschlagenen Richtung notwendig seien (Beta = 0,19), sowie drittens einer Ablehnung von Äußerungen der Kirchen zu politischen Grundsatzfragen (Beta = 0,17). Die Bewertung sog. „heißen Eisen“ (Zölibat, Segnung homosexueller Paare, Ökumene, innerkirchliche Demokratisierung) spielt dabei *keine* Rolle. Das bedeutet: Vertrauen setzt in der Tendenz die Zuschreibung einer relevanten sozialen Rolle der Kirchen für die Gesamtgesellschaft voraus. Diese sozial-gesellschaftliche Rolle zu stärken, ist somit ein Weg, Vertrauen zu stabilisieren. Wenn Menschen starke Reformervorstellungen an die Kirchen haben, dann geht dies mit einem Vertrauensverlust einher. Oder umgekehrt: Eine Rückgewinnung von Vertrauen ist ohne eine Erfüllung dieser Reformervorstellungen wohl kaum möglich. Wer den Kirchen nicht vertraut, möchte auch nicht, dass sie sich zu politischen Grundsatzfragen äußern. Insofern führt ein Vertrauensverlust auch zu einer tendenziellen Exklusion der Kirchen aus der Gesellschaft. Spezifische „heiße Eisen“ der Reformdebatte spielen für den Vertrauensverlust hingegen keine entscheidende Rolle. Es geht vielmehr um breiter generalisierte Reformervorstellungen an die Kirchen, auch wenn diese die sog. „heißen Eisen“ mit beinhalten. Sich diese Zusammenhänge zwischen Reformervorstellungen und Vertrauensschwund zu ver-

¹⁵ Im Fragebogen liegen hier die Items 142d, 142e, 143d und 143e zugrunde.

gegenwärtigen, ist deshalb wichtig, weil im Bereich kirchlicher Reformen die Kirchen im Prinzip handlungsfähig sind oder sein sollten, um Vertrauen zurückzugewinnen. Bei den wesentlich bedeutsameren Einflussfaktoren der Verflüchtigung von Religiosität und des allgemeinen Rückgangs von Vertrauen in unserer Gesellschaft sind die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten deutlich beschränkter.

Perspektiven kirchlichen Handelns

Ist Vertrauen in Organisationen gezielt herstellbar? Wer dies bejaht und kirchliches Handeln entsprechend ausrichten möchte, wird einen Sachverhalt bedenken müssen, auf den Nassehi (2021, S. 95) hingewiesen hat: Veränderungen auf der Ebene der „Sozialdimension“ (z. B. in Bezug auf Vertrauen) wirken sich nur beschränkt auf die Ebene der „Sachdimension“ (z. B. religiöse Orientierungen) aus. Obwohl Strategien bekannt sind, wie Organisationen Vertrauen wirksam (wieder)herstellen können, entzieht sich die Sachdimension letztlich einer solchen Steuerbarkeit. So kann auch der oben dargestellte Befund gedeutet werden, dass die allgemeinen Einschätzungen von Menschen nicht immer den Antworten bei konkretisierten Nachfragen entsprechen müssen. Für die Kirchenentwicklung ist es wichtiger, was Menschen konkret unterstützen und tun als das, was sie grundsätzlich meinen.

Im kirchlichen Veränderungsmanagement wird es zum einen darum gehen, die aktivierbaren Ressourcen so einzusetzen, dass sie Erwartungen möglichst wirksam entsprechen. Zugleich kann es aber auch Erwartungen geben, die im Hinblick auf die Ziele und Zwecke kirchlicher Organisationen nicht plausibel gemacht werden können. Kirchliches Handeln muss abwägen, ob etwas getan werden soll, was allenfalls im weiten Umfeld seines Markenkerns und seiner Identität liegt, oder ob es Erwartungen (vorsätzlich) enttäuschen wird. Denn es ist nicht ohne weiteres offensichtlich, dass und welche sozialen Angebote der Kirchen auf einen religiösen Antrieb zurückzuführen sind. Aufgabe kirchlichen Handelns ist es deshalb, diesen Zusammenhang transparenter zu machen, so dass Menschen sagen können: „Diese Aktivität verstehe ich als Ausdruck aktiver Nächstenliebe.“

Auf Vertrauen zu setzen heißt, Menschen als gestaltende Akteure von Kirchlichkeit ernst zu nehmen. Die Organisation entäußert sich damit (teilweise) selbst, indem sie auf klassische Sicherungsmaßnahmen ihrer Existenz verzichtet, Kontrollen abbaut und Zugangsbeschränkungen lockert. Vielerorts macht kirchliches Handeln überraschende Erfahrungen in dieser Sache, wenn sie beispielsweise Gelegenheitsstrukturen für kirchliche Kontakte aufbaut, von denen sie bislang selbst nichts ahnte. Menschen nehmen wahr, wenn Kirche sich riskiert und deuten dies als Vertrauenssignal (Sprenger 2002, S. 101).

Kirchliches Handeln wird vor allem dort erwartet, wo Kirchen im Spielraum freier zivilgesellschaftlicher Kräfte mitwirken, weniger dort, wo sie Aufgaben übernehmen, die primär dem Staat zugeschrieben werden. Die Erwartung, dass die Kirchen als gesellschaftlich relevante Akteurinnen auftreten, wird durch ihren Anspruch, öffentlicher Player zu sein, gespiegelt. Der Mehrwert von Kirche wird dort gesehen, wo Angebote frei verhandelbar sind, wo Menschen die Wahl haben, ob sie dieses Angebot wahrnehmen wollen oder nicht. In der Ausrichtung kirchlichen Handelns bedeutet dies, eine wache Aufmerksamkeit dafür zu haben, was sich gesellschaftlich thematisch aufdrängt und hier deutend und unterstützend, aktuell und zeitnah sichtbar tätig zu werden. Gegenwärtig ist in diesem Zusammenhang beispielsweise all jenes zu nennen, was sich im Bereich von Klimawandel und -schutz ereignet. Die Kirche als Organisation wird sich ehrlicherweise fragen müssen, ob sie diesem komplexen Steuerungsanspruch selbst gerecht werden kann oder innerhalb welcher über die Kirche hinausgehender Netzwerke sie dies adäquat tun kann.

Entwicklungsmöglichkeiten kirchlicher Organisationen, die auf Reformervorstellungen im sozialen Bereich eingehen, liegen etwa dort, wo Individuen Religiosität als Zuflucht benötigen, wo Erfahrungen von Gemeinschaftlichkeit in segmentierten Lebensmodellen gesucht werden oder wo es darum geht, Engagement „für eine gute Sache“ überhaupt erst einzüben (Fürstenberg 1999, S. 167). All dies wird jedoch nur dann hinreichend wirksam und nachhaltig sein, wenn es als Investition in Vertrauen lesbar ist.

5. Streitthema Kirchensteuer: Ein differenzierter Blick lohnt

David Gutmann, Johanna Rahner, Christopher Jacobi, Fabian Peters

Die Mitgliedschaft in einer der evangelischen Landeskirchen oder der römisch-katholischen Kirche in Deutschland beginnt mit der Taufe und endet durch Tod oder Austritt. Mit der Mitgliedschaft in einer Steuer erhebenden Religionsgemeinschaft und dem Wohnsitz bzw. gewöhnlichen Aufenthaltsort in deren Territorium geht in Deutschland die grundsätzliche Kirchensteuerpflicht einher.¹ Die im Jahr 2019 der Öffentlichkeit vorgestellte sogenannte Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer, eine langfristige Vorausberechnung bis zum Jahr 2060, und die damit einhergehenden Forschungsarbeiten verdeutlichen die kurz- und langfristigen Zusammenhänge von Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer (Gutmann & Peters 2021a; Gutmann & Peters 2023). Trivial und treffend auf den Punkt gebracht: Die Höhe der Kirchensteuerkraft folgt unabhängig von der Ausgestaltung einzelner wirtschaftlicher und rechtlicher Parameter langfristig der Mitgliederentwicklung. Vor diesem Hintergrund ergeben sich mit Blick auf die künftige Finanzierung der kirchlichen Arbeit in Deutschland große Fragezeichen, von denen drei im Folgenden näher beleuchtet werden:

1. Es überrascht wenig, wenn angesichts der projizierten Halbierung von Mitgliederzahl und finanziellen Möglichkeiten durch die Kirchensteuer der Ruf nach einer Abschaffung der Kirchensteuer auf allen Ebenen kirchlicher Strukturen lauter wird. Dies findet auch pastoral-theologische Unterstützung, weil eine ergiebige Kirchensteuer zwar Planungssicherheit schafft, aber zumindest die inhärente Gefahr birgt, saturierte und innovationsfeindliche Strukturen zu fördern (Spielberg 2012). Auf der anderen Seite kann angesichts von etwa 13 Milliarden Euro Kirchensteuer pro Jahr in Deutschland infrage gestellt werden, ob andere kirchliche Einnahmequellen – insbesondere die oft angeführten freiwilligen Spenden – eine auskömmliche Alternative zur Kirchensteuer sein können (Gutmann & Peters 2021b). Mit den Daten der 6. KMU wird diese vor allem binnenkirchlich diskutierte Frage um die Einstellungen der deutschen Bevölkerung zur Finanzierung der Kirchen angereichert.

¹ Gemäß Artikel 140 des Grundgesetzes bzw. Artikel 137 Absatz 6 der Weimarer Reichsverfassung „sind Religionsgemeinschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern von ihren Mitgliedern zu erheben.“

2. Hinter der Forderung einer Alternative zur Kirchensteuer steht auch die Überlegung, dass dadurch Kircheng Austritte – zumindest teilweise – verhindert werden könnten. Dies erscheint auf den ersten Blick durchaus plausibel, fällt doch die höchste Wahrscheinlichkeit für einen Kircheng Austritt mit dem Berufseinstieg und der damit einhergehenden erstmaligen Kirchensteuerzahlung zusammen (Riegel et al. 2019). Im Mittelpunkt dieser Kontroverse steht die bislang mangels geeigneter Datengrundlage offene Fragestellung, ob die Kirchensteuer „nur“ Anlass oder doch eigentlicher Grund für einen Kircheng Austritt ist. Mit den repräsentativen Daten aus der 6. KMU kann diese Forschungslücke weiter geschlossen werden.
3. Im Zusammenhang mit der starken Zunahme von Kircheng Austritten in den vergangenen Jahren können konfessionelle Unterschiede festgestellt werden (vgl. Kapitel 3). Auch für die Kirchensteuer gibt es Hinweise auf unterschiedliche Wahrnehmungen und Haltungen zwischen den Mitgliedern der beiden großen Kirchen. So nahmen Evangelische sowohl die Einführung des Solidaritätszuschlages Anfang der 1990er Jahre als auch die Änderung im Verfahren zum Einzug der Kapitalertragsteuer im Jahr 2014 häufiger zum Anlass für einen Kircheng Austritt als Katholische. Birkelbach (1999, S. 150) stellte fest, dass „Katholiken durch ihre spezifische Sozialisation zunächst wesentlich stärker gegen finanzielle Anreize immunisiert“ seien. Da insbesondere die letztgenannten Befunde beinahe ein Vierteljahrhundert zurück liegen und auch keinen Anspruch auf deutschlandweite Repräsentativität erheben können, werden diese mit den aktuellen Daten der 6. KMU überprüft.

Neben zahlreichen Fragen zur Einstellung von Kirchenmitgliedern zur Kirchensteuer, die bereits in vorherigen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen abgefragt wurden, sind in die aktuelle KMU auch zwei Einkommensvariablen mit aufgenommen worden (eigenes Einkommen und Haushaltseinkommen). Damit ist es möglich, an die bestehende empirische Steuerforschung anzuschließen.

Einstellungen zur Finanzierung der Kirchen

Die vor allem binnenkirchlich diskutierte Frage über die Abschaffung der Kirchensteuer ergibt unter den Befragten der 6. KMU – zumindest auf den ersten Blick – ein eindeutiges und erwartungstreuendes Bild: Mehr als die Hälfte stimmen der Aussage zu, dass die Kirchen sich nicht durch die Kirchensteuer, sondern auf eine andere Art finanzieren sollten (59%). Lediglich 12% stimmen dem nicht zu.² Ebenso erwartbar ist die mehrheitliche Ablehnung bezüglich der Mitfinanzierung durch staatliche

² Zustimmung wird auf einer siebenstufigen Skala von 1 (=Stimme überhaupt nicht zu) bis 7 (= Stimme voll und ganz zu) als Wert 6 oder 7 definiert, Ablehnung als Wert 1 oder 2 bzw. unentschieden als Werte 3 bis 5.

Gelder und Zuschüsse (57%). Lediglich 13% stimmen dem zu. Knapp zwei Drittel der Befragten wünschen sich – nach dem Vorbild Italiens und Spaniens – Mitbestimmung bezüglich der Frage, ob der Zuwendungsempfänger der Steuer eine Religionsgemeinschaft ist oder eine andere gemeinnützige Organisation (65%). Und auch dieser Aussage stimmen lediglich 12% der Befragten nicht zu.

Gefragt, ob es angesichts des Reichtums der Kirche auf die eigene Zahlung nicht ankäme, zeigt sich ein ähnliches Bild: 55% stimmen dem zu, 31% sind unentschlossen und lediglich 14% widersprechen dieser Aussage. Es überrascht daher wenig, dass 57% der Befragten die Höhe der Kirchensteuer nicht als angemessen empfinden und weitere 32% in dieser Frage unentschlossen sind. Schließlich können 58% der Befragten die Berechnung der Kirchensteuer nicht nachvollziehen bzw. halten diese für intransparent.

An dieser Stelle ist jedoch ein differenzierter Blick vonnöten. Erstens ist ein Teil der Befragten nicht Mitglied der evangelischen oder katholischen Kirche, mithin nicht (mehr) kirchensteuerpflichtig. Zweitens ist die Bemessungsgrundlage für die Kirchensteuer die staatliche Einkommensteuer. Einkommen unter 1000 Euro führen aufgrund des im Einkommensteuergesetz geregelten Grundfreibetrags nicht zu einer Einkommensteuerzahlung und damit auch nicht zu einer Kirchensteuerzahlung. Darüber hinaus erfolgt – aufgrund systemimmanent fehlender Kindergeldzahlung – keine Günstigerprüfung bezüglich des Kinderfreibetrags, so dass dieser in jedem Fall die Bemessungsgrundlage für die Kirchensteuer reduziert. Mit anderen Worten: Vorhandene Kinderfreibeträge reduzieren die etwaige persönliche Kirchensteuerzahlung über den eigenen Grundfreibetrag hinaus. Es ist also davon auszugehen, dass Befragte, die ein Einkommen bis zu 1.000 Euro angeben, keine Kirchensteuer zahlen.

Im Folgenden werden die Einstellungen über die Kirchensteuer und deren Alternativen differenziert nach Konfessionen und Einkommensgruppen dargestellt. Abgefragt wurden insgesamt neun Einkommensgruppen von „unter 500 Euro“ bis „mindestens 10.000 Euro“, differenziert nach dem monatlichen Haushaltsnettoeinkommen sowie dem persönlichen Monatsnettoeinkommen. Für die weitere Auswertung in diesem Beitrag wird das persönliche Monatsnettoeinkommen in vier Einkommensgruppen herangezogen: unter 1.000 Euro, 1.000 bis 3.000 Euro, 3.000 bis 5.000 Euro und über 5.000 Euro. Aus der Analyse der staatlichen Einkommensteuerstatistik ist bekannt, dass etwa 15% der Kirchenmitglieder 77% des Kirchensteueraufkommens leisten. Das sind jene Kirchenmitglieder mit einem zu versteuernden Jahreseinkommen ab 30.000 Euro (Gutmann 2020, S. 105). Auch unter Berücksichtigung etwaiger Kinderfreibeträge dürften die beiden Einkommensgruppen ab 3.000 Euro oberhalb dieser Grenze liegen. Für die nachfolgende Interpretation lässt sich zusammenfassen: Neben der nicht kirchensteuerzahlenden unteren Einkommensgruppe dürfte auch die Gruppe mit einem persönlichen

Monatsnettoeinkommen von 1.000 bis 3.000 Euro in vielen Fällen nur eine geringe Kirchensteuerbelastung aufweisen.

Die Detailauswertung offenbart, dass die hohe Ablehnung der Kirchensteuer vor allem von den Befragten beeinflusst wird, die keiner Religionsgemeinschaft (mehr) angehören. Von den Konfessionslosen votierten 59 % gegen eine Finanzierung der Kirchen durch Kirchensteuer, 51 % der Katholischen und sogar nur 38 % der Evangelischen. Das ist ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden Konfessionen. Weitere 40 % der Evangelischen und 35 % der Katholischen sind bei dieser Frage unentschlossen. Interessant ist an dieser Stelle bei der weitergehenden Differenzierung nach Einkommensgruppen, dass sich 29 % der Evangelischen mit einem persönlichen Monatsnettoeinkommen über 5.000 Euro für die Kirchensteuer aussprechen, bei den Katholischen sind dies lediglich 15 %.

Eine Finanzierung der Kirchen weiterhin auch mit staatlichen Geldern und Zuschüssen stieß, wie eingangs ausgeführt, auf wenig Zustimmung (13 %).³ Allerdings wird auch dieses Meinungsbild stark von den Befragten ohne Religionszugehörigkeit beeinflusst.⁴ Sie lehnen staatliche Förderung mit breiter Mehrheit (77 %) ab. Die Ablehnung fällt bei denjenigen Konfessionslosen mit einem persönlichen Monatsnettoeinkommen über 5.000 Euro mit lediglich 63 % weniger deutlich aus; sie sind aber vergleichsweise häufig bei der Frage nach staatlicher Förderung der Kirchen unentschieden. Zwischen den Konfessionen zeigen sich ebenfalls Unterschiede: Nur 15 % der Katholischen sprechen sich für eine Beibehaltung staatlicher Zuwendungen aus. 40 % sind unentschlossen und 45 % dagegen. Bei den Katholischen mit mehr als 5.000 Euro Monatsnettoeinkommen (diese sind, wie beschrieben, in jedem Falle Steuerzahlende) sind sogar 53 % gegen eine Fortführung staatlicher Zahlungen an die Kirchen. Mit 23 % fällt die Zustimmung unter den Evangelischen höher aus, die Ablehnung mit 35 % entsprechend geringer. Bei den Evangelischen in der höchsten Einkommensgruppe ist die Ablehnung mit einem Drittel noch einmal geringer. In dieser Einkommensgruppe ist der konfessionelle Unterschied mit 20 Prozentpunkten gravierend. Katholische lehnen also deutlich häufiger als Evangelische staatliche Zuwendungen an die Kirchen ab. Dass aber konfessionsübergreifend 40 % der Befragten bei dieser Frage unentschieden sind, spricht für die Notwendigkeit einer umfassenden Kommunikations- und Aufklärungskampagne über Grund und Verwendung der staatlichen Gelder, die die Kirchen erhalten.

³ In Abbildung 5.1 wurde die siebenstufige Originalskala mit Werten von 1 (=Stimme überhaupt nicht zu) bis 7 (=Stimme voll und ganz zu) wie folgt zusammengefasst: Wert 6 oder 7 als Zustimmung, Werte 1 oder 2 als Ablehnung, Werte 3 bis 5 als unentschieden.

⁴ Die Meinung von Konfessionslosen ist an dieser Stelle von Interesse, weil eine Teilgruppe von ihnen selbst Kirchenmitglied war, aber auch weil sie als größte Bevölkerungsgruppe das Stimmungsbild in der Gesamtbevölkerung wesentlich prägen. Dies ist zum Beispiel für die Debatte zu der aus öffentlichen Haushalten zu finanzierenden Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen relevant.

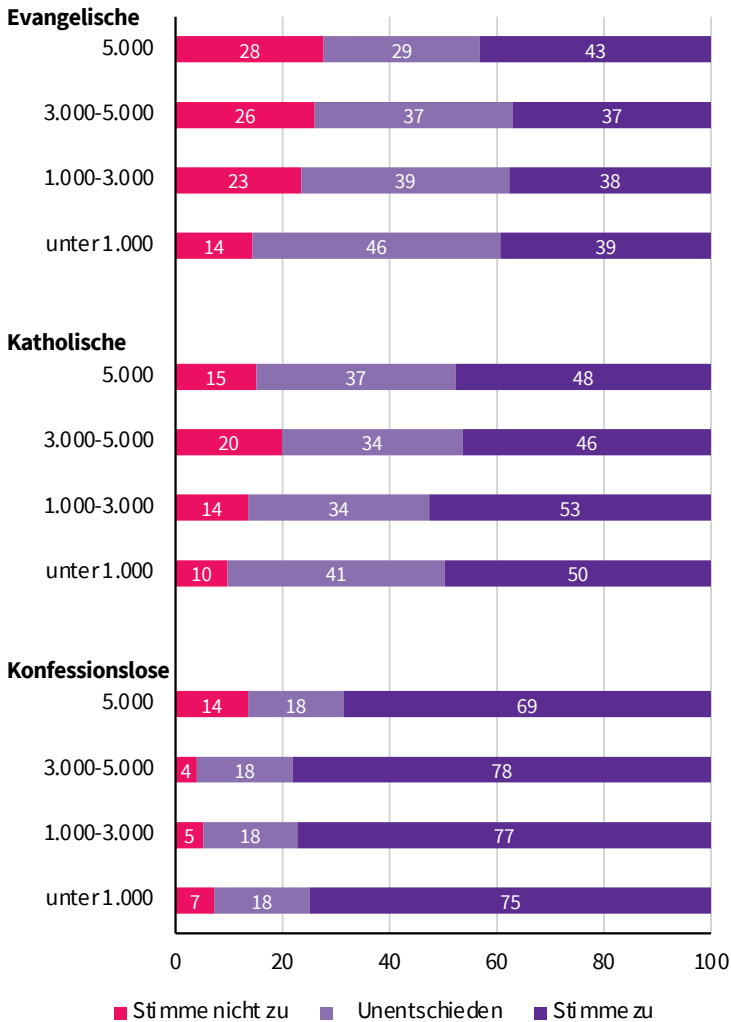


Abbildung 5.1: Bewertung der Aussage „Ich finde, die Kirche sollte sich auf eine andere Art finanzieren, nicht durch die Kirchensteuer“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und persönlichem monatlichen Nettoeinkommen (Angaben in Prozent).

Auch bei der Frage nach der Mitbestimmung bezüglich der Steuerwidmung an Religionsgemeinschaften oder andere gemeinnützige Organisationen wiederholen sich die Befunde: Große Zustimmung von Befragten ohne Religionszugehörigkeit (79%), deutlich geringere, aber mehrheitliche Zustimmung unter den Evangelischen (51%) und Katholischen (58%). Und ebenfalls Differenzen bei den Kirchenmitgliedern mit einem Monatseinkommen größer als 3.000 Euro: Während sich unter diesen Befragten weniger als die Hälfte der Evangelischen für eine

Steuerwidmung ausspricht (43%), sind es mehr als die Hälfte der entsprechenden Katholischen (54%). Insgesamt und auch konfessionsübergreifend zeigen sich die höchsten Zustimmungswerte von Kirchenmitgliedern mit einem Einkommen unter 1.000 Euro, mithin also unter Kirchenmitgliedern, die keine Kirchensteuer bezahlen oder bezahlen würden.

Letzteres gilt auch bei der Antwort auf die Frage, ob die Kirche so reich sei, dass es auf die individuelle Zahlung nicht ankomme.⁵ Dem stimmen insgesamt 57% aller Befragten mit einem persönlichen Monatsnettoeinkommen unter 1.000 Euro zu. Dies könnte ein Hinweis auf mangelnde Information bezüglich der Kirchensteuerzahlung sein und damit wiederum ein Anknüpfungspunkt für eine Kommunikationskampagne. Darauf deutet auch hin, dass mit 42% der größte Anteil der Evangelischen in dieser Frage unentschlossen ist, aber auch 39% der Katholischen. Während die Konfessionslosen einkommensübergreifend mit 77% zustimmen, sehen das – erwartungstreu – lediglich knapp zwei Drittel der Konfessionslosen mit einem Einkommen größer 5.000 Euro genauso. Die Zustimmung zur Irrelevanz des individuellen Beitrags ist bei den katholischen Befragten über alle Einkommensgruppen höher als bei den Evangelischen.

Daran schließt sich nahtlos die Frage nach der angemessenen Höhe der Kirchensteuer an.⁶ Auch hier sind die Befragten mit einem Monatsnettoeinkommen unter 1.000 Euro in den wenigsten Fällen betroffen, empfinden die Höhe der Kirchensteuer aber auffällig oft als nicht angemessen (61%). Der entsprechende Wert bei den Evangelischen dieser Einkommensgruppe ist 45%, bei den Katholischen 56% und sogar 80% bei den Konfessionslosen.

Weil die Kirchenmitglieder mit einem persönlichen Monatseinkommen größer 5.000 Euro zu einem erheblichen Teil zum Kirchensteueraufkommen beitragen, ist deren Haltung von besonderem Interesse. In dieser Einkommensgruppe hält unter den Evangelischen ein erstaunlich hoher Anteil von 35% die Kirchensteuer für angemessen. Bei den befragten Katholischen am oberen Ende der Einkommensskala sind dies nur 11%. Weil etwa 40% der befragten Kirchenmitglieder bei dieser Frage unentschlossen sind, gilt auch hier der Hinweis auf die Notwendigkeit entsprechender Kommunikationsmaßnahmen.

⁵ In Abbildung 5.2 wurde die siebenstufige Originalskala mit Werten von 1 (=Stimme überhaupt nicht zu) bis 7 (=Stimme voll und ganz zu) wie folgt zusammengefasst: Wert 6 oder 7 als Zustimmung, Werte 1 oder 2 als Ablehnung, Werte 3 bis 5 als unentschieden.

⁶ In Abbildung 5.3 wurde die siebenstufige Originalskala mit Werten von 1 (=Stimme überhaupt nicht zu) bis 7 (=Stimme voll und ganz zu) wie folgt zusammengefasst: Wert 6 oder 7 als Zustimmung, Werte 1 oder 2 als Ablehnung, Werte 3 bis 5 als unentschieden.

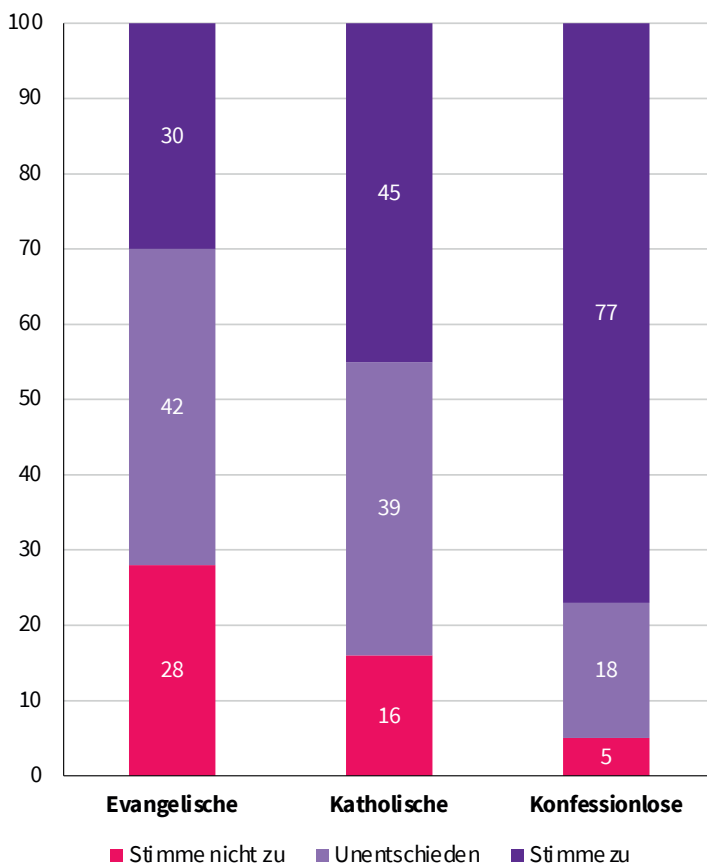


Abbildung 5.2: Bewertung der Aussage „Die Kirche ist so reich, dass es auf meine Zahlung gar nicht ankommt“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit (Angaben in Prozent).

Da gerade für die unteren Einkommensgruppen die Berechnung der Kirchensteuer nicht transparent und nachvollziehbar ist, scheinen solche Maßnahmen auch dringend geboten zu sein. Beinahe unabhängig von der Konfession nimmt das Verständnis für die Berechnung der Kirchensteuer mit steigendem Einkommen zu. Mehr als die Hälfte der Kirchenmitglieder mit einem persönlichen Monatseinkommen größer als 5.000 Euro hält die Berechnung für transparent und nachvollziehbar. Die vergleichsweise hohen Ablehnungswerte von Kirchenmitgliedern mit einem Einkommen unter 5.000 Euro sollten wiederum Anlass sein, die Informationen bezüglich der Berechnung der Kirchensteuer zu intensivieren.

Zusammenfassend fällt auf, dass die möglicherweise intuitiv erwarteten Ergebnisse stark von der Gruppe der Konfessionslosen dominiert werden. Vor allem bei den Einkommensgruppen, die substanziell zum Kirchensteueraufkommen beitragen,

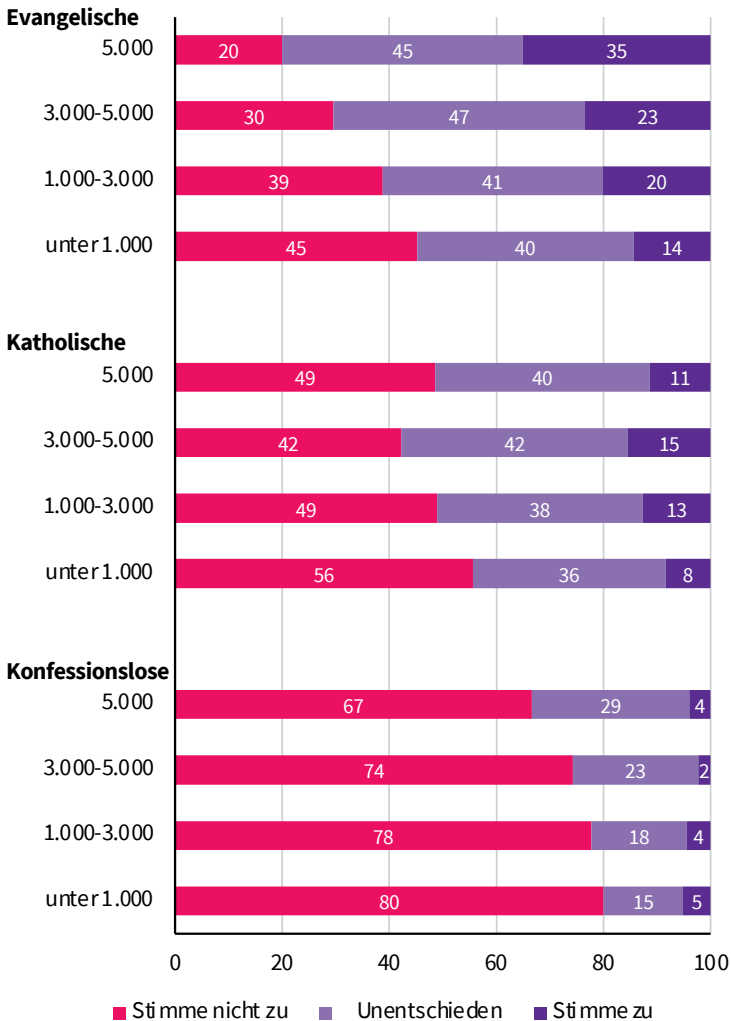


Abbildung 5.3: Bewertung der Aussage „Die Höhe der Kirchensteuer ist angemessen“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und persönlichem monatlichem Nettoeinkommen (Angaben in Prozent).

sind die Ergebnisse teilweise deutlich weniger kritisch.⁷ Die Einstellungen der Katholischen sind offensichtlich durch die tiefe Vertrauenskrise der letzten Dekade geprägt. Schließlich lassen die Einstellungen derjenigen aufhorchen, die de facto

⁷ Eine Deutungsmöglichkeit für diesen Befund bei höheren Einkommensgruppen könnte auch ein Selbstbestätigungseffekt im Sinne einer „sunk cost fallacy“ sein, also nach dem Motto „Wenn ich schon zahle, wird es wohl auch einen Sinn haben“.

keine oder wenig Kirchensteuern bezahlen, und legen eine umfassende Informations- und Kommunikationskampagne nahe.

Eine tiefergehende statistische Analyse bestätigt, dass die Ablehnung des Kirchensteuersystems mit steigendem Einkommen abnimmt.⁸ Dazu wurden in einem multivariaten Regressionsmodell die Effekte von Einkommen, Alter, Geschlecht, konfessioneller Großregion (vgl. Kapitel 2), Einwohnerzahl des Wohnorts und der Zuordnung zu den religiös-säkularen Orientierungstypen (vgl. Kapitel 8) auf die Einstellungen zu Kirchensteuer und Kirchenfinanzierung berechnet. Die Ergebnisse zeigen, dass das Nettoeinkommen der Befragten selbst bei Kontrolle der anderen genannten Variablen weiterhin statistisch signifikant mit der latenten Einstellung zur Kirchensteuer in Beziehung steht. So weist besonders die Gruppe derjenigen mit dem höchsten Einkommen die geringste Ablehnung auf. Bemerkenswerterweise gibt es keine statistisch signifikanten Geschlechterunterschiede und keine Unterschiede bezüglich der Wohnortgröße. Große Unterschiede zeigen sich dagegen bei den religiös-säkularen Orientierungstypen: Kontrollierend für alle Variablen und im Vergleich zu Kirchlich-Religiösen lehnen Menschen mit säkularer Orientierung das derzeitige Kirchensteuersystem deutlich stärker ab, gefolgt von Alternativen und Distanzierten. Bezüglich der Region zeigt sich im Osten Deutschlands die geringste und im katholischen Süden die höchste Ablehnung des Kirchensteuersystems.

Ist die Kirchensteuer Grund oder Anlass für Kirchaustritte?

Diverse Kritikerinnen und Kritiker des Kirchensteuersystems – sowohl aus der evangelischen wie der katholischen Kirche⁹ – unterstellen regelmäßig einen kausalen Zusammenhang zwischen der Kirchensteuer und dem Kirchaustritt. Ahrens (2022a) und Peters et al. (2021) haben mit Daten repräsentativer Befragungen die Kirchensteuer als einen der wichtigsten Anlässe für einen Kirchaustritt bestätigt. Unbenommen ist, dass der Einstieg in das Berufsleben die Wahrscheinlichkeit für einen Kirchaustritt sehr stark ansteigen lässt.

Im Rahmen des Austrittsprozesses (vgl. Kapitel 3) fällt zunächst auf, dass insgesamt mehr evangelische Kirchenmitglieder (50%) die Kirchensteuer als Grund für ihre

⁸ Zunächst wurde eine Hauptkomponentenanalyse mit den Fragen 65a bis 65f durchgeführt. Ihr Ergebnis war, dass alle Items auf einem einzigen Faktor laden, der die latente Ablehnung des derzeitigen Kirchensteuersystems repräsentiert. Dieser Faktor erklärt insgesamt 57% der Varianz der sechs Variablen. Der in der Hauptkomponentenanalyse gebildete Faktor wurde als abhängige Variable in einem OLS-Regressionsmodell verwendet, wobei die nachfolgend genannten Variablen als unabhängige Variablen verwendet wurden.

⁹ Siehe z. B. Hanke (2019), Evangelische Kirche in Mecklenburg-Vorpommern (2020).

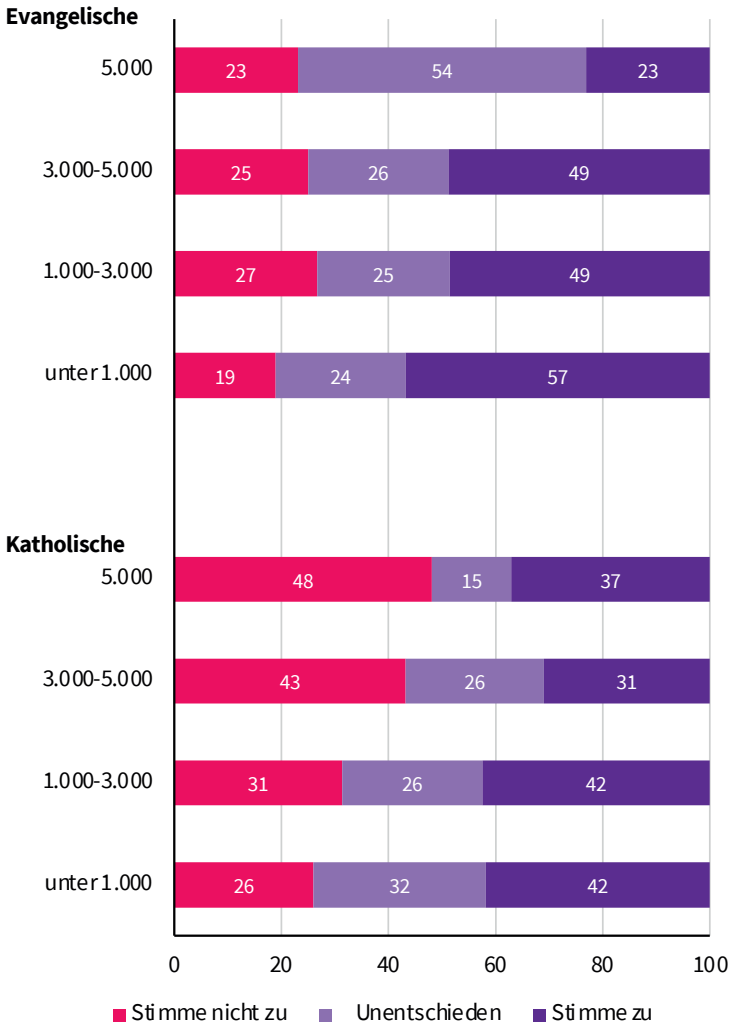


Abbildung 5.4: Begründung von Kirchenaustrittsüberlegungen mit der Aussage „Weil ich dadurch Kirchensteuer spare“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und persönlichem monatlichen Nettoeinkommen (Angaben in Prozent).

Austrittsüberlegung angeben als katholische (40 %).¹⁰ Allerdings fällt die Kirchensteuerersparnis unter Befragten mit einem persönlichen Monatseinkommen über 5.000 Euro dagegen deutlich mehr bei Katholischen (37 %) als Evangelischen (23 %)

¹⁰ In den Abbildungen 5.4 und 5.5 wurden die siebenstufigen Originalskalen mit Werten von 1 (=Stimme überhaupt nicht zu) bis 7 (=Stimme voll und ganz zu) wie folgt zusammengefasst: Wert 6 oder 7 als Zustimmung, Werte 1 oder 2 als Ablehnung, Werte 3 bis 5 als unentschieden.

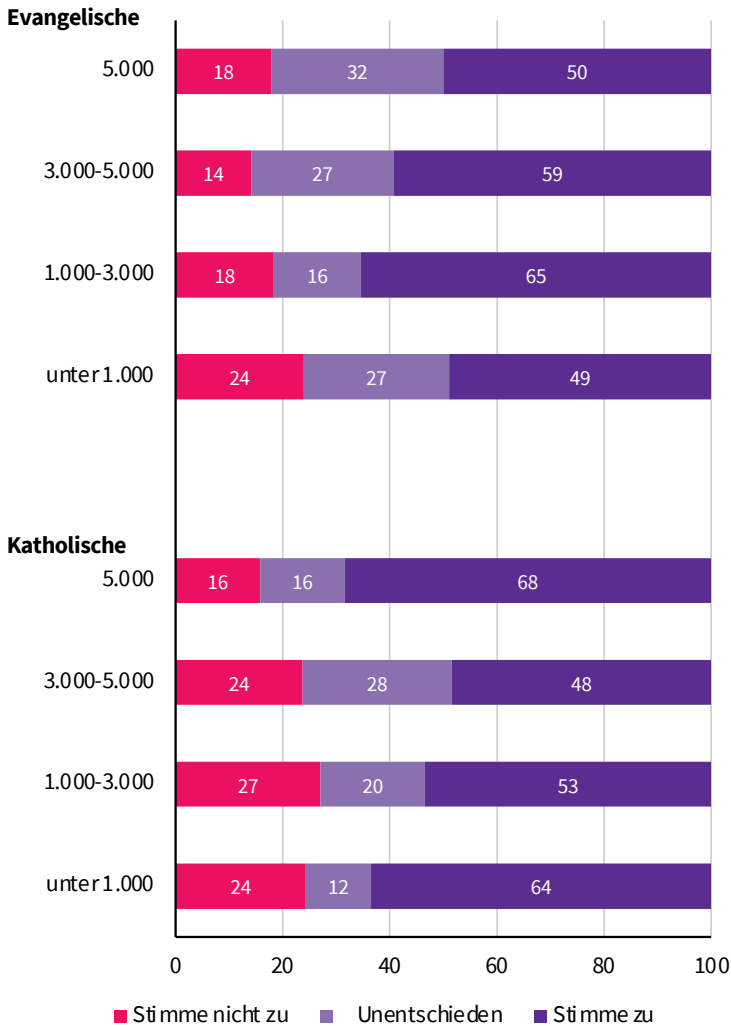


Abbildung 5.5: Begründung von bereits erfolgten Kirchaustritten mit der Aussage „Weil ich dadurch Kirchensteuer spare“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und persönlichem monatlichen Nettoeinkommen (Angaben in Prozent).

ins Gewicht. Mehr als die Hälfte der evangelischen Kirchenmitglieder in dieser Einkommensgruppe ist bei dieser Frage unentschlossen.

Eine Abschaffung der Kirchensteuer wäre für mehr als die Hälfte der katholischen Kirchenmitglieder (53%) ein Grund, nicht aus der Kirche auszutreten. Bei den Evangelischen sind das sogar zwei Drittel! Differenziert nach den Einkommensgruppen zeigt sich ein auffälliger Unterschied bei den evangelischen Kirchenmitgliedern:

Während knapp 70 % mit einem persönlichen Monatseinkommen unter 5.000 Euro nicht austreten würden, wenn die Kirchensteuer abgeschafft würde, trifft dies nur für ein Viertel der Evangelischen mit einem persönlichen Monatseinkommen über 5.000 Euro zu. Das heißt, gerade für diejenigen, die einen hohen Anteil am evangelischen Kirchensteueraufkommen beitragen, spielt eine mögliche Abschaffung der Kirchensteuer nur eine untergeordnete Rolle.

Von den Befragten, die bereits aus der Kirche ausgetreten waren, gaben hingegen etwa 60 % die Kirchensteuerersparnis als Grund an. Auch hier zeigen sich wieder konfessionelle Unterschiede in den Einkommensgruppen.

Die verschiedenen Items zu den Kirchenaustrittsgründen¹¹, die sich auf die Kirchensteuer beziehen, wurden mithilfe statistischer Analysen weitergehend überprüft. Pro Frage wurden zu diesem Zweck jeweils zwei Regressionen gerechnet, zunächst nur mit dem Nettoeinkommen als Prädiktor, dann auch mit allen Kontrollvariablen. In Bezug auf Austrittsüberlegungen mit dem Motiv des Einsparens von Kirchensteuern zeigt sich zunächst, dass dies signifikant mit dem Einkommen in Beziehung steht. Diese Assoziation verschwindet allerdings statistisch, wenn gleichzeitig andere Faktoren kontrolliert werden. Dies verdeutlicht, dass das Einkommen für den Kirchenaustritt *kein* dominanter Faktor ist, auch wenn es oberflächlich betrachtet aufgrund der bivariaten Korrelation so scheint. Andere wichtige Variablen sind hier das Geschlecht (Frauen haben eine höhere Wahrscheinlichkeit, die Kirchensteuer als Austrittsgrund zu nennen als Männer), der religiös-säkulare Orientierungstyp, die Konfession und die Region. Bei erfolgten Kirchenaustritten spielt das Einkommen auch keine Rolle. Bei der zugespitzten Frage, ob man nicht austreten würde, wenn die Kirchensteuer abgeschafft würde, waren die statistischen Ergebnisse ähnlich – das Einkommen der Befragten spielte keine Rolle.

Alles in allem kann festgehalten werden, dass eine Abschaffung oder ein altersabhängiges Aussetzen der Kirchensteuer nicht zu einem signifikanten Rückgang der Kirchenaustritte führen dürfte. Darauf deutet auch bereits der Vergleich mit verschiedenen westeuropäischen Ländern hin, für die kein Zusammenhang zwischen Kirchenmitgliederentwicklung und Finanzierungsform ausgemacht werden kann. „Auch in Ländern ohne Kirchensteuersystem wie Belgien, wo sich die Religionsgemeinschaften vorwiegend aus staatlichen Leistungen und Spenden finanzieren, oder in Großbritannien bei der Church of England, die von Vermögenserträgen und Spenden lebt, ist die Zahl derer, die angeben evangelisch oder katholisch zu sein, stark gesunken“ (Gutmann & Peters 2021a, S. 42).

¹¹ Relevant sind hier die Fragen 79g („Warum Austrittsüberlegung? Weil ich dadurch Kirchensteuern spare“), 82g („Gründe für erfolgten Kirchenaustritt: weil ich dadurch Kirchensteuer spare“) und 80a („Ich würde nicht austreten, wenn die Kirchensteuer abgeschafft würde“).

Konfessionelle Unterschiede als Ausdruck von Vertrauensverlust

Die in Kapitel 4 sichtbar werdende zunehmende Skepsis gegenüber der Kirche als Institution, vor allem bei katholischen Kirchenmitgliedern, kommt auch in den Grundeinstellungen zur Kirchensteuer zum Ausdruck, egal ob es um die Angemessenheit ihrer Höhe, alternative Finanzierungsformen oder den Reichtum der Kirche geht. Da auch bei den Kirchensteuerzahlenden der Wunsch nach Veränderung bzw. Reform der Kirche in gleichem Maße wie im Durchschnitt aller befragten Katholischen vorhanden ist, dürfte hier einer der wichtigen Faktoren für eine geringere Akzeptanz bzw. niedrigere Zustimmungswerte im Vergleich zu den evangelischen Befragten liegen. Die Ergebnisse zeigen deutlich, dass bei Katholischen nicht nur ein pauschaler „Spareffekt“ den Austritt oder die Austrittsüberlegungen motiviert. Vielmehr dürfte der Zusammenhang mit dem signifikanten institutionellen Vertrauensverlust in die eigene Kirche (vgl. Kapitel 4) wirksam werden und damit der Eindruck, dass die Kirchensteuer einer Institution zukommt, die man selbst bezüglich der eigenen Einfluss- und Gestaltungsmöglichkeiten für in hohem Grad veränderungsbedürftig erachtet bzw. der man mit einer grundlegenden Skepsis begegnet. Diese zunehmende Kirchenskepsis lässt Katholische anders über die Angemessenheit der Höhe der Kirchensteuer, alternative Finanzierungsformen, den Eindruck einer „reichen Kirche“, Kirchensteueraustritt etc. nachdenken als Evangelische. So beeinflusst das Empfinden, entgegen der allgemeinen Wertschätzung z. B. in Beruf und Gesellschaft von einer aktiven Gestaltungsmöglichkeit in der Kirche ausgeschlossen zu sein, gerade Menschen mit besseren Einkommensverhältnissen. Wer bei einer hohen Kirchensteuerlast nicht den Eindruck hat, diese Kirche aktiv mitgestalten bzw. auch mitentscheiden zu können, wo und wie das eigene Geld verwendet wird, beginnt sich zu fragen, ob es sich noch lohnt zu zahlen. Das zeigt sich in der höheren Bereitschaft von besserverdienenden Katholischen ggf. auszutreten. In ähnlicher Weise darf man die gegenüber den Evangelischen signifikant geringere Bereitschaft katholischer Kirchensteuerzahlender (über alle Einkommensstufen, aber insbesondere der Besserverdienenden), über die Kirchensteuer hinaus „die Kirche“ finanziell zu unterstützen, deuten. Hier dürfte der flächendeckende Ansehensverlust der Institution bzw. der institutionellen Repräsentanten (Kirchenleitungen/Bischöfe), ein signifikanter Faktor sein, bei zusätzlichen Geldzuwendungen deutlich zurückhaltender zu sein als (besserverdienende) Evangelische.

Dass bei katholischen Ausgetretenen der mittleren Einkommensstufen die Steuerersparnis eine deutlich geringere Rolle spielt als bei Evangelischen dürfte in ähnlicher Weise interpretierbar sein: Angesichts der über alle Alters- und Einkommensstufen gleichermaßen geäußerten hohen Reformwartungen von Katholischen gegenüber ihrer Kirche bzw. dem gleichermaßen ausgeprägten Empfinden, dass sich hier (noch) zu wenig getan hat bzw. sich mehr verändern muss, erscheint der Kirchenaustritt als mögliche Konsequenz. Dass diese Grundskepsis besonders

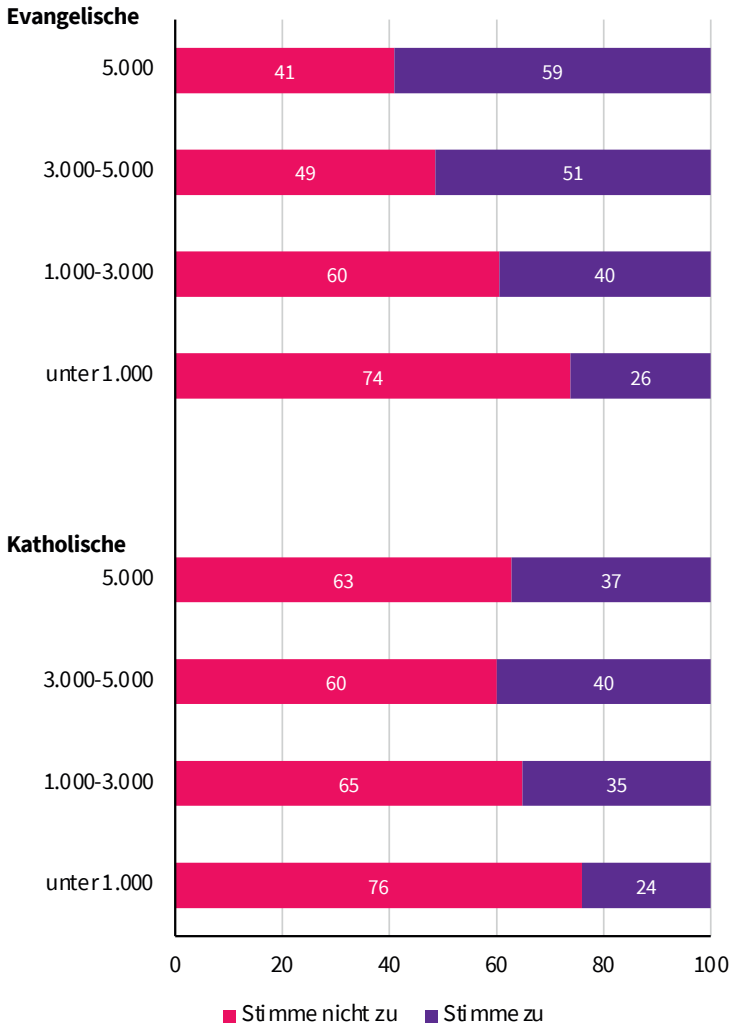


Abbildung 5.6: Antwortverhalten zum Item „Einmal abgesehen von der Kirchensteuer: Unterstützen Sie die Kirche oder kirchliche Organisationen in anderer Weise finanziell?“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und persönlichem monatlichen Nettoeinkommen (Angaben in Prozent).

60- bis 69-Jährige auszeichnet, ist angesichts der Jahrzehnte andauernden Reformdiskussionen kaum erstaunlich, auch nicht die Tatsache, dass die Option des Austritts gerade für katholische Besserverdienende näher liegt. Dass sich bei Katholischen überhaupt viel eher der Eindruck einer „reichen Kirche“ als von außen angelegte Zuschreibung festsetzt, die eigentlich auch keiner weiteren staatlichen Zuwendung bedarf, dürfte gleichermaßen ein Spiegel des zunehmenden Vertrauensverlustes gegenüber der eigenen Kirche darstellen.

Perspektiven für das Handeln der Kirchen

Die vorliegenden Befunde machen deutlich, dass sich die Kritik an der Finanzierung der beiden großen Kirchen im Kern nicht an das bestehende Kirchensteuersystem an sich richten. Besonders wenn nur das Antwortverhalten der Mitglieder der beiden großen Kirchen betrachtet wird – und damit die Meinung von Konfessionslosen außen vor bleibt –, ergeben sich Handlungsoptionen. Dass gerade Geringverdienende, die in der Regel keine Kirchensteuern bezahlen, sowohl dem Kirchensteuersystem am kritischsten als auch am uninformiertesten gegenüberstehen, legt den beiden Kirchen eine deutlich zu verbessernde Finanzkommunikation ans Herz. Es gilt den Kirchenmitgliedern nicht nur transparent und nachvollziehbar, sondern vor allem auch auf emotionale Weise den Nutzen von Kirchensteuern aufzuzeigen und als eine gute Investition darzustellen. Dazu braucht es verständliche Aufarbeitungen, wer eigentlich wirklich Kirchensteuern zahlt, in welcher Höhe sie von wem erhoben werden und welche Auswirkungen der Einzug auf das eigene Portemonnaie – nach Abzug aller Vergünstigungen wie dem Sonderausgabenabzug – hat. Vor allem aber muss deutlich werden, wofür die Einnahmen verwendet werden. Dabei müssen neben den Hochverbundenen, die in ihren Bezügen Argumentationshilfe benötigen, insbesondere kontaktlose bzw. distanzierte Mitglieder angesprochen werden, die sich fragen, wozu sie eigentlich noch in der Kirche sind. Beispielgebend dafür könnte die Kommunikationskampagne „Kirchensteuer wirkt“ mehrerer evangelischer Landeskirchen sein, die zielgruppengerecht Informationen zur Kirchenfinanzierung – insbesondere der Kirchensteuer – schnell auffindbar, anschaulich aufbereitet und unabhängig von landeskirchlichen Unterschieden darstellt (www.kirchensteuer-wirkt.de). Diese Website nimmt zudem die in der 6. KMU auch von den Kirchenmitgliedern überwiegend kritisch gesehenen staatlichen Zuwendungen an die Kirchen in den Blick. In Erklärvideos werden die finanziellen Beziehungen zwischen Kirche und Staat erläutert (wie Kirchensteuereinzug, subsidiäre Leistungen oder Staatsleistungen), deren rechtliche und historische Entstehung begründet und so ihre gesellschaftliche Wirkung erfahrbar gemacht.

Solch eine Kommunikationskampagne könnte auch erlebbar machen, dass kirchliche Arbeit – zumindest so wie sie heute ausgestaltet ist – nicht ohne individuelle Mitgliedschaft und Kirchensteuerzahlung möglich ist. Die Kirche ist keinesfalls so reich, dass es auf den individuellen Beitrag nicht ankäme. Um dies für das einzelne Kirchenmitglied erfahrbarer zu machen, wird immer wieder die Frage einer Steuerverzichtung ins Spiel gebracht. Darunter wird eine (Teil-)Widmung der eigenen Kirchensteuerzahlung für bestimmte kirchliche Zwecke verstanden, beispielsweise kirchliche Arbeitscluster wie Notfallseelsorge, Kinder- und Jugendarbeit, Caritas/Diakonie oder eine bestimmte kirchliche Einheit wie Pfarrgemeinden, Diakonieverbände oder Kirchenkreise. Denkbar und mit weniger Verwaltungsaufwand verbunden wäre auch, dass Spenden an kirchliche Einrichtungen bis zu einer gewissen

Höhe mit der eigenen Kirchensteuerzahlung verrechnet werden können. Solch eine (Teil-)Widmung würde dem Anliegen gerecht werden, die Wirksamkeit der eigenen Zahlung besser zu verfolgen. Sie steht allerdings im Widerspruch mit dem traditionellen Wesen einer Steuer. Auch stellt sich die Frage, wer seine Steuer für Bereiche widmen würde, die zweifelsfrei nötig sind, aber auf den ersten Blick wenig spendenwürdig erscheinen (z. B. Versicherungen, Pfarramtssekretariate).

Nichts deutet aus den Ergebnissen der 6. KMU darauf hin, dass eine Abschaffung der Kirchensteuer die Haltung oder gar die Bindung der Evangelischen und Katholischen zu ihren Kirchen verändern würde. Aus fiskalischer Sicht scheinen gerade die stark zum Kirchensteueraufkommen beitragenden Evangelischen und Katholischen wenig gegen das bestehende System zu haben. Das Plädoyer für einen Verzicht auf bzw. eine Abschaffung der Kirchensteuer ist allerdings auch aus theologischen Gründen mitunter schnell bei der Hand. Für die einen scheinen ein hohes Kirchensteuereinkommen und das Ideal einer „armen Kirche der Armen“ (Papst Franziskus) nicht zueinander passen zu wollen oder gerade die moralische Glaubwürdigkeit des Ideals einer dienenden Kirche „in den Spuren Jesu“ zu untergraben (Seiterich & Rüdeler 2019). Die anderen sehen im Verzicht auf die Kirchensteuer einen notwendigen Selbstbefreiungsakt der Kirche von einer schädlichen Abhängigkeit von staatlicher Einflussmöglichkeit und einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer theologischen Rückbesinnung auf das Eigene und Eigentliche (Stichwort „Entweltlichung“).¹² Gegenüber beiden Argumenten dürfte indes eher Vorsicht geboten sein. Andreas Püttmann stellt für die katholische Kirche z. B. zu Recht fest, dass eine finanziell geschwächte und organisatorisch abgespeckte Kirche gerade ihren sozialen Auftrag, Arme, Bedürftige, (Lebens-)Orientierung Suchende und „die Menschen in der Peripherie“ zu erreichen und zu unterstützen, kaum mehr angemessen wird erfüllen können (Püttmann 2019). Reichtum ist daher nicht einfach gleich Reichtum! Die deutsche katholische Kirche war und ist nicht ohne Grund gerade in der katholischen Weltkirche auch als großzügige, sich für soziale Gerechtigkeit, für Minderheiten und für Schutzbedürftige politisch wie finanziell außerordentlich engagierende Kirche bekannt. Zum anderen tragen in der katholischen Kirche in Deutschland auffälliger Weise gerade jene Gruppen das Schlagwort der notwendigen „Entweltlichung“ gerne auf den Lippen, die auch über die Herrschaft „lauer Kirchenfunktionäre“ in aufgeblähten Ordinariaten, Verbandsgeschäftsstellen, Fakultäten und Akademien klagen. Diese aber seien bei genauem Hinsehen weniger an einer echten „Entweltlichung“ von Kirche interessiert als am

¹² Vgl. die Freiburger Rede von Benedikt XVI. (2011, S. 149): „Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“ Zur entsprechenden Positionierung vgl. z. B. auch Heimerl (2022) oder Winnemöller (2022).

„eigenen Machtzuwachs gegen den verhassten liberalen Katholizismus“ (Püttmann 2019). Ein nicht zu unterschätzender Faktor für beide Kirchen ist daher dieser: Eine ohne Kirchensteuerfinanzierung rein spendenfinanzierte Kirche „müsste sich ... stärker auf die begüterten Frommen bürgerlich-konservativer, wirtschaftsnaher Provenienz stützen ... und könnte dadurch selbst zu religiös und gesellschaftlich konservativeren Positionen tendieren“ (Püttmann 2019). Der Blick in andere Länder wie z.B. die USA, die Staaten Lateinamerikas, aber auch – manchmal offen sichtbar, manchmal aber auch nur subkutan spürbar – Länder wie Polen, Ungarn, Frankreich, Großbritannien, zeigt, wie weit solch „unheilige Allianzen“ mitunter gehen können. Das aktuelle Kirchensteuersystem in Deutschland wirkt demgegenüber nicht nur wie eine Verwirklichung des hehren Ideals einer demokratisch legitimierten (Selbst-)Kontrolle bzw. Rechenschaftspflicht. Im Rahmen der für beide Seiten – Kirchen wie säkularem Staat – hilfreichen und nützlichen, gegenseitigen Rückkopplung befähigt dieses System gerade auch die Kirchen, aktive Akteurinnen der Integration einer nicht nur an den Rändern zunehmend auseinanderdriftenden Gesellschaft zu bleiben.

6. Katholisch, evangelisch, konfessionslos – macht es einen Unterschied?

Konturen einer postkonfessionellen Konstellation

Detlef Pollack, Edgar Wunder, Tobias Kläden

In der Geschichte der Religionssoziologie spielten angenommene konfessionelle Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Kirchenmitgliedern eine große Rolle. So versuchte etwa Emile Durkheim in seinem 1897 erschienenen Buch „Der Selbstmord“, regionale Muster der Selbstmordraten durch unterschiedliche Konfessionszugehörigkeiten zu erklären. Max Weber glaubte, eine spezielle „protestantische Ethik“ habe zur Entstehung des Kapitalismus beigetragen und könne noch im 19. Jahrhundert sozio-ökonomische Unterschiede zwischen den Konfessionen erklären. In seinem 1961 erschienenen Klassiker „The Religious Factor“ wollte der US-amerikanische Soziologe Gerhard Lenski eine große Vielzahl sozio-demographischer und wertebezogener Unterschiede zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen auf konfessionelle Strukturen zurückführen. In Deutschland verfolgte Gerhard Schmidtchen in seinem 1973 publizierten Buch „Protestanten und Katholiken – Soziologische Analyse konfessioneller Kultur“ eine ähnliche Stoßrichtung: Anhand von Allensbach-Befragungen aus den 1950er und 1960er Jahren entfaltete er ein umfangreiches Panoptikum angeblicher Unterschiede zwischen den Konfessionen, z. B. hätten Evangelische im Vergleich zu Katholischen eine größere Vorliebe für Lippenstifte, Stehlampen und Teewägen, seien öfter Hobbyfotografen und glaubten mehr an Außerirdische. Kaum eine dieser vielfältigen Spekulationen und Statistiken hielt sorgfältiger methodischer Kritik, historischen Quellenstudien und empirischen Replikationsversuchen stand (z. B. Bouma 1973; Cantoni 2015; Delacroix & Nielsen 2001; Steinert 2010; Ziemann 2013, S. 106).

In Deutschland häuften sich seit den 1980er Jahren empirische Studien, die aufzeigten, dass sich Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Kirchenmitgliedern in zahlreichen Themenfeldern aufgelöst hatten, z. B. beim Wahlverhalten (Pappi 1985) oder bei Wertorientierungen (Lukatis & Lukatis 1989). Lediglich bei religiositätsbezogenen Fragen waren in den 1980er Jahren in Westdeutschland noch deutliche konfessionelle Unterschiede zu verzeichnen, z. B. war damals der Kirchgang, der Glaube an Gott oder die Bedeutung von Religion für das eigene Leben unter Katholischen noch wesentlich verbreiteter als bei Evangelischen (Pittkowski 1991). In den darauffolgenden Jahrzehnten wurden – nicht nur

in Deutschland – auch diese religiositätsbezogenen Differenzen zwischen den Kirchenmitgliedern verschiedener Konfessionen immer kleiner (Pew Research Center 2017).

Die 6. KMU ist die erste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, die auch katholische Kirchenmitglieder befragte, so dass erstmals konfessionellen Unterschieden – sofern sie heute noch vorhanden sind – nachgespürt werden kann. Die katholischen Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats der KMU formulierten im Vorfeld Hypothesen zur Erfassung konfessioneller Unterschiede. Darüber hinaus baten wir – bevor KMU-Ergebnisse vorlagen – insgesamt 99 Expertinnen und Experten (Religionsforschende verschiedener Disziplinen, Pfarrpersonen, Studierende der Theologie) um Schätzungen konkreter Prozentwerte zu zahlreichen Fragestellungen der 6. KMU, mit welchen Ergebnissen sie rechneten, oft auch differenziert zwischen Erwartungen für die katholische vs. die evangelische Teilpopulation. Es ist verblüffend, dass diese so ermittelten Erwartungshaltungen vielfach genau jenen „konfessionellen Vorurteilen und Stereotypen“ entsprachen, die bereits Köhle-Hezinger (1976; 1984) aus zahlreichen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts herausgearbeitet hatte, insbesondere wurde für Katholische eine stärkere Kirchenbindung und eine höhere Religiosität vermutet als bei Evangelischen.

Ob sich die Profile von katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern in dieser Hinsicht wirklich unterscheiden, untersuchen wir nachfolgend anhand der Daten der 6. KMU differenziert nach den Dimensionen der kirchlichen Bindung, der religiösen Praxis und der religiösen Überzeugung. Zum Abschluss des Kapitels wird zudem dargestellt, inwiefern sich die Konfessionslosen von den Kirchenmitgliedern abheben.

Dimension der kirchlichen Bindung

Zur Erfassung dieser Dimension konzentrieren wir uns auf drei Indikatoren: auf das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche, auf Motive kirchlicher Mitgliedschaft und auf Merkmale, die dem Christsein zugeschrieben werden. Für alle drei Aspekte gilt, dass das Antwortverhalten der Katholischen und der Evangelischen eine auffällige Nähe aufweist. Im Unterschied dazu hatten die von uns erhobenen Erwartungshaltungen mit einem stark abweichenden Profil der Konfessionen und mit einer stärkeren kirchlichen Nähe bei den Katholischen gerechnet. In Bezug auf den Grad der Verbundenheit zu ihrer Kirche weisen katholische und evangelische Kirchenmitglieder aber tatsächlich kaum signifikante Unterschiede auf. 28% der befragten Katholischen geben an, dass sie sich mit ihrer Kirche sehr oder ziemlich verbunden fühlen. Unter den Evangelischen sind es 33%, die das von sich sagen. Die erstaunliche Ähnlichkeit in der Ausprägung des Verbundenheitsgefühls bei Katholischen und Evangelischen hat viel damit zu tun, dass die Distanz zur Kirche in den letzten Jah-

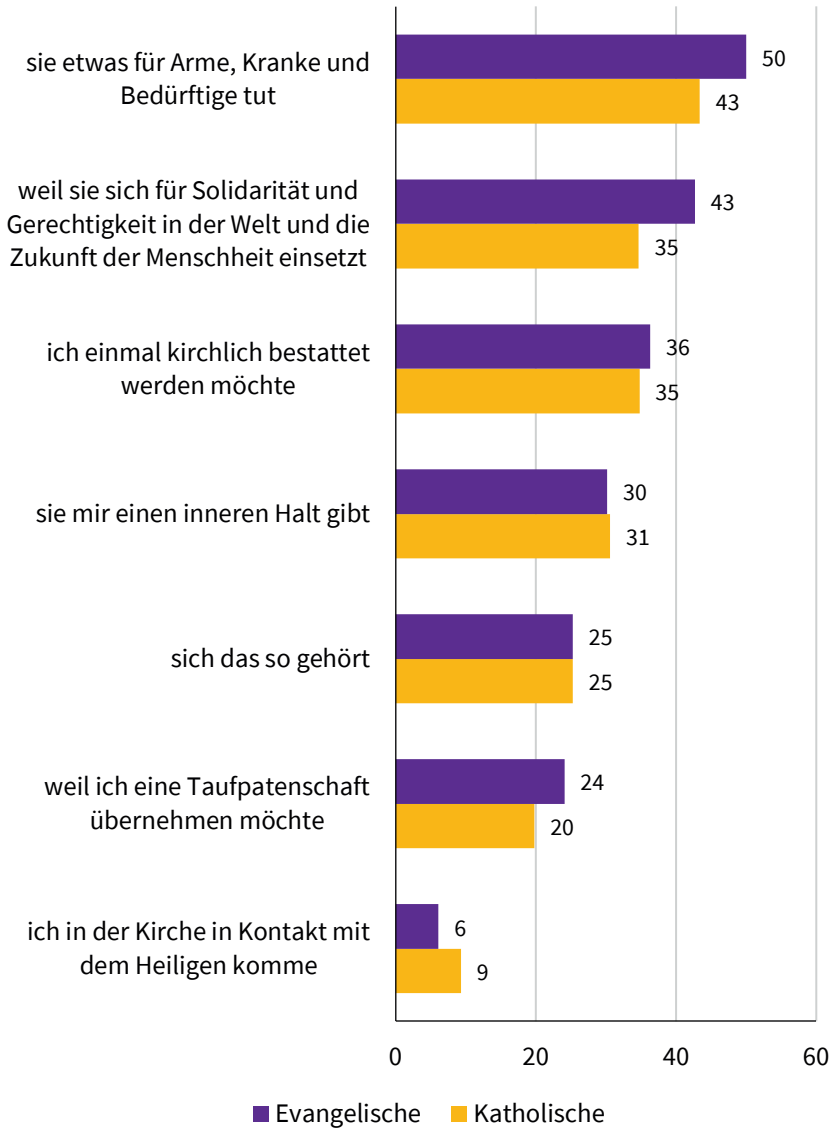


Abbildung 6.1: Genannte Gründe für die eigene Mitgliedschaft in der Kirche bei katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern. Tendenzielle Zustimmung zu „Ich bin in der Kirche, weil...“ (Items 81a–g) in Prozent.

ren bei den Katholischen stark zugenommen hat. Vor Jahrzehnten hatten die Katholischen noch ein deutlich höheres Vertrauen in ihre Kirche als die Evangelischen in ihre. Jetzt liegt das kirchliche Verbundenheitsgefühl in etwa gleichauf und fällt bei den Evangelischen sogar leicht höher als bei den Katholischen aus (vgl. Kapitel 3).

Eine ähnliche Antwortstruktur lässt sich auch bei der Frage nach den Gründen für die Kirchenmitgliedschaft beobachten. Die Ausgangsannahme bestand darin, dass die Katholischen stärker affektive und traditionale Mitgliedschaftsgründe geltend machen würden. Doch auch hier ähneln die Antworten der befragten Katholischen denen der Evangelischen auf erstaunliche Weise. Am stärksten stimmen Kirchenmitglieder, ganz gleich ob evangelisch oder katholisch, der Aussage zu, sie seien in der Kirche, weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut (siehe Abbildung 6.1). Dem entspricht auch die relativ hohe Bejahung des Mitgliedschaftsmotivs, das den kirchlichen Einsatz für Solidarität und Gerechtigkeit in der Welt herausstellt. Die Kirche wird hier als eine gesellschaftlich nützliche Institution wahrgenommen, so dass es vielen sinnvoll erscheint, sich zur Kirche zu halten. Den nächsten Platz in der Rangfolge belegt ein lebenslaufzyklisches Motiv: *„Ich bin in der Kirche, weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte“*. Erst dann folgt ein dezidiert affektives Motiv: *„Ich bin in der Kirche, weil sie mir inneren Halt gibt“*. Diesem Motiv stimmen etwa 30% der Katholischen und ein ebenso hoher Anteil der Evangelischen zu. Das Traditionsargument, dass es sich gehöre, in der Kirche zu sein, wird immerhin auch von etwa 25% bejaht. Demgegenüber landet die Aussage, dass man in der Kirche in Kontakt mit dem Heiligen kommen möchte, mit einer Zustimmungsquote unter der Zehnprozentmarke abgeschlagen auf dem letzten Platz der hier abgefragten Mitgliedschaftsmotive. Nur 9% der Katholischen und 6% der Evangelischen stimmen ihr zu. Die Differenz zwischen Evangelischen und Katholischen beträgt also gerade einmal drei Prozentpunkte. Selbst dort, wo im Kirchenverständnis zwischen Katholizismus und Protestantismus gravierende Unterschiede bestehen – nach Lumen Gentium (LG 1) ist die katholische Kirche „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ des Heilshandelns Gottes in der Welt, der Protestantismus steht einem solchen Kirchenverständnis eher kritisch gegenüber –, bewegt sich das Antwortverhalten der befragten Konfessionsangehörigen auf ähnlichem Niveau. Konfessionelle Unterschiede lassen sich noch am ehesten bei der Frage nach dem karitativen und politischen Engagement der Kirche ausmachen. Für die Evangelischen ist dieses Engagement für ihre Kirchenmitgliedschaft offenbar etwas wichtiger als für die Katholischen. Die Unterschiede sind aber auch hier nicht gravierend.

In früheren KMUs wurde regelmäßig erhoben, was nach Auffassung der Befragten unbedingt zum Evangelisch-Sein dazugehöre. Aufgrund der erstmaligen Hinzunahme von katholischen Befragten haben wir uns entschlossen, dieser Frage ihre Konfessionsspezifität zu nehmen und sie so abzuändern, dass nun danach gefragt wird, was zum Christsein dazugehöre. Diese Frage wurde den Mitgliedern aller christlichen Kirchen sowie den Konfessionslosen gestellt, aber nicht den Angehörigen nicht-christlicher Religionsgemeinschaften.

Bei den Ergebnissen zu dieser aus sieben Antwortmöglichkeiten bestehenden Item-batterie (Items 77a–g) fällt zunächst auf, dass die Unterschiede zwischen den Evan-

gelischen und Katholischen auch hier durchgängig sehr gering sind. In den meisten Fällen weichen auch die Einschätzungen der Konfessionslosen nicht stark von denen der Kirchenmitglieder ab. Item 77b sticht heraus, das mit 87 % die Zustimmung einer enormen Mehrheit der Befragten erfährt: Zum Christsein gehöre, „dass man sich bemüht, ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein“. Es besteht also weitgehende Einigkeit, dass das Christsein eine ethische Komponente enthält, die aber hier keinen spezifisch christlichen Sinn impliziert. Die zweithöchste Zustimmung – deutlich geringer, aber immerhin mit 47 % von knapp der Hälfte der Befragten bejaht – findet wiederum ein Item, das auf eine ethische Perspektive abzielt, diesmal aber in einem christlichen Kontext: Zum Christsein gehöre, „dass man nach den zehn Geboten lebt“. Das sehen auch 45 % der Konfessionslosen so. Interessant ist, dass die Differenz im Antwortverhalten zu der vorausgehenden Frage („anständiger und zuverlässiger Mensch“) so hoch ausfällt, obschon inhaltlich gesehen im Grunde Ähnliches abgefragt wird. Offenbar zieht eine spezifisch christliche Interpretation ethischer Normen bereits viel Distanz auf sich.

Ähnlich hohe Zustimmung gibt es bei zwei Items, die stärker formal mit der Kirchenmitgliedschaft zu tun haben: 54 % der Katholischen und 52 % der Evangelischen, jedoch nur 35 % der Konfessionslosen stimmen zu, dass es zum Christsein gehöre, „dass man getauft ist“. Das Merkmal, „dass man sich anderen Menschen verbunden fühlt, die auch christlich sind“, schreiben mit einer Zustimmungsquote von 44 % eher die Konfessionslosen dem Christsein zu als die Katholischen (39 %) bzw. Evangelischen (37 %).

Items, die sich auf eine spezifische christliche Praxis beziehen, sehen hingegen deutlich weniger als zum Christsein dazugehörend an: Kirchengang und Bibellektüre insgesamt jeweils 16 %, Teilnahme an Kommunion bzw. Abendmahl insgesamt 24 %. Konfessionslose halten den Kirchengang mit 18 % und die Bibellektüre mit 22 % sogar etwas stärker für notwendig für das Christsein, als dies die Kirchenmitglieder selbst tun. Die Konfessionslosen vertreten hier also in ihrer Außenperspektive auf das Christentum eine etwas konventionellere Auffassung vom Christsein als die Katholischen bzw. Evangelischen.

Dimension der religiösen Praxis

Zur Darstellung der Praxisdimension wollen wir nicht den Kirchengang heranziehen, der in den Kapiteln 2 und 24 bereits behandelt ist, sondern die Gebetshäufigkeit sowie einige religiöse und spirituelle Praktiken, von denen einige besonders für den Katholizismus typisch sind. Katholische bekunden eine etwas höhere Gebetshäufigkeit als Evangelische. Die Unterschiede liegen nicht in der Gruppe der täglich Betenden, sondern in der Gruppe derer, die von sich sagen, dass sie mehr als ein-

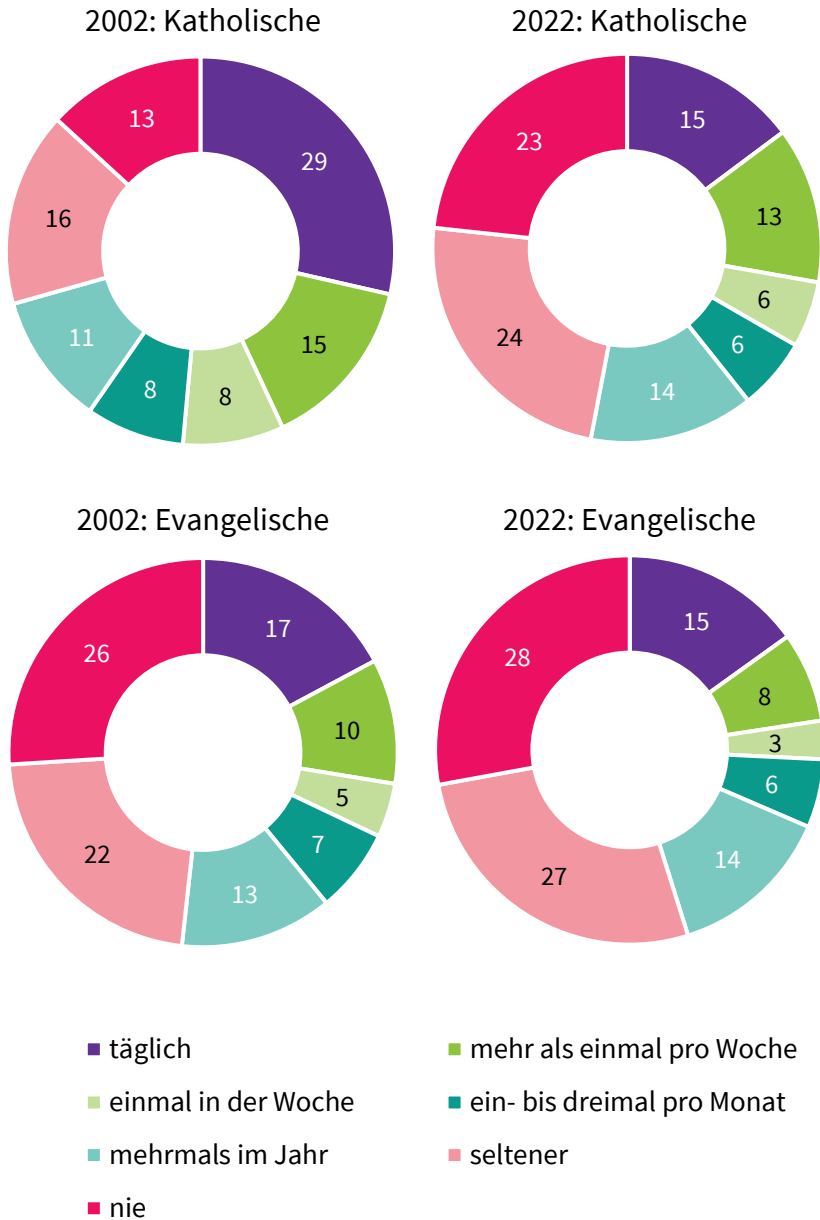


Abbildung 6.2: Häufigkeit des Betens bei katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern im Zeitvergleich von 2002 (ALLBUS) bis 2022 (6. KMU, Item 55), Angaben in Prozent.

mal in der Woche beten, jedoch nicht täglich (Abbildung 6.2). Insgesamt ist aber auch hier wieder die geringe Differenz zwischen den Katholischen und den Evangelischen auffällig. Vor zwanzig Jahren war das noch anders: Im Jahr 2002 standen

29% der Katholischen, die nach eigener Aussage täglich beteten, 17% der Evangelischen, auf die das zutrif, gegenüber. Auch in der Gebetspraxis nähern sich die Katholischen den Evangelischen also an.

Wenn es um spezifisch katholische Religionspraktiken geht wie das Fasten oder die Teilnahme an Pilger- oder Wallfahrten, sind die Unterschiede zwischen Evangelischen und Katholischen hingegen signifikant. Unter den Evangelischen geben 4% an, gelegentlich oder häufig zu fasten (Abbildung 6.3). Unter den Katholischen sind es viermal so viele, die das von sich sagen. Um ein Mehrfaches höher liegt bei den Katholischen auch die Beteiligung an Pilger- oder Wallfahrten. Gleichwohl sind es jeweils deutlich unter 20% der befragten evangelischen und katholischen Kirchenmitglieder, die zu Protokoll geben, derartige Praktiken gelegentlich oder häufig ausgeübt zu haben.

Ein anderes Bild ergibt sich bei der Frage, ob man schon einmal eine Kerze aus religiösen Gründen angezündet habe. Unter den Katholischen geben drei Fünftel an, das schon einmal getan zu haben, unter den Evangelischen auch immerhin zwei Fünftel. Die Aktivitätsschwelle ist bei dieser Praxis deutlich niedriger als etwa beim Fasten oder Pilgern. Den genauen Kontext kennen wir nicht. Zu denken wäre etwa an die in katholischen Familien übliche Praxis, am Allerseelentag zum Gedenken an Verstorbene Grablichter auf dem Friedhof zu entzünden, was den höheren Prozentwert bei den Katholischen erklären könnte. Oder auch an das Anzünden von Adventskerzen in der Weihnachtszeit, das nicht nur überkonfessionell ist, sondern längst quasi säkularisiert. Eigene Religiosität muss damit nicht zwingend verbunden sein, denn „aus religiösen Gründen“ kann auch lediglich heißen, der sozialen Konvention in einem bestimmten Kontext zu folgen, z. B. auch beim touristischen Besuch eines Kirchengebäudes im Urlaub. „Ist es schon Andacht oder noch touristische Konvention, persönlich bedeutungsvoll oder lediglich ein ‚Macht-man-So‘? Womöglich ist die Praxis gerade dadurch zugänglich und verbreitet, weil sie uneindeutig bleiben kann und deutungs offen ist“, schreibt Fechtner (2023, S. 75) zu solchen Praktiken. Immerhin deutet der prozentuale Unterschied zwischen Katholischen und Evangelischen darauf hin, dass hier – ähnlich wie beim Pilgern – zumindest teilweise noch bestimmte konfessionell geprägte Traditionen wirksam sind.

Hinsichtlich der Teilnahme an religiösen Großveranstaltungen wie Kirchentagen oder Weltjugendtagen sind die konfessionellen Unterschiede gering. Die Mehrheit hat an solchen Veranstaltungen noch nie teilgenommen. Dasselbe gilt – in eingeschränkterem Maße – auch für die Ausübung von religiösen oder spirituellen Meditationen. Solche Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen ist nicht trivial, denn häufig wird die These vertreten, die Meditation löse das Gebet ab. Dass sie nie beten, sagt aber keine Mehrheit, sondern nur ein Anteil von 23% der katholischen bzw. 28% der evangelischen Kirchenmitglieder.

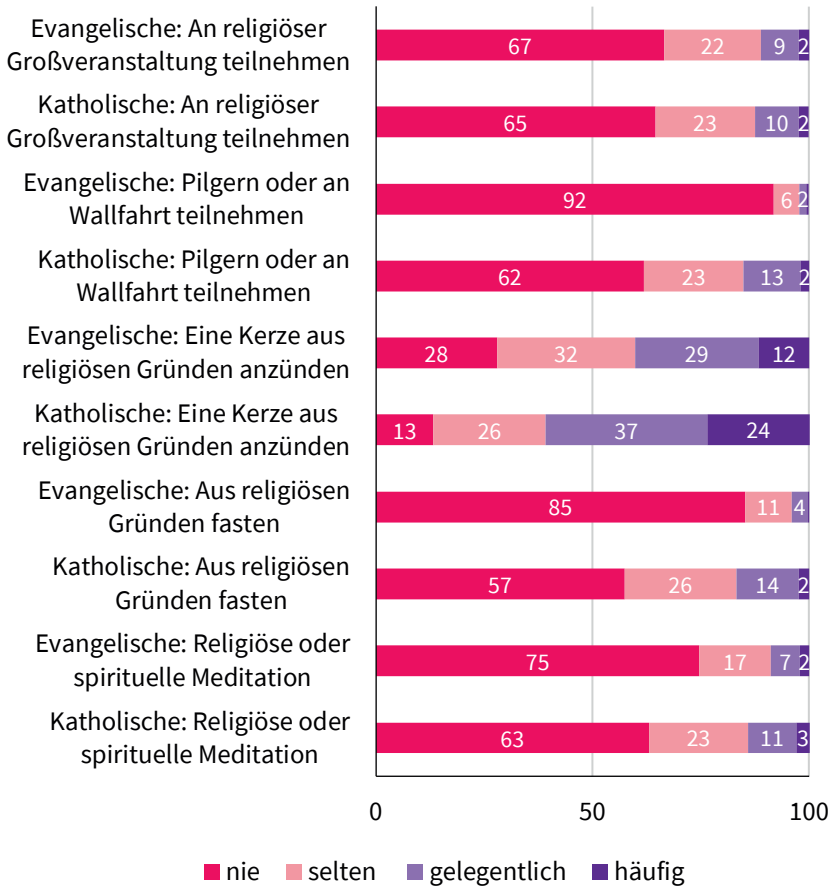


Abbildung 6.3: „Wie oft haben Sie schon die folgenden religiösen oder spirituellen Praktiken ausgeübt?“ (Item 57a–e), differenziert nach katholischen vs. evangelischen Kirchenmitgliedern, Angaben in Prozent.

Dimension der religiösen Überzeugung

Was nun schließlich die Glaubens- oder Überzeugungsdimension angeht, so wollen wir es aus Platzgründen an dieser Stelle mit einem einzigen Indikator bewenden lassen: mit der Frage nach dem Glauben an Gott. Diese Frage ist freilich für das christliche Selbstverständnis zentral und hängt mit vielen anderen christlichen Glaubensvorstellungen eng zusammen.

Wieder sind die Unterschiede zwischen den Konfessionen gering. In der katholischen Kirche bekennen sich 32% der Mitglieder zum Glauben an einen Gott, wie er sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat (Abbildung 6.4). In der evangelischen Kirche beläuft sich dieser Anteil auf 29%. Alternativ dazu teilen 34% der

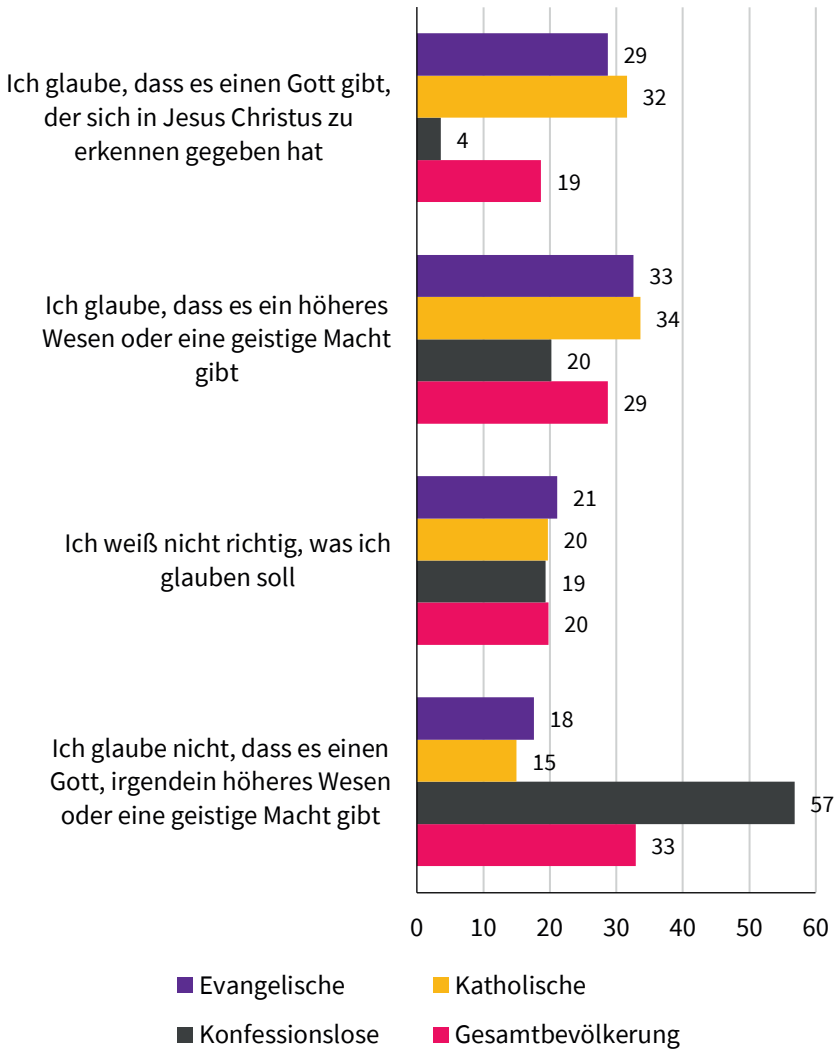


Abbildung 6.4: Verbreitung von Formen des Glaubens an Gott oder geistige Mächte in Prozent bei Katholischen, Evangelischen, Konfessionslosen und in der Gesamtbevölkerung (Item 50).

katholischen bzw. 33% der evangelischen Kirchenmitglieder einen Glauben an ein höheres Wesen oder eine geistige Macht. Der Prozentsatz derer, die sich nicht mehr auf den Glauben an einen Gott, wie ihn die Bibel verkündigt, verständigen können, sondern stattdessen den Glauben an ein unpersönliches höheres Wesen bevorzugen, ist unter den Kirchenmitgliedern also genauso groß wie derjenige, der in seinem Gottesglauben der Bibel folgt, ja sogar etwas höher. Seit Jahren beobachtet die Religionssoziologie, dass sich der Gottesglaube immer mehr verflüssigt und

konkrete Gottesvorstellungen zunehmend auf Kritik stoßen. Das gilt sowohl für die Gesamtbevölkerung als auch für Kirchenmitglieder. Die 6. KMU zeigt, dass es in der Gesamtbevölkerung keine Mehrheit mehr gibt, die den Glauben an Gott oder ein höheres Wesen bejaht. Den Glauben an einen personalen Gott – eine zentrale Prämisse des Christentums, wie sie auch im Glaubensbekenntnis festgehalten ist – akzeptieren noch nicht einmal mehr 20 % der Bevölkerung Deutschlands. Ein verflüssigter Transzendenzglaube, wie ihn der Glaube an eine irgendwie höhere Macht darstellt, kann fast doppelt so viele Anhängerinnen und Anhänger auf sich vereinigen. Das ist ein dramatisches Ergebnis. 1949, als die Bundesrepublik gegründet wurde, bekannten sich 88 % zum Glauben an Gott, 78 % ohne Vorbehalt, weitere 10 % mit dem Zusatz, dass sie dabei ihren eigenen Vorstellungen folgten. Zwischen 1975 und 2017 pendelte der Anteil der an Gott Glaubenden zwischen 62 und 73 % (Pollack & Rosta 2022, S. 126). Wenn heute in Deutschland nicht einmal mehr 50 % einen Glauben an Gott oder höhere Mächte bejahen (im Westdeutschland sind es 52 %, in Ostdeutschland 29 %), dann müssen wir konstatieren: Wir haben es gegenwärtig nicht nur mit einer Kirchenkrise, sondern auch mit einer handfesten Krise des christlichen Glaubens in seiner traditionellen Form zu tun. Und es spricht viel dafür, dass die Kirchenkrise auf dieser Glaubenskrise aufruht und erstere verstärkt. Die Zeit, als man sich über die kirchlichen Verluste mit der Annahme beruhigte, dass der Glaube ungebrochen hoch sei und die Menschen nur zur Kirche auf Distanz gingen, ist vorbei, obschon dieses Deutungsmuster noch immer in manchen Feuilletons, theologischen Abhandlungen oder bestimmten soziologischen Erörterungen anzutreffen ist.

Eintritt in eine postkonfessionelle Konstellation

Im Ergebnis kann festgehalten werden: Sieht man von einigen wenigen Praktiken mit traditionell spezifisch konfessioneller Prägung ab (z. B. Pilgerfahrten, Fasten, Kerzen anzünden), dann sind heute die Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern weitgehend verschwunden, wenn der Blick auf das Ausmaß oder die Inhalte ihrer Religiosität gerichtet wird. Die 6. KMU konnte auch keine signifikanten Unterschiede zwischen Katholischen und Evangelischen bei allgemeinen Wertorientierungen oder sozio-demographischen Merkmalen identifizieren. Kapitel 18 wird zeigen, dass katholische Kirchenmitglieder in ihrer Kindheit (also in der Regel vor vielen Jahrzehnten) tendenziell intensivere Kontakte zu Religion und Kirche hatten als evangelische Kirchenmitglieder – aber es hatte keinen dauerhaften Effekt, denn die heutige Religiosität und Kirchlichkeit ist bei beiden Konfessionen vergleichbar. Der in der gesamten 6. KMU mit Abstand stärkste Unterschied zwischen den Konfessionen tritt in Kapitel 4 auf: Katholische Kirchenmitglieder haben ein deutlich geringeres Vertrauen gegenüber ihrer eigenen Kirche im Vergleich zu evangelischen Kirchenmitgliedern, und sie artikulieren

ihr gegenüber wesentlich nachdrücklicher Reformerwartungen. Darauf dürfte dann auch das in Kapitel 3 festgestellte etwas andere Profil von Gründen für Kirchengaustritte bei Katholischen im Vergleich zu Evangelischen zurückgehen. Da dem aber in der jeweiligen Kirchenmitgliedschaft keine irgendwie anderen Wertorientierungen, keine anderen religiösen oder sonstigen Erwartungen zugrunde liegen, kann die Ursache für die starken konfessionellen Unterschiede bei der Bewertung der eigenen Kirche als Organisation – mit allen daraus erwachsenden Folgen – eigentlich nicht bei den Kirchenmitgliedern selbst liegen, sondern er ist bei der Organisation zu suchen, der die Kirchenmitglieder jeweils begegnen.

Das offensichtliche Verblässen von konfessionellen Eigenheiten in der jeweiligen Mitgliedschaft ist für beide Kirchen sowohl Chance als auch Gefahr. Ebertz (1998, S. 32) hat „Konfessionen“ definiert über „Glaubenssonderwissen, Sonderwerte, Sondernormen und Sonderriten, kircheninstitutionell verkernte Kommunikations- und Handlungszusammenhänge mit sozialer Schließungs- und Ausschließungstendenz“. Verflüchtigen sich all diese „Besonderheiten“ in den Mitgliedschaften beider Kirchen, dann bleibt nur noch das „institutionell Verkernte“ als Hülle, dessen Stabilität und Bindung unter solchen Umständen eigentlich nur abnehmen kann, weil die Stützung durch das subjektive Selbstbild einer besonderen „konfessionellen Identität“ in Auflösung begriffen ist. Man kann das als Eintritt in eine postkonfessionelle Konstellation charakterisieren, weil Konfessionalität als strukturierendes Merkmal wegfällt, sowohl für Religiosität, in der subjektiven Realitätskonstruktion der Individuen als auch gesellschaftlich.

„Weltanschauungsgemeinschaften“ spielen quantitativ keine Rolle

Eine Besonderheit des deutschen Sprach- und Rechtsraums sind sog. „Weltanschauungsgemeinschaften“, die über Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung auch Eingang in das deutsche Grundgesetz gefunden haben. Der Begriff der „Weltanschauungsgemeinschaft“ erweitert den Begriff der „Religionsgemeinschaft“ auf Vereinigungen, die sich nicht als „religiös“ verstehen, aber sich die „gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen“ (Weimarer Reichsverfassung, Artikel 137 Absatz 7) und dabei mit „Religionsgemeinschaften“ rechtlich gleichgestellt werden wollen.¹ Jene 43% der Gesamtbevölkerung, die in der 6. KMU erklärt hatten, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören (sog. „Konfessionslose“),

¹ Das neue Wort „Weltanschauung“ hat erstmals Immanuel Kant 1790 in seiner „Kritik der Urteilskraft“ verwendet. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurde es populär und war zur Zeit der Entstehung der Weimarer Reichsverfassung öffentlich exzessiv in Verwendung im Sinne eines sich an den Religionsbegriff anlehnenenden, ihn aber gleichzeitig überbietenden Catch-all-Begriffs, bevor seine bis heute andauernde „Verfallsgeschichte“ begann (Eßbach 2021).

wurden deshalb weiter gefragt, ob sie „Mitglied einer nicht-religiösen organisierten Weltanschauungsgemeinschaft“ sind. Nur 0,3% der Gesamtstichprobe bejahten das. Diese wurden anschließend gebeten, die konkrete Weltanschauungsgemeinschaft zu benennen, der sie angehören. Etwa zwei Drittel dieser 0,3% entfielen auf Vereinigungen, die dem Feld des sog. „säkularen Humanismus“ bzw. organisierten Atheismus zuzurechnen sind (z. B. Humanistischer Verband Deutschlands, Förderkreis der Giordano-Bruno-Stiftung, Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten, Freidenker u. a.). Die wenigen weiteren Einzelnennungen innerhalb dieser 0,3% entfielen auf Gruppen oder Bewegungen, die den Religionsbegriff für sich ablehnen, aber aus einer Außenperspektive durchaus so eingeordnet werden könnten (z. B. Wicca, Zen), oder die auch aus einer Außenperspektive nichts mit Religion zu tun haben und denen auch der Begriff „Weltanschauungsgemeinschaft“ üblicherweise nicht zugeschrieben wird (z. B. ver.di, eine politische Partei, Veganismus).

Im Ergebnis: Konfessionslose organisieren sich mit nur ganz wenigen Ausnahmen nicht in „Weltanschauungsgemeinschaften“. Nur Mitglieder in atheistischen bzw. säkular-humanistischen Organisationen nehmen den Begriff „Weltanschauungsgemeinschaft“ überhaupt halbwegs konsistent für sich in Anspruch; allerdings ist dieses organisatorische Netzwerk derart klein, dass es ganz bestimmt nicht „die Konfessionslosen“ repräsentieren kann. Es ist auch zu klein, um in einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage noch gesondert analysiert werden zu können. „Weltanschauungsgemeinschaften“ spielen insofern in Deutschland quantitativ keine Rolle. Die weitere Analyse hat sich deshalb auf die Gesamtheit aller Konfessionslosen im Vergleich zu den Mitgliedern der evangelischen und katholischen Kirche zu beschränken.

Das Profil der Konfessionslosen

Die Unterschiede zwischen Konfessionslosen und Kirchenmitgliedern stellten sich als dramatisch heraus, egal welche religiositätsbezogenen Variablen untersucht wurden. Beispiele: 40% der Kirchenmitglieder erklärten, ihnen seien „religiöse Fragen bedeutungslos und egal“, jedoch 78% der Konfessionslosen. Nur 10% der Kirchenmitglieder gaben an, niemals in ihrem Leben an Gott geglaubt zu haben, aber 59% der Konfessionslosen. 26% der Kirchenmitglieder beten nie, bei den Konfessionslosen sind es 76%. Niemals eine Kerze aus religiösen Gründen angezündet haben unter den Kirchenmitgliedern 20%, unter den Konfessionslosen 56%. Nach der in Kapitel 8 vorgestellten Klassifizierung können die Kirchenmitglieder zu 21% den Kirchlich-Religiösen zugeordnet werden, zu 6% den Alternativ-Religiösen, zu 36% den Distanzierten und zu 37% den Säkularen. Ganz anders sieht die Verteilung bei den Konfessionslosen aus, unter ihnen finden sich 1% Kirchlich-Religiöse, 5% Alternativ-Religiöse, 9% Distanzierte und 85% Säkulare.

Aufschlussreich ist dabei auch die Differenzierung zwischen solchen Konfessionslosen, die aus der Kirche ausgetreten sind, und solchen, die schon immer konfessionslos waren. Unter den Ausgetretenen beten 69% nie, unter den schon immer Konfessionslosen 88%. Unter den Ausgetretenen haben 40% niemals in ihrem Leben an Gott geglaubt, unter den schon immer Konfessionslosen 90%. Unter den Ausgetretenen haben 49% niemals eine Kerze aus religiösen Gründen angezündet, unter den schon immer Konfessionslosen 70%. Der Anteil der Säkularen beträgt unter den Ausgetretenen 81%, unter den schon immer Konfessionslosen 91%.

Zusammengefasst: Konfessionelle Unterschiede zwischen den Mitgliedern der beiden großen Kirchen verschwinden, aber die Konfessionslosen unterscheiden sich in vielfacher Hinsicht und sehr deutlich von den Kirchenmitgliedern durch eine geringere Religiosität (egal wie gemessen) und eine dominant säkulare Orientierung. Diese säkulare Orientierung und Religionsdistanz nimmt unter den Konfessionslosen auch noch weiter zu, wenn sich die Konfessionslosigkeit biographisch verfestigt, an die nachfolgende Generation übertragen wird und somit auch die Erinnerung an eine frühere Kirchenmitgliedschaft verloren geht. Bei der Interpretation ist zudem zu bedenken, dass die soziale Reproduktion von Konfessionslosigkeit durch Weitergabe an die nächste Generation weit erfolgreicher ist als die soziale Reproduktion von Kirchenmitgliedschaft (siehe Kapitel 3): Wer konfessionslos aufgewachsen ist, bleibt dies mit einer Wahrscheinlichkeit von 92% auch im weiteren Leben. Dies bedeutet, dass der Anteil schon immer Konfessionsloser in den nächsten Jahren und Jahrzehnten deutlich wachsen wird. Auch die schon heute ausgeprägte Säkularität und Religionsferne unter Konfessionslosen dürfte sich dadurch noch weiter zuspitzen. In Westdeutschland sind aktuell 22% der Konfessionslosen bereits konfessionslos aufgewachsen, in Ostdeutschland 64%. Ein Teil der in Kapitel 9 diskutierten Ost-West-Unterschiede im Hinblick auf eine forcierte Säkularität im Osten dürfte so zu erklären sein.

„Postkonfessionell“ ist die sich entwickelnde Konstellation und Dynamik also in zweifacher Weise: Konfessionalität verschwindet *implizit*, indem sich innerhalb der Kirchen frühere konfessionelle Unterschiede zwischen den Mitgliederpopulationen abgeschliffen haben und kaum noch erkennbar sind. Sie verschwindet aber auch *explizit*, indem der Bevölkerungsanteil von Menschen ohne Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft immer weiter wächst, und zwar ohne dass sich diese Menschen stattdessen quasi-konfessionellen Weltanschauungsgemeinschaften anschließen würden. Sie bearbeiten die sich unweigerlich durch den Alltag oder durch Grenzsituationen des Lebens stellenden Herausforderungen offenbar anders als durch Mittel, die üblicherweise als „religiös“ gelabelt werden oder konfessionellen Weltdeutungsangeboten klar zugeordnet werden können.

7. Ein Rundgang zu Formen der Religiosität in Deutschland

Gert Pickel, Daniel Hörsch, Edgar Wunder, Tobias Kläden, Jan Loffeld

Dieses Kapitel unternimmt eine empirische Rundreise durch die vielfältigen Facetten von Religiosität, die in der 6. KMU erhoben wurden. Der Weg beginnt bei subjektiven Selbsteinschätzungen zur eigenen Religiosität, geht weiter über die religionspsychologische Differenzierung nach intrinsischer, extrinsischer und Quest-Religiosität, Haltungen zur Bibel, Beten und anderen religiösen Praktiken. Es folgt die Diskussion von Gottes- und Weltbildern, religiösem Relativismus, multipler religiöser Verbundenheit und religiöser Kommunikation. Anschließend werden die Bedeutung von Religion für verschiedene Lebensbereiche, religiöse Wirksamkeitserfahrungen und biographische Wendepunkte zur Religion untersucht. Die Befassung mit kirchenfernen Formen von Religiosität und einem anti-religiösen Säkularismus bildet den Abschluss.

Subjektive Religiosität und religionspsychologische Motive

Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, aber auch als Fokus der Selbstbeschreibung, kommt der subjektiven Religiosität hohe Bedeutung zu. Die Messung der subjektiven Religiosität erfolgte in der 6. KMU mit Item 46 *„Würden Sie von sich selbst sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind?“* über eine zehnstufige Skala (1 = religiös, 10 = nicht religiös). Für die nachfolgende Auswertung wird die Skala vereinfachend in vier Unterkategorien der subjektiven Religiosität zusammengefasst (Abbildung 7.1). Erkennbar ist, dass mittlerweile nur noch eine Minderheit der Bevölkerung angibt, irgendwie religiös zu sein. Zwar scheint die subjektive Religiosität etwas stabiler zu sein als z. B. die Zugehörigkeit zur Kirche oder religiöse Praktiken, sie ist aber gegenüber früheren Zeiten auch zurückgegangen (Pickel 2023b; vgl. Abbildung 2.2 in Kapitel 2).¹

¹ Das trifft auch auf andere europäische Länder zu. Meulemann (2019a) bietet einen guten Überblick zur internationalen Datenlage. Eine mit der KMU vergleichbare Langzeitstudie für Österreich (Zulehner 2020, S. 204) hat z. B. folgende Entwicklung für den Anteil der österreichischen Bevölkerung ergeben, die sich selbst als – mindestens etwas – religiös einstuft: 1990 76 %, 2000 67 %, 2010 62 %, 2020 52 %. In der Schweiz ist der Anteil der sich selbst als – zumindest etwas – religiös Einstufenden von 60 % im Jahr 2009 auf 50 % im Jahr 2018 zurückgegangen (Becci & Dandarova Robert 2022). Die Prozentwerte sind aufgrund anderer Skalen nicht unmittelbar mit der KMU vergleichbar, gemeinsam ist jedoch der allgemeine Trend einer abnehmenden Religiosität in der Selbstdeutung der Subjekte.

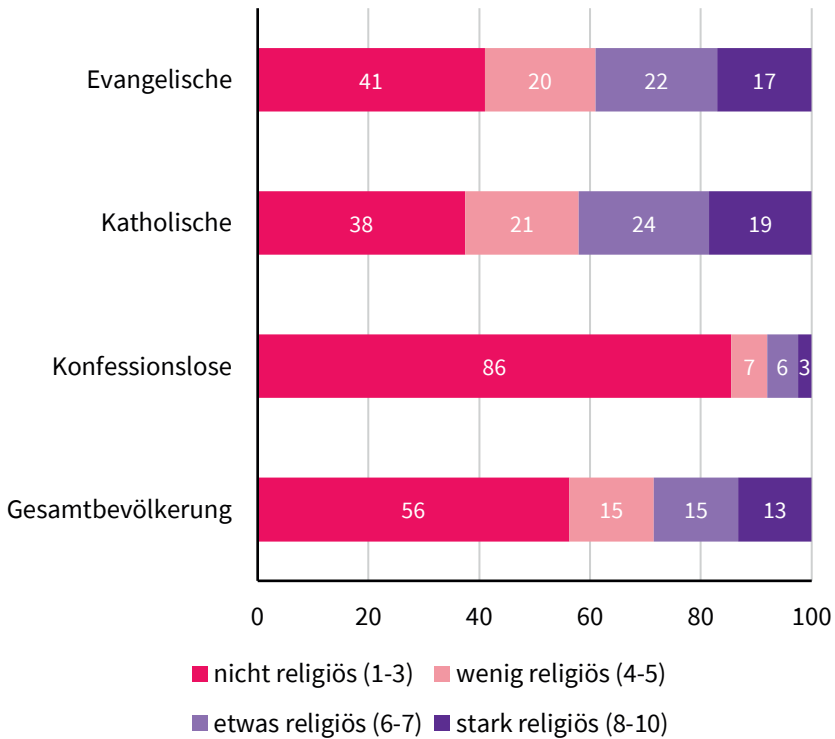


Abbildung 7.1: Grade subjektiver Religiosität in Prozent, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Die Befragten konnten ihre eigene Religiosität (Item 46) auf einer zehnstufigen Skala von 1 (= nicht religiös) bis 10 (= religiös) einordnen. Die Skalenwerte finden sich in der Legende zur Grafik in Klammern.

Eine hohe Religiosität (womit hier die höchsten Werte auf der Skala nach Abbildung 7.1 gemeint sind) schreiben sich nur 13% der Bevölkerung zu. Dabei handelt es sich weit überwiegend um Kirchenmitglieder. Auch unter den Kirchenmitgliedern sind aber die Nicht-Religiösen die häufigste Kategorie. Zählt man alle anderen Kategorien außer den Nicht-Religiösen zusammen, dann sind nur 61% der Kirchenmitglieder zumindest geringfügig religiös. Zwischen den Mitgliedern der beiden Volkskirchen gibt es nur geringe Unterschiede. Das Gros der Menschen ohne oder fast ohne Religiosität findet sich unter den Konfessionslosen. Unter ihnen beträgt der Anteil von zur religiösen Seite Neigenden gerade einmal 9%. Es gibt also religiöse Menschen außerhalb der Kirchen, aber nicht viele. Die Religiosität von Konfessionslosen ist typischerweise sehr gering bis nicht vorhanden. Aber auch viele Kirchenmitglieder sind nicht religiös.

In der Religionspsychologie wird häufig zwischen intrinsischer, extrinsischer und Quest-Religiosität differenziert (Allport 1966; Friedrichs 2020; Park 2021). Dies

bezieht sich auf die Motivation von Religiosität. Intrinsische Religiosität ist durch tiefsitzende religiöse Überzeugungen motiviert, extrinsische Religiosität durch persönliche Vorteile, die durch religionsbezogenes Handeln ggf. entstehen, Quest-Religiosität durch den Reiz der ergebnisoffenen, auch zweifelnden Beschäftigung mit religiösen Fragen ohne feststehende Überzeugungen. In der 6. KMU wurden diese Motivationstypen mit sieben Fragen innerhalb von Itematterie 59 erfasst und zu Indizes weiterverarbeitet, die zwischen 0 (= keine derartige Religiosität) und 1 (= maximale Religiosität dieses Typs) schwanken (siehe Abbildung 7.2). Die mit Zweifeln verbundene Quest-Religiosität hat vergleichsweise hohe Werte, sie stellt den heute dominierenden Normalfall von Religiosität dar, nicht mehr intrinsische oder extrinsische Religiosität.² Bei Konfessionslosen finden *alle* Formen der Religiosität deutlich weniger Zustimmung; also auch die Quest-Religiosität ist unter Konfessionslosen eher selten anzutreffen.

Fasst man die Werte für intrinsische, extrinsische und Quest-Religiosität in einer Gesamtskala zusammen, die man „allgemeine Religiosität“ nennen könnte, so stellt man fest, dass dieser Wert für allgemeine Religiosität sehr eng mit der subjektiven Religiosität der Befragten korreliert ($r = 0,84$). Das deutet auf eine gute Selbsteinschätzung der Befragten hinsichtlich ihrer eigenen Religiosität hin. Man muss die Selbstaussagen der Befragten über ihre Religiosität also ernst nehmen.

Bemerkenswert sind auch die starken Zusammenhänge von intrinsischer, extrinsischer und Quest-Religiosität untereinander ($r = 0,59, 0,69$ und $0,77$), die überhaupt erst eine Zusammenfassung zu „allgemeiner Religiosität“ rechtfertigen. Das bedeutet, dass sich eine Beschäftigung mit religiösen Fragen, die von einer zweifelnden und hinterfragenden Haltung getragen ist, und eine intrinsische bzw. extrinsische Religiosität keineswegs gegenseitig ausschließen, sondern die drei verschiedenen Religiositätsmotive tendenziell miteinander einhergehen.

Ebenfalls in den Daten deutlich wird eine enge Verbindung der subjektiven Religiosität mit verschiedenen religiösen Praktiken (z. B. $r = 0,76$ mit der Praxis des Betens). Daraus kann man schließen: Subjektive Religiosität ist nicht lediglich ein gedankliches Konstrukt der Befragten, sondern sie wird in sozialen Praktiken eingeübt, sie beruht also auf Sozialisation. Brechen die religiösen Praktiken ab, dann reduziert sich wahrscheinlich auch die subjektive Religiosität. Die Konsequenz dieses Prozesses, den man durchaus als Säkularisierung bezeichnen kann (Pollack 2003, S. 146 f.) und der nicht auf Deutschland beschränkt ist (Pickel 2017, S. 49 f.), wird in den Daten der 6. KMU deutlich. Zwar könnte man die geringe noch vorhandene Religiosität

² Dies deckt sich mit Analysen zum Gottesglauben, wo ebenfalls eine Diffusion des Glaubens in weniger bestimmte Formen festzustellen ist (Pickel 2023a, S. 394 ff.).

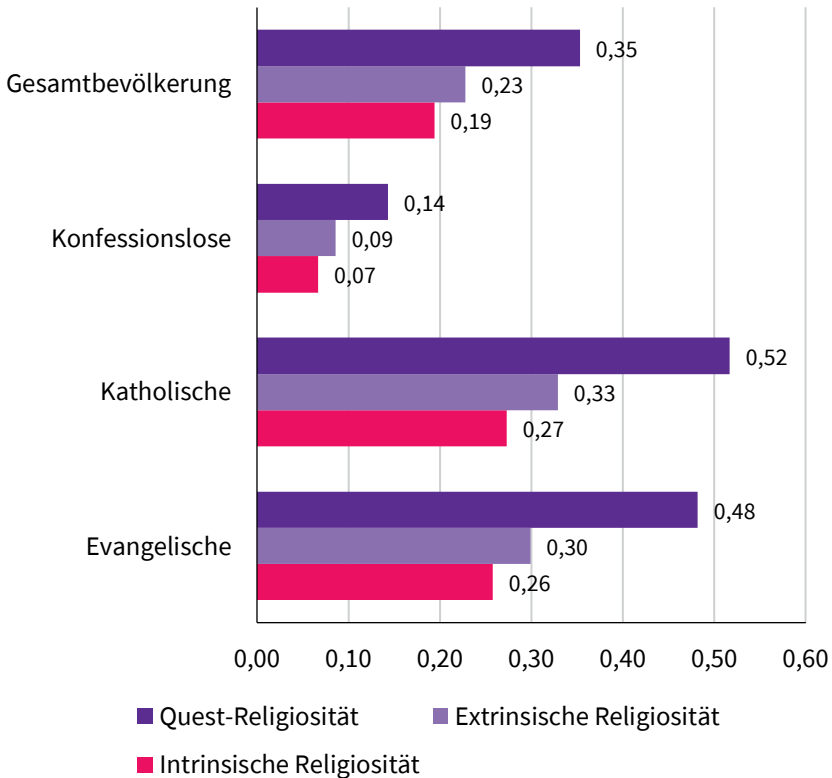


Abbildung 7.2: Intrinsische, extrinsische und Quest-Religiosität, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Dargestellt ist der Mittelwert des jeweiligen Index. Alle Indizes schwanken zwischen 0 (= gar keine Religiosität) und 1 (= höchste Religiosität).

in der Selbstzuschreibung mancher Konfessionsloser und vieler Kirchenmitglieder auch als motivierbare Möglichkeit im Sinne einer *vicarious religion* (Davie 2008) interpretieren, darauf verlassen sollte man sich als Kirche aber lieber nicht.

Religiöse Praktiken

Folgt man der Typologie von Glock (1954), dann kommt neben religiösen Einstellungen, religiösen Erfahrungen, religiösem Wissen und religiösen Konsequenzen den religiösen Praktiken eine wichtige Rolle für die Religiosität zu. Huber (2003) differenzierte in seiner an Glock anschließenden Konzeption einer Religiositätsmessung zwischen kollektiven Religiositätspraktiken (z. B. Gottesdienstteilnahme) und individuellen Religiositätspraktiken (z. B. individuelles Gebet, Meditation). Für den vorliegenden Beitrag erfolgt eine Konzentration auf die individuellen religiösen

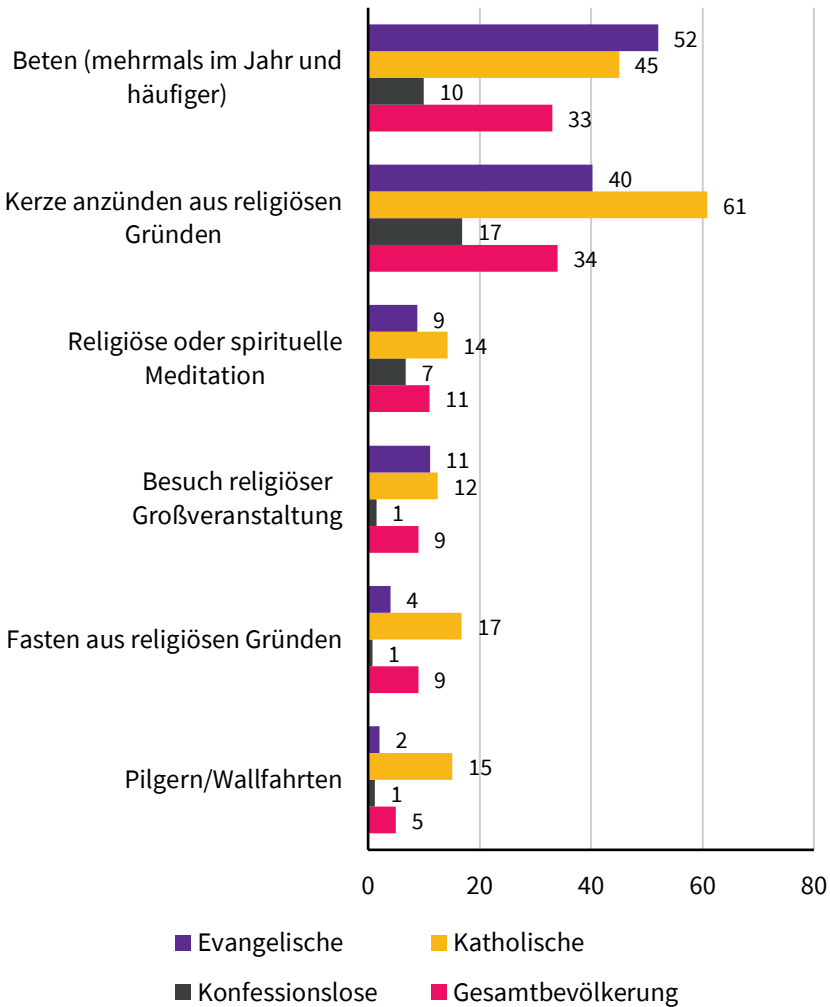


Abbildung 7.3: Verbreitung verschiedener religiöser Praktiken in der Gesamtbevölkerung in Prozent, auch differenziert nach Konfessionszugehörigkeit.

Praktiken. Vor dem Hintergrund der Diskussionen um Säkularisierung und Individualisierung des Religiösen (Pickel 2011, S.137–197) stellen sich die Fragen, inwieweit die religiösen Praktiken zwischen Religionsgemeinschaften differenzieren, ob es zu einem Abbruch auch individueller religiöser Praktiken kommt oder inwieweit sich religiöse Praktiken auch außerhalb der Kirchenmitgliedschaft halten.

Aus Abbildung 7.3 ist ersichtlich, dass religiöse Praktiken hochgradig von der Konfessionszugehörigkeit abhängig sind. Alle erhobenen religiösen Praktiken sind bei

Konfessionslosen erheblich geringer ausgeprägt. Teilweise finden sich für Konfessionslose Zustimmungswerte (Religiöses Fasten, Pilgern, Besuch religiöser Großveranstaltung), die so niedrig sind, dass sie an der statistischen Nachweisgrenze liegen und faktisch auf Nichtnutzung dieser religiösen Praktiken unter Konfessionslosen hinweisen.

Die niederschwellige religiöse Praxis des Anzündens einer Kerze (z. B. zum Gedenken oder anlässlich eines Wunsches) kommt mit immerhin 17% noch am häufigsten unter Konfessionslosen vor. Dieser Praxis am nächsten steht schon das persönliche Gebet, das aber nur 10% der Konfessionslosen mehr als einmal im Jahr praktizieren. Von einer größeren Verbreitung individualisierter religiöser Praktiken außerhalb der Kirchen kann bei den von uns erhobenen Daten nicht gesprochen werden.

Überhaupt betet gerade einmal ein Drittel der Bevölkerung zumindest gelegentlich. Unter Kirchenmitgliedern sind es etwa die Hälfte. Religiöse oder spirituelle Meditation scheint nur eine Nebenrolle im religiösen Leben zu spielen. Sie dient nicht als Substitut zu traditionellen Glaubenspraktiken wie dem Gebet. Ähnliches gilt für andere Formen religiöser Praktiken. Sei es Pilgern und Wallfahren, sei es Fasten oder an einer religiösen Großveranstaltung teilzunehmen; diese Formen werden gewählt, allerdings nur von kleinen Gruppen. Immerhin 15% der Katholischen gaben an, zu pilgern bzw. an Wallfahrten teilzunehmen. Abgesehen von der Teilnahme an Großveranstaltungen sind die Werte der Mitglieder der evangelischen Kirche kaum höher als im Bevölkerungsschnitt. Allein beim Besuch von Großveranstaltungen, womit vermutlich am häufigsten evangelische Kirchentage oder Katholikentage, aber vielleicht auch Evangelisationsveranstaltungen gemeint waren, übertreffen Evangelische (12%) leicht die Katholischen (11%).

Deutlich häufiger als alle anderen religiösen Praktiken wird die niederschwellige Form des Anzündens einer Kerze bejaht. Sie ist traditionell bei Mitgliedern der katholischen Kirche mit über 60% am weitesten verbreitet. Aber immerhin noch 40% der Evangelischen üben diese Praxis zumindest gelegentlich aus. In der Gesamtbevölkerung ist es ein Drittel. Kumuliert man die verschiedenen Praktiken auf, dann erhöht sich der Anteil der Personen, die zumindest mit einer davon in Berührung waren: Immerhin 71% haben zumindest eine der genannten religiösen Praktiken zumindest selten umgesetzt. Dieser scheinbar hohe Wert fällt aber bei genauerem Hinsehen schnell in sich zusammen. Allein wenn man dreimal selten beteiligt sein soll, oder einmal häufig, oder einmal gelegentlich und einmal selten, fällt der Wert schon auf 25%.

Insgesamt zeigt sich eine Verankerung des persönlichen Gebets und des Anzündens einer Kerze bei Mitgliedern der Konfessionsgemeinschaften. Andere religiöse Praktiken werden selten gewählt. Sie ergänzen das religiöse Leben, überleben ab

und zu den Kirchenaustritt, bleiben aber fast nie als religiöse Substitute außerhalb einer Konfessionsgemeinschaft bestehen. Dies zeigt sich an der geringen religiösen Aktivität von Konfessionslosen. Das niederschwellige Anzünden einer Kerze findet man bei zumindest 17 % der Konfessionslosen gelegentlich. Und auch hier macht die religiöse Sozialisation einen Unterschied: Nimmt man die Konfessionslosen, die früher einer Religionsgemeinschaft angehört haben, dann kommt man auf einen Wert von 21 %. Sind sie aber in der zweiten oder dritten Generation konfessionslos, fällt selbst das Anzünden einer Kerze auf 11 %, das persönliche Gebet auf 5 % (bei eigenem Kirchenaustritt sind es 13 %). Mit steigender Distanz zur Kirche sinkt auch die Zahl ausgeübter religiöser Praktiken, so lautet die allgemein gültige Formel.

Der Befund zur Entfernung von der Kirche als reduzierender Faktor für religiöse Praxis lenkt den Blick auf die generationelle Entwicklung. Die Untersuchung von Zusammenhängen zwischen Alter und religiösen Praktiken führt zu einem differenzierten Ergebnis: Während traditionelle Formen religiöser Praktiken wie das persönliche Gebet ($r = -0,13$) oder das Anzünden einer Kerze ($r = -0,05$) umso seltener sind, je jünger die Person, dreht sich der Zusammenhang um beim religiösen Fasten ($r = 0,11$) und dem Besuch einer religiösen Großveranstaltung ($r = 0,16$). Diese Praktiken werden häufiger von jüngeren Menschen ausgeübt. Der auffallend jugendliche Besuch bei Kirchen- und Katholikentagen spielt für dieses Ergebnis vermutlich genauso eine Rolle wie die Ausrichtung von Evangelisationsveranstaltungen auf Jugendliche und junge Erwachsene (Pickel et al. 2015a).

Die individuellen religiösen Praktiken sind zwar nicht mit kollektiven Praktiken wie z. B. dem Gottesdienstbesuch gleichzusetzen, die Verbindung zwischen kollektiven und individuellen religiösen Praktiken ist aber sehr stark (in der Regel $r > 0,4$). Ohne die kollektive Gemeinschaft und ihre kollektiven Praktiken ist deshalb nicht zu erwarten, dass individuelle Praktiken einfach überleben. Am stärksten ist die Verbindung zwischen dem Gottesdienstbesuch und dem persönlichen Gebet ($r = 0,67$), am niedrigsten die zur Meditation ($r = 0,30$). Letztere scheint für nicht wenige Befragte nicht zwingend mit Kirche in Verbindung zu stehen, trotzdem ist der Zusammenhang auch hier deutlich positiv.

Der Umgang mit der Bibel

Für Religionen generell wichtig sind ihre zentralen Bücher. Für das Christentum ist dies die Bibel. Doch wie häufig wird sie heute noch gelesen? Den Ergebnissen der 6. KMU zufolge (Abbildung 7.4) recht selten (vgl. Daiber & Lukatis 1991; Deeg et al. 2023). Zwei Drittel der Bevölkerung lesen die Bibel nie, und ein weiteres Viertel seltener als mehrmals im Jahr. Beide Gruppen zusammen ergeben bereits 89 % der Bevölkerung. Von einem breiten Gebrauch der Bibel als Buch kann angesichts

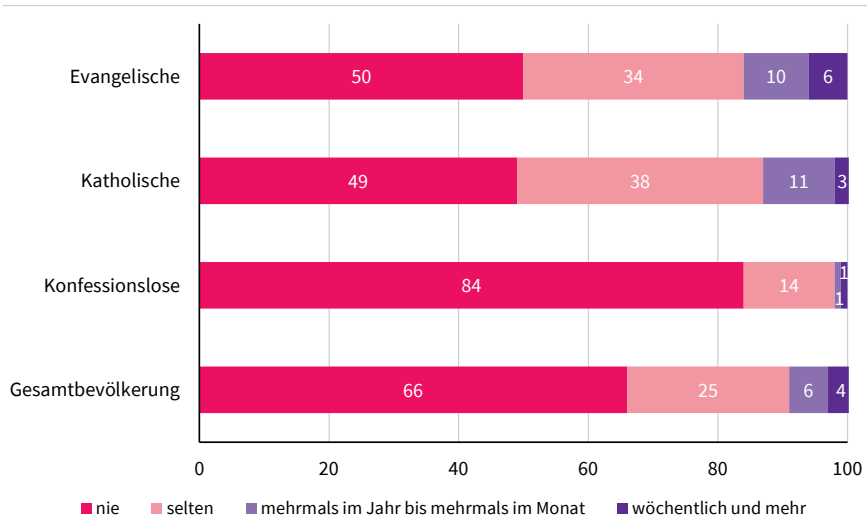


Abbildung 7.4: Häufigkeit des Lesens der Bibel in Prozent unter Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen.

dieser Zahlen nicht gesprochen werden. Das gilt auch für die Kirchenmitglieder. Anders als bei den bislang betrachteten religiösen Praktiken sind es diesmal nicht nur die Konfessionslosen, deren Praxis ziemlich niedrig ist. Unter den Mitgliedern der evangelischen Kirche sind es 16%, die die Bibel wenigstens ein paar Mal im Jahr lesen, unter den katholischen Kirchenmitgliedern 14%. Die Hälfte der Mitglieder der beiden großen Kirchen liest die Bibel nie, was mit den Ergebnissen der jüngst veröffentlichten Bibelstudie von Deeg et al. (2023, S. 20) übereinstimmt.

Nun braucht man etwas nicht zu lesen, um eine Meinung dazu zu besitzen. Was verbinden die Menschen in Deutschland mit der Bibel? Relativ selten (um die 10%) wird unter Kirchenmitgliedern die eher fundamentalistische und einer historisch-kritischen Exegese entgegenstehende Antwort gewählt, dass die Bibel wortwörtlich wahr sei (Abbildung 7.5). Davon weichen nur Mitglieder von Freikirchen und anderen kleineren christlichen Gemeinschaften ab, unter denen zwei von drei Befragten dieser Aussage zustimmten. Zwar sehen etwa die Hälfte der Mitglieder der beiden großen Kirchen die Bibel als Orientierungshilfe auch für die Gegenwart an, aber genauso erachtet die andere Hälfte der Kirchenmitglieder die Bibel als nicht mehr der Zeit angemessen, und für genauso viele besitzt sie keine Bedeutung für ihr Leben. Da nur ein Drittel der Kirchenmitglieder angeben, dass die Bibel eine wichtige Ressource für den eigenen Glauben sei, bleibt die Relevanz der Bibel auf einem ambivalenten Niveau. Außerhalb der Kirchenmitgliedschaft spielt sie kaum eine Rolle, innerhalb gibt es ein buntes und nicht einheitliches Verständnis, was man sich von der Bibel erwartet.

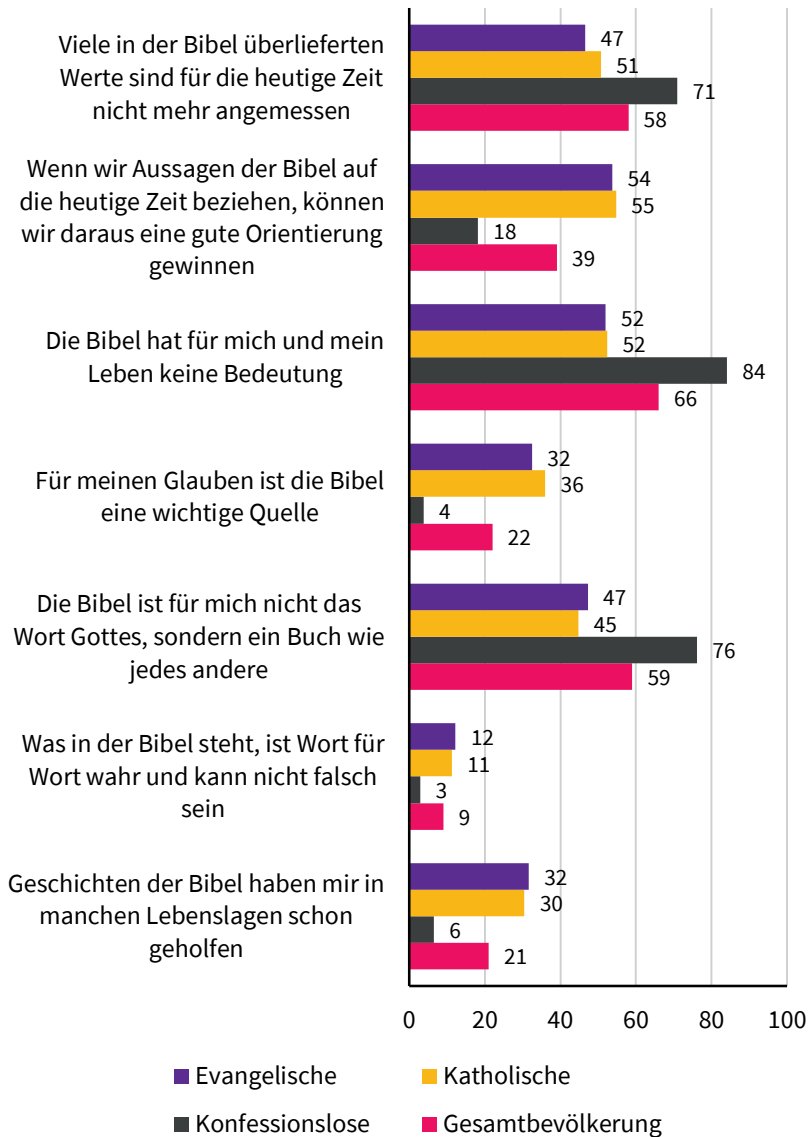


Abbildung 7.5: Meinungen zur Bibel unter Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen. Zustimmung in Prozent.

Zwischen den evangelischen und katholischen Befragten zeigen sich kaum Unterschiede hinsichtlich der Bibelorientierung, was man angesichts der traditionell hohen Bedeutung der Bibel im evangelischen Kontext vielleicht hätte erwarten können. Fasst man zusammen, so ist zu konstatieren: Die Bibel als wichtiger Bezugspunkt des christlichen Glaubens ist in nicht geringen Teilen der Bevölkerung

ohne große Relevanz. Ein wichtiger Grund dafür dürfte ein Einschlafen der Bibelsozialisation sein. Der wichtige Erstkontakt mit der Bibel ist zwischen vier und vierzehn Jahren (Deeg et al. 2023, S. 13).

Gottes- und Weltbilder

Als Beispiel für die inhaltliche Dimension religiösen Glaubens nach Glock (1954) seien Gottes- und Weltbilder diskutiert. Seit 1992 hat jede KMU dazu den Befragten folgende Antwortoption zur Auswahl gestellt: „*Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat*“. Der Rückgang der Zustimmungsbereitschaft zu dieser Aussage ist unter den evangelischen³ Kirchenmitgliedern dramatisch, in der aktuellen KMU glaubten dies nur noch 29% der Evangelischen, in der 5. KMU (2012) waren es noch 61%.⁴ Unter den katholischen Kirchenmitgliedern sind es heute 32%, unter der Gesamtbevölkerung 19%, die dieser Aussage beipflichten können.

Einige Theologinnen und Theologen haben zu diesem Befund angemerkt, dass dies vielleicht gar nicht im Sinne eines Schwundes des christlichen Gottesglaubens zu interpretieren sei, sondern sich das Gottesbild lediglich wandle (Fritz & Wunder 2024, S. 282). Das Item sei aus theologischer Sicht fragwürdig formuliert, was Befragte vielleicht gestört habe. Um diese Auffassung besser einordnen zu können, ist ein Blick nach Österreich hilfreich, wo das österreichische Parallelprojekt zur KMU von 1970 bis 2020 regelmäßig alle zehn Jahre der österreichischen Bevölkerung wesentlich mehr Aussagen über Gott zur Bewertung vorgelegt hat (Zulehner 2020, S. 211). Die österreichischen Zahlen belegen: Es scheint gleichgültig zu sein, was oder wie in Bezug auf Gott gefragt wird,⁵ die Zustimmungsbereitschaft hat im Lauf der letzten Jahrzehnte durchweg dramatisch abgenommen. Der Eindruck entsteht, dass allein schon die Verwendung des Begriffs „Gott“ zu einer zunehmenden Abwehrhaltung führt, auch unter Kirchenmitgliedern. Wenn man dies nicht als Schwund, sondern als Wandel bezeichnen möchte, dann ist es offenbar ein Wandel weg vom Gottesbegriff generell. Dass dies für das Christentum, für das die Rede von Gott immer einen zentralen Stellenwert hatte, eine enorme Herausforderung darstellen muss, versteht sich von selbst.

³ Zu katholischen Kirchenmitgliedern sowie zur Gesamtbevölkerung können bezüglich der zeitlichen Entwicklung hier keine Aussagen getroffen werden, da frühere KMUs diese Bevölkerungssteile nicht befragt haben.

⁴ Zwar ist dabei die in Kapitel 2 diskutierte Verzerrung des Datensatzes der 5. KMU zugunsten religionsaffiner Personen mit zu bedenken, sie reicht aber sicher nicht aus, um eine derart gewaltige Veränderung von 32 Prozentpunkten vollständig zu erklären.

⁵ Gott als Schöpfer, Gott als Bezugspunkt des Gewissens, Gott als Lebensbegleiter, Gott als Ermutigung, Opfer auf sich zu nehmen, Gott als Sinnstifter, oder Gleichgültigkeit gegenüber Gott.

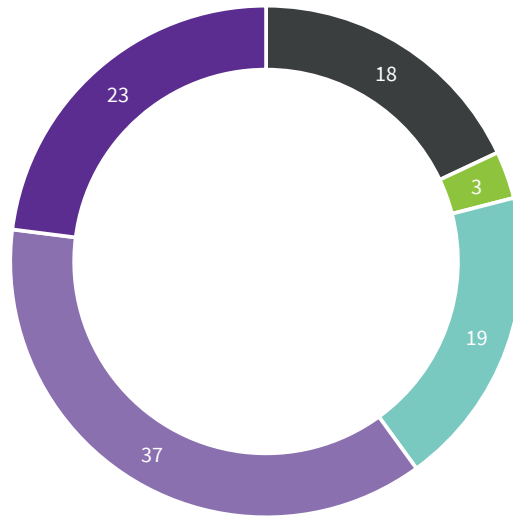
Diese Interpretation wird auch durch Daten der 6. KMU gestützt: Mit Item 51 wurden die Teilnehmenden nach Veränderungen ihres Verhältnisses zu Gott gefragt, ohne dabei den Begriff „Gott“ irgendwie zu erläutern oder einzuengen. Aus den Antworten kann abgeleitet werden, dass die Befragten „früher“ zu 51 % an Gott glaubten, zum Zeitpunkt der Befragung nur noch zu 36 %. Der Begriff des „Glaubens“ war dabei nicht auf eine „Existenzaussage“ festgelegt, die Befragten konnten darunter verstehen was sie wollten, gerne auch eher Vertrauen und Zuversicht in Gott. Doch es war trotz dieser Offenheit wie bei allen Fragen, die den Begriff „Gott“ verwendeten: die Distanz nimmt zu. Der Vergleich mit den Werten des ersten, auf Jesus Christus Bezug nehmenden Items, zeigt, dass von denen, die das Konzept „Gott“ noch nicht verworfen haben, etwa die Hälfte auch an eine Verbindung zwischen Gott und Jesus Christus glaubt, die andere Hälfte nicht.

Werden noch jene mit hinzugenommen, die sich zwar vom Begriff „Gott“ abgewandt haben, aber zumindest glauben, „dass es ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt“, kommt man auf einen Bevölkerungsanteil von insgesamt knapp 50 Prozent. Die andere Hälfte der Bevölkerung lehnt auch das ab (33 % der Bevölkerung) oder „weiß nicht richtig, was ich glauben soll“ (20 %), kann also auch mit dem diffusen Transzendenzbezug „geistige Mächte“/„höhere Wesen“ nichts anfangen.

Hinzu kommt, dass in dieser Konstellation in der Wahrnehmung des Großteils der Bevölkerung die Religionsgemeinschaften ihre spezifischen Gottes-, Welt- und Menschenbilder als Profile und damit ihre Unterscheidbarkeit verloren zu haben scheinen. *„Keine Religion ist besser als andere – alle Religionen haben in gleichem Maße Recht oder Unrecht“* findet bei 87 % Zustimmung, ebenso wie *„Im Großen und Ganzen sind alle Weltreligionen ähnlich“* (75 %). Auch unter den Kirchenmitgliedern unterscheiden sich die Werte hier kaum von den Konfessionslosen.

Unter solchen Umständen ist die Vorstellung, dass die Mitglieder einer bestimmten Religionsgemeinschaft exklusiv dem von dieser Religionsgemeinschaft historisch kodifizierten Glauben anhängen, aus einer fernen Vergangenheit. Genauso wie Menschen gar keine Bezugnahmen auf religiöse Traditionen möglich sind, so sind auch multiple Verbundenheiten zu verschiedenen religiösen Traditionen denkbar und wahrscheinlich (oder zu einzelnen Elementen daraus). All zu leicht täuscht uns der bis heute andauernde historische Sonderfall Europas nach der Antike, bei dem man nur einer Konfession gleichzeitig angehören kann⁶ – im Kontext der Religions-

⁶ Im Kanton Zürich gab es in den 1990er Jahren eine Volksinitiative, die eine Doppelmitgliedschaft in der reformierten und der katholischen Kirche ermöglichen wollte (Stolz 1996, S. 24). Sie konnte ihr Ziel jedoch nicht erreichen. In Schweden sind Doppelmitgliedschaften in verschiedenen Religionsgemeinschaften schon seit langer Zeit rechtlich möglich und auch weit verbreitet (Willander 2019, S. 48): Unter den Mitgliedern sonstiger christlicher Kirchen sind 35 % gleichzeitig auch Mitglied in der evangelisch-



- Ich fühle mich mit gar keiner religiösen Tradition verbunden
- Ich fühle mich mit einer nicht-christlichen religiösen Tradition verbunden
- Ich fühle mich sowohl mit christlichen wie nicht-christlichen religiösen Traditionen verbunden
- Ich fühle mich allgemein mit dem Christentum verbunden, aber nicht mit einer bestimmten Kirche
- Ich fühle mich nur mit der Kirche verbunden, der ich selbst angehöre

Abbildung 7.6: Multiple religiöse Verbundenheit von evangelischen Kirchenmitgliedern (Angaben in Prozent). Diese Daten stammten aus einer im März 2023 von Aserto erhobenen Stichprobe, die repräsentativ für Evangelische in Deutschland ist.

geschichte Asiens ist das eine absurde Idee –, darüber hinweg, dass die soziale Realität des Glaubens eine ganz andere sein dürfte. Für die 6. KMU wurde deshalb eine Frage zu „multipler religiöser Verbundenheit“ entwickelt, bei der die Befrag-

lutherischen Kirche Schwedens, die bis zum Jahr 1999 Staatskirche war, der man durch Geburt als schwedischer Staatsbürger automatisch angehörte (sofern nicht explizit ein Austritt erklärt wurde), gleichgültig welcher anderen Religionsgemeinschaft man ggf. sonst noch angehörte. Im Nachgang dieser besonderen historischen Konstellation ist auch heute noch in offiziellen Statistiken des schwedischen Staates z. B. die Doppelmitgliedschafts-Kategorie „Muslim und Kirchenmitglied“ zu finden (Willander 2019, S. 47). Schweden bietet somit die in Europa einmalige Möglichkeit, multiple Verbundenheit zu verschiedenen Religionsgemeinschaften sogar auf der Mitgliedschaftsebene in amtlichen Daten nachvollziehen zu können.

ten unter den in Abbildung 7.6 dargestellten Optionen auswählen sollten. Leider konnte sie am Ende aus Platzgründen nicht mehr in den KMU-Fragebogen mit aufgenommen werden, stattdessen nutzten wir die Gelegenheit, sie wenige Monate später in eine ebenfalls von der EKD in Auftrag gegebene repräsentative Befragung evangelischer Kirchenmitglieder (N=1500) mit zu integrieren, die im März 2023 von der Strategieberatung Aserto (Hannover) durchgeführt wurde. Die Ergebnisse sind aufschlussreich: Nur 23% der evangelischen Kirchenmitglieder fühlen sich nur der Tradition der evangelischen Kirche verbunden, 37% allgemein dem Christentum, aber nicht speziell ihrer Kirche. 19% fühlen sich einer christlichen *und* einer nicht-christlichen religiösen Tradition gleichzeitig verbunden; dies sind also die „Kombinierenden“, die im Sinne einer religiösen Bricolage das für sie Passende zusammenstellen. 3% der evangelischen Kirchenmitglieder fühlen sich sogar nur mit einer nicht-christlichen religiösen Tradition verbunden und nicht mit dem Christentum. 18% der Evangelischen schließlich haben überhaupt kein Verbundenheitsgefühl zu irgendeiner religiösen Tradition. Dieser Befund belegt, dass von der Religionszugehörigkeit her nicht vorschnell auf einen bestimmten religiösen Glauben geschlossen werden darf.

Auch weitere in der 6. KMU erhobene Gottes- und Weltbilder fallen nicht mit dem Mitgliedschaftskriterium zusammen. Kaum noch vertreten werden heute Vorstellungen eines strafenden Richter-Gottes (Item 52a: „*Gott wird uns bestrafen, wenn wir nicht tun, was Gott will*“, 7% Zustimmung) oder eines überirdischen dualistischen Kampfs zwischen Gut und Böse (Item 52d: „*In der Welt ringen überirdische Mächte des Guten und des Bösen miteinander*“, 14% Zustimmung). Deutlich mehr Zuspruch erfährt die pantheistische Vorstellung „*Das Universum als Ganzes ist eine schöpferische Kraft, das ist für mich Gott*“ (Item 52e, 43%), oder „*Meiner Meinung nach ist Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen*“ (Item 52c, 49%), was man einen theistischen Humanismus nennen könnte.⁷ Ebenso stimmt knapp die Hälfte der

⁷ Nur eingebettet in so zugerichtete Items kann der Begriff „Gott“ noch gut reüssieren. Diese Items sind aber schwer zu interpretieren, weil sie letztlich aus zwei zu unterscheidenden Aussagen zusammengesetzt sind: Erstens, ob man an das „Wertvolle im Menschen“ bzw. das „Universum als Ganzes“ als „schöpferische Kraft“ glaube, zweitens, ob man damit einverstanden sei, für derartige Ideen auch die Metapher „Gott“ zuzulassen. Es bleibt unklar, welcher dieser beiden Aspekte der für das Antwortverhalten der Befragten tragende ist. Wer die Zustimmung ablehnt, kann dies aus gegensätzlichen Gründen tun: Einerseits, weil die Ideen geteilt, aber der Gottesbegriff abgelehnt wird, andererseits, weil die Ideen nicht geteilt und an Gott in einem anderen Sinne geglaubt wird. Etwas Licht ins Dunkel kommt, wenn man das Antwortverhalten zu diesen Items mit dem zu Item 51 (Glaube an Gott) kreuzt: So glauben 33% aller Befragten nicht an Gott und haben gleichzeitig nichts dagegen, wenn man sagt, dass Gott „nichts anderes als das Wertvolle im Menschen“ sei. Weitere 29% glauben auch nicht an Gott, wollen aber den Begriff „Gott“ nicht mit dem „Wertvollen im Menschen“ in Verbindung gebracht wissen. 22% glauben an Gott, wollen Gott aber nicht auf das „Wertvolle im Menschen“ reduziert sehen. Und die noch verbleibenden 16% geben an, an Gott zu glauben und haben gleichzeitig nichts dagegen zu sagen, Gott sei „nichts anderes als das Wertvolle im Menschen“.

Befragten (47 %) der naturalistischen These „*Eine vom Körper unabhängige Seele gibt es nicht, alles läuft streng nach den bekannten Naturgesetzen ab*“ (Item 52b) zu, während 40% an ein Leben nach dem Tod glauben (Item 52g) – ein Wert, der in den letzten 25 Jahren, wie man anhand von ISSP-Daten rekonstruieren kann, vergleichsweise wenig abgenommen hat, nur um 8 Prozentpunkte.

Kommunikation über Religion und religiöse Kommunikation

Das Antwortverhalten zur Frage „*Wie häufig tauschen Sie sich über religiöse Themen aus?*“ (Item 48) korreliert zwar deutlich mit der subjektiven religiösen Selbsteinschätzung ($r_s = 0,42$),⁸ die Korrelation ist aber wesentlich schwächer als z.B. die zwischen der religionspsychologisch gemessenen „allgemeinen Religiosität“ und der subjektiven Religiosität ($r_s = 0,85$). Das deutet bereits darauf hin, dass nicht jede Kommunikation *über* religiöse Themen auch *religiöse* Kommunikation sein dürfte. Ein Gespräch mit Freunden über eine aktuelle Nachrichtenmeldung, in der es um eine Religionsgemeinschaft geht, ist z.B. ein Gespräch *über* ein religiöses Thema, aber keine religiöse Kommunikation. Aus den KMU-Daten lässt sich erschließen (Evangelische Kirche in Deutschland 2023, S. 32), dass nur etwa 18% der Bevölkerung zumindest gelegentlich selbst religiöse Kommunikation praktizieren dürfte, im Unterschied zu Kommunikation *über* Religion, was auf 34% zumindest gelegentlich zutrifft. Es kann deshalb angenommen werden, dass etwa 82% der Bevölkerung durch religiöse Kommunikation schwer erreichbar sind, weil dies eine für sie fremde Sprache darstellt. Differenziert man jene 18%, die zumindest gelegentlich religiös kommunizieren dürften, nach der Konfessionszugehörigkeit, so ergibt sich, dass nur 3% der Konfessionslosen in diese Gruppe fallen, 18% der Evangelischen und 23% der Katholischen, aber 73% der Mitglieder von Freikirchen und anderen kleineren christlichen Gemeinschaften.

Bedeutung von Religion für das eigene Leben

Mit fünf Items (45a–e) wurde in der 6. KMU die Relevanz von Religion für das eigene Leben abgefragt, darunter die Bedeutung von Religion beim Umgang mit Sexualität (9% Zustimmung), die Bedeutung von Religion für politische Einstellungen (15%) oder die Bedeutung von Religion bei der Arbeit/im Beruf (12%). Lediglich

⁸ Die Formulierung „religiöse Themen“ ist so allgemein gehalten, ebenso wie z.B. die Formulierung „Einstellung zu religiösen Fragen“ in Itematterie 123, dass es schwerfällt zu glauben, alle Befragten hätten dabei ausschließlich an Kirchliches gedacht und insofern Religiosität und Kirchlichkeit gleichgesetzt. Solche Frageformulierungen lassen jedenfalls weiten Spielraum für die Befragten, Religiöses auch jenseits der Kirchen zu denken.

bei der Erziehung von Kindern spielt die Religion für das eigene Leben eine größere Rolle (37%) sowie beim Umgang mit schwierigen Situationen im Leben (für 34% der Befragten).⁹

Im Folgenden untersuchen wir die Bedeutung von Religion für die Erziehung von Kindern etwas genauer. Für 57% der Katholischen hat die Religion bei der Erziehung von Kindern zumindest etwas Bedeutung, bei den Evangelischen sind es mit 48% etwas weniger. Immerhin auch für 13% der Konfessionslosen hat die Religion bei der Erziehung von Kindern zumindest etwas Bedeutung. Für Befragte, die schon 70 Jahre und älter sind, spielte die Religion bei der Kindererziehung eine deutlich größere Rolle als für alle jüngeren Generationen.

Bezüglich der in Kapitel 8 vorgestellten religiös-säkularen Orientierungstypen hat für 91% der Kirchlich-Religiösen die Religion zumindest etwas Bedeutung bei der Kindererziehung, bei den Distanzierten sind es 69%, bei den Alternativen 49% und bei den Säkularen 12% – ein Beispiel für die sehr starke Differenzierungskraft dieser Typologie. Eine Erklärung für die recht hohen Werte bei den Distanzierten und Alternativen könnte sein, dass sich Religion bzw. Religiosität hier von der institutionalisierten Kirchlichkeit deutlich abkoppelt.

Je höher die heutige Bedeutungszuschreibung für Religion bei der Kindererziehung, umso größer war auch die Rolle von Religion in der eigenen Kindheit (vgl. Kapitel 18), sowohl in der Herkunftsfamilie (Item 122b) als auch z. B. bezüglich eines regelmäßigen eigenen Betens als Kind (Item 122e). Menschen, die der Religion heute eine Bedeutung bei der Kindererziehung zumessen, haben etwa zur Hälfte ihre Kinder taufen lassen und geben auch etwa zur Hälfte an, dass ein Kind getauft werde, „weil es christlich erzogen werden soll“.

Religiöse Wirksamkeitserfahrungen

Die 6. KMU enthielt auch Fragen nach eigenen religiösen/spirituellen Erfahrungen, bei denen auf der Gefühlsebene eine Wirksamkeit quasi pneumatologisch gespürt wurde – was wir kurz „religiöse Wirksamkeitserfahrungen“ nennen. Darunter fallen die Items 59l („Bei manchen Naturerlebnissen hatte ich schon das Gefühl, eine heilige Macht zu spüren“, 24% stimmten zumindest eher zu), 59m („Ich habe schon erlebt, dass spirituelle Kräfte in meinem Leben eine Wirkung ent-

⁹ Es gibt starke Korrelationen zwischen den verschiedenen Lebensbereichen, ob Religion dafür eine Bedeutung zugeschrieben wird. Deshalb wurden die fünf Items zu einem Summenindex mit sehr hoher Reliabilität (Cronbachs Alpha = 0,89) zusammengefasst, der „Bedeutung von Religion im Leben“ genannt werden kann. Er wird in einigen anderen Kapiteln dieses Bands als Variable genutzt.

falteten“, 21% stimmten zumindest eher zu), 59n („*Ich spüre Gottes Gegenwart in meinem Leben*“, 22% stimmten zumindest eher zu) und 59o („*Ich habe schon die Erfahrung gemacht, dass dunkle Mächte auf mein Leben einwirken*“, 8% stimmten zumindest eher zu).¹⁰

Die Indizes „Bedeutung von Religion im Leben“ und „Religiöse Wirksamkeitserfahrungen“ korrelieren sehr stark ($r = 0,65$). Bedeutungszuschreibung und Wirksamkeitserfahrungen bedingen sich also gegenseitig und hängen voneinander ab.

Die Wirkung „spiritueller Kräfte“ (Item 59m) spüren unter den in Kapitel 8 vorgestellten Orientierungstypen vor allem die Alternativen (zu 73%), ferner die Kirchlich-Religiösen (55%), deutlich seltener die Distanzierten (20%) und Säkularen (8%). Die „Gegenwart Gottes“ (Item 59n) spüren hingegen in erster Linie die Kirchlich-Religiösen (84%), ferner die Alternativen (54%), deutlich seltener die Distanzierten (30%) und ganz abgeschlagen die Säkularen (1%). In Ostdeutschland und im protestantisch geprägten Norddeutschland ist das Spüren der Gegenwart Gottes in der Gesamtbevölkerung mit jeweils 17% seltener als im mittleren und südlichen Westdeutschland (jeweils 26%). Das Gefühl, „bei manchen Naturerlebnissen eine heilige Macht zu spüren“ (Item 59l) hatten 62% der Alternativen, 48% der Kirchlich-Religiösen, 30% der Distanzierten und 9% der Säkularen.

Das Spüren der Gegenwart Gottes hängt auch eng ($r_s = 0,73$) mit der Zustimmung zu Item 59i „*Wenn mich Leid und Unglück treffen, bietet mir die Religion Trost*“ zusammen, was darauf hindeutet, dass Personen, die Gottes Gegenwart in ihrem Leben spüren, auch dazu neigen, Trost in der Religion zu finden, wenn sie auf Leid und Unglück stoßen. 35% der Gesamtbevölkerung stimmten zumindest eher zu, dass für sie persönlich die Religion in Situationen von Leid und Unglück Trost biete. Unter den Kirchlich-Religiösen sind es 95%, erstaunlich viele aber auch unter den Distanzierten (60%) und Alternativen (56%), nur die Säkularen – die allerdings eine absolute Mehrheit der Bevölkerung stellen (vgl. Kapitel 8) – liegen hier mit 8% wieder weit abgeschlagen.

Bei allen religiösen Wirksamkeitserfahrungen und auch hinsichtlich der Suche nach Trost gibt es keine wesentlichen Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern. Die über 70-Jährigen geben am häufigsten an, dass sie in Situationen von Leid und Unglück durch Religion Trost erfahren.

¹⁰ Diese verschiedenen Erfahrungen korrelieren untereinander eng und wurden deshalb zu einem Summenindex mit hoher Reliabilität (Cronbachs Alpha = 0,83) zusammengefasst, der unter der Bezeichnung „Religiöse Wirksamkeitserfahrungen“ in einigen anderen Kapiteln dieses Bands Verwendung findet.

Wendepunkte im Leben in Bezug auf Religion

Die Frage „*Gab es jemals in Ihrem Leben einen Wendepunkt, an dem Sie eine neue und persönliche Bindung zur Religion eingegangen sind?*“ (Item 47) bejahten 20% der Befragten. Für 80% trifft dies also nicht zu. Betrachtet man die zeitliche Entwicklung des Antwortverhaltens auf diese Frage, die auch in mehreren Wellen des ALLBUS gestellt wurde, so ergibt sich: 1998 stimmten hier 14% zu, 2008 waren es 15%, 2012 dann 18% und jetzt in der 6. KMU 20%. Es gibt also einen leichten Anstieg, was man als tendenzielle Zunahme der Volatilität der Haltung zur Religion interpretieren kann.¹¹

In der Konversionsforschung haben Zimmermann & Schröder (2010, S. 52) drei Typen von Konversionen unterschieden, die wir nachfolgend anhand der KMU-Daten weiter diskutieren: den „Lebenswendetyp“, „in dessen Familie und Biografie die Sprache des Glaubens bislang nicht gesprochen wurde“, den „Entdeckungstyp“, der dem „Glauben vor seiner Konversion marginale Bedeutung beigemessen und Distanz zum kirchlichen Gemeindeleben gehalten hat, allerdings Mitglied der Kirche ist“, und den „Vergewisserungstyp“, der ernsthaft „Christ sein will und die Freude und Gewissheit des Glaubens erfährt, während Ängstlichkeit und Besorgtheit in seinem Gottesverhältnis zurücktreten“.

Lebenswendetyp

Für den Lebenswendetyp ist kennzeichnend, dass in der Familie und Biografie die Sprache des Glaubens bislang nicht gesprochen wurde. Deshalb wird unser Blick zunächst gerichtet auf die 13% Konfessionslosen, die angaben, dass sie einen Wendepunkt erlebt haben. Aus den Daten wird ersichtlich, dass es folgende Tendenz gibt: Je weniger die Religion in der Kindheit eine Rolle spielte, desto seltener gab es einen Wendepunkt im Leben, an dem eine neue und persönliche Bindung zur Religion eingegangen wurde. Dabei wurde geprüft, ob beispielsweise bei Konfessionslosen, die die Frage nach dem Wendepunkt bejaht haben, eine Gebetspraxis in der Kindheit vorherrschend war oder gar Religion eine Bedeutung hatte. Beides trifft bei 92% der Konfessionslosen mit Wendepunkt nicht zu.

¹¹ Ein biographischer „Wendepunkt“ in Bezug auf die Haltung zur Religion kann im Prinzip eine Hinwendung oder eine Abwendung bedeuten. Das Item lässt im zweiten Satzteil an eine Hinwendung denken („Bindung eingegangen“). Es ist dennoch nicht auszuschließen, dass manche Befragte beim dominanten Stichwort „Wendepunkt“ auch die Erfahrung einer Abwendung assoziierten. Jedenfalls ist der logische Widerspruch aufzulösen, dass sich nicht einerseits mehr Befragte *dauerhaft* der Religion zugewandt haben können, während gleichzeitig andere Indikatoren zur religiösen Bindung deutlich rückläufig sind. Deshalb ist die Interpretation einer zunehmenden Volatilität plausibel, d. h. Zuwendungen sind entweder nicht dauerhaft oder werden im Rahmen einer allgemein zunehmenden Dynamik von Zu- und Abwendungen durch eine Überzahl von – in der KMU bei den Wendepunkten nicht explizit abgefragten – Abwendungen (über)kompensiert.

Bezüglich der Religiositätstypologie aus Kapitel 8 sind es bei den Konfessionslosen mit einer Wendepunkterfahrung vor allem die Alternativen und Distanzierten, bei denen nennenswerte Ausprägungen vorliegen. Altersmäßig sind es bei den Konfessionslosen vor allem die über 70-Jährigen (18%), die angeben, dass sie schon einen Wendepunkt erlebt haben.

Versucht man der Frage nachzugehen, wie sich die neue und persönliche Bindung zur Religion ausgestaltet, stehen neben dem Kirchgang Fragen zu religiösen Wirksamkeitserfahrungen oder zur gegenwärtigen Gebetspraxis im Vordergrund. Beim Kirchgang fällt auf, dass ein Drittel der Konfessionslosen mit Wendepunkterfahrung jährlich den Gottesdienst besuchen. Ein wöchentlicher oder monatlicher Kirchgang findet bei ihnen nicht statt. Die Gebetspraxis bei Konfessionslosen mit einer Wendepunkterfahrung korrespondiert mit dem Befund zur geringen Bedeutung des Kirchgangs und lässt den Schluss zu, dass bei den meisten Personen, die dem Lebenswendetypus zuzuordnen sind, die kirchlich-religiöse Praxis keine allzu hohe Bedeutung im Alltag einnimmt.

Hinsichtlich religiöser Wirksamkeitserfahrungen ist es vor allem die Aussage, dass schon erlebt wurde, spirituelle Kräfte hätten im Leben Wirkung entfaltet (30%), die von Konfessionslosen mit einem erlebten Wendepunkt am häufigsten als zutreffend angegeben wird. Der Wert ist erhöht im Vergleich zu allen Konfessionslosen (dort 13%). Dass sie „Gottes Gegenwart“ spürten, geben 20% der Konfessionslosen mit erlebtem Wendepunkt an, aber nur 6% aller Konfessionslosen. Vor allem aber sieht man bei den Konfessionslosen mit Wendepunkterfahrung einen Anstieg beim Glauben an Gott. So geben 23% der Konfessionslosen mit Wendepunkterfahrung an, früher an Gott geglaubt zu haben, heute hingegen glauben 36% von ihnen an Gott.

Entdeckungstyp

Der Entdeckungstyp zeichnet sich dadurch aus, dass er zwar Kirchenmitglied ist, allerdings der Glaube bisher nur eine marginale Bedeutung gespielt hat und Distanz zum kirchlichen Leben gehalten wurde. Entsprechend kommen die 25% evangelische und katholische Kirchenmitglieder mit Wendepunkterfahrung in den Blick, wobei es etwas mehr Evangelische (24%) als Katholische (21%) sind, auf die das zutrifft.

Im Gegensatz zum Lebenswendetyp sind die Kirchenmitglieder mit Wendepunkterfahrung, also die Menschen des Entdeckungstypus, deutlich jünger. 29% der 30- bis 44-Jährigen und 27% der 18- bis 29-jährigen Kirchenmitglieder gaben an, einen Wendepunkt erlebt zu haben. Vor allem trifft dies auf Kirchenmitglieder in Ostdeutschland zu (37%). Hinsichtlich der säkular-religiösen Orientierungstypen aus Kapitel 8 sind es vornehmlich Kirchlich-Religiöse (45%) und Alternative (35%), die unter den Kirchenmitgliedern eine solche Wendepunkterfahrung hatten.

Lediglich 18 % der Konfessionellen mit Wendepunkterfahrung haben sich kirchlich trauen lassen, was unterdurchschnittlich ist im Vergleich zur allgemeinen Trauquote oder auch der Trauquote unter Kirchenmitgliedern. Offenbar wirkt sich die Wendepunkterfahrung allerdings auf den Kirchgang aus, anders als beim Lebenswendetyp. So geben beim Entdeckungstyp 18 % an, „wöchentlich“ und 14 % „monatlich“ den Gottesdienst zu besuchen. Ebenfalls spielt im Vergleich zum Lebenswendetyp die Gebetspraxis eine Rolle: So geben 31 % der Kirchenmitglieder mit Wendepunkterfahrung an, „täglich“ zu beten, 15 % „mehrmals in der Woche“. Folglich liegt der Schluss nahe, dass beim Entdeckungstyp die kirchlich-religiöse Praxis eine hohe Bedeutung im Alltag einnimmt. Zudem ist zu vermuten, dass die formale Zugehörigkeit bzw. die in Ansätzen vorhandene kirchliche Sozialisation den Weg zu einer Wendeerfahrung leichter macht oder erhöht.

Hinsichtlich religiöser Wirksamkeitserfahrungen ist es vor allem das Spüren der Gegenwart Gottes (55%), die von Kirchenmitgliedern mit einem erlebten Wendepunkt am häufigsten als zutreffend angegeben wird. Ähnlich hoch ausgeprägt ist die Zustimmung zur Aussage, dass schon erlebt wurde, wie spirituelle Kräfte im Leben eine Wirkung entfalteteten (51%). Auch zeigt sich ein leichter Anstieg beim Glauben an Gott. So geben 28 % der Kirchenmitglieder mit Wendepunkterfahrung an, dass sie früher an Gott glaubten, heute sind es 33 %.

Vergewisserungstyp

Der Vergewisserungstyp erfährt die Freude und Gewissheit des Glaubens, während Ängstlichkeit und Besorgtheit in seinem Gottesverhältnis zurücktreten. Hierzu werden die Kirchlich-Religiösen nach der Typologie von Kapitel 8 betrachtet, die angaben, einen Wendepunkt in Bezug auf die Religion erlebt zu haben. Auf 45 % von allen Kirchlich-Religiösen trifft das zu.

Bei den religiösen Wirksamkeitserfahrungen ist es vor allem das Spüren der Gegenwart Gottes (85%), die von Kirchlich-Religiösen mit einem erlebten Wendepunkt am häufigsten als zutreffend angegeben wird. Ähnlich hoch ausgeprägt ist die Zustimmung zur Aussage, dass schon erlebt wurde, wie spirituelle Kräfte im Leben eine Wirkung entfalteteten (70%). Auch die Gebetspraxis spielt eine große Rolle: So geben 64 % der Kirchlich-Religiösen mit Wendepunkterfahrung an, täglich zu beten, 28 % „mehrmals in der Woche“. Nahezu 100 % geben zudem an, dass sie in schwierigen Situationen darum beten, dass Gott ihnen hilft, ebenso stimmen nahezu 100 % zu, dass ihnen die Religion Trost biete, „wenn Leid und Unglück mich treffen“. Hinsichtlich der Altersverteilung fällt auf, dass beim Vergewisserungstyp die mittleren Altersgruppen überrepräsentiert sind.

Auch beim Vergewisserungstyp lässt sich ein Anstieg beim Glauben an Gott ausmachen. So geben 86% der Kirchlich-Religiösen mit Wendepunkterfahrung an, dass sie früher schon einen Glauben an Gott hatten, heute hingegen sind es 98%.

Zusammenfassend ist bei den Wendetypen besonders interessant, dass die kirchlich-religiöse Sozialisation in einem weiten Sinne bzw. die frühere Kirchenmitgliedschaft doch eine gewisse Rolle spielen, weil sie die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass es überhaupt zu einer Wendeerfahrung kommt. Die Basisarbeit in Erziehung und Kirchengemeinden kann also auch hier einen potenziellen Effekt haben, den man aber oft anderen Lebensphasen überlassen muss.

Schwach institutionalisierte kirchenferne religiöse Traditionen

Seit der 3. KMU haben die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen immer wieder – und in durchaus größerer Zahl – auch Fragen in ihr Programm mit aufgenommen, die auf Formen „alternativer“, „außerkirchlicher“, „para-religiöser“, „esoterischer“, „spiritueller“ u. a. Religiosität zielten. Schon allein die Vielzahl der Bezeichnungsversuche markiert die Unschärfe des Phänomens und die Unsicherheit bei der Suchbewegung. Ein Symptom dafür war auch der – umfragetechnisch unglückliche – Sachverhalt, dass dazu jedes Mal andere Fragen gestellt wurden, so dass über die früheren KMU-Daten keine Informationen zur zeitlichen Entwicklung ableitbar sind. Teilweise wurde dabei auch nach recht speziellen aktuellen Moden gefragt (z. B. nach dem „Wassermann-Zeitalter“ oder „Edelsteinmedizin“), von denen viele Befragte noch nie etwas gehört hatten.

Die vorliegende 6. KMU ging anders vor. Schon aus Platzgründen sollten diesmal weniger Items zu diesem Bereich aufgenommen werden, dafür aber intensiv vorgeprüft und nach klaren Kriterien. Diese waren: (1) Es sollte sich um eher kirchenferne Strömungen handeln, um auch Religiosität jenseits der Kirchen erfassen zu können. (2) Ihre Sozialform sollte nur schwach oder gar nicht institutionalisiert sein, also nicht an Religionsgemeinschaften gebunden, sondern eher fluide soziale Phänomene. (3) Sie sollten angesichts eines klar umschreibbaren „weltanschaulichen Hintergrunds“ in der Literatur regelmäßig unter „Religionsverdacht“ stehen, also im fachlichen Diskurs oft als „religioid“ gelten oder im Zusammenhang mit Religion diskutiert werden – ohne dass sich die KMU deshalb irgendeinem bestimmten Religionsbegriff anschließen sollte, denn das wäre bereits eine theoretische Engführung. (4) Es sollte sich um kulturelle Strömungen mit großer historischer Tiefe handeln, Vielfalt in den Erscheinungsformen und quasi globaler Verbreitung – nicht um erst kürzlich aufgetretene, spezifische aktuelle Modeerscheinungen. (5) Die Existenz dieser Strömungen, Praktiken oder Weltanschauungen sollte allen Befragten bekannt sein, also Teil eines ubiquitären Alltagsbewusstseins sein. Deshalb sollten sie auch (6) ohne

Verwendung irgendeines Fachbegriffs oder einer spezifischen Eigenbezeichnung mit Worten aus der Alltagssprache für alle verständlich umschreibbar sein, und zwar so, dass sich (7) auch die „Virtuosen“ dieser religiösen Bewegungen damit identifizieren können. (8) Die entsprechenden Items mussten sich in Probeinterviews¹² mit 124 repräsentativ ausgewählten Befragten unter realen Bedingungen bewähren; gab es zu einem Item bei mehreren Testpersonen Nachfragen, Reaktanz, Unverständnis, Kritik, Antwortverweigerungen oder ungültige Antworten, oder erhielt ein Item nur extrem wenig Zustimmung, zeigte es also wenig Varianz, wurde es aus dem KMU-Fragebogen gestrichen, ebenso dann, wenn es ausblieb, dass (9) deutliche Korrelationen zu anderen Testitems auftraten, weil dann Trennschärfe und Reliabilität des Items in Frage zu stellen sind. Hinter dem zuletzt genannten Kriterium steht auch die vielfach belegte Beobachtung (Hitzler 1999; Wunder 2005, S. 103–106; Altglas 2014), dass diese Sozialformen von Religion durch die Individuen zu einer fluiden „Bricolage“ kombiniert werden, so dass sich hybride Formen einer kaum institutionalisierten „Patchwork-Religiosität“ ausbilden. Deshalb lassen sich tendenziell Individuen unterscheiden, die an diesen Bricolagedynamiken partizipieren, und solche, die in Bezug auf derartige Sozialformen von Religion generell abstinent sind.

Im Ergebnis dieses Qualifizierungsprozesses, bei dem am Ende die empirischen Resultate der 124 Probeinterviews entschieden, nicht theoretische Vorfestlegungen, wurden folgende fünf Items in den finalen Fragebogen der 6. KMU übernommen:

- (a) Zur Repräsentation der Mantik das Item *„Es gibt Menschen, die durch Wahrsagen die Zukunft wirklich voraussehen können“* (49b) – wobei die konkrete divinatorische Praktik, also das Mittel, wodurch wahrgesagt wird, bewusst offen bleibt, so dass Mantik durch das Item in generalisierter Weise erfasst wird. Es stammt aus dem International Social Survey Program (ISSP), was gleichzeitig den Vorteil von repräsentativen Vergleichsdaten bietet, die viele Jahrzehnte zurückreichen.¹³ Die Kulturgeschichte der Mantik umfasst einen längeren Zeitraum als die des Christentums (Loewe & Blacker 1980; Johnston & Struck 2005; Maul 2013), und sie hat im 20. Jahrhundert im Zuge der Esoterik-Welle eine erneute Ausbreitung erfahren. In der 6. KMU stimmten 8 % der Bevölkerung der oben genannten Aussage, es gebe Menschen mit wahrsagerischen Fähigkeiten, zumindest eher zu. Das ist eine deutliche Veränderung im Zeitverlauf: Im ISSP hatten 1998 noch 31 % zugestimmt, im Jahr 2008 waren es 19 %, im Jahr 2018 noch 13 % und jetzt 8 %. Die Offenheit für Mantik hat also in den letzten 25 Jahren in Deutschland deutlich und kontinuierlich abgenommen.

¹² Die Interviews wurden Anfang 2022 von Studierenden der Goethe-Universität Frankfurt am Main im Rahmen eines von Edgar Wunder geleiteten Projektseminars zu Methoden empirischer Sozialforschung durchgeführt, mit bevölkerungsrepräsentativ ausgewählten Befragten aus Königstein im Taunus, dem Odenwaldkreis und dem Landkreis Aschaffenburg. Sie beinhalteten 131 Items.

¹³ Im ISSP lautete die Formulierung: „Es gibt Wahrsager, die die Zukunft wirklich vorhersehen können“. In der 6. KMU wurden alle Items in eine geschlechtsneutrale Sprache überführt.

- (b) Zur Repräsentation der Astrologie, einschließlich von Mondkalendern, das Item *„Die Stellung des Mondes und der Planeten kann uns anzeigen, wann im Leben es die richtige Zeit ist, etwas Bestimmtes zu tun“* (49a). Auch die Kulturgeschichte der Astrologie ist lang und vielfältig (von Stuckrad 2007), sie wird regelmäßig als religioid charakterisiert (Lashley 2007; Wunder 2005, S. 279–322) und hat ebenfalls im 20. Jahrhundert einen kometenhaften Wiederaufstieg erlebt (Howe 1995; Mayer 2020). Wichtig ist, dass das Item den Begriff „Horoskop“ vermeidet, denn damit dürften die meisten Menschen heute Zeitungshoroskope assoziieren, die kaum jemand ernst nimmt und lediglich einen Unterhaltungscharakter haben. Genauso wenig wie von einem Gefallen an Pumuckl-Filmen auf einen Glauben an Kobolde geschlossen werden kann, indizieren Zeitungshoroskope zwangsläufig eine Neigung zum astrologischen Basistheorem eines Zusammenhangs zwischen Positionen von Gestirnen und „Zeitqualität“, wie es im Item auf den Punkt gebracht und von quasi allen Astrologinnen und Astrologen geteilt wird (von Stuckrad 2007). In der 6. KMU stimmten 15% der Befragten dem oben genannten Astrologie-Item zumindest eher zu. Das ist ein deutlicher Rückgang im Vergleich zu früheren Befragungen, auch wenn dabei die Items teilweise anders formuliert waren: So neigten z. B. in der ALLBUS-Befragung des Jahres 2002 48% der Bevölkerung zumindest etwas der Astrologie zu, im ISSP 1998 mit wiederum etwas anderer Formulierung waren es 42%. Der heute feststellbare deutliche Rückgang entspricht auch der Selbstwahrnehmung von Astrologen (z. B. Eccles 2007; Stiehle 2022).
- (c) Reinkarnations- und Karma-Vorstellungen wurden – unter Vermeidung dieser Fachbegriffe – durch Item 49c repräsentiert: *„Was uns in diesem Leben widerfährt, ist die Folge von dem, was wir in einem früheren Leben getan haben“*. Solche Weltdeutungsmuster haben global und auch in Europa eine lange und vielfältige Tradition und erfuhr im 20. Jahrhundert vor allem durch Bewegungen, die an die Theosophie angeschlossen, eine große Verbreitung (Zander 1999). Im ALLBUS des Jahres 2002 neigten 38% der Bevölkerung zumindest etwas solchen Ideen zu.¹⁴ Jetzt in der 6. KMU sind es 9%, die zumindest eher zustimmten, also wiederum ein deutlicher Rückgang.
- (d) International sehr gut erforscht sind Weltdeutungsmuster, die ein Wirken „übernatürlicher“, „übersinnlicher“ oder „paranormaler“ Kräfte annehmen (Irwin 2015), verbunden auch mit bestimmten weltanschaulichen Annahmen (Zusne & Jonas 1982, S. 192). In der 6. KMU wurde dies durch das Item 49e *„Es gibt übernatürliche Kräfte im Universum, die uns Menschen beeinflussen“* repräsentiert. Mit 28% der Befragten, die

¹⁴ Dabei wurde allerdings das Wort „Reinkarnation“ verwendet, das 36% der Befragten unbekannt war, was die ganze Problematik der Verwendung solcher Fachbegriffe in Items verdeutlicht. Diese „Unbekannt“-Antworten wurden nicht als fehlender Wert, sondern als gültige Nicht-Zustimmung zu Reinkarnationsideen gewertet, wodurch sich die oben genannten 38% Zustimmung zu Reinkarnationsvorstellungen als konservative Schätzung ergeben. Der Wert wäre höher, unterstellt man, dass auch unter den mit „Unbekannt“ Antwortenden einige sind, die solchen Ideen zumindest etwas zuneigen, obwohl sie mit dem Fachbegriff „Reinkarnation“ nichts anfangen können.

dem zumindest eher beipflichteten, erreicht dieses Item unter den bisher genannten die höchste Zustimmungquote. In früheren deutschen Studien (z. B. Schmied-Knittel & Schetsche 2003) wurde fast durchgehend nicht derart generalisiert gefragt, sondern die Beurteilung von Einzelphänomenen erhoben, so dass ein Vergleich schwierig ist. Das Item stammt aus der 2009 in der Schweiz erhobenen Studie von Stolz et al. (2014b) und fand damals bei 44 % der Schweizer Bevölkerung zumindest eher Zustimmung. Da sich damals wie heute die Schweiz bei einer großen Zahl religionssoziologischer Parameter nur wenig von (West-)Deutschland unterscheidet, ist es wahrscheinlich, dass der vergleichsweise niedrige Wert von 28 % in der 6. KMU die Folge eines realen Rückgangs in den letzten Jahrzehnten ist, auch wenn dies in diesem Fall nicht sicher belegt werden kann.

- (e) Vor allem in den auf die 1970er Jahre folgenden Jahrzehnten hat der Begriff der „Spiritualität“, der vorher schon im Katholizismus eine lange Tradition hatte, eine enorme Verbreitung und Bedeutungsausweitung erfahren (Barker 2004; Flanagan & Jupp 2007; Peng-Keller 2010; Streib & Keller 2014; Ebertz & Segler 2016; Allolio-Näcke & Bubmann 2022), wobei sein Assoziationsfeld inzwischen weit über religiöse Bezüge hinaus reicht und teilweise nur noch ein bloßes „Wohlfühlen“ oder „bewusstes Durchdenken“ in beliebigen Kontexten gemeint ist (ausführlicher: Evangelische Kirche in Deutschland 2023, S. 23–25). In der 6. KMU wurde dazu Item 49d eingesetzt: *„Ich bin ein spirituell orientierter Mensch mit einer Verbindung zu einer höheren Wirklichkeit.“* Der Zusatz einer Bezugnahme auf eine „höhere Wirklichkeit“ ist wichtig, um die Begrifflichkeit in einem religionsnahen Kontext einzuhegen, da andernfalls das Antwortverhalten kaum noch inhaltlich interpretierbar gewesen wäre. 12 % der Befragten stimmten der Aussage zumindest eher zu. Der Wert ist deutlich niedriger als bei Befragungen, die einen solchen Zusatz nicht vornehmen (Übersicht bei Pickel 2018), folglich aber auch auf die besagten Interpretationsschwierigkeiten stoßen, wenn man sich lediglich an einem bunt schillernden Begriff abarbeitet, statt an einer inhaltlichen Aussage. Es ist deshalb wegen fehlender Vergleichswerte auch nicht zu sagen, inwieweit sich eine inhaltlich bestimmte Spiritualität im Sinne des KMU-Items in den letzten Jahrzehnten verändert hat, und man darf auf die nächsten Erhebungen mit diesem Item gespannt sein, ob sich dann ein Trend abzeichnet. Wir können aber sagen, dass der Bevölkerungsanteil derer, die überhaupt den Begriff „spirituell“ in irgendeiner Weise für sich in Anspruch nehmen (wir wissen nicht in welcher), vor etwa zwei Jahrzehnten ein Plateau erreicht hat und seitdem nicht mehr weiter steigt; z. B. liegt er nach Becci & Dandarova Robert (2022, S. 44) für die Schweiz seitdem konstant bei 39 %. Die These von Voas & Bruce (2007), wonach sich die frühere und heute zum Stillstand gekommene Ausbreitung von „Spiritualität“ nur einer Aufblähung des Begriffs bis hin zum fast vollständig inhaltslosen „leeren Signifikanten“ verdankte, dahinter aber in nur sehr geringem Maße Transzendenzbezüge steckten, ist mit den vorliegenden Daten vereinbar. Deshalb greift das KMU-Item nur jenen Teil des Spiritualitätsdiskurses ab, der noch Transzendenzbezüge aufweist.

Diese mit fünf Items erfassten, nur schwach institutionalisierten, relativ kirchenfernen religiösen Traditionen korrelieren untereinander stark. Sie lassen sich deshalb zu einem Index zusammenfassen, der mit einem Cronbachs Alpha von 0,80 über eine sehr gute Reliabilität verfügt. Es ist also tatsächlich so, dass diese Formen kirchenferner Religiosität zur Bricolage tendieren, also zur Ausbildung eines patchworkartigen Geflechts aus verschiedenen religiösen Komponenten. Oder auf die Individuen bezogen: Eine Person, die einer dieser Religiositätsformen zuneigt, hat eine deutlich erhöhte Wahrscheinlichkeit, auch anderen dieser Religiositätsformen zuzuneigen. Sich selbst als „spirituelle“ Person zu sehen, ist empirisch kein gesonderter Faktor, sondern eng mit den anderen Traditionen verwoben.

Im Gesamtbild sieht es auch bei diesen tendenziell kirchenfernen Religiositätsformen so aus, dass ihre Verbreitung in den letzten zwei Jahrzehnten rückläufig ist – jedenfalls soweit wir das rekonstruieren können. Sie sind nach den KMU-Daten in Westdeutschland etwas stärker verbreitet als in Ostdeutschland, und unter Kirchenmitgliedern etwas stärker als unter Konfessionslosen. Nicht zuletzt besteht unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen eines tendenziellen Rückgangs dieser Formen von Religiosität ein deutlich negativer Zusammenhang mit der Schulbildung: Je geringer die Schulbildung, umso wahrscheinlicher die Neigung zu diesen Formen der Religiosität. Das war vor einem Vierteljahrhundert noch ganz anders, als auf dem Höhepunkt der „Esoterik-Welle“ im ALLBUS 2002 die Korrelation mit der Bildung noch eine signifikant positive war (Wunder 2004, S. 188).

Säkularismus

Die Daten zeigen einen tendenziellen Rückgang von Religiosität,¹⁵ der kirchlichen wie auch der kirchenfernen. Doch was kommt dann? Ist nicht-religiös das gleiche wie „säkular“? Wenn wir das definitorisch so zurichten wollten, dann bräuchten wir

¹⁵ Natürlich kann man einen Begriff, z. B. den der „Religiosität“, so lange zurechtdefinieren, bis jede potenzielle empirische Veränderung damit zunichte gemacht wird, z. B. um Konstanz behaupten zu können. Das würde einem empirischen Zugang nicht gerecht, und es wäre auch schlechte Theorie, weil es eine Immunisierung gegen empirische Befunde bedeuten würde. Es geht nicht darum, was „wahre“ Religiosität ist oder was der bessere Religionsbegriff wäre – das ist systematisch gleichgültig, weil dahinter ein fragwürdiger Essentialismus lauert. Es geht lediglich darum, die Vielfalt der Einzelbefunde operational mit einem kontingenten Überbegriff zusammenzufassen und die beobachteten Trends zu generalisieren. Der Begriff „Religiosität“ ist dafür nicht zwingend notwendig (wer ihn nicht mag, kann ihn weglassen), obwohl die große Mehrheit der Bevölkerung diesen Begriff für die beschriebenen sozialen Phänomene wohl in Anschlag bringen dürfte. Empirisch fruchtbar ist ein Religiositätsbegriff, der starke Veränderungen zulässt, statt sie definitorisch einzuebnen. Dem entspricht ein Religiositätsverständnis, wie es Bochinger (2013, S. 21) skizziert hat: „Individuelle Religiosität wird nicht als anthropologisches Kontinuum im Sinne einer ‚religiösen Anlage‘ gesehen, die dem Menschen angeboren ist oder ihn sogar erst zum Menschen macht. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Religiosität (ebenso wie Sprache und andere kulturelle Eigenschaften) kulturell erworben wird und damit Ergebnis eines Sozialisationsprozesses ist.“

den Begriff „säkular“ nicht unbedingt, er wäre nur eine unnötige begriffliche Verkomplizierung. Die Begriffe Religiosität und Säkularität sind im üblichen Sprachgebrauch sicher nicht unabhängig voneinander. Vielleicht kann man es aber so formulieren: Ein tendenzielles Zurücktreten¹⁶ von Religiosität ist für Säkularität wohl notwendig, aber nicht hinreichend. Es kommt darauf an, mit welcher Haltung Nicht-Religiöse der verabschiedeten Religion entgegentreten. Ist es Gleichgültigkeit und Indifferenz oder ist es eine dezidierte Religionsfeindlichkeit? Entsteht in Verbindung mit der Abwendung von Religion eine positive Bezugnahme auf ein anderes Referenzsystem – z. B. das der Wissenschaft – als Identitätsquelle? (vgl. Bochinger 2013; Führding 2013, S. 190; Schmidt-Lux 2008; Wohlrab-Sahr & Kaden 2013)

Diesen Fragen sind wir in der 6. KMU mit vier Items nachgegangen. Item 59a *„Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal“* misst religiöse Indifferenz. 55% unserer repräsentativen Bevölkerungsstichprobe stimmten dieser Aussage zumindest eher zu. Auf gleichem Niveau sind mit 57% Zustimmung die Antworten zum Item 59c *„Es befremdet mich und macht mich misstrauisch, wenn Menschen sehr religiös sind“*. Etwas weniger Zustimmung findet mit 44% Item 59h *„Alles in allem schadet Religion der Menschheit mehr als sie nützt“*, etwa auf gleichem Niveau auch die Zustimmung zu Item 59k *„Das moderne wissenschaftliche Weltbild hat Religionen überflüssig gemacht“* mit 42%.

Alle vier Items korrelieren untereinander so eng, dass sie problemlos zu einem gemeinsamen Faktor zusammengefasst werden können (Cronbachs Alpha = 0,82), den wir „Säkularität“ genannt haben. Daraus kann man erstens schlussfolgern, dass Indifferenz und Religionsfeindlichkeit empirisch nicht zwei scharf getrennte Dinge sind, sondern beides tendenziell miteinander verwoben ist. Zweitens ist angesichts dieser Zahlen die Schlussfolgerung möglich, dass für den Großteil der Nicht-Religiösen die Religion durch eine szientistische Orientierung abgelöst wird, verbunden mit einer Abwehr der Religion als schädlich oder zumindest befremdlich. Von denen, die der Aussage *„Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal“* zustimmen, belassen es nur 11% dabei und lehnen die anderen drei Items tendenziell ab, während 89% von ihnen auch den anderen Items tendenziell zustimmen. Bloße „Indifferenz“ ist also die eher seltene Ausnahme, weshalb eine Orientierung vorwiegend an diesem Begriff (Meulemann 2015, S. 197–220) die inzwischen eingetretene Lage nur noch mangelhaft beschreibt. Die Regel ist mittlerweile eine Kombination persönlicher Zuschreibung von Irrelevanz gegenüber Religion in Verbindung mit einer tendenziell religionsfeindlichen szientistischen Orientierung. Die Erklärung dafür dürfte sein, dass Religion für viele inzwischen derart fremd geworden ist, dass sie kulturelle Reaktanz auslöst.

¹⁶ Selbstverständlich wird nicht bestritten, dass Individuen je nach konkreter Situation sowohl religiös als auch säkular agieren können. Es geht hier um eine generalisierende Gesamtzuschreibung auf einem Kontinuum möglicher Ausprägungen.

Vermutete und tatsächliche Ergebnisse zur Religiosität

Oft hört man zu empirischen Studien, deren Ergebnisse seien ja nicht überraschend, man habe mit genau diesen Befunden gerechnet. Das kann man überprüfen. Dazu haben wir Ende 2022 – also zu einem Zeitpunkt, als die Datenerhebung zur 6. KMU noch gar nicht abgeschlossen war und noch keine Ergebnisse vorlagen – insgesamt 99 Expertinnen und Experten gebeten, zu insgesamt 64 konkreten Fragen aus der 6. KMU präzise Prozentwerte zu schätzen, welche Ergebnisse sie für die Gesamtbevölkerung vermuteten, teilweise auch für ein-

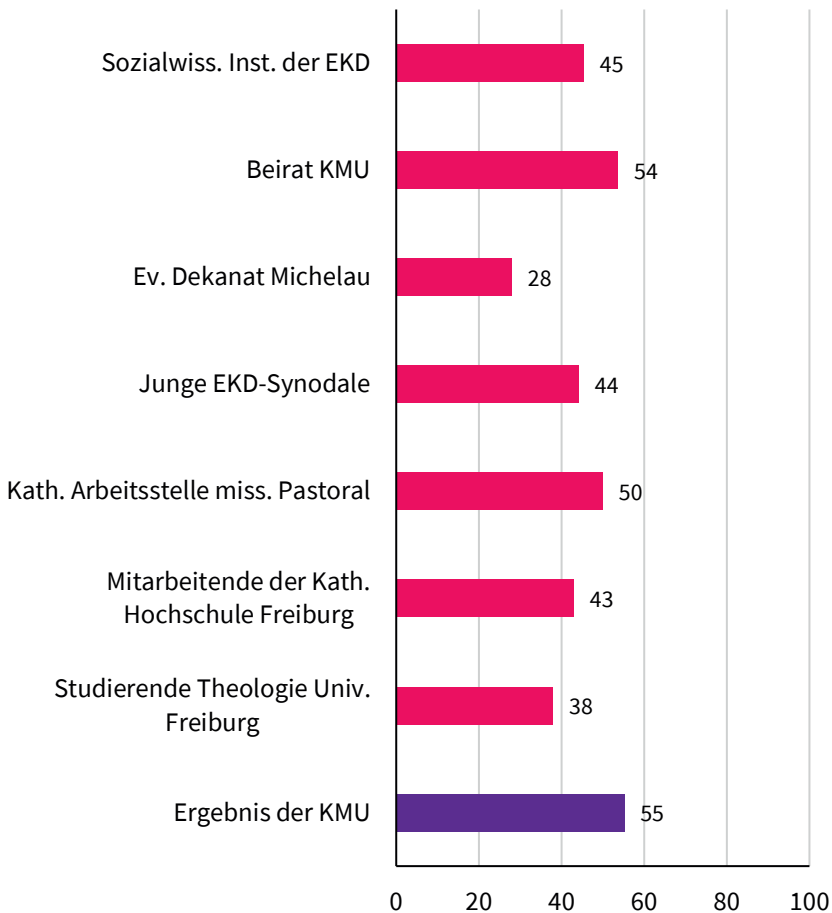


Abbildung 7.7: Anteil der Bevölkerung in Prozent, die der Aussage „*Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal*“ zustimmten, wie ihn sieben Expertengruppen vermutet hatten, im Vergleich mit dem tatsächlichen Ergebnis der 6. KMU.

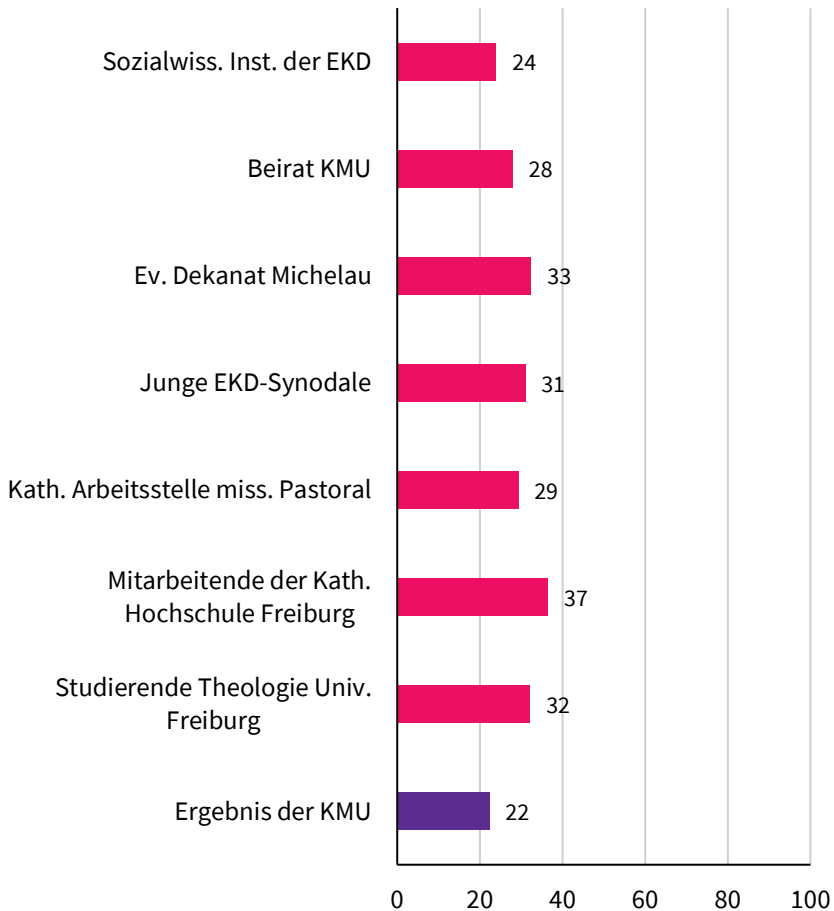


Abbildung 7.8: Anteil der Bevölkerung in Prozent, die der Aussage „*Ich spüre Gottes Gegenwart in meinem Leben*“ zustimmten, wie ihn sieben Expertengruppen vermutet hatten, im Vergleich mit dem tatsächlichen Ergebnis der 6. KMU.

zelne Konfessionsgruppen. Unter den 99 Expertinnen und Experten waren die Mitglieder des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats der 6. KMU, Pfarrpersonen des evangelischen Dekanats Michelau in Bayern, junge Synodale der Synode der EKD, Mitglieder der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP), Mitarbeitende der Katholischen Hochschule in Freiburg sowie Studierende der katholischen Theologie an der Universität Freiburg. In den Abbildungen 7.7 bis 7.10 ist für jede dieser Expertengruppen anhand von vier aus diesem Kapitel ausgewählten Beispielfragen ersichtlich, mit welchen Ergebnissen gerechnet wurde und wie die tatsächlichen Ergebnisse ausfielen.

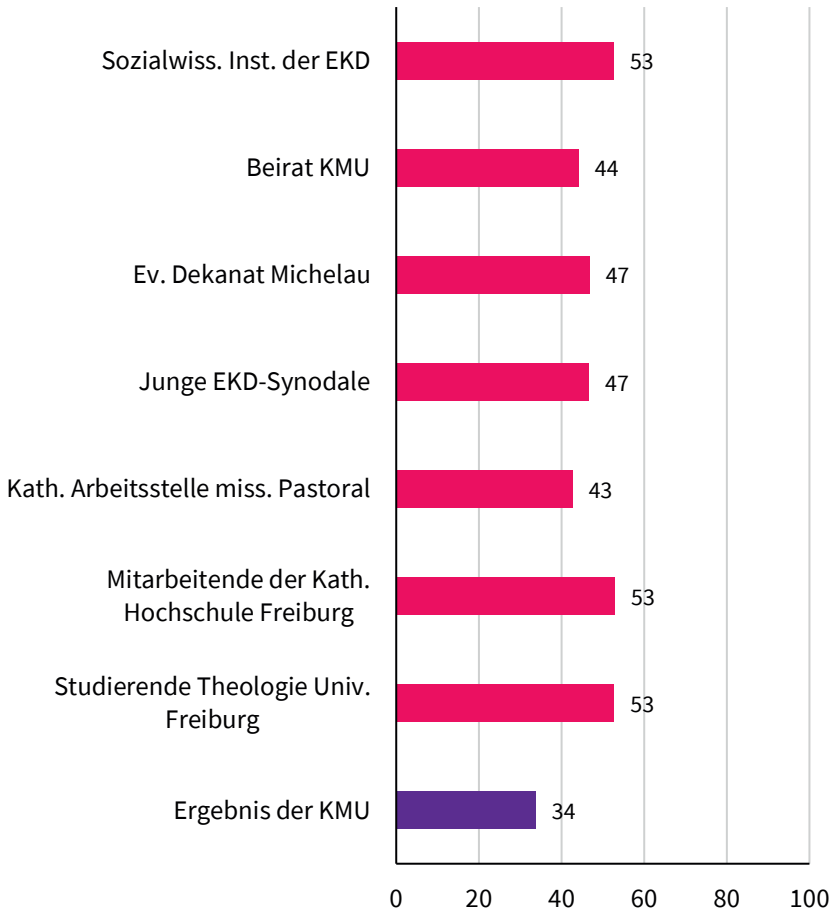


Abbildung 7.9: Anteil der Bevölkerung in Prozent, die sagen, dass für sie die Religion zumindest etwas Bedeutung hat für ihren Umgang mit schwierigen Situationen im Leben, wie es sieben Expertengruppen vermutet hatten, im Vergleich mit dem tatsächlichen Ergebnis der 6. KMU.

Die Befunde lassen sich so zusammenfassen: Erstens hatten die verschiedenen Expertengruppen recht konsistente Erwartungshaltungen. Große systematische Unterschiede zwischen den Expertengruppen sind nicht erkennbar. Das spricht für relativ einheitliche Vorurteilsstrukturen bzw. für ein gemeinsam geteiltes Narrativ, was die Lage von Religiosität in Deutschland betrifft, in der „Bubble“ der ansonsten sehr heterogen zusammengesetzten Expertinnen und Experten. Zweitens ist festzustellen, dass die Expertengruppen die Verbreitung von Religiosität in Deutschland anhand der konkret gestellten Fragen durchgehend überschätzten und die Verbreitung einer Religion ablehnenden oder relativierenden Haltung durchgehend unterschätzten. An diesem Punkt spielt es auch keine Rolle mehr, ob die Items

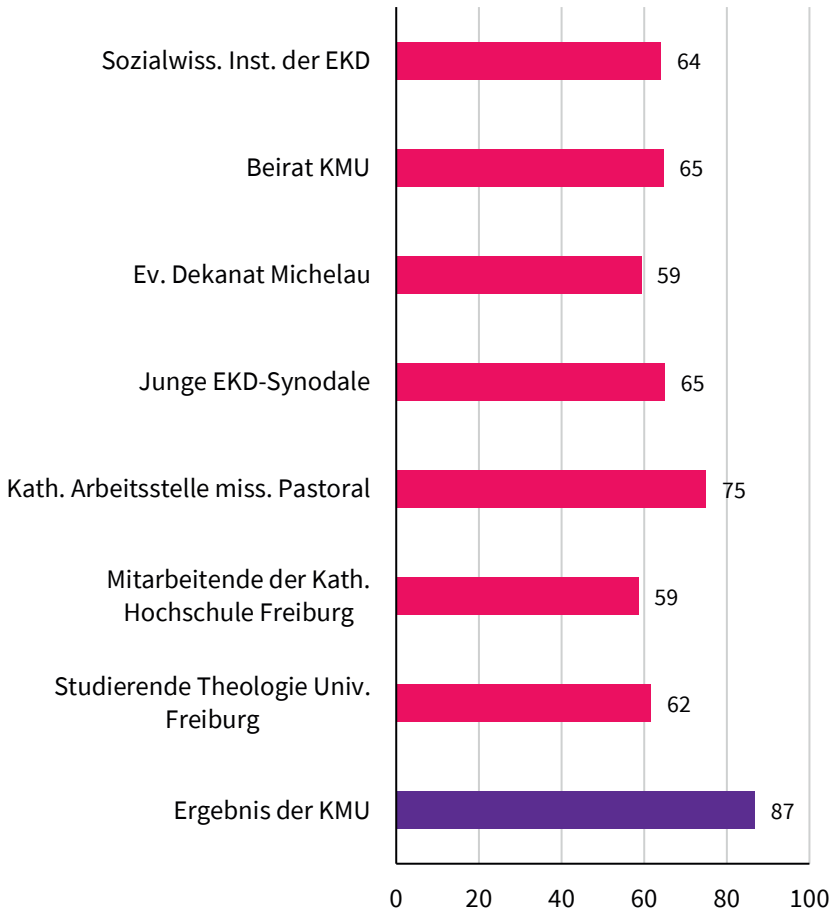


Abbildung 7.10: Anteil der Bevölkerung in Prozent, die der Aussage „Keine Religion ist besser als andere – alle Religionen haben in gleichem Maße Recht oder Unrecht“ zustimmten, wie ihn sieben Expertengruppen vermutet hatten, im Vergleich mit dem tatsächlichen Ergebnis der 6. KMU.

der KMU das Konstrukt „Religiosität“ angemessen erfassen, ob man sich vielleicht etwas andere Frageformulierungen gewünscht hätte oder ob das persönliche, immer subjektive Verständnis des Begriffs „Religiosität“ davon ggf. nur teilweise abgedeckt wird. Denn die Expertinnen und Experten wurden nicht nach einer abstrakten Lageeinschätzung zu „Religiosität“ gefragt, sondern der genaue Wortlaut der KMU-Items war ihnen bekannt, präzise danach wurde gefragt und um exakte Prozentangaben zum mutmaßlichen Antwortverhalten der Bevölkerung auf eine Frage dieses Wortlauts gebeten. Die Schlussfolgerung ist unausweichlich, dass in Deutschland Religiosität, so wie sie in der 6. KMU erfasst wurde, geringer verbreitet ist als es typischerweise der „Expertenmeinung“ entspricht.

8. Religiös-säkulare Orientierungstypen als Strukturierungshilfe zur Analyse gesellschaftlichen Wandels in Bezug auf Religion

Edgar Wunder

Die große Vielfalt der im vorausgehenden Kapitel 7 unter der Überschrift „Religiosität“ dargelegten Befunde weckt den Ruf nach einer Reduzierung der Komplexität, um grundlegendere Strukturmuster zu erkennen. Doch wie reduziert man Komplexität in methodisch kontrollierter Weise? In vielen Veröffentlichungen ist es Usus, nun die jeweilige Lieblingstheorie zur Deutung des Geschehens auszubreiten und die Daten zu deren Illustration zu verwenden. Von einem solchen Vorgehen grenzt sich dieses Kapitel ab, weil es nur zur Selbstbestätigung von Theorien führt statt zu deren kritischer Prüfung. Aber Daten sprechen nicht einfach für sich selbst, dies anzunehmen wäre ein naiver Empirismus. Ein theoriefreies Beobachten gibt es nicht, alle Beobachtungen sind bereits in irgendeiner Weise theoriegeladen. Dennoch ist zu unterscheiden zwischen einem Vorgehen, das sich darum bemüht, mit theoretischen Vorannahmen so sparsam und vorsichtig wie möglich zu sein, und einer Praxis, die grundlegende theoretische Richtungsentscheidungen schon vorab dezisionistisch setzt und dann nicht mehr davon loskommt, also resistent gegenüber Empirie ist.

Eine bestimmte Religionstheorie stand nicht hinter der Itemsammlung der 6. KMU. Denn die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats der 6. KMU waren so heterogen zusammengesetzt, dass sie sich niemals auf einen gemeinsamen Religionsbegriff hätten einigen können (es wurde gar nicht erst versucht). Bei den Sitzungen des Beirats und seiner Arbeitsgruppen konnten alle konkreten Items entsprechend ihren jeweiligen spezifischen Interessenslagen vorgeschlagen, die dann in Vortests sorgfältig auf ihre Verständlichkeit, ihre statistische Güte und auf Redundanzen geprüft und im Rahmen der limitierten Länge des Fragebogens in das Befragungsprogramm integriert wurden. Insgesamt wurden etwa 4000 konkrete Items vorgeschlagen, davon etwa 500 im Assoziationsfeld des Religiositätsbegriffs. 592 Items schafften es nach allen Vortests und gründlichen Abwägungen bis in den endgültigen Fragebogen, davon etwa 100 mit assoziativen Bezügen zum Diskurs um „Religiosität“. Heraus kam eine vielfältige Mehrthemenbefragung, die nicht der Gefahr erlegen ist, bestimmten „Leitbegriffen“ oder einer bestimmten „Rahmenkonzeption“ hinterher zu laufen, denn das Aufsetzen einer solchen Brille hätte bereits das Blickfeld eingeschränkt.

Das heißt nicht, dass bei der Auswahl der bunten Vielfalt an Items die Befunde und Konzepte früherer Studien nicht mit bedacht worden wären – ganz im Gegenteil, die Literatur wurde sorgfältig im Hinblick auf Konzepte durchsucht, die für die 6. KMU empirisch fruchtbar sein könnten. Ein Auge fiel dabei u. a. auf das Pendant der KMU in der Schweiz, die sog. Schweizer Sonderfallstudien¹, die wie die KMU alle zehn Jahre im Rahmen einer Repräsentativerhebung mit qualitativen Begleitprojekten die Lage von Religion und Kirche in der Schweiz gründlich untersuchen. Die im Jahr 2009 erhobene 3. Schweizer Sonderfallstudie (Stolz et al. 2014b) hatte im Rahmen eines Mixed-Method-Designs mit Triangulation aus 73 qualitativen Erzählinterviews und einer bevölkerungsrepräsentativen quantitativen Erhebung iterativ aus den empirischen Daten eine Typologie der Befragten abgeleitet, die folgende Struktur hat: Einerseits korrelierten Fragen untereinander eng, die Formen der Religiosität betreffen, die traditionell im sozialen Raum der Kirchen anzutreffen sind, so dass sie zu einem einzigen Faktor bzw. Index zusammengefasst werden konnten, den die damaligen Autorinnen und Autoren „institutionelle Religiosität“ nannten.² Andererseits korrelierten Formen der Religiosität, die eher nicht der kirchlichen Tradition entsprechen, auch untereinander, so dass diese zu einem anderen Faktor bzw. Index zusammengefasst werden konnten, der mit dem Begriff „alternative Spiritualität“ belegt wurde. Für alle Befragten wurde für beide Faktoren ein individueller Indexwert berechnet. Aus der Kombination der zwei Indexwerte ließen sich mittels Clusteranalysen vier grundlegende Typen ermitteln: Erstens ein „institutioneller Typ“ mit hohen Werten „institutioneller Religiosität“, der bei der „alternativen Spiritualität“ unterschiedliche Werte haben kann. Zweitens ein „alternativer Typ“ mit hohen Werten „alternativer Spiritualität“, der bei der „institutionellen Religiosität“ unterschiedliche Werte haben kann. Drittens ein „säkularer Typ“, der bei beiden Indexwerten sehr niedrige Werte hat. Und viertens ein „distanzierter Typ“, der sich zwischen den anderen Typen im Mittelfeld bewegt. Durch die Clusteranalysen war eine noch genauere Differenzierung in neun Subtypen möglich (Stolz et al. 2014b, S. 65–78). Die große Fruchtbarkeit dieses iterativ aus den Daten abgeleiteten Modells zeigte sich in der Schweiz darin, dass sich die den verschiedenen Typen zugeordneten Individuen auch in vielfältiger anderer Hinsicht stark unterschieden, das Modell hatte also eine weitreichende Differenzierungskraft.

Doch wie robust ist dieses Modell? Hängt es empirisch von den spezifischen in der Schweiz gestellten Fragen ab, d. h. kommt etwas strukturell Anderes dabei heraus,

¹ Nachdem die erste dieser Studien den Titel „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“ trug (Dubach & Campiche 1993), hat es sich eingebürgert, auch die im jeweils zehnjährigen Abstand erhobenen weiteren Studien dieser Reihe (Dubach & Fuchs 2005; Stolz et al. 2014b; Stolz et al. 2022) unter der Bezeichnung „Sonderfallstudien“ zusammenzufassen.

² Das bedeutet zum Beispiel, dass religiöser Glauben, religiöse Praxis und religiöse Erfahrungen im kirchlichen Kontext ein relativ enges korrelatives Geflecht bilden und deshalb zu einer einzigen Dimension kirchlicher Religiosität zusammengefasst werden können.

wenn man andere Fragen stellt? Ist in anderen Kontexten wie z. B. in Deutschland die grundlegende Struktur ähnlich oder abweichend? Dem wurde in der 6. KMU mit einem *konzeptuellen Replikationsversuch* nachgegangen. „Konzeptuell“ bedeutet, dass dabei bewusst überwiegend andere Items als in der Schweiz verwendet wurden, denn wenn das Modell etwas taugt und es generalisierbar ist, dann darf es nicht von spezifischen Items abhängen. „Replikationsversuch“ bedeutet, dass es nicht um eine unkritische Nachbildung mit vorab feststehendem Ergebnis geht, sondern darum, das Modell vielfältigen harten Bewährungsproben auszusetzen, so dass es daran auch scheitern kann.

Kirchennahe versus kirchenferne Religiosität

In der 6. KMU war der Bereich kirchennaher Religiositätsformen durch eine weit größere Zahl von Items repräsentiert als in der 3. Schweizer Sonderfallstudie. Der erste Test des Modells bestand folglich darin, zu prüfen, ob die Vielzahl der Items in der 6. KMU, die etwas mit kirchennahen Formen von Religiosität zu tun haben, sich in einer Faktorenanalyse tatsächlich auf einen gemeinsamen Faktor reduzieren lassen. Das war in der Tat der Fall.³ Die höchste Reliabilität mit einer überschaubaren Anzahl an Items ließ sich erzielen (Cronbachs Alpha = 0,88), wenn die Praxis des Betens, der Glaube an Gott, die Zustimmung zur Aussage, dass sich Gott in Jesus Christus zu erkennen gegeben habe, der Kirchgang und die religiöse Selbsteinschätzung zu einem Index zusammengefasst wurden,⁴ der die vorsichtige Bezeichnung „Kirchennahe Religiosität“ erhielt.⁵ Den ersten Test hat das Schweizer

³ Dabei wurden nur Items verwendet, die an alle Befragten gerichtet waren (nicht z. B. nur an Kirchenmitglieder), weil das Modell für die Gesamtbevölkerung gelten soll. Zunächst wurden innerhalb einzelner Itembatterien die Items für bestimmte Konstrukte nach einem Reliabilitätstest zu Indizes zusammengefasst, die wiederum in höherrangige Faktorenanalysen eingingen.

⁴ Alle genannten Items wurden zunächst für den Wertebereich 0 bis 1 skaliert, so dass nach einer Mittelwertbildung auch der Index „Kirchennahe Religiosität“ zwischen 0 und 1 schwankte. Um die Problematik einzelner fehlender Werte etwas zu entschärfen, wurde für den Fall, dass bei nur einem der fünf Items ein Wert fehlte, eine Imputation mit dem Mittelwert des Items vorgenommen. Bei mehr als einem fehlenden Wert nahm auch der Index die Ausprägung „fehlender Wert“ an. Die in dieser Weise vorgenommene Imputation einzelner fehlender Werte verändert die Ergebnisse aller weiteren Analysen nicht wesentlich, auch dies wurde überprüft. Der Index korreliert eng mit diversen anderen Items kirchennaher Religiosität (z. B. mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tod $r_s=0,66$, oder mit der Aussage, man spüre im Leben die Gegenwart Gottes $r_s=0,75$), die höchste Reliabilität lässt sich jedoch bei Auswahl der genannten fünf Kriterien erreichen.

⁵ Diese Bezeichnung wurde gegenüber dem bei Stolz et al. (2014b) verwendeten Begriff „institutionelle Religiosität“ vorgezogen, einerseits weil sie allgemeinverständlicher ist, andererseits weil es hier durchaus nicht nur um die Sozialform („institutionell“) geht, sondern auch um eine inhaltliche Eingrenzung bestimmter Elemente des Glaubens. Auf den Begriff kommt es aber nicht an, man kann dafür auch irgendeine andere Bezeichnung verwenden – wesentlich ist aus empirischer Sicht nur, dass die genannten Items (und damit verwandte) ein enges korrelatives Geflecht bilden.

Modell also sehr gut bestanden, obwohl die verwendeten Items zu großen Teilen nicht identisch waren.

Der zweite Test bestand darin, ob Items, die als eher kirchenferne Formen von Religiosität gelten, ebenfalls untereinander ein korrelatives Geflecht bilden. In Frage dafür kamen insbesondere die bereits in Kapitel 7 im Abschnitt „Schwach institutionalisierte kirchenferne religiöse Traditionen“ diskutierten fünf Items,⁶ die in Vor-Tests schon gründlich geprüft und als „best of“ einer größeren Zahl anderer diesen Bereich repräsentierender Items ausgewählt worden waren. Auch in diesem Fall ergab sich eine hohe Reliabilität (Cronbachs Alpha = 0,80), so dass diese Items zu einem Index zusammengefasst werden konnten,⁷ der die vorsichtige Bezeichnung „Kirchenferne Religiosität“ erhielt.⁸ Dieser Befund hat eine auch theoretisch wichtige Implikation, denn er widerlegt die Vorstellung, kirchenferne Religiosität sei heute derart individualisiert, dass die verschiedenen Angebote gar nichts miteinander zu tun hätten. Die hier festgestellten deutlichen Korrelationen sind vielmehr ein Beleg dafür, dass wir es bei kirchenferner Religiosität mit einer netzwerkartigen Bricolagedynamik zu tun haben, in deren Einzugsbereich Individuen entweder so gut wie gar nicht geraten oder aber, falls doch, dann durch häufiges Verknüpfen verschiedener Angebote.

Der dritte Test des Schweizer Modells bestand darin, ob sich bei einer Faktorenanalyse mit allen religiositätsbezogenen Items die zwei genannten Faktoren herauskristallisieren würden und keine zusätzlichen.⁹ Auch das war gegeben, so dass die zweidimensionale Struktur des Modells und der Gehalt der beiden Religiositätsdimensionen als empirisch abgesichert gelten kann.¹⁰

⁶ Unter diesen fünf Items ist nur ein einziges, das auch in der 3. Schweizer Sonderfallstudie Verwendung fand („*Es gibt übernatürliche Kräfte im Universum, die uns Menschen beeinflussen*“), so dass mit dieser einen Ausnahme auch das Kriterium einer konzeptuellen Replikation erfüllt ist, nicht identisch vorzugehen.

⁷ Hinsichtlich Skalierungen und Imputationen wurde hier genauso verfahren wie in der Fußnote zum Index „Kirchennahe Religiosität“ geschildert.

⁸ Diese Bezeichnung erscheint aus zwei Gründen angemessener zu sein als „Alternative Spiritualität“: Erstens ist der Begriff „Spiritualität“ so unscharf, dass er sowohl in kirchennahen wie kirchenfernen Kontexten vorkommt. Zweitens ist die Form von Religiosität, um die es hier empirisch geht, keineswegs immer „alternativ“ zur kirchennahen, sondern oft „komplementär“, wie auch die weiteren Analysen zeigen.

⁹ Dabei wurde wiederum so vorgegangen, dass nur Items verwendet wurden, die an alle Befragten gerichtet waren, welche dann schrittweise in aufeinander aufbauenden Faktorenanalysen innerhalb von Itembatterien zu reliablen Konstrukten zusammengefasst wurden. Zwar gibt es im Rahmen der sich herauskristallisierenden Zwei-Faktoren-Struktur einige Items, die stark auf beiden Faktoren laden (z. B. spirituelle Kräfte hätten im eigenen Leben eine Wirkung entfaltet), es bildet sich jedoch kein dritter Faktor heraus, der statistisch oder interpretativ tragfähig wäre.

¹⁰ An dieser Stelle muss vielleicht betont werden, dass dies nicht irgendeine theoretische Setzung ist, sondern der empirische Befund hätte auch ganz anders ausfallen können. Dann hätte die 6. KMU z. B.

Die „kirchennahe“ und die „kirchenferne“ Religiosität sind voneinander unabhängig genug, um faktorenanalytisch nicht auf einen einzigen Faktor reduziert werden zu können, d. h. es macht aus empirischer Sicht Sinn, sie analytisch zu unterscheiden. Gleichzeitig sind sie aber auch nicht völlig unabhängig voneinander, sondern die beiden Indizes korrelieren mit $r = 0,27$. Das ist dadurch bedingt, dass im zweidimensionalen Raum „kirchennahe vs. kirchenferne Religiosität“ das Gebiet um den Nullpunkt sehr stark besetzt ist, d. h. es gibt sehr viele Individuen, die in beiden Religiositätsdimensionen extrem geringe Werte haben. Dadurch ist eine Regressionsgerade quasi am Nullpunkt fixiert und eine Korrelation kann nur positiv sein. Schließt man probeweise alle Befragten aus der Analyse aus, die nahe des Religiositäts-Nullpunkts lokalisiert sind,¹¹ dann gibt es keine statistisch signifikante Korrelation mehr zwischen kirchennaher und kirchenferner Religiosität. Das bedeutet: Sofern bei Individuen überhaupt irgendeine Form von Religiosität vorhanden ist, sind kirchennahe und kirchenferne Religiosität wirklich vollständig unabhängig voneinander – die eine Form der Religiosität erhöht oder senkt dann nicht die Wahrscheinlichkeit für die andere, und umgekehrt. Nur völlige Nicht-Religiosität auf einer der beiden Dimensionen macht das Vorliegen von Nicht-Religiosität auch auf der jeweils anderen Dimension wahrscheinlich.

In diesem durch die beiden Religiositätsdimensionen aufgespannten Raum verteilen sich die Individuen, abgesehen von der „Nullpunkt-Konzentration“, auch an anderen Stellen nicht gleichmäßig. Das bedeutet, es gibt Kombinationen von kirchennaher und kirchenferner Religiosität, die relativ selten sind, und andere Kombinationen, die häufiger sind. Das methodische Mittel der Wahl, um solche „Klumpenbildungen“ zu identifizieren und abzugrenzen, sind so genannte Clusteranalysen, sie jetzt zum Einsatz kommen.¹² Für das Modell der 3. Schweizer Sonderfallstudie ist das eine besonders kritische Phase, denn nun steht – als vierter Test – die Frage an, ob die Zahl und die Position der ermittelten Cluster im durch die beiden Religiositätsdimensionen aufgespannten Raum mit dem Modell übereinstimmt, ob – als fünfter Test – die in den verschiedenen Clustern / Religiositätstypen

mit einem vierdimensionalen Religiositätsmodell und völlig anderen sich daraus ergebenden Typen weiter gerechnet und das Modell der 3. Schweizer Sonderfallstudie ad acta gelegt.

¹¹ Dies wurde hier so operationalisiert, dass sowohl der Indexwert der kirchennahen wie der kirchenfernen Religiosität kleiner als 0,07 sein muss. Beide Indizes schwanken zwischen 0 (= Keinerlei Religiosität) und 1 (= Maximale Religiosität).

¹² Es wurden K-Means-Clusteranalysen mit den Indizes für beide Religiositätsdimensionen als Variablen durchgeführt für mögliche Lösungen von 2 bis 15 Clustern und die Entwicklung der Cluster von Clusterlösung zu Clusterlösung genau verfolgt, um die interpretativ tragfähigste Lösung einzugrenzen. Auch andere Varianten von Clusteranalysen wurden probeweise eingesetzt, sie kommen zu ähnlichen Befunden wie die in Abbildung 8.1 dargestellte Lösung, die insofern als robust gelten kann und nicht von einer speziellen Methodik abhängig ist.

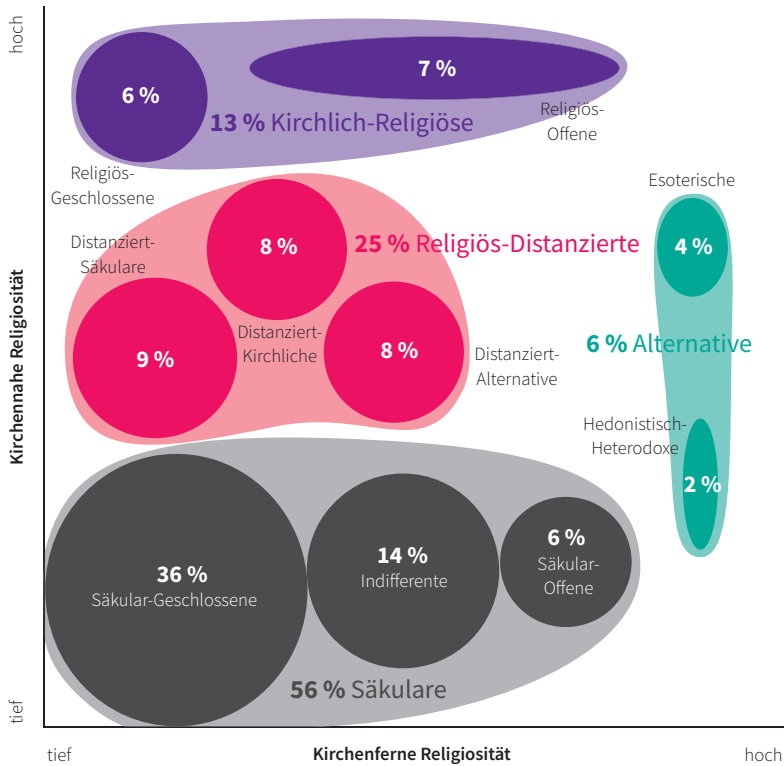


Abbildung 8.1: Schematische Darstellung der in der 6. KMU empirisch identifizierten religiös-säkularen Orientierungstypen in einem zweidimensionalen Raum, der durch kirchennahe versus kirchenferne Religiosität aufgespannt wird. Die Bevölkerungsanteile der jeweiligen Typen sind in Prozent angegeben.

versammelten Individuen die gleichen Eigenschaften haben wie in der Schweizer Studie und ob folglich die gleichen oder andere Bezeichnungen für diese Typen angemessen sind, und ob – der sechste Test – quantitativ der jeweilige Bevölkerungsanteil der verschiedenen Religiositätstypen im heutigen Deutschland dem der Schweiz im Jahr 2009 entspricht. Letzteres ist per se nicht unbedingt zu erwarten, weil es einige strukturelle Unterschiede zwischen der Schweiz und Deutschland gibt und auch die zeitliche Entwicklung voranschreitet, aber die festgestellten Differenzen bei den Bevölkerungsanteilen der Typen sollten zumindest plausibel sein. Es wäre ein empirisches Wunder, wenn sich bis in Details bei allen Subtypen des Schweizer Modells in der 6. KMU für Deutschland exakt das Gleiche ergeben hätte. Natürlich ist das nicht der Fall – es gibt Unterschiede und Gemeinsamkeiten, aus denen man einiges lernen kann.

Die Profile der religiös-säkularen Orientierungstypen

Die Clusteranalysen für Deutschland kamen zu dem Ergebnis, dass nicht – wie in der 3. Schweizer Sonderfallstudie – neun Subtypen, sondern zehn Subtypen die beste Lösung darstellen. Jedoch sind neun der zehn Subtypen hinsichtlich ihrer Positionierung im zweidimensionalen Religiositätsraum sehr gut den Schweizer Typen zuzuordnen. Der zehnte zusätzliche Subtyp – der in einem späteren Analyseschritt mit der Bezeichnung „Säkular-Offene“ versehen wurde – ist im Schweizer Modell in einem dort unbesetzten Leerraum zwischen dem „säkularen“ und dem „alternativen“ Typ lokalisiert (Stolz et al. 2014b, S. 67). Dass sich in diesem Leerraum auch einige Individuen befinden sollten, ist plausibel, so dass das Ergebnis der 6. KMU hier als sinnvolle Erweiterung zu interpretieren ist. Die zehn Subtypen können auch zu den aus der Schweiz bereits bekannten vier Großgruppen (Säkulare, Distanzierte, Alternative, Kirchlich-Institutionelle)¹³ zusammengefasst werden. Der neue zehnte Subtyp der „Säkular-Offenen“ wurde den Säkularen und nicht den Alternativen mit zugeschlagen, weil sich dessen Clusterzentrum etwas näher bei den Säkularen als bei den Alternativen befindet. Insgesamt ergibt sich die in Abbildung 8.1 schematisch dargestellte Struktur, die hinsichtlich der Zahl und Position der verschiedenen Typen und Subtypen im Großen und Ganzen hervorragend zu der in der Schweiz festgestellten Struktur passt. Das ist keineswegs selbstverständlich, denn es hätten sich bei diesem methodischen Vorgehen auch völlig andere Befunde ergeben können. Deshalb stimmt bis zu diesem Analyseschritt die im Rahmen der 6. KMU empirisch ermittelte Typologie säkularer-religiöser Orientierungstypen – so sei sie ab sofort genannt – sehr gut mit den Verhältnissen in der Schweiz überein.¹⁴

Unterschiede werden aber bei einer genaueren Betrachtung der einzelnen Typen deutlich, was in vielen Fällen auch zu anderen Bezeichnungen geführt hat. Dazu wurde für alle Typen und Subtypen mit den Daten der 6. KMU untersucht, welche besonderen weiteren Merkmale die ihnen zugerechneten Personengruppen aufweisen, so dass ihr sozialer Ort in der Gesellschaft erkennbar wird.

¹³ Man findet ähnliche Typologien, die aber empirisch nicht so systematisch abgeleitet sind und eher intuitive theoretische Setzungen darstellen, auch in anderen Studien, z. B. unterscheidet Zulehner (2020, S. 175) für Österreich zwischen „Säkularen“, „christlich Engagierten“ und „christlich Distanzierten“. „Alternative“ wurden von ihm nicht gesondert ausgewiesen.

¹⁴ Für die Validität des ganzen Modells spricht auch, dass sich bei gesonderter Analyse für West- und Ostdeutschland sehr ähnliche Cluster und Clusterzentren für beide Landesteile ergeben (bei selbstverständlich sehr unterschiedlichen Bevölkerungsanteilen für die Cluster in Ost und West). Nur bei den „alternativen“ Subtypen gibt es hinsichtlich der Clusterzentren relevante Positionsunterschiede: Die westdeutschen „Esoterischen“ sind noch etwas esoterischer als die ostdeutschen Esoterischen, und die ostdeutschen „Hedonistisch-Heterodoxen“ neigen auch im religiösen Bereich stärker zu Heterodoxien als die entsprechende westdeutsche Gruppe.

Kirchlich-Religiöse

Der Typus der Kirchlich-Religiösen (von Stolz et al. 2014b noch als „institutioneller Typ“ bezeichnet)¹⁵ gliedert sich nach unserem Ergebnis in zwei etwa gleich viele Personen umfassende Subtypen auf, die wir „Religiös-Geschlossene“ vs. „Religiös-Offene“ genannt haben. Diese Bezeichnungen sollen zum Ausdruck bringen, dass die einen zusätzlich zur kirchennahen Religiosität auch tendenziell offen für kirchenferne Religiositätsformen sind, während sich die anderen geschlossen auf kirchennahe Religiosität konzentrieren. Stolz et al. 2014 hatte die „Religiös-Geschlossenen“ noch „Freikirchliche“ genannt und die „Religiös-Offenen“ mit dem Label „Etablierte“ versehen. Die KMU-Daten bestätigen das nicht: Unter den „Religiös-Geschlossenen“ ist der Anteil der Mitglieder von Freikirchen im Vergleich zu den „Religiös-Offenen“ nicht erhöht (er ist sogar geringer), und die Zugehörigen beider Subtypen sind gesellschaftlich überdurchschnittlich gut integriert und insofern „etabliert“, weshalb es keinen Sinn machen würde, nur den einen Subtyp „Etablierte“ zu nennen. Es ist nicht auszuschließen, dass an dieser Stelle reale Unterschiede zwischen Deutschland und der Schweiz zutage treten. Eine genauere Analyse zeigt weiter: Der Gesamtgruppe der „Kirchlich-Religiösen“ ist gemeinsam, dass es sich um Kirchenmitglieder mit einem überdurchschnittlich hohen Vertrauen in gesellschaftliche Institutionen und in traditionelle Werte handelt, auch mit überdurchschnittlich hohem Alter, hoher Wertschätzung für gesellschaftliches Engagement und hohem sozialen Problembewusstsein, vergleichsweise guter wirtschaftlicher Lage, Bildung und hoher Lebenszufriedenheit sowie überdurchschnittlich starken nachbarschaftlichen Kontakten. Abgesehen von diesen Gemeinsamkeiten unterscheiden sich die „Religiös-Geschlossenen“ von den „Religiös-Offenen“ dadurch, dass für sie Fantasie und Kreativität weniger wichtig sind und sie eine etwas höhere Neigung zu autoritären Haltungen haben. Hinsichtlich des hohen Niveaus ihrer kirchennahen Religiosität unterscheiden sich die beiden Subtypen nicht.

Alternative

Der Typus der Alternativen¹⁶ zeichnet sich – neben den hohen Werten kirchenferner Religiosität – durch folgende Merkmale aus: Hohe Wertschätzung von Offenheit für

¹⁵ Diese Bezeichnung wird aus drei Gründen verworfen: Erstens sind auch die „Distanzierten“ in ihrer großen Mehrheit „institutionalisiert“, da auch sie überwiegend Kirchenmitglieder sind. Zweitens geht es hier nicht nur um die Sozialform „institutionalisiert“, sondern auch um bestimmte Inhalte des Glaubens. Drittens dürfte die Bezeichnung „Kirchlich-Religiöse“ außerhalb eines wissenschaftlichen Kontexts verständlicher sein.

¹⁶ Schon Stolz et al. (2014b) haben diesen Typus als „Alternative“ bezeichnet, was auch gerechtfertigt ist, weil diese Personengruppe ihre stark ausgeprägte kirchenferne Religiosität tatsächlich als alternativ zur kirchennahen Religiosität versteht, nicht als komplementär.

Neues, Fantasie, Kreativität und den Wert „Sich selbst verwirklichen“; überdurchschnittlicher Anteil des sozialen Milieus der „Reflexiven Avantgardisten“; vergleichsweise geringe Wertschätzung von gesellschaftlichem Engagement und geringes Vertrauen in säkulare und religiöse Institutionen; Neigung zum Populismus; hohes Ausmaß an Ablehnung von Menschen aus anderen „Kulturkreisen“; vergleichsweise geringe Schulbildung. Insgesamt verweisen diese Merkmale auf eine vergleichsweise schwache gesellschaftliche Integration und auf eine große soziale Distanz zu gesellschaftlichen Eliten.

Beim Subtyp der „Esoterischen“, auch von Stolz et al. (2014b) schon so bezeichnet, kommen zusätzlich noch folgende Merkmale mit hinzu: Hohe Quest-Religiosität; unterdurchschnittlicher Konfessionslosenanteil; hoher Anteil von Katholischen; Überalterung vergleichbar den Kirchlich-Religiösen; einziger Subtyp im gesamten Modell, bei dem der Glaube an Gott im Lebenslauf tendenziell zugenommen hat, aber ohne Bezugnahme auf Jesus Christus; Überrepräsentation des sozialen Milieus der „Statusbewusst-Arrivierten“.

Ganz anders die zusätzlichen Merkmale des zweiten Subtyps unter den Alternativen, dieser zeichnet sich aus durch: extrem niedrige Werte bei der kirchennahen Religiosität vergleichbar den Säkularen; extrem geringe Kontakte zu Religion und Kirche in der Kindheit; seltene Kontakte zu kirchlichen Mitarbeitenden; überdurchschnittlicher Konfessionslosenanteil; deutlich unterdurchschnittlicher Anteil von Katholischen; niedriges Durchschnittsalter; schlechteste wirtschaftliche Lage von allen Subtypen im Modell; geringe Lebenszufriedenheit; geringe Nachbarschaftskontakte; geringes Vertrauen in Mitmenschen; sehr niedriger Wert bei ehrenamtlichem Engagement; hohe Zustimmung bei den Werten „Unabhängig sein / tun und lassen was man will“ und „Die guten Dinge des Lebens in vollen Zügen genießen“, sowie die höchste Zustimmung von allen Subtypen zur Aussage „Mir ist in meinem Leben wichtig, ganz besondere Erlebnisse zu haben, die nicht jeder hat“ (Singularisierung). Eine Zusammenfassung könnte so lauten, dass dieser Subtyp hedonistisch gesinnt und von sozialer Marginalisierung bedroht ist, kaum religiös sozialisiert wurde und eine maximale Elitenferne in Verbindung mit einer großen Offenheit für Heterodoxien aller Art zeigt, auch für solche mit religiösem Hintergrund, er ist sozusagen durch „multiple Devianz“ gekennzeichnet. Es erscheint deshalb passend, diesen Subtyp als „Hedonistisch-Heterodoxe“ zu bezeichnen.¹⁷

¹⁷ Stolz et al. (2014b) nannten den Subtyp „Sheilaisten und alternative Kunden“. Außer einigen wenigen religionssoziologisch Eingeweihten dürfte mit dem Begriff „Sheilaisten“ kaum jemand etwas anfangen können; der Begriff „alternative Kunden“ setzt ein „kultisches Milieu“ bzw. „client cults“ voraussetzt, bei denen die Anbieter unter den „Esoterischen“ zu finden sein sollten, die Klienten unter den „Sheilaisten“. Das impliziert eine enge funktionale Verschränkung beider Subtypen. Dies erscheint nach den

Säkulare

Der Typus der Säkularen hat folgende gemeinsame Merkmale: Niedrige bis nicht vorhandene Religiosität aller Art, geringe Religionskontakte in der Kindheit, geringe Taufbereitschaft, hoher szientistischer Säkularismus, hoher Konfessionslosenanteil (> 60%), hoher Anteil nicht Getaufter unter den Konfessionslosen, Ablehnung traditioneller Geschlechterrollenorientierungen, unterdurchschnittliche nachbarschaftliche Kontakte, vergleichsweise junges Lebensalter.

Der Subtyp der „Säkular-Geschlossenen“ hat die niedrigsten Religiositätswerte (nahe Null) und ein naturalistisch-szientistisches Weltbild ist dominant und prägend, das Religion generell als überholt und schädlich ansieht. Von allen zehn Subtypen im Modell haben die Säkular-Geschlossenen den geringsten Wert für Autoritarismus und die höchste Schulbildung. Ihr ehrenamtliches Engagement liegt im mittleren Bereich, die anderen säkularen Subtypen fallen demgegenüber ab.

„Indifferenten“ sind im Vergleich zu den „Säkular-Geschlossenen“ weniger entschieden auf ein naturalistisch-szientistisches Weltbild festgelegt, sie zeigen zumindest geringe Spuren auch anderer weltanschaulicher Orientierungen, sowohl aus kirchlicher wie nicht-kirchlicher Tradition. Wesentlich mehr als „Spuren“ sind es allerdings nicht. Es dominiert klar eine säkulare Lebensorientierung, die mit Religion nichts anzufangen weiß, aber nicht derart entschieden und konsistent dagegen auftritt wie die „Säkular-Geschlossenen“, d. h. es überwiegt eher Gleichgültigkeit. Hinsichtlich anderer Merkmale unterscheiden sich die „Indifferenten“ wenig von den „Säkular-Geschlossenen“.

Die „Säkular-Offenen“ sind als Übergangskategorie zwischen den „Indifferenten“ und den „Hedonistisch-Heterodoxen“ zu begreifen, denn sie verbinden Merkmale von beiden. Mit den „Hedonistisch-Heterodoxen“ teilen sie eine eher geringe Lebenszufriedenheit, nur ganz schwach ausgeprägtes eigenes ehrenamtliches Engagement und einen hohen Grad an Singularisierung. Ihre Schulbildung ist allerdings höher als die der „Hedonistisch-Heterodoxen“. Gegenüber verschiedenen Formen von Weltdeutungen sind sie offener als die Indifferenten, was sich z. B. auch in einem geringfügig höheren Vertrauen in religiöse Institutionen ausdrückt, im Vergleich zu den beiden anderen säkularen Subtypen. So könnte insgesamt von einer bunten Mischung fluider weltanschaulicher Versatzstücke im Rahmen einer generell säkularen lebensweltlichen Orientierung gesprochen werden. Letztere verdichten sich aber nicht so sehr zu Heterodoxien wie bei den „Hedonistisch-Hetero-

KMU-Befunden aber unplausibel, weil sich, nimmt man die gravierenden Unterschiede im Merkmalsprofil ernst, ein tiefer lebensweltlicher Graben zwischen beiden Subtypen aufzutun scheint.

doxen“. Im Unterschied zu diesen ist auch weder ein ausgeprägter Hedonismus noch eine große anti-elitäre Distanz festzustellen.¹⁸

Distanzierte

Beim Typus der Distanzierten, der als Übergangskategorie zwischen den drei anderen Großtypen zu werten ist, handelt es sich zum weit überwiegenden Teil um Kirchenmitglieder, deren kirchlich geprägte Religiosität moderat bis zurückhaltend ausfällt. Selten ist unter ihnen vor allem der Kirchgang, ein Glaube an Gott wird dagegen von 75 % der Distanzierten geteilt, aber nur deutlich minderheitlich (20 %) unter Bezugnahme auf Jesus Christus. Die Distanzierten haben eine vergleichsweise hohe Lebenszufriedenheit und liegen in Bezug auf sozio-demographische Merkmale und Wertorientierungen weitgehend unauffällig in der Nähe der Durchschnittswerte. Sie sind gesellschaftlich weniger gut integriert als die Kirchlich-Religiösen, weniger sozial marginalisiert oder elitenfern als die Alternativen und haben im Unterschied zu den Säkularen Religion nicht vollständig aus ihrer Lebenswelt verdrängt. Es überwiegt ein fragend-zweifelnder Zugang (Quest-Religiosität), der sich keiner bestimmten konfessionellen Richtung verpflichtet sieht.

Die drei Subtypen der Distanzierten unterscheiden sich bis auf folgende Merkmale relativ wenig: „Distanziert-Alternative“ sind für kirchenferne Religiosität offener, während sie von „Distanziert-Kirchlichen“ und „Distanziert-Säkularen“ recht deutlich abgelehnt wird. Unter den „Distanziert-Kirchlichen“ ist das soziale Milieu der „Defensiv-Benachteiligten“ überrepräsentiert; für sie sind die Kirchen und ihre Angebote ein stärkerer Bezugspunkt als für die „Distanziert-Säkularen“, ohne dass letztere deshalb bereits zu einer säkular-scientistischen Weltsicht tendieren würden, weshalb sie nicht zur Großgruppe der Säkularen gerechnet werden.

Die Gesamtbezeichnung „Distanzierte“ – bereits von Stolz et al. (2014b) so gewählt – bringt zum Ausdruck, dass diese Personengruppe quasi „dazwischen“ stehen, zwischen den deutlich klarer profilierten Gruppen der Kirchlich-Religiösen, Säkularen und Alternativen. Die Distanzierten sind weder klar „kirchlich“ (sieht man vom bloßen Mitgliedschaftskriterium ab, das allein wenig aussagekräftig ist) noch klar „säkular“ (religiöse Bezüge sind bei ihnen evident) noch „alternativ“ (irgendwelche sozialen oder weltanschaulichen Gegenentwürfe finden sich kaum).

¹⁸ Die Bezeichnungen „Säkulare“ und „Indifferente“ hatten auch Stolz et al. (2014b) schon verwendet, dagegen spricht im KMU-Merkmalsprofil nichts. Der Subtypus der „Säkular-Offenen“ kam im Schweizer Modell noch nicht vor. Die „Säkular-Geschlossenen“ trugen bei Stolz et al. (2014b) noch die Bezeichnung „Religionsgegner“, die aus Gründen der Begriffssymmetrie in Bezug auf die Subtypen bei den Kirchlich-Religiösen umgestellt wurde.

Bevölkerungsanteile der religiös-säkularen Orientierungstypen

Der jeweilige Bevölkerungsanteil, der auf die verschiedenen religiös-säkularen Orientierungstypen entfällt, vermittelt einen Eindruck,¹⁹ welche „Großwetterlage“ aktuell in Deutschland in Bezug auf Religiosität und Säkularität herrscht. Die Säkularen stellen die absolute Mehrheit der Bevölkerung (56 %), wobei unter ihnen die Säkular-Geschlossenen, die Religion besonders stark ablehnen, den größten Teil ausmachen. An zweiter Stelle kommen mit 25 % die Distanzierten, dann mit 13 % die Kirchlich-Religiösen, und an letzter Stelle mit 6 % die Alternativen.

Dabei gibt es erhebliche Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland. In Ostdeutschland entfallen auf die Säkularen 73 % der Bevölkerung, auf die Distanzierten 13 %, auf die Kirchlich-Religiösen 9 % und auf die Alternativen 6 %. In Westdeutschland sind es 53 % Säkulare, 27 % Distanzierte, 14 % Kirchlich-Religiöse und 6 % Alternative. Unter den evangelischen Kirchenmitgliedern machen die Säkularen 39 % aus, die Distanzierten 36 %, die Kirchlich-Religiösen 19 %, die Alternativen 6 %. Unter den katholischen Kirchenmitgliedern sind es 35 % Säkulare, 37 % Distanzierte, 22 % Kirchlich-Religiöse und 6 % Alternative. Bei den Konfessionslosen sind es 85 % Säkulare, 9 % Distanzierte, 5 % Alternative und 1 % Kirchlich-Religiöse.

Bestätigung durch unabhängigen Datensatz

Inzwischen liegt für Deutschland eine exakte²⁰ Replikation mit einem von der 6. KMU unabhängigen Datensatz vor: Im Dezember 2023 führte das Aserto-Institut in Hannover im Auftrag der EKD eine repräsentative Befragung von 1340 evangelischen Kirchenmitgliedern mit Fokus auf das Themenmanagement der EKD durch, bei der u. a. auch die notwendigen KMU-Items zur Rekonstruktion dieser Typologie Verwendung fanden. Erneut ergaben die Faktoren- und Clusteranalysen mit diesen

¹⁹ Dabei sollte man sich bewusst sein, dass die Übergänge zwischen den verschiedenen Typen und Subtypen in der Realität natürlich fließend sind. Die genauen Grenzziehungen zwischen ihnen sind zwar nicht willkürlich, sondern methodisch kontrolliert empirisch ermittelt, aber durch verschiedene Faktoren (z. B. Auswahl der Items, Imputationsmethode, Spezifikationen der Clusteranalyse) beeinflusst. Es wurde geprüft, wie robust die Prozentanteile der Typen sind, wenn diese Faktoren modifiziert werden. Das Ergebnis war, dass es dadurch – wie nicht anders zu erwarten – zu geringfügigen Verschiebungen von einigen wenigen Prozentpunkten kommen kann, sich aber qualitativ das Gesamtbild nicht verändert, das deshalb als sehr robust gelten kann.

²⁰ Das bedeutet im Unterschied zu einer konzeptuellen Replikation, dass die Items exakt wie in der 6. KMU lauteten und die Verarbeitung der Daten exakt wie bei der 6. KMU erfolgte. Ganz andersartig war hingegen die Methodik bei Stichprobenziehung, so dass bilanziert werden kann, dass der Befund in diesem Fall auch nicht davon abhängt, wie die repräsentative Stichprobe gezogen wurde.

Daten die oben dargestellten Typen und Subtypen,²¹ und die Abweichungen von den jeweiligen Prozentanteilen (für die Evangelischen) im Vergleich zur 6. KMU betragen nur bis zu drei Prozentpunkte,²² was der zu erwartenden statistischen Unsicherheit bei der Stichprobengröße der Aserto-Studie entspricht. Insgesamt kann also festgehalten werden, dass sowohl das Modell an sich als auch die prozentualen Anteile der verschiedenen religiös-säkularen Orientierungstypen in einem von der KMU unabhängigen Datensatz in hervorragender Weise repliziert werden konnten.

Das entscheidende Kriterium für die heuristische Fruchtbarkeit dieser empirisch abgeleiteten Typologie ist jedoch ein anderer Sachverhalt: Quer durch viele Kapitel des vorliegenden Bands zeigt sich, dass diese religiös-säkularen Orientierungstypen eine enorme Differenzierungskraft in Bezug auf zahlreiche andere Merkmale der Befragten haben. Differenziert man beliebige andere Fragestellungen der KMU, die rechnerisch gar nicht in diese Typenbildung mit eingingen, nach dem Antwortverhalten von Säkularen, Distanzierten, Kirchlich-Religiösen und Alternativen, ergeben sich sehr oft gravierende Unterschiede. Das spricht für den heuristischen Wert des Modells, aber auch dafür, dass es gewisse Grundstrukturen sozialer Realitäten im Feld des Religiösen gut abbildet.

Verschiebungen der Bevölkerungsanteile der Typen im gesellschaftlichen Wandel

Kann das Modell auch Entwicklungstrends aufzeigen? Allein mit den Daten der 6. KMU geht das nicht, denn sie stellen nur eine Momentaufnahme dar. Frühere KMUs enthielten nur teilweise die dafür notwendigen Variablen, waren nicht bevölkerungsrepräsentativ, dafür aber verzerrt (vgl. Kapitel 2), so dass sie als Vergleichsmaßstab hier ausscheiden. Allerdings liegen für viele einzelne Items, die in die Modellbildung mit eingingen, aus anderen bevölkerungsrepräsentativen Quellen Vergleichsdaten vor, die insgesamt auf einen Rückgang sowohl kirchennaher wie kirchenferner Religiosität in den letzten zwei Jahrzehnten hindeuten (vgl. Kapitel 7). Daraus kann extrapoliert werden, dass die Gruppe der Säkularen

²¹ Lediglich die Hedonistisch-Heterodoxen bildeten sich in der Clusteranalyse zum Aserto-Datensatz nicht heraus, was sehr wahrscheinlich damit zusammenhängt, dass auf sie als den quantitativ kleinsten Subtypus – in Verbindung mit ihrer auch in der KMU festgestellten Unterrepräsentation bei Evangelischen und der deutlich kleineren Zahl an Befragten in der Aserto-Studie im Vergleich zur KMU – einfach zu wenig Fälle entfielen, um in der Clusteranalyse noch zu reüssieren.

²² Anteil der Säkularen unter den Evangelischen: 39% in der 6. KMU, 40% in der Aserto-Studie; Anteil der Distanzierten unter den Evangelischen: 36% in der 6. KMU, 36% in der Aserto-Studie; Anteil der Kirchlich-Religiösen unter den Evangelischen: 19% in der 6. KMU, 16% in der Aserto-Studie; Anteil der Alternativen unter Evangelischen: 6% in der 6. KMU, 8% in der Aserto-Studie.

wachsen und die Gruppe der Kirchlich-Religiösen schrumpfen sollte, mit den Distanzierten als Durchgangsstadium. Dafür spricht auch der Sachverhalt, dass sich in Abbildung 8.1 ein regelhafter Zusammenhang mit dem Altersdurchschnitt zeigt: Umso höher vertikal die Position eines Subtypus im Diagramm, umso höher der Altersdurchschnitt. Daraus folgt schon als rein demographischer Effekt, dass mit einer zunehmenden Verlagerung der Bevölkerung in die Typen im unteren Teil des Diagramms zu rechnen ist.

In der 3. Schweizer Sonderfallstudie wurden bereits ähnliche Überlegungen angestellt. Es wurde sogar grafisch dargestellt, wie sich die 2009 in der Schweiz ermittelten Größenverhältnisse der Typen bis zum Jahr 2030 weiterentwickelt haben dürften (Stolz et al. 2014b, S. 204), wofür der Begriff „säkularisierendes Driften“ geprägt wurde. Dominierte 2009 in der Schweiz anteilmäßig noch klar der Typus der Distanzierten, wurde prognostisch für 2030 den Säkularen der bei weitem größte Bevölkerungsanteil zugeschrieben, bei deutlich reduzierten Anteilen der Distanzierten und Kirchlich-Religiösen. Nun ist heute das Jahr 2030 nicht mehr allzu weit entfernt, und die in der Schweiz stattfindenden Transformationsprozesse im Religionsbereich dürften zumindest mit denen in Westdeutschland große Ähnlichkeiten haben (vgl. Stolz et al. 2022).²³ Tatsächlich ist es so, dass die in der 3. Schweizer Sonderfallstudie für 2030 angenommenen Größenverhältnisse der Religiositätstypen (Stolz et al. 2014b, S. 205) gut mit den jetzt in der 6. KMU für Westdeutschland ermittelten übereinstimmen. Mit einer Ausnahme: Für den Typus der Alternativen wurde damals keine große Veränderung angenommen, tatsächlich ist dessen Bevölkerungsanteil nun aber deutlich kleiner als er sich 2009 in der Schweiz darstellte. Die in Kapitel 7 dargelegten Einzelbefunde zur kirchenfernen Religiosität legen nahe, dass auch in diesem Bereich ein „säkularisierendes Driften“ stattfindet, so dass auch die Alternativen zunehmend Anteile an die Säkularen abgeben.

Inzwischen liegt auch der Datensatz der 2018 erhobenen 4. Schweizer Sonderfallstudie vor (Stolz et al. 2022) und Oliver Wäckerlig vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen hat dafür mit vergleichbarer Methodik eine entsprechende Typologie berechnet. Im Grundsatz bestätigen sich dabei erneut die bereits skizzierten Typen, und der Anteil der Kirchlich-Religiösen, der Alternativen und der Distanzierten hat von 2009 zu 2018 in der Schweiz abgenommen, jener der Säkularen deutlich zugenommen, vor allem jener der dort „Religionsgegner“ genannten „Säkular-Geschlossenen“.²⁴ Das liegt in der Tendenz auf einer Linie mit dem jüngeren Befund der 6. KMU für Westdeutschland.

²³ Die Beschränkung des Vergleichs auf Westdeutschland erscheint angemessen und wichtig, denn der Schweiz fehlt ein postkommunistischer Landesteil mit repressiv beschleunigter Entkirchlichung.

²⁴ Diese Ergebnisse sind noch unveröffentlicht, eine Publikation ist geplant. In Details der Subtypen zeigen sich auch Unterschiede. Allerdings sind die in der 4. Schweizer Sonderfallstudie zugrunde gelegten

Theoretische Einordnung und Fazit

Bei einer theoretischen Einordnung dieser Entwicklungstendenzen ist man versucht, sich auf Bruce (2017) zu beziehen, der seine Beobachtungen unter die Überschrift „The Secular beats the Spiritual“ gestellt hat. Weit häufiger als ein „believing without belonging“ ist heute ein „belonging without believing“ zu konstatieren (Voas & Crockett 2005; Tromp et al. 2019), und es gibt keinen Hinweis darauf, dass ein Schwund kirchennaher Religiosität durch eine Zunahme kirchenferner Religiosität kompensiert würde, denn auch letztere nimmt in den letzten beiden Jahrzehnten ab, soweit dies aus den Daten rekonstruierbar ist. Die Konturen dieses Prozesses, der oft als „Säkularisierung“ bezeichnet wird (Zander 2023) – von dieser Begrifflichkeit hängt aber nichts ab –, sind mittlerweile auch im internationalen Vergleich gut erforscht (Stolz 2020) und keineswegs auf Europa beschränkt (z. B. Twenge et al. 2015; Meulemann 2019a; Inglehart 2021; Pollack & Rosta 2022). Eine wichtige empirische Einsicht ist dabei, dass es sich *sowohl* um einen Schwund *als auch* um einen Gestaltwandel als Transformation handelt (Wilkins-Laflamme 2021). Das haben Tromp et al. (2022) mit dem Bild „A smaler pie with a different taste“ umschrieben, was bedeutet, dass der Kuchen der in der Gesellschaft feststellbaren Religiosität heute kleiner ist als noch vor einigen Jahrzehnten, sich aber auch der Geschmack des verbliebenen Kuchens verändert hat, weil sich seine Zutaten von denen früherer Kuchen in der Zusammensetzung unterscheiden, denn auch die Gestalt von Religiosität ist im Wandel.

Zu dem bereits in der Erstveröffentlichung zur 6. KMU in den Grundzügen vorgestellten Modell religiös-säkularer Orientierungstypen (Evangelische Kirche in Deutschland 2023a, S. 16–23) wurden in der Rezeption teilweise methodische Nachfragen vorgebracht, die alle ausräumbar (Fritz & Wunder 2024), aber gleichzeitig verständlich sind, weil dieses Modell auf einer komplexen Methodologie aufbaut, die über den für statistische Laien gewohnten Duktus einer bloßen Prozentangabe hinausgeht, wie viele Befragte einer bestimmten Einzelaussage zugestimmt haben. Das von Manchen vorgebrachte Misstrauen gegenüber den diesbezüglichen Befunden dürfte jedoch vor allem auch darin begründet liegen, dass die Botschaft, Religiosität sei nicht ubiquitär verbreitet, im Rückgang begriffen, also keine anthropologische Konstante, und kirchenferne Religiosität ersetze die kirchennahe nicht, sondern nehme ebenfalls ab, einem verbreiteten paradigmatischen Weltdeutungsmuster grundlegend widerspricht. Entgegnet wird deshalb oft, dass echte Religiosität etwas anders sei und in solchen Befragungen schwer erfasst werden

Items weder identisch mit denen der 3. Schweizer Sonderfallstudie noch mit denen der deutschen 6. KMU. Deshalb wäre ein Vergleich von exakten Prozentanteilen problematisch. Es geht hier vielmehr um strukturelle Ähnlichkeiten und übereinstimmende Trends in der zeitlichen Entwicklung.

könne. Solche Argumentationsfiguren werden schon seit vielen Jahren vorgebracht (z. B. Gräßl 2017) und sind insofern keineswegs spezifisch auf die 6. KMU gemünzt, sondern werden immer dann formuliert, wenn empirische Befunde das Paradigma irritieren könnten. Die zentrale Differenz – oder auch das zentrale Missverständnis – scheint mir dabei in einer Essentialisierung des Begriffs „Religiosität“ zu liegen, also in der als selbstverständlich begriffenen Annahme, es gebe ein „wahres Wesen“ von Religiosität, dieses habe man selbst erkannt, oft auch in einer Definition gefasst, und wenn z. B. die Formulierung eines Items in einer Befragung dem nicht genau entspreche, dann werde Religiosität „falsch“ gemessen und wahrscheinlich unterschätzt. Dahinter steht ein Denkansatz, für den Karl Popper schon 1935 den von ihm eingeführten Begriff „Essentialismus“ geprägt hat.²⁵ Denn ein solches Denken nimmt seinen Ausgangspunkt an einer gleich zu Beginn unterstellten angeblichen „Essenz“ von Religiosität. Eine sozialwissenschaftliche Methodologie hingegen ist anti-essentialistisch, was bedeutet: Es ist vollkommen gleichgültig, was Religiosität „ist“, worin ihr „wahres Wesen“ liegt, ob das empirisch Erfasste dem „Wesen“ von Religiosität entspricht. Auf den Begriff der „Religiosität“ kommt es gar nicht an, er ist im Prinzip verzichtbar. Worauf es ankommt, sind die empirisch ermittelten Sachverhalte und Zusammenhänge, gleichgültig, ob sie mit dem begrifflichen Konstrukt „Religiosität“ belegt werden oder anders. Insofern ist der in diesem Kapitel verwendete Begriff von „Religiosität“ ein strikt *operationaler*, was bedeutet, dass

²⁵ Popper (1980, S. 59–61) schrieb, mit Essentialismus meine er die Ansicht, das Ziel der Wissenschaft liege „in der Entdeckung und Beschreibung der wahren Natur der Dinge, das heißt in der Entdeckung und Beschreibung ihrer verborgenen Realität oder Essenz“, sowie „in der Annahme, dass es möglich sei, diese Essenzen mit Hilfe der intellektuellen Intuition zu erkennen und zu unterscheiden, sowie in der Annahme, dass jede Essenz einen ihr eigentümlichen Namen besitze, den Namen, nach dem die wahrnehmbaren Dinge genannt werden, und dass sie sich in Worten beschreiben lassen“, wobei „eine Beschreibung der Essenz eines Dinges eine ‚Definition‘“ genannt wird. Der Essentialismus sei besser zu verstehen, „wenn wir ihm seinen Widerpart, den methodologischen Nominalismus gegenüberstellen. ... [Dieser] stellt sich nicht die Aufgabe, die wahre Natur eines Dinges ausfindig zu machen und zu definieren; es ist vielmehr sein Ziel, das Verhalten eines Dinges unter verschiedenen Umständen zu beschreiben und insbesondere anzugeben, ob dieses Verhalten irgendwelche Regelmäßigkeiten aufweist. Mit anderen Worten: der methodologische Nominalismus sieht das Ziel der Wissenschaft in der Beschreibung der Gegenstände und Ereignisse unserer Erfahrung und in einer ‚Erklärung‘ dieser Ereignisse ... Unsere Sprache und insbesondere diejenigen ihrer Regeln, die wohlkonstruierte Sätze und Schlüsse von einer bloßen Anhäufung von Worten unterscheiden, sind für ihn das großartige Instrument wissenschaftlicher Beschreibung; die Worte hält er für Hilfswerkzeuge zur Durchführung dieser Aufgabe und nicht für Namen von Wesenheiten. Der methodologische Nominalist wird nie annehmen, dass eine Frage wie ‚Was ist Energie?‘ oder ‚Was ist Bewegung?‘ ... von Bedeutung sei; aber Fragen wie ‚Wie kann die Energie der Sonne nutzbar gemacht werden?‘ oder ‚Wie bewegt sich ein Planet?‘ ... wird er für wichtig halten.“ In seinem Aufsatz „Ein langer Exkurs über den Essentialismus“ hat Popper (2004, S. 20) gewarnt: „Lass dich nie dazu verleiten, Probleme ernst zu nehmen, bei denen es um Worte und ihre Bedeutung geht. Was man ernst nehmen muss, sind Fragen und Behauptungen über Tatsachen: Theorien und Hypothesen; die Probleme, die sie lösen; und die Probleme, die sie aufwerfen.“ Sich auf „Grübeleien oder in Streitigkeiten über Worte und ihre Bedeutung“ einzulassen, sei „der sicherste Weg ins Verderben, ... echte Probleme zugunsten von Wortstreitigkeiten zu vernachlässigen“. Popper war deshalb auch ein grundsätzlicher Gegner von Definitionen.

er ausschließlich durch das in der Studie empirisch Erfasste festgelegt wird (das freilich einer theoretischen Deutung bedarf), nicht aus irgendwelchen anderen Quellen. Dann kann man sich eine Diskussion, was „wahre“ Religiosität sei und ob sie die Studie „richtig“ erfasse, sparen, sie ist aus einer anti-essentialistischen Perspektive sinnlos.

Das Modell religiös-säkularer Orientierungstypen spiegelt auch nicht „die“ soziale Realität wider, es sollte nicht reifiziert werden. Es ist eine methodisch kontrolliert empirisch abgeleitete theoretische Konstruktion, die als heuristische Strukturierungshilfe bei der Analyse der gesellschaftlichen Lage von Religion eine hohe analytische Fruchtbarkeit bewiesen hat, ohne sich irgendeinem Paradigma per se verpflichtet zu fühlen, denn so gut wie alles an diesem Modell ist empirisch kontingent.

Selbstverständlich ist nicht auszuschließen, dass sich mit ganz andersartigen empirischen Zugängen andere Strukturmuster ergeben könnten. Beispielsweise wäre es im Anschluss an die dänische Studie von Jette Lydom Kristensen (2009) interessant, die Grabdekorationen auf Friedhöfen so zu klassifizieren, ob sie auf christliche Symbolwelten zurückgreifen (z. B. Kreuze), auf solche mit anderen Transzendenzbezügen oder auf Symbole aus dem säkular-alltagsweltlichen Bereich – und welche Kombinationen dabei zu beobachten sind. So könnte für einen ganzen Friedhof eine ähnliche Typologie abgeleitet werden, und zwar auch in der zeitlichen Entwicklung, weil den Gräbern das Todesdatum zu entnehmen ist. Es gibt also viele Möglichkeiten, mit innovativen Methoden das Modell religiös-säkularer Orientierungstypen empirisch zu validieren oder zu korrigieren.

9. Ost-West-Vergleiche zu Religiosität und Kirchlichkeit – die Unterschiede nehmen zu, nicht ab

Edgar Wunder

Seit dem Beitritt der DDR zum Staatsgebiet der Bundesrepublik Deutschland ist ein Angleichungsnarrativ hegemonial, das davon ausgeht, dass bestehende Unterschiede und Ungleichheiten zwischen Ost und West sich mit der Zeit verflüchtigen werden. Dabei sei das durch die Erblast des SED-Regimes geprägte Ostdeutschland ein „Sonderfall“, der eine Anpassung an den als „Normalfall“ geltenden Westen vollziehen werde.

Ein solches Denkmuster kann man auch in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen rekonstruieren. Spielte der Ost-West-Vergleich in der 3. KMU (1992) noch eine herausragende Rolle, nahm er in der 4. KMU (2002) schon deutlich weniger Raum ein und geriet in der 5. KMU (2012) schließlich fast vollständig aus dem Blick. Wenn langfristig Angleichung zu erwarten und in Ost wie West die gleichen gesellschaftlichen Prozesse wirksam seien, dann war es zunehmend uninteressant, Ost-West-Unterschieden nachzuspüren.

Nun ist es empirisch durchaus richtig, dass bei zahlreichen ökonomischen, sozialen und demographischen Indikatoren in den letzten drei Jahrzehnten eine tendenzielle Verringerung der Unterschiede zwischen Ost und West stattgefunden hat (Schnabl & Sepp 2020). Es gibt davon aber auch eine ganze Reihe von abweichenden Befunden. Mau (2024, S. 10) bilanziert, „dass sich die ursprüngliche Erwartung einer Angleichung oder Anverwandlung des Ostens an den Westen im Lichte jüngerer Entwicklungen als Schimäre erweist. ... Die politische Einheitlichkeitsfiktion wird zwar bis heute propagiert, sie verstellt aber den Blick auf sich festsetzende Unterschiede. Aus dieser Perspektive, die den Westen zur Norm macht, begreift man den Osten vor allem als Abweichung, nicht in seinen Eigenheiten. Trotz der vielen Einheitserfolge lässt sich ein *Fortbestand zweier Teilgesellschaften* beobachten, die zwar zusammengewachsen und in vielerlei Hinsicht konvergiert sind, aber in ihren Konturen noch immer deutlich hervortreten.“ Dies ist eine bereits von Ueltzhöfer & Flaig (1993) auf den Punkt gebrachte Perspektive, die betonten, dass West- und Ostdeutschland noch für lange Zeit als zwei verschiedene Gesellschaften innerhalb eines Staates zu betrachten seien.

Der von Mau (2024) leider kaum diskutierte Themenkreis Religion und Kirche – intensiv für Ostdeutschland beforscht z. B. von Pollack & Pickel (2000), Wohlrab-Sahr et al. (2009) und Großbölting (2013) – kann als ein dem Angleichungsnarrativ zuwiderlaufendes Musterbeispiel gelten. Drei zentrale Fragestellungen haben dazu die Religions- und Kirchensoziologie seit 1990 in Bezug auf Ostdeutschland stark beschäftigt: (1) Kommt es nach dem Zusammenbruch des kirchenfeindlichen Systems des Staatssozialismus zu einer neuen Zuwendung zu den Kirchen, nachdem ein Großteil der Bevölkerung unter den repressiven Bedingungen der DDR ausgetreten war? (2) Wenden sich die Ostdeutschen stattdessen neuen religiösen Bewegungen wie z. B. esoterischen Kulturen zu, die seit 1990 marktförmig in Ostdeutschland frei zugänglich waren? (3) Ist es im Verlauf der Minorisierung der Kirchen in Ostdeutschland zu einer Intensivierung des Mitgliedschaftsverhältnisses gekommen, von der Annahme ausgehend, dass die verbliebenen Kirchenmitglieder eine starke kirchliche Bindung bzw. ein hohes kirchliches Engagement aufweisen?

Die empirische Forschung der letzten Jahrzehnte ergab, dass die Antwort auf alle drei Fragen lautet: Nein, es ist nicht so. Zunächst stellte sich die um 1990 artikulierte Annahme als falsch heraus, die durch den repressiven Druck des SED-Regimes erzwungene Entkirchlichung werde bald durch eine neue Zuwendung der Ostdeutschen zu den Kirchen wieder korrigiert. Das geschah nicht, stattdessen wuchs im Osten auch nach 1990 – und bis heute – der prozentuale Bevölkerungsanteil der Konfessionslosen immer weiter. „Die Religionspolitik der SED scheint daher – was ihre langfristigen Folgen angeht – eines der ‚erfolgreichsten‘ Projekte der ehemaligen DDR gewesen zu sein“, so Wohlrab-Sahr et al. (2009, S. 14). Auch eine kompensierende Zuwendung zu alternativen neuen religiösen Bewegungen erfolgte nicht (Pollack & Pickel 2000). Schließlich erwies sich auch die Vermutung, die kleine Schar der verbliebenen ostdeutschen Kirchenmitglieder werde eine stärkere Bindung zur Kirche aufweisen, als empirisch unzutreffend: „In Ostdeutschland entstanden jedoch nicht freikirchliche Verhältnisse mit einem hohen Prozentsatz an stark Engagierten; vielmehr haben sich die volkswirtschaftlichen Verhältnisse, wie wir sie aus dem Westen Deutschlands kennen, auf niedrigerem Niveau reproduziert“ (Pollack & Rosta 2022, S. 324). Dies alles zeigte sich auch in Ergebnissen der 3. bis 5. KMU, die zunächst kurz referiert seien.

Befunde zum Ost-West-Vergleich in früheren KMUs

Die 3. KMU aus dem Jahr 1992 fand, dass sich ost- und westdeutsche Evangelische hinsichtlich Glaubens- und Kirchenbindung wenig unterschieden. So fühlten sich z. B. 74 % der westdeutschen Evangelischen zumindest „etwas“ mit ihrer Kirche verbunden, bei den ostdeutschen Evangelischen waren es 79 %. Den Glauben, „dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“, teilten damals 42 % der westdeutschen Evangelischen und 35 % der ostdeutschen Evangelischen

(Engelhardt et al. 1997, S. 273/281). „Im Gesamtbild geben die ostdeutschen Evangelischen kaum eine deutlich engere Bindung an die christliche Glaubenshaltung zu erkennen“, fassten sie damaligen Autoren zusammen (S. 282). Nicht anders war das Fazit in der 4. KMU (2002): „im Osten hat sich das Bild dagegen fast gar nicht verändert“ (Schloz 2006, S. 54). Auch zur 5. KMU (2012) diagnostizierte Pickel (2015a, S. 157/158), es ergebe sich in dieser Hinsicht „kein grundlegend neues Bild gegenüber früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen. ... Zwar zeigen sich (sanfte) Anzeichen für eine Abschwächung der Traditionsabbrüche in Ostdeutschland, ... gleichzeitig jedoch ist der ... Zustand einer Kondensierung der Mitgliedschaft im Sinne eines Ansteigens der Religiosität der Mitglieder derzeit nicht feststellbar.“

In einer kritischen Reanalyse der Daten der 4. und 5. KMU kam Menzel (2019, S. 82 ff.) zu der Einschätzung, dass sie „auch einige Spezifika [zeigen], die auf eine leicht stärkere Identifikation mit der Kirche und eine höhere Beteiligung eines Teils der ostdeutschen Mitglieder hindeuten, besonders in der mittleren Generation, die in der DDR aufgewachsen ist und dort sozialisiert wurde.“ Beispiele dafür seien, dass die ostdeutschen Evangelischen in der 4. KMU zu 66% angaben, dass ein Kirchenaustritt für sie nicht in Frage komme, unter den westdeutschen Evangelischen waren es 61%. Auch lasen die ostdeutschen Evangelischen etwas öfter in der Bibel und hatten eine wohlwollendere Meinung zur Kirchensteuer.

Die Gesamtbewertung hängt sicher immer auch davon ab, auf welche konkreten Items fokussiert wird, dennoch kann generalisierend festgehalten werden, dass in der 3. bis 5. KMU, also im Zeitraum 1992 bis 2012, sich in der Regel nur schwache, teilweise inkonsistente oder auch gar keine von der Effektstärke her interpretatorisch belastbaren Unterschiede zwischen ost- und westdeutschen Evangelischen fanden. Dies sieht, wie nachfolgend aufgezeigt wird, in der 6. KMU (2022) nun erstaunlicherweise ganz anders aus. Zur besseren kontextuellen Einordnung beginnen wir bei den Daten der 6. KMU jedoch zunächst mit Ost-West-Vergleichen für die Gesamtbevölkerung.

Ost-West-Vergleich für die Gesamtbevölkerung

In Abbildung 9.1 wird deutlich, dass in Bezug auf Religion und Kirche die Unterschiede zwischen Ostdeutschen¹ und Westdeutschen nach wie vor sehr groß sind

¹ Zurecht problematisiert Mau (2024, S. 73), dass „ostdeutsch“ auf unterschiedliche Weise operationalisiert werden kann, etwa nach heutigem Wohnort (was 17% der Gesamtbevölkerung Deutschlands ergibt) oder nach einer biographischen Herkunft aus Ostdeutschland (was zu 26% „ostdeutscher“ Bevölkerung führt). In der vorliegenden Auswertung wurde der heutige Wohnort als Kriterium herangezogen, d. h. „ostdeutsch“ bedeutet, dass die Befragten heute in den Bundesländern Mecklenburg-

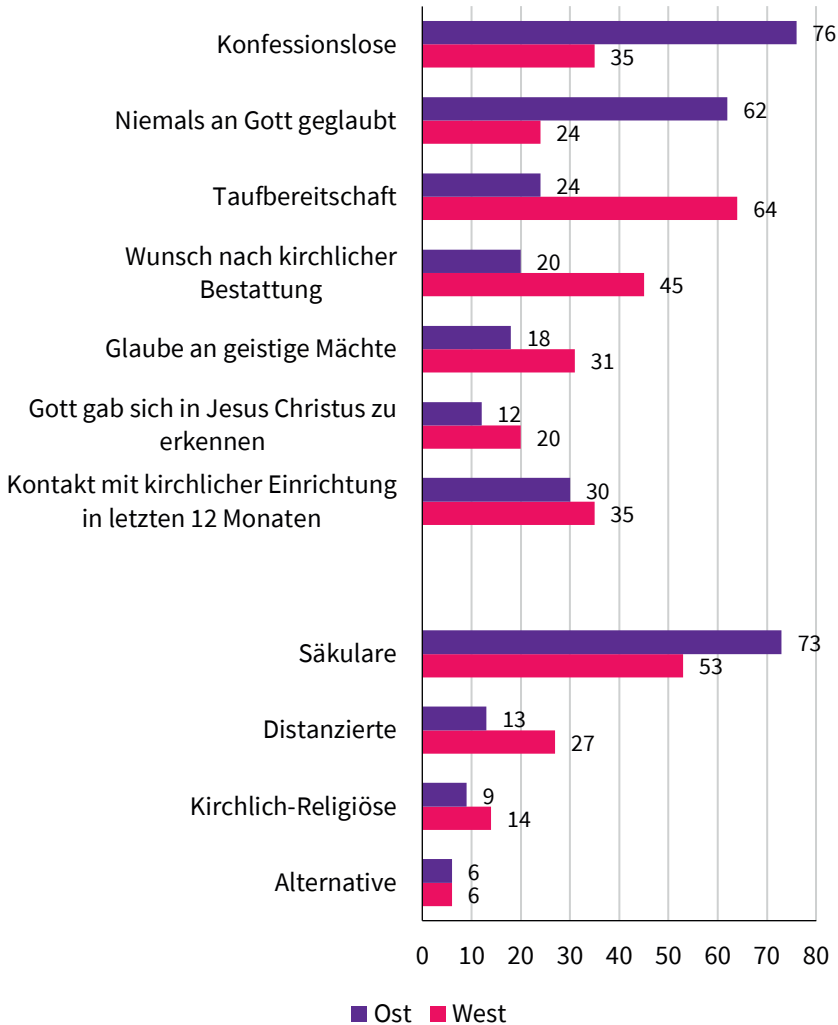


Abbildung 9.1: Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland in Bezug auf die Gesamtbevölkerung (Anteile in Prozent).

Vorpommern, Brandenburg, Berlin, Sachsen-Anhalt, Sachsen oder Thüringen wohnen. Somit wird also auch das Gebiet des früheren West-Berlins mit zu Ostdeutschland gezählt, zumal der Datensatz der 6. KMU keine räumliche Differenzierung innerhalb der Stadtgrenzen Berlins zulässt. Über Item 154 „Wo haben Sie den größten Teil Ihrer Kindheit und Jugend verbracht?“ ist durchaus eine Differenzierung nach ost- oder westdeutschem Migrationshintergrund möglich: 75% der in der 6. KMU befragten Gesamtbevölkerung lebten früher und heute im Westen, 15% früher und heute im Osten, und jeweils 4% sind vom Osten in den Westen oder vom Westen in den Osten umgezogen. Probeweise wurden die in diesem Aufsatz dargestellten Berechnungen nicht nur differenziert nach dem heutigen Wohnort durchgeführt, sondern auch differenziert nach ost- oder westdeutscher Herkunft. Es ergeben sich qualitativ keine grundlegend anderen Ergebnisse.

und von einer Angleichung keine Rede sein kann. Beispielsweise geben 64 % der Ostdeutschen an, niemals in ihrem Leben an Gott geglaubt zu haben, bei den Westdeutschen sind es 24%. In Ostdeutschland wünschen sich nur 20% der Bevölkerung eine kirchliche Bestattung, in Westdeutschland sind es 45%. Quer durch den gesamten KMU-Fragebogen finden sich keine Religiosität oder Kirchlichkeit indizierenden Variablen, die im Osten nicht konsistent und deutlich geringere Werte hätten als im Westen. Die Bevölkerung in Ostdeutschland ist in jeder Hinsicht deutlich weniger religiös als die in Westdeutschland: geringere Bedeutung von Religion für das Leben, geringeres Vertrauen in Kirchen, deutlich geringere Selbsteinschätzung als „religiös“, geringere religiöse Praxis, seltenere Gespräche über Religion u. a.m. Bezüglich der in Kapitel 8 vorgestellten Typologie sind 73% der Ostdeutschen Säkulare (West: 53%), 9% Kirchlich-Religiöse (West: 14%) und 13% Distanzierte (West: 27%).

Verblüffend ähnlich ist hingegen der in Abbildung 9.1 auch dargestellte Anteil der Bevölkerung, der in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer kirchlichen Einrichtung hatte: in Ostdeutschland waren es 30%, in Westdeutschland 35%. Das bedeutet, dass die soziale Reichweite der Institution Kirche auch in Ostdeutschland beachtlich ist und sich nicht unerheblich von der dort geringen Kirchlichkeit und Religiosität entkoppelt hat. Oder anders gewendet: Die kirchliche Institutionendichte und damit auch die Kontaktwahrscheinlichkeit ist im Osten deutlich höher als sie angesichts der geringen Kirchlichkeit und Religiosität eigentlich zu erwarten wäre. Möglicherweise liegt dies auch an einem Transfer finanzieller kirchlicher Mittel aus dem Westen in den Osten.

Relevante Ost-West-Unterschiede in der Gesamtbevölkerung treten lediglich dann nicht mehr auf, wenn es um Reformexpectations an die Kirchen geht bzw. darum, was die Kirchen tun oder unterlassen sollten: So meinen z. B. 49% der Ostdeutschen und 46% der Westdeutschen, die Kirchen sollten sich auf die Beschäftigung mit religiösen Fragen beschränken – was sofort etwa dadurch relativiert wird, dass auch 77% der Ostdeutschen und 78% der Westdeutschen von den Kirchen erwarten, sie sollten sich für mehr Klimaschutz einsetzen.

Sieht man einmal von den sehr ähnlichen Erwartungshaltungen sowie Effekten der Institutionendichte ab, so bedarf die langfristige Persistenz sehr starker Ost-West-Unterschiede bei Religiosität und Kirchlichkeit, auch viele Jahrzehnte nach dem Ende der staatssozialistischen Diktatur, einer theoretischen Erklärung. Es gibt eine ganze Reihe von Theoriefamilien, für die dies theoretisch unverständlich bleibt (z. B. religionsökonomische Ansätze, mit einem Basis-Überbau-Theorem in marxistischer Tradition operierende Modelle oder alle Theorien, die anthropologische Konstanten in Bezug auf Religiosität unterstellen), weil aus deren Sicht angesichts der unzweifelhaft stattfindenden vielfältigen sozio-ökonomischen, rechtlichen

und lebensweltlichen Angleichungen zwischen Ost und West eigentlich auch die Religiosität und Kirchlichkeit nachziehen müsste. Gut verständlich ist die hartnäckige Persistenz der Ost-West-Unterschiede im Bereich der Religion hingegen für alle theoretischen Ansätze, die Religion als ein kontingentes kulturelles Phänomen begreifen, vielfachen historischen Pfadabhängigkeiten unterliegend, unter Vermeidung von anthropologischen Setzungen.

Der Gap zwischen Ost und West bei Religion schließt sich auch deshalb nicht, weil nicht nur im Westen, sondern auch im Osten Religiosität und Kirchlichkeit weiter abfällt – andernfalls wäre ja eine langfristige Anpassung des Westens an den Osten denkbar. Was wir aber beobachten, sei am Beispiel der Mitgliedschaftszahlen verdeutlicht: Vor 30 Jahren waren in Westdeutschland 83 % der Bevölkerung Kirchenmitglieder, heute sind es 54 % – das ist ein Rückgang um 29 Prozentpunkte bzw. ein prozentualer Rückgang um $29/83 = 35\%$. In Ostdeutschland betrug vor 30 Jahren der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung 29 %, heute beträgt er 20 % – das ist ein Rückgang um 9 Prozentpunkte bzw. ein prozentualer Rückgang um $9/29 = 31\%$. Der prozentuale Rückgang der Kirchenmitgliedschaft ist in Ost und West in den letzten 30 Jahren also fast gleich.²

Ost-West-Vergleich für die evangelischen Kirchenmitglieder

Während die Befunde zum Ost-West-Vergleich für die Gesamtbevölkerung gut zum bisherigen Forschungsstand passen, so können die Ergebnisse zum Ost-West-Vergleich bei evangelischen³ Kirchenmitgliedern als die große Überraschung in der 6. KMU gelten.

² Er ist sogar als exakt gleich anzunehmen, wenn bei der Berechnung korrigierend berücksichtigt wird, dass durch Wanderungsbewegungen von Ost nach West der Konfessionslosenanteil im Westen etwas erhöht und durch Wanderungsbewegungen von West nach Ost der Konfessionslosenanteil im Osten etwas gesenkt wurde.

³ Es gibt in Ostdeutschland deutlich weniger katholische Kirchenmitglieder (5 % der Bevölkerung nach der 6. KMU) als evangelische Kirchenmitglieder (15 %). Deshalb sind die entsprechenden Befunde für katholische Kirchenmitglieder von der Fallzahl her statistisch wenig belastbar und werden aus diesem Grund hier nicht dargestellt. Die KMU-Daten deuten an, dass die für evangelische Kirchenmitglieder in Ostdeutschland gefundenen Effekte auch bei katholischen Kirchenmitgliedern in Ostdeutschland auftreten, jedoch in geringerer Stärke. Bei einer Diskussion der katholischen Konstellation in Ostdeutschland sind u. a. folgende Besonderheiten zu bedenken: (a) Der Katholizismus befand sich in der DDR und befindet auch heute in Ostdeutschland in einer *doppelten* Minderheitensituation, sowohl gegenüber dem Protestantismus als auch gegenüber dem SED-Staat bzw. dem heutigen säkularen Mainstream. (b) Fragen regionaler Identitäten spielen hier wesentlich stärker mit hinein, weil die Katholischen in Ostdeutschland traditionell auf bestimmte Gebiete (Eichsfeld, Oberlausitz) konzentriert sind. (c) Der Anteil die Katholischen in Ostdeutschland mit West-Migrationshintergrund ist deutlich höher als bei den Evangelischen, weil ein nicht geringer Teil der ab 1990 von West nach Ost Migrierten katholisch war und die autochthonen ostdeutschen Katholischen in Relation dazu vergleichsweise wenige waren.

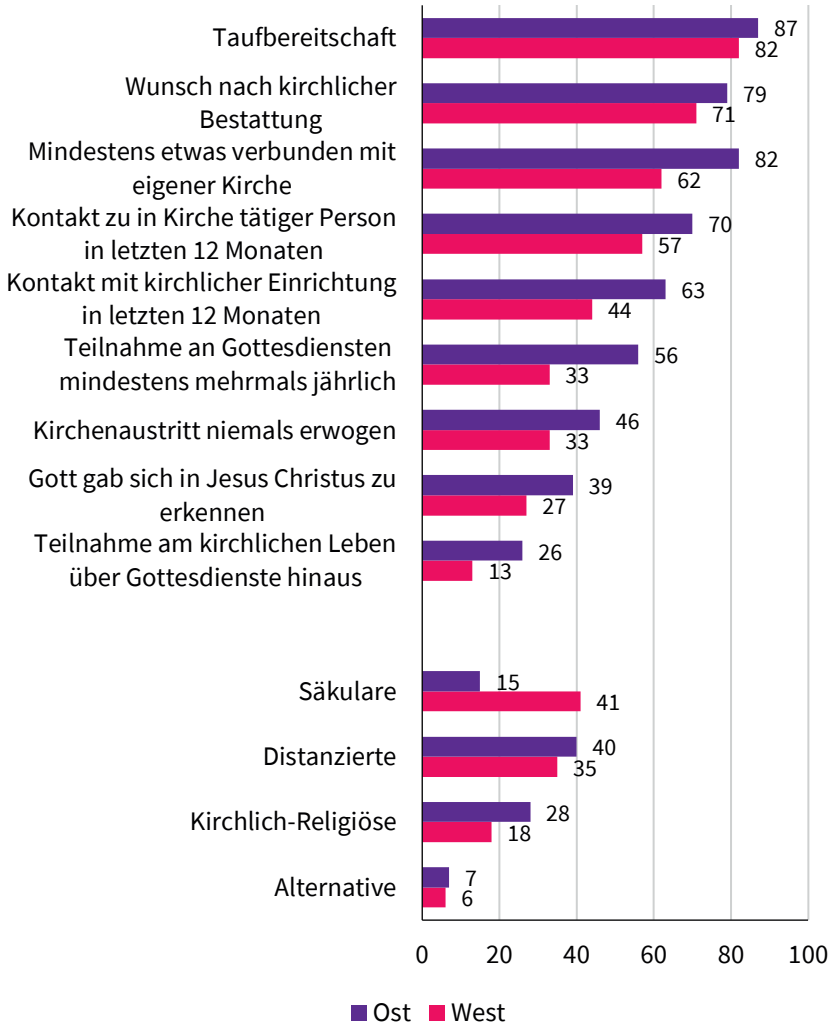


Abbildung 9.2: Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland bei evangelischen Kirchenmitgliedern (Anteile in Prozent).

(d) Angesichts der geringen Zahl von Katholiken in Ostdeutschland ist auch eher mit „Bodeneffekten“ zu rechnen, was bedeutet, dass sich in der Nähe der Null bewegende Werte nicht nur statistisch schwieriger zu interpretieren sind, sondern sie auch qualitativ etwas anderes bedeuten können, weil sich bestimmte Formen der sozialen Wirksamkeit oder Reproduktionsfähigkeit erst ab einem gewissem Verbreitungsniveau entfalten können.

In Abbildung 9.2 ist ersichtlich, dass ostdeutsche Evangelische im Vergleich zu westdeutschen Evangelischen heute ein konsistent und deutlich höheres Maß an Kirchlichkeit und Religiosität aufweisen, egal welche Variablen untersucht werden. Beispiele: 33 % der westdeutschen Evangelischen nehmen mindestens mehrmals jährlich am Gottesdienst teil, aber 56 % der ostdeutschen. 13 % der westdeutschen Evangelischen beteiligen sich in einer über Gottesdienstbesuche hinausgehenden Weise am kirchlichen Leben, bei den ostdeutschen Evangelischen sind es 26 %. 62 % der westdeutschen Evangelischen fühlen sich zumindest „etwas“ mit ihrer Kirche verbunden, die ostdeutschen Evangelischen zu 82 %. Auch die Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen oder zu in der Kirche tätigen Personen sind unter ostdeutschen Evangelischen deutlich häufiger. Über Abbildung 9.2 hinausgehend ist auch festzustellen, dass ostdeutsche Evangelische im Vergleich zu westdeutschen Evangelischen ein höheres Vertrauen in die evangelische Kirche haben, sie ihre eigene Religiosität subjektiv höher einschätzen, der Religion in ihrem Leben eine höhere Bedeutung beimessen, sie sich stärker an der Bibel orientieren, mehr religiöse Praktiken ausüben, häufiger religiöse Erfahrungen erlebten u. a. m. Während die evangelischen Kirchenmitglieder in Westdeutschland zu 41 % Säkulare, zu 35 % Distanzierte und zu 18 % Kirchlich-Religiöse sind, finden sich unter den ostdeutschen Evangelischen 15 % Säkulare, 40 % Distanzierte und 28 % Kirchlich-Religiöse.

Auch bei allen Aussagen, was zum Christsein gehöre, zeigen die ostdeutschen Evangelischen durchgehend höhere Werte als die westdeutschen Evangelischen (Bibel lesen, am Abendmahl teilnehmen, an Gottesdiensten teilnehmen, an zehn Gebote halten, ein anständiger Mensch sein, sich taufen lassen, mit anderen Christen verbunden fühlen). Dies spricht für eine stärkere normative Bindung von ostdeutschen Evangelischen an kirchliche Praktiken fast jeder Art. Unter den ostdeutschen Evangelischen tauschen sich 49 % zumindest gelegentlich über religiöse Themen aus, unter den westdeutschen Evangelischen sind es 35 %. Die Pfarrperson der eigenen Gemeinde ist 25 % der westdeutschen Evangelischen auch namentlich nicht bekannt, bei den ostdeutschen Evangelischen sind es nur 17 %.

Egal was herausgegriffen wird: Ostdeutsche Evangelische sind im Vergleich zu westdeutschen Evangelischen religiöser und haben eine höhere Kirchenbindung. Keine relevanten Unterschiede zeigen sich lediglich wieder bei den Reformorerwartungen an die Kirche.

Bemerkenswert ist auch, dass sich die ostdeutschen Evangelischen sogar in einigen Dimensionen von den westdeutschen Evangelischen unterscheiden, die nicht unmittelbar etwas mit Kirche und Religion zu tun haben: Ost-Evangelische zeigen auch außerkirchlich ein höheres Maß an ehrenamtlichem Engagement als West-Evangelische. Sie haben ein stärkeres Vertrauen in Mitmenschen und messen dem

Wert „Sozial Benachteiligten und gesellschaftlichen Randgruppen helfen“ eine höhere Bedeutung zu als West-Evangelische.

Die gesellschaftliche Lage von Kirchenmitgliedern im Ost-West-Vergleich

Bevor wir uns der Diskussion der Ursachen zuwenden, warum sich in den letzten Jahren so starke Unterschiede zwischen ost- und westdeutschen Kirchenmitgliedern entwickelt haben, sollten wir uns klar machen, was die Kombination der beiden Effekte bedeutet, die wir bislang festgestellt haben: Einerseits eine deutlich geringere Kirchlichkeit und Religiosität der ostdeutschen Gesamtbevölkerung im Vergleich zu Westdeutschland, andererseits eine deutlich höhere Religiosität und Kirchlichkeit der (evangelischen) ostdeutschen Kirchenmitglieder im Vergleich zu den westdeutschen. Es impliziert, dass in Ostdeutschland das kulturelle Gefälle zwischen Kirchenmitgliedern und sozialer Umwelt wesentlich steiler ist als in Westdeutschland. In Ostdeutschland stehen vergleichsweise religiöse Kirchenmitglieder einer extrem säkularen Umwelt gegenüber, in Westdeutschland hingegen sind sich Kirchenmitglieder und Nicht-Kirchenmitglieder ähnlicher. Die Ost-Evangelischen leben in einer sozialen Umwelt, von der sie sich in vielen Punkten unterscheiden – was auch Gelegenheit zur Profilierung und reflektierten Identitätsfindung bietet. Das ist bei den West-Evangelischen kaum der Fall, hier ist das im kirchlichen Binnenraum und in der sozialen Umwelt Vorfindbare weitaus ähnlicher. Im Unterschied zu den Befunden der 3. bis 5. KMU könnte diese neuartige Konstellation, die Potential zur Selbstverstärkung hat, indizieren, dass sich in den beiden Landesteilen zwei unterschiedliche Tendenzen der Kirchenentwicklung abzeichnen.

Ost-Effekt oder West-Effekt?

Die festgestellten divergierenden Entwicklungen zwischen ost- und westdeutschen Kirchenmitgliedern können ihre Ursache entweder vorwiegend im Westen oder vorwiegend im Osten haben. Sind die ostdeutschen Kirchenmitglieder im Zeitverlauf religiöser und kirchenverbundener geworden, oder hat sich im Osten gar nichts verändert und die jetzt neu entstehenden Ost-West-Unterschiede kommen dadurch zustande, dass die Religiosität und Kirchenbindung bei den westdeutschen Kirchenmitgliedern einbricht? Das kann durch den Vergleich mit früheren Erhebungen erschlossen werden: Im Jahr 1992 (3. KMU) fühlten sich 79 % der ostdeutschen Evangelischen mit ihrer Kirche zumindest „etwas“ verbunden, heute sind es 82 %. In Westdeutschland dagegen waren 1992 zumindest „etwas“ verbunden 74 % der Evangelischen, heute sind es 62 %. Die Prozentsatzdifferenz zwischen Ost und West

hat also in diesem Beispiel von 5 auf 20 Prozentpunkte Unterschied zugenommen, und zwar vorwiegend durch Veränderungen im Westen. Der Osten hingegen bleibt in etwa auf dem früheren Niveau. Ähnlich sieht es auch bei anderen Indikatoren aus, für die Vergleichswerte vorliegen. Zum Beispiel glaubten 1992 in Ostdeutschland 35 % der Evangelischen an einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, heute sind es 39 %. Unter den westdeutschen Evangelischen waren es 1992 42 %, heute sind es 27 %. Fazit: Es handelt sich weniger um einen „Ost-Effekt“ als vielmehr um einen „West-Effekt“. Die neuen Ost-West-Differenzen kommen vorwiegend dadurch zustande, dass unter den Kirchenmitgliedern der Westen deutlich absackt und sich im Osten nicht viel verändert. Die zunehmenden Differenzen zwischen Ost und West in der Kirchenmitgliedschaft kommen also nicht (oder zumindest nicht wesentlich) durch eine vermeintliche Zunahme der Kirchlichkeit der ostdeutschen Evangelischen zustande.

Dabei darf nicht vergessen werden, dass diese neuen Divergenzen nur bei Kirchenmitgliedern auftreten, nicht gesamtgesellschaftlich. Nicht nur im Westen, sondern auch im Osten schreitet die Säkularisierung im Sinne eines Rückgangs von Religiosität und Kirchlichkeit gesamtgesellschaftlich ungebremst voran. Das zeigen auch hier Zeitvergleiche mit anderen Datensätzen, aber auch Auswertungen der 6. KMU nach Alterskohorten unter der Annahme, dass eine Kohorten-Säkularisierung dominiert: Kirchlichkeit und Religiosität nehmen auch im Osten gesamtgesellschaftlich von Kohorte zu Kohorte tendenziell ab.

Wo im Osten ist die Stabilität am größten?

Dennoch ist die Frage interessant, wo im Osten – in welchen Räumen, Kontexten und sozialen Orten – die kirchliche Stabilität⁴ am größten ist, d. h. die Widerständigkeit gegen den generellen Säkularisierungstrend am stärksten. Das wurde mit den Daten der 6. KMU anhand des Anteils der nicht-säkularen evangelischen Kirchenmitglieder, des Anteils der evangelischen Befragten mit zumindest „etwas“ subjektiver Kirchenbindung und des Anteils evangelischer Befragter mit geringerer Austrittswahrscheinlichkeit (Austrittsoption verworfen) untersucht, jeweils bezogen auf alle Evangelischen. Das Ergebnis lässt sich so zusammenfassen: Regional ist die Stabilität in Berlin und im „Speckgürtel“ rund um Berlin geringer als im sonstigen Ostdeutschland. Das dürfte dem früheren West-Berlin, aber auch dem Millionen-

⁴ Um ein mögliches Missverständnis zu vermeiden: „Stabilität“ bedeutet hier und im weiten Verlauf der Darstellung nicht, dass die Zahl der Kirchenmitglieder konstant bliebe (das wird sicher auch in Zukunft nicht der Fall sein), sondern es bedeutet lediglich, dass im Vergleich zu Westdeutschland keine weitere Beschleunigung des erosiven Trends zu beobachten ist. Etwas zugespitzt: Es ist der Unterschied zwischen „Stabilität im Abbruch“ und „Beschleunigter Abbruch“.

stadt-Milieu allgemein und den damit verbundenen massiven Migrationsbewegungen (inkl. Veränderung der Altersstruktur) geschuldet sein. Ansonsten ist die Stabilität in den kleinstädtisch geprägten Verdichtungsräumen Ostdeutschlands am größten. Extrem ländliche Räume und die Großstädte fallen dem gegenüber ab.⁵ Die Stabilität ist bei älteren Kirchenmitgliedern (ab ca. dem 45. Lebensjahr) stärker, die noch eine DDR-Sozialisation erfahren haben, bei jüngeren weniger ausgeprägt. Bei weiblichen Kirchenmitgliedern ist die Stabilität höher als bei männlichen. Bildung und soziale Milieuzugehörigkeit spielt dafür keine Rolle. Hinsichtlich der politischen Orientierungen haben in Ostdeutschland die liberal-weltoffenen Kirchenmitglieder eine höhere Kirchenbindung bzw. eine geringere Austrittswahrscheinlichkeit als rechtsautoritär gesinnte (ausführlicher: Wunder 2024). Letztere sind aber mit einer höheren Wahrscheinlichkeit nicht-säkular.

Erklärungsversuche: Zwölf theoretische Puzzle-Steine

Wie kann man all das erklären? Bei meinen Vorträgen zur KMU in ostdeutschen Kirchenkreisen sind mir insgesamt zwölf Erklärungsmuster begegnet, die ich als theoretische Puzzle-Steine verstehe. Keiner dieser zwölf Ansätze kann für sich allein genommen den Gesamtbefund wirklich verständlich machen, aber vielleicht können sie in der Summe zu einem – noch zu entwickelnden – komplexeren theoretischen Modell beitragen. Die Stärken und Schwächen dieser zwölf theoretischen Puzzle-Steine, so wie ich sie wahrnehme, werden nachfolgend kurz skizziert.

Vorausgeschickt und auf den Punkt gebracht sei, was es eigentlich zu erklären gilt: Warum gibt es derzeit diese relative Stabilität unter evangelischen Kirchenmitgliedern in Ostdeutschland, im Unterschied zu Westdeutschland? Warum tritt diese Ost-West-Differenz erst jetzt auf und nicht schon in den letzten Jahrzehnten? Warum gibt es gesamtgesellschaftlich keine Angleichungstendenz zwischen Ost und West in Bezug auf Religion und Kirche? Und als theoretisches Feintuning: Wie sind die im vorausgehenden Abschnitt skizzierten unterschiedlichen Grade der Stabilität innerhalb von Ostdeutschland zu verstehen?

Nun die zwölf Erklärungsansätze als theoretische Puzzle-Steine:

⁵ Methodisch tritt hier folgendes Problem auf: Eigentlich wäre es angemessen, regionale (oder andere) Unterschiede der Entwicklung innerhalb Ostdeutschlands durch einen Vergleich mit zeitlich früher erhobenen ostdeutschen Daten herauszuarbeiten, die die gleiche räumliche Auflösung haben. Solche früheren ostdeutschen Daten liegen aber mit dieser Auflösung zu den von der 6. KMU erhobenen Fragestellungen nicht vor. Deshalb muss die differenzielle Ermittlung der Effektstärken für Teilgebiete oder Teilpopulationen Ostdeutschlands ersatzweise durch einen Vergleich mit den jeweiligen aktuellen Durchschnittswerten für ganz Ostdeutschland erfolgen.

1. *Diaspora-Effekt*: Die Kirchen seien in Ostdeutschland inzwischen derart minorisiert, dass in dieser Diaspora-Situation zwangsläufig Gegenkräfte entstünden. *Kritik*: Das allein erklärt wenig. Zwar sind solche Diaspora-Effekte in der Religionssoziologie bekannt, sie treten aber keineswegs immer auf, wenn eine Religionsgemeinschaft in eine Diaspora-Situation gerät. Historisch wurden die meisten Religionsgemeinschaften in Diaspora-Situationen irgendwann von der Mehrheitsgesellschaft assimiliert und sind verschwunden. So lange nicht gesagt wird, warum ein Diaspora-Effekt gerade in der heutigen speziellen ostdeutschen Situation unter evangelischen Kirchenmitgliedern auftreten soll, nicht aber z. B. vor 20 Jahren, führt ein solcher Ansatz nicht weit. Eine mögliche Antwort darauf könnte lauten: Nach 1990 waren die meisten Menschen in Ostdeutschland zunächst einmal mit anderen existenziellen Fragen beschäftigt (z. B. Erhalt des Arbeitsplatzes, Umschulungen, ökonomische Umbrüche, Umstrukturierungen fast aller gesellschaftlichen Institutionen), so dass Fragen zu Religion und Kirche für sie eine nachgeordnete Bedeutung hatten. Erst unter den heutigen Bedingungen käme ein Diaspora-Effekt dann zum Tragen.
2. *Der „heilige Rest“ im „Zwiebelschalen-Modell“ ist gefunden*: Das „Zwiebelschalen-Modell“ stellt sich die Kirche wie eine vertrocknende Zwiebel vor: „Nach der Ablösung der äußeren, ausgetrockneten Schalen bleibt nur der Kern der aus dem Glauben Lebenden, der überzeugten, bekennenden Christenmenschen“ (Engelhardt et al. 1997, S. 281), die natürlich hochreligiös und kirchentreu seien. *Kritik*: Das beobachten wir in Ostdeutschland nicht. Dann müsste der selektive Austritt der Unreligiösen und Kirchenfernen die durchschnittliche Religiosität und Kirchlichkeit unter den Verbleibenden ansteigen lassen, der Befund ist aber lediglich eine Stabilität oder ein nur geringer Anstieg, der statistisch unsicher ist. Gegen das Zwiebelschalen-Modell spricht auch der seit Jahrzehnten nicht kleiner gewordene Anteil derjenigen, die sich vorstellen können, aus der Kirche auszutreten, d. h. die Austrittsneigung geht nicht zurück. Es gibt auch keinen natürlichen „heiligen Rest“ – manche Zwiebeln sind bis zum Kern vertrocknet, andere Zwiebeln haben im Innern noch Saft, das ist ganz unterschiedlich. Insofern ist der prognostische Wert eines solchen Ansatzes beschränkt.
3. *Verzögerungen im Säkularisierungsprozess*: Säkularisierung ist im Regelfall kein linearer Prozess, und es gibt verschiedene Randbedingungen, unter denen Säkularisierung verlangsamt oder sogar zeitweise umgekehrt werden kann (siehe dazu: Stolz & Voas 2023). *Kritik*: Das liegt hier nicht vor. Säkularisierung ist ein gesamtgesellschaftlicher Prozess, und die Daten zeigen, dass auch in Ostdeutschland die Säkularisierung ungebremst voranschreitet. Eine Stabilität von Religiosität und Kirchlichkeit innerhalb der Mitgliedschaft einer ansonsten schrumpfenden Religionsgemeinschaft ist etwas anderes als eine hypothetische Verlangsamung von Säkularisierung. Es weist höchstens auf eine gewisse bereichsspezifische Resilienz einer Religionsgemeinschaft hin.

4. *Demographische Effekte:* Die Wanderungsbilanz zwischen Ost- und Westdeutschland war auch nach 1990 lange Zeit für den Osten stark negativ, sie ist erst seit 2017 ausgeglichen. Weil Migration stark altersabhängig ist, ist Ostdeutschland dadurch heute stärker überaltert als Westdeutschland, auch in Verbindung mit einem sehr starken Geburtenrückgang in den Umbrüchen der 1990er Jahre in Ostdeutschland. Es kann sein, dass die festgestellten Ost-West-Unterschiede bei Kirchenmitgliedern etwas mit einer abweichenden Altersverteilung zu tun haben. *Kritik:* Möglicherweise ist das eine Teilerklärung – siehe Kapitel 10 zu Zusammenhängen zwischen Alter und Kirchenbindung/Religiosität. Der in der 6. KMU festgestellte Unterschied im Durchschnittsalter zwischen westdeutschen Evangelischen (51,3 Jahre) und ostdeutschen Evangelischen (52,9 Jahre) ist allerdings nicht besonders groß. Es ist aber nicht auszuschließen, dass andere demographische Merkmale im Ergebnis selektiver Migration (empirisch dazu: Leibert 2020) hier eine Rolle spielen.
5. *Konfessionelle Umstrukturierung der Heiratsmärkte:* Bei der Partnerwahl spielen religiöse Präferenzen heute keine Rolle mehr, sie ist fast ausschließlich gelegenheitsstrukturell bedingt (Klein & Wunder 1996). Mit dem immer weiter steigenden Konfessionslosenanteil auch in Ostdeutschland steigt somit die Wahrscheinlichkeit stark, dass innerhalb einer Partnerschaft mindestens eine Person konfessionslos ist. Damit wird auch die Taufwahrscheinlichkeit für Kinder immer geringer (vgl. Kapitel 18), ein sich selbst verstärkender Effekt. *Kritik:* Das kann erklären, warum in Ostdeutschland die Entkirchlichung immer weiter voranschreitet, trotz eventueller Gegenbewegungen und trotz Decken- bzw. Bodeneffekten. Als Erklärung für die relative Stabilität der Religiosität und Kirchlichkeit unter Kirchenmitgliedern taugt es jedoch nicht.
6. *Erfolg des Modells „Kirche im Dorf“:* In Ostdeutschland gibt es mehr ländliche Gebiete als in Westdeutschland, darunter viele mit ausgeprägter Abwanderungstendenz. Gerade im ländlichen Raum könne die Kirche punkten, wenn sie in kleinen Dörfern für die gesamte Dorfgemeinschaft wichtige Funktionen übernehme, auch für Nicht-Kirchenmitglieder. Die ethnologischen Beobachtungen von Stückrad (2022) in solchen überschaubaren Dorfgemeinschaften liefern Beiträge dazu, unter welchen Bedingungen dies gelingen kann. Kirchbauvereine, in denen auch viele Konfessionslose Mitglieder sind, sind ein Beispiel für diese integrierende Kraft der Kirche in ländlichen Räumen Ostdeutschlands. *Kritik:* Es kann nur eine Teilerklärung sein. Der oben skizzierte Befund ist, dass die Stabilität innerhalb der Kirchenmitgliedschaft Ostdeutschlands in kleinstädtischen Verdichtungsräumen am größten ist, nicht im ländlichen Raum.
7. *Historische Prägungen aus der DDR-Zeit:* Der Kirchenkampf mit dem SED-Regime z. B. um die Jugendweihe und die verschiedenen Nachteile, die man als Kirchenmitglied in der DDR zu erdulden hatte, hätten einer Kirchenmitgliedschaft in Ostdeutschland bis heute einen stärker bekenntnishaften Charakter verliehen als in Westdeutsch-

land. So seien die festgestellten Unterschiede zwischen ost- und westdeutschen Evangelischen zu verstehen. *Kritik:* Das kann nicht erklären, warum die Unterschiede erst jetzt auftreten und nicht schon in den vorausgehenden Jahrzehnten. Dazu wären zumindest Zusatzannahmen notwendig (vgl. Erklärungsansatz 1).

8. *Umbau ostdeutscher Mitgliedschaftsmotive:* In einer derart dominant säkularen Umwelt wie in Ostdeutschland sei inzwischen so gut wie niemand mehr aus Tradition Mitglied. Auch sei mittlerweile der Westen in Bezug auf Kirche und Religion als orientierendes Referenzmodell weggefallen, einerseits weil ihm generell kritischer begegnet werde, andererseits weil auch dort die Säkularisierung mittlerweile weit fortgeschritten ist. Mitgliedschaft bedeute unter solchen Umständen immer eine bewusste Entscheidung und somit eine stärkere Verankerung im eigenen Identitätshaushalt. *Kritik:* Tatsächlich zeigen die Daten der 6. KMU, dass das Traditionsargument für Kirchenmitgliedschaft im Osten noch stärker ausgedient hat als es tendenziell auch im Westen der Fall ist. Dieser Ansatz, der weniger auf die DDR-Zeit als auf rezente Erfahrungen Bezug nimmt, kann auch verständlich machen, warum der Effekt erst in den letzten Jahren stärker auftritt, nachdem das Referenzmodell West verabschiedet wurde. Vielleicht ist es sogar so, dass die Kirche in Ostdeutschland heute teilweise einen Kristallisationspunkt für einen ostdeutschen kulturellen Eigensinn gegenüber einer wahrgenommenen westdeutschen Dominanz darzustellen beginnt. Zu hinterfragen wäre allerdings, ob sich Kirchenmitgliedschaften in Ostdeutschland nicht auch ganz erheblich aus Familientraditionen speisen (die durch die KMU-Formulierung „weil sich das so gehört“ kaum erfasst werden).
9. *Aufschwung der Ost-Identität:* Mau et al. (2024) konnten nachweisen, dass in Ostdeutschland die Identität als Ostdeutsche, in Abgrenzung zu Westdeutschen, in den letzten Jahrzehnten nicht etwa verblasst ist, sondern weiter an Kontur gewonnen hat, und zwar gerade in den jüngsten Generationen, die keinerlei eigene Erfahrung mit der DDR mehr haben. Eine solche „ostdeutsche Persistenz und Verhärtung“ könnte auch verständlich machen, warum sich die Entwicklung der ostdeutschen Kirchenmitgliedschaft von der in Westdeutschland abkoppelt. *Kritik:* Das würde unterstellen, dass die stabilisierte Religiosität und Kirchlichkeit unter ostdeutschen Kirchenmitgliedern unmittelbar etwas mit einer spezifischen, sich neu formierenden ostdeutschen Identität zu tun hat. Ist das wirklich so? Plausibler scheint, dass starke Kirchenbindung mit einer Abgrenzung von den DDR-Identitären einher geht.
10. *Kirchliches Handeln I: Soziale Reichweite der Kirche:* Wie oben aufgezeigt, ist in Ostdeutschland die soziale Reichweite der Kirche relational zu ihrer religiösen Reichweite weit größer als in Westdeutschland, d.h. die Gesamtbevölkerung hat fast gleich häufig Kontakt zu kirchlichen Einrichtungen, obwohl die Religiosität der Gesamtbevölkerung im Osten weit geringer ist als im Westen. Diese hohe soziale Relevanz kirchlichen Handelns stärkt womöglich die Kirchenbindung derer, für die

dies besonders wichtig ist. *Kritik:* In der Tat zeigen die Daten, dass die Stabilisierung vor allem bei den liberal-weltoffenen Kirchenmitgliedern eingetreten ist, weniger bei den rechtsautoritär orientierten, für die soziale Fragen weniger bedeutsam sind. Nach der anhand der 6. KMU von Wunder (2024) entwickelten Klassifizierung ist der Anteil der betont Liberal-Weltoffenen unter den ostdeutschen Evangelischen mit 31% signifikant höher als unter den ostdeutschen Konfessionslosen (22%), wohingegen in Westdeutschland die Konfessionslosen mit 29% einen etwas höheren Anteil betont Liberal-Weltoffener haben als die westdeutschen evangelischen Kirchenmitglieder (25%). Womöglich ist es – zugespitzt formuliert – sogar so, dass die evangelische Kirche in Ostdeutschland mit ihrem liberal-weltoffenen Profil im aktuellen ostdeutschen kulturellen Konflikt zwischen Rechtsautoritäten und Liberal-Offenen zunehmend an Relevanz für die Letzteren gewinnt, aufgrund ihrer großen institutionellen sozialen Reichweite.

11. *Kirchliches Handeln II: Überwindung der Mitgliedschafts-Dichotomie:* In Ostdeutschland ist heute ein erheblicher Anteil der in kirchlichen Kontexten engagierten Menschen nicht getauft, also auch kein Kirchenmitglied.⁶ Die z. B. in Halle, Magdeburg und Dessau von den Kirchen angebotenen „Lebenswende-Feiern“ richten sich erfolgreich an überwiegend konfessionslose Jugendliche, die weder die Konfirmation bzw. Firmung noch die humanistische Jugendweihe anstreben. In vielfältiger Weise haben die ostdeutschen Kirchen offene Angebote entwickelt, die auch von Nicht-Mitgliedern genutzt werden, kirchenmusikalische Veranstaltungen sind ein weiteres Beispiel dafür. Abstrakt formuliert: Die Kirche in Ostdeutschland überwindet die Dichotomie Mitglied vs. Nicht-Mitglied in einer für Westdeutschland so bislang noch nicht vorstellbaren Weise. Es ist denkbar, dass die Stabilisierungseffekte in der ostdeutschen Kirchenmitgliedschaft mit dieser Art kirchlichen Handelns zusammenhängen, weil es einerseits binnenkirchliche Isolation vermeidet, andererseits so die Bedeutung kirchlicher Angebote auch jenseits der Mitgliedschaft für die eigenen Mitglieder plausibilisiert wird. *Kritik:* Welche Effekte mit einer solchen Sprengung der Mitgliedschafts-Dichotomie einhergehen, ist bislang kaum systematisch untersucht.
12. *Kirchliches Handeln III: Besetzung kirchlicher Ämter:* Der Eindruck besteht, dass in Ostdeutschland bei kirchlichen Ämtern auf der Kirchenkreis- und Gemeindeebene die personelle Fluktuation geringer ist als in Westdeutschland. Nicht selten begegnen einem Menschen, die schon seit vielen Jahrzehnten das Bild der Kirche vor Ort prägen. Hinzu kommen teilweise zugewanderte einzelne aktive Kirchenmitglieder aus dem Westen, die ostdeutsche Kirchengemeinden durch die Übernahme von

⁶ Die Antworten auf meine diesbezügliche Frage bei mehreren Kreissynoden oder Pfarrkonferenzen ostdeutscher Kirchenkreise, anlässlich von Vorträgen zur KMU, laufen darauf hinaus, dass etwa ein Drittel der sich am kirchlichen Leben beteiligenden Ostdeutschen nicht getauft sind. Ob diese subjektive Wahrnehmung der Beteiligten quantitativ zutreffend ist, müsste geprüft werden.

Funktionen stärken – was umgekehrt in westdeutschen Kirchengemeinden durch Zugezogene aus dem Osten kaum bekannt ist. Eventuell stärken beide Faktoren die Stabilität der Kirche in Ostdeutschland. *Kritik:* Ob dies mehr als nur ein subjektiver Eindruck anhand von Einzelfällen ist, wäre zu prüfen.

Weitere Ideen zur besseren theoretischen Einordnung der Befunde sind willkommen. Es wird hier bewusst darauf verzichtet, abschließend ein interpretierendes Gesamtbild der divergierenden Religions- und Kirchenentwicklungen in Ost- und Westdeutschland zu zeichnen, weil dazu noch zu viele Fragen offen sind. Vielmehr ist die Diskussion der zwölf theoretischen Puzzle-Steine als ein Ausgangspunkt und eine Orientierung für ein Forschungsprogramm zu verstehen, das sinnvollerweise diesen Fragen tiefer bohrend nachgehen sollte. Das dabei zu hebende Potenzial ist groß: Wenn wir besser verstehen, warum es in Ostdeutschland im letzten Jahrzehnt zu einer relativen Stabilisierung von Kirchlichkeit gekommen ist (im Unterschied zu den aktuellen Trends in Westdeutschland), dann werden wir nicht nur die weitere Entwicklung in Ostdeutschland besser prognostizieren und gestalten können, sondern diese Erkenntnisse könnten auch hilfreiche Anhaltspunkte zur zukünftigen Kirchenentwicklung in Westdeutschland implizieren. Schreibt man hinsichtlich der Mitgliederzahlen die in Westdeutschland zu beobachtenden Trends fort, dann werden die Kirchen in Westdeutschland um das Jahr 2040 herum, also bereits in 15 Jahren, auf dem Niveau angekommen sein, das die Kirchen in Ostdeutschland im Jahr 1990 im Ergebnis der DDR-Zeit hatten.

10. Religiosität und Kirchlichkeit im Alters- und Generationenvergleich

Christopher Jacobi

Wenn man analog zu den Naturgesetzen nach empirischen Gesetzmäßigkeiten in der Religionssoziologie suchen würde, käme man wahrscheinlich schnell darauf, dass ältere Menschen in Befragungen fast immer religiöser sind als jüngere Menschen. Laut einer großen globalen Untersuchung sind die jüngsten Generationen in fast allen Ländern der Erde entweder weniger religiös als die älteren Generationen (dies ist zumeist in ökonomisch wohlhabenden Demokratien der Fall) oder sie befinden sich auf einem ähnlichen Niveau wie die älteren Generationen (zumeist in Ländern Afrikas und Asiens). Eine höhere Religiosität der jüngsten Generationen stellt hingegen eine extrem seltene Ausnahme dar (Hackett et al. 2018). Der empirisch beobachtbare Zusammenhang von höherem Lebensalter mit höherer Religiosität ist in einer Vielzahl von Studien in Deutschland, Europa, den USA und auch weltweit belegt (Molteni & Biolcati 2023; Kögler & Dammayr 2015).

Man könnte annehmen, dass Menschen mit steigendem Alter religiöser werden, weil sie zur psychologischen Bewältigung von existenziellen Unsicherheiten wie dem Tod und gesundheitlichen Problemen Bestärkung im Transzendenten suchen (Utsch 1992). In der Tat gibt es gerontologische Forschung zu Religiosität im hohen Alter und zu assoziierten positiven Effekten der Religiosität auf die mentale Gesundheit im hohen Alter (Albani et al. 2004; Pilgram 2017). Obwohl es solche Alterseffekte in Bezug auf Religiosität tatsächlich gibt, betonen viele religionssoziologische Studien, dass Veränderungen der Religiosität hauptsächlich als Kohorten-Effekte zu verstehen sind, d. h. von der Generationenzugehörigkeit abhängen, wohingegen auf das Lebensalter bezogene Veränderungen der Religiosität eine eher geringe Rolle spielen (Crockett & Voas 2006). So wird angenommen, dass jede neue Geburtenkohorte etwas weniger religiös als die vorausgehende ist, weil jüngere Kohorten in der Kindheit in geringerem Maße religiös sozialisiert werden und demographisch durch das Aussterben der Ältesten und ihren Ersatz durch Jüngere eine „Kohorten-Säkularisierung“ stattfindet. Durch diese Säkularisierungsmodelle kann der Zusammenhang zwischen jüngerem Alter und niedrigerer Religiosität analytisch überzeugend erklärt werden. Selbst wenn niemand seine oder ihre Einstellung zur Religiosität im Lebenszyklus verändert, ist es so möglich, dass die jüngeren Generationen – und damit mit der Zeit auch die Gesellschaft insgesamt – immer säkularer werden (Voas 2009). Für Deutschland (Meulemann 2019b), Öster-

reich (McClendon & Hackett 2014) und die Schweiz (Stolz & Senn 2022) konnte eine Kohorten-Säkularisierung eindeutig belegt werden.

Eine besondere Schwierigkeit bei der Unterscheidung von Alters- und Generationeneffekten ist allerdings, dass zwischen drei verschiedenen Effekten differenziert werden muss: dem Alter (Lebenszyklus; Veränderung durch das Älterwerden), der Periode (Kalenderjahre; Effekte z. B. von Missbrauchsskandalen, die in bestimmten Jahren medial besonders stark präsent sind) und der Kohorte (Generationenveränderung). Mathematisch und logisch sind diese drei Effekte untereinander verbunden, sodass man z. B. in einer Regressionsgleichung nicht alle drei Effekte individuell berechnen kann (Ryder 1965). Die folgenden Gleichungen veranschaulichen das so genannte APK-Problem (Alter-Perioden-Kohorten), das darin besteht, dass erst mit zwei der drei Informationen der dritte Wert mathematisch vorgegeben ist:

$$\text{Periode} - \text{Alter} = \text{Kohorte (z. B. 2024} - 33 = 1991)$$

$$\text{Alter} + \text{Kohorte} = \text{Periode (z. B. 33} + 1991 = 2024)$$

$$\text{Periode} - \text{Kohorte} = \text{Alter (z. B. 2024} - 1991 = 33)$$

Das betrifft nicht nur die Religionssoziologie, sondern alle Analysen von Alters- oder Generationeneffekten bzw. von sich mit der Zeit verändernden Variablen. Anspruchsvolle statistische Methoden erlauben es, diese Problematik unter Einbringung von theoretischen Annahmen teilweise aufzulösen (Bell & Jones 2015). Diese Methodik hat Lois (2024) mit ALLBUS-Daten von 1980 bis 2021 angewandt und betont, dass Kohorten-Effekte in Deutschland in vergangenen Studien unterschätzt und Periodeneffekte überschätzt wurden. Als Querschnittsstudie lässt sich diese Methode auf die 6. KMU zwar nicht anwenden, aber zum Verständnis der grundlegenden Problematik der Unterscheidung von Alters- und Generationeneffekten ist dies wichtig.¹

Das Ziel dieses Kapitels ist es, die im gesamten Buch verteilten Informationen zu den Altersgruppen an dieser Stelle zu ordnen, detaillierter zu vergleichen und in einem Gesamtüberblick zu präsentieren. Der Fokus liegt dabei besonders bei den jüngsten Befragten zwischen 14 und 29 Jahren, die gerade aus einer Perspektive der religiösen Sozialisation und der damit verbundenen Reproduktion der Institution Kirche zentral sind. Die 6. KMU hält einige überraschende Befunde zu den jüngsten Befragten bereit, die das Kohorten-Säkularisierungsmodell für Deutschland zumindest teilweise als ergänzungsbedürftig erscheinen lassen.

¹ Nichtsdestotrotz ist es unter Hinzuziehung von früheren KMUs oder anderen früher erhobenen Daten („Quasi-Längsschnittstudien“) sowie den retrospektiven Fragen der 6. KMU möglich, manche Zeitvergleiche zu ziehen.

Methodik

Ähnlich wie bereits in der 5. KMU standen 14- bis 29-Jährige in einem besonderen Fokus der neuen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, da diese Gruppe als besonders bedeutend für die Zukunft der Kirchen angesehen wird und deshalb bei der Stichprobenziehung der 6. KMU gezielt überrepräsentiert wurde (vgl. Kapitel 2). Durch dieses Oversampling wurde die Anzahl der Fälle in dieser speziell interessanten Altersgruppe so erhöht, dass detaillierte Analysen für diese Altersgruppe durchgeführt werden können.²

In den anderen Kapiteln dieses Bands wird meist mit fünf Altersklassen gearbeitet: 14 bis 29 Jahre, 30 bis 44 Jahre, 45 bis 59 Jahre, 60 bis 69 Jahre, 70 Jahre und älter. Diese Einteilung folgt der 5. KMU, bietet eine hohe Fallzahl pro Klasse und eine grundlegende theoretische Plausibilität in Bezug auf Familien- und Berufsphasen. Andere Klassenbildungen sind aber auch möglich, insbesondere eine weitere Differenzierung der jüngsten Altersklasse, nämlich zwischen 14- bis 21-Jährigen (Jugendlichen) und 22- bis 29-Jährigen (Postadoleszenz), die in diesem Kapitel – wie in der 5. KMU (Pickel 2015a) – an einigen Stellen vorgenommen wird. Ebenso wäre es möglich, die Klassengrenze bei der ältesten Gruppe unterschiedlich zu setzen oder dort feiner zu differenzieren, wo hohe Veränderungen und Brüche bei Religiositätsvariablen, vermutlich aufgrund von Kohorten-Effekten, auffindbar sind. Letztendlich gibt es aber keine perfekte Aufteilung der Altersklassen, und es ist auch gar nicht notwendig, immer mit solchen Klassifizierungen zu arbeiten. Statistisch gesehen ist es sogar effizienter, das Alter der Befragten unklassifiziert als numerische Variable zu spezifizieren. Befragte zu Altersklassen zusammenzufassen, ist zwar intuitiv verständlich, aber durch moderne Visualisierungs- und Schätzverfahren gibt es heute andere Möglichkeiten der Darstellung, wie sie in diesem Aufsatz verwendet werden.

Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritte

Die unterschiedlichen historischen und religiösen Entwicklungen in West- vs. Ostdeutschland zeigen sich auch in den Altersanalysen, so dass hier oft zwischen diesen zwei Regionen separiert wird. Als erstes Ergebnis bietet sich ein Blick auf die Konfessionszugehörigkeit an, differenziert nach dem Alter der Befragten und dem Landesteil (Abbildung 10.1). Der Prozentsatz der Personen mit evangelischer oder

² Bei Analysen der Gesamtstichprobe wurde dies durch einen das Alter berücksichtigenden Gewichtungsfaktor wieder ausgeglichen, so dass die Repräsentativität der Gesamtstichprobe gewahrt bleibt. Das Oversampling (und die nachfolgende Korrektur durch einen Gewichtungsfaktor) war besonders stark für die 24- bis 29-Jährigen, weil diese leichter zu rekrutieren sind als Jugendliche, zumal die Aufnahme in das zugrunde liegende Panel erst ab dem 14. Lebensjahr beginnt.

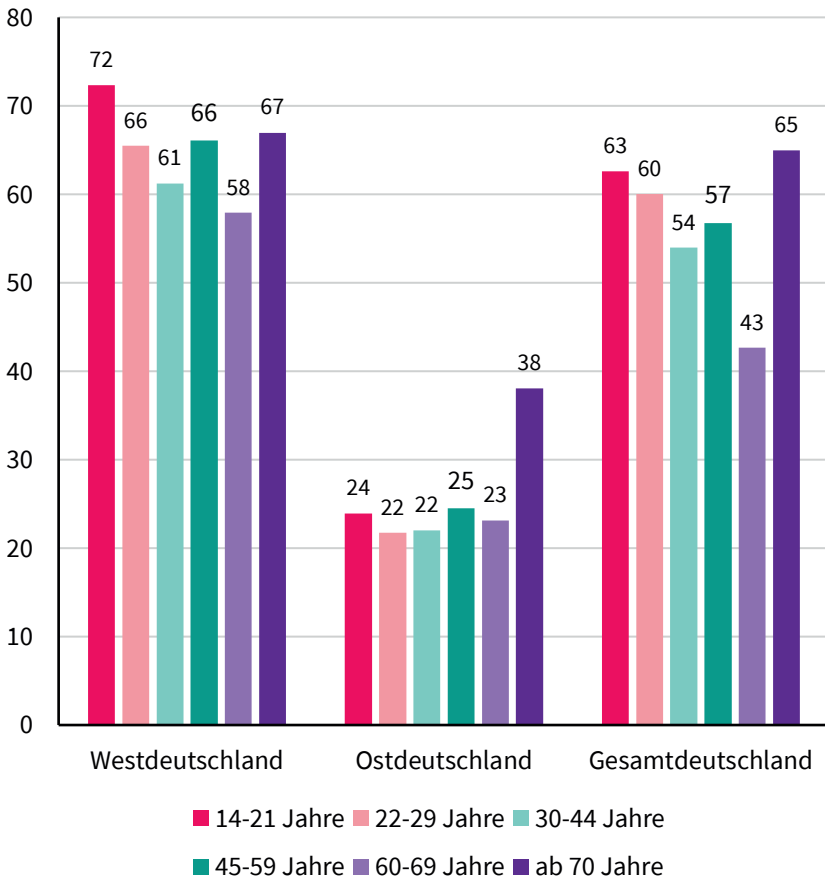


Abbildung 10.1: Prozentualer Anteil der evangelischen und katholischen Kirchenmitglieder (zusammengefasst) an der Bevölkerung, differenziert nach Altersklassen in West-, Ost- und Gesamtdeutschland.

katholischer Konfessionszugehörigkeit ist in Westdeutschland mit 65% deutlich höher als in Ostdeutschland mit 24%. Dabei unterscheidet sich die Altersverteilung erheblich: In Ostdeutschland gibt es in der Generation der heute über 70-Jährigen mit 38% noch eine relativ verbreitete Kirchenmitgliedschaft, aber bereits in der Generation der heute 60- bis 69-Jährigen lässt sich der Einbruch auf nur 23% erkennen, der auf der staatlich forcierten Entkirchlichung in der DDR beruht (Meulemann 2003). Die nachfolgenden jüngeren Generationen in Ostdeutschland bleiben auf dem gleichen niedrigen Niveau, sinken aber nicht weiter ab.

In Westdeutschland gab es auch einen (kleineren) Abbruch in der Generation der jetzt 60- bis 69-Jährigen im Vergleich zu älteren Generationen – diese Altersgruppe

hat derzeit den geringsten Anteil an katholischen/evangelischen Kirchenmitgliedern. Menschen, die vor ca. 1952 geboren wurden und demzufolge bis zum Ende der 1960er, d. h. vor der ersten größeren Austrittswelle in Westdeutschland, sozialisiert waren, haben eine etwas höhere Wahrscheinlichkeit, noch Kirchenmitglieder zu sein.

Überraschend ist, dass die jüngste Generation in Westdeutschland mit 72% den höchsten Anteil an Kirchenmitgliedern hat.³ Da die Anzahl der Konfessionslosen im Laufe des Lebens durch Kirchenaustritte aber sicherlich zunehmen wird und ältere Befragte kumulativ mehr Zeit und Möglichkeiten hatten, aus der Kirche auszutreten, ist davon auszugehen, dass die Jugendlichen von heute in einigen Jahren voraussichtlich einen höheren Anteil an Konfessionslosen haben werden.

Die Taufquote der Bevölkerung geht allerdings kontinuierlich von Generation zu Generation langsam zurück (96% bei den heute über 70-Jährigen, bis zu 70% bei den heute 14- bis 21-Jährigen in Gesamtdeutschland). Die Taufquote bezieht sich auf bereits erfolgte, teilweise schon viele Jahrzehnte zurückliegende Taufen, und zwar der Befragten selbst. Im Unterschied dazu bezieht sich die generelle Taufbereitschaft auf potenzielle zukünftige Taufen für den Fall der Geburt eines Kindes. Hier ist der Rückgang deutlich stärker (vgl. Kapitel 21): Auf ganz Deutschland bezogen würden sich 74% der heute über 70-Jährigen für die Taufe eines Kindes entscheiden, bei den 14- bis 29-Jährigen sind es nur noch 43%. Bei katholischen/evangelischen Kirchenmitgliedern verläuft dieser Trend schwächer mit einem Rückgang der Taufbereitschaft von um die 90% bei den über 70-Jährigen bis zu ca. 70% bei den jüngsten Befragten.

Basierend auf den 974 Befragten, die aus einer der beiden Kirchen ausgetreten sind, wird das Lebensalter bei einem Kirchenaustritt in Abbildung 10.2 veranschaulicht. Die höchste Austrittsneigung zeigt sich im jungen Erwachsenenalter bzw. in der Postadoleszenz zwischen 20 und 30 Jahren. In diesem Lebensabschnitt finden viele Veränderungen statt, wie der Wegzug aus dem elterlichen Zuhause, die Ausbildung bzw. das Studium und die Berufseintrittsphase. Relevant sind auch die einsetzende Steuerpflicht bzw. die finanzielle Auswirkung der Kirchenmitgliedschaft mit den ersten Steuerbescheiden. 59% aller Kirchenaustritte sind vor dem 30. Lebensjahr vollzogen. Dennoch gibt es auch in höheren Lebensaltern bis hin zum 75. Lebensjahr Kirchenaustritte.

³ Insgesamt sollten die in Abbildung 10.1 erkennbaren Unterschiede bei den jüngeren und mittleren Generationen aber nicht überinterpretiert werden, weil nur die größeren Unterschiede statistisch signifikant sind.

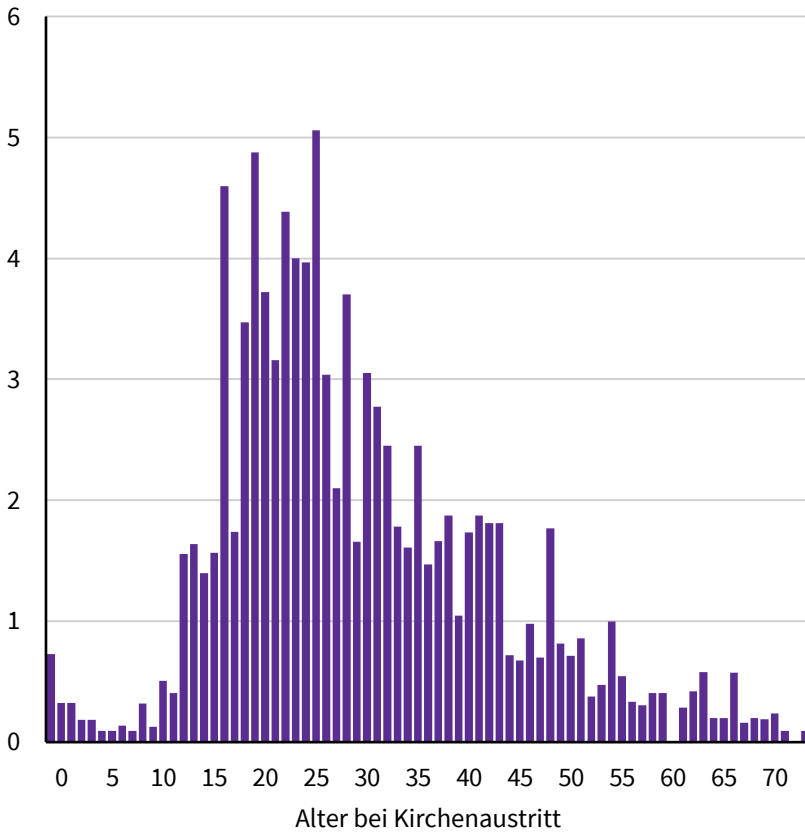


Abbildung 10.2: Verteilung der in der 6. KMU erfassten Kirchenaustritts-Ereignisse über das Lebensalter der Befragten, in Prozent der Befragten der jeweiligen Kohorte.

Religiosität

In Anbetracht der Überlegungen zur Kohorten-Säkularisierung liegt die Annahme nahe, dass die jüngsten Befragten die niedrigsten Religiositätswerte haben sollten. Diese Erwartung bestätigt sich bei einer großen Anzahl von Variablen aus dem Feld von Religiosität, Spiritualität und Kirchenkontakten in der 6. KMU nicht. Die jüngsten Befragten (14- bis 29-Jährige) haben oft das gleiche Religiositätsniveau wie die 30- bis 44-Jährigen. Der größte Bruch in der Generationenfolge zeigt sich zwischen der Klasse der 60-bis 69-Jährigen und den ältesten Befragten ab 70 Jahren. Der Index zur kirchennahen Religiosität (vgl. Kapitel 8) zeigt auf, dass zwischen 14 und ca. 45 Jahren kaum Unterschiede bestehen und nur danach mit steigendem Alter zuerst langsam, dann deutlicher, die kirchennahe Religiosität höher ist (Ab-

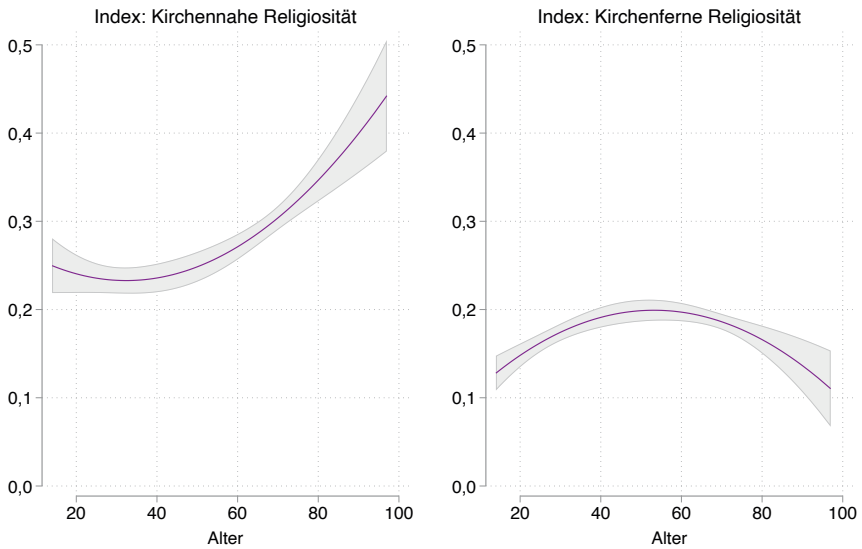


Abbildung 10.3: Verteilung der kirchennahen bzw. kirchenfernen Religiosität in Abhängigkeit vom Alter der Befragten. Grau schattierte Flächen bilden die 95 %-Konfidenzintervalle ab. Zugrunde liegen Schätzwerte aus Regressionsanalysen (Williams 2012). Die abhängigen Variablen sind jeweils die beiden Indizes für kirchennahe und kirchenferne Religiosität, die von 0 (gering) bis 1 (hoch) variieren können. Die unabhängigen Variablen sind das Alter, das Geschlecht, West- vs. Ostdeutschland sowie Interaktionseffekte, im Sinne von Kontrollvariablen für Effekte des Alters.

bildung 10.3).⁴ Es deutet sich sogar eine etwas höhere Religiosität bei den jüngsten Befragten im Vergleich zu denen an, die Mitte 20 oder 30 Jahre alt sind.

Man muss bei der Interpretation von Querschnittsaltersdaten aber Vorsicht walten lassen, da aus den Daten nicht abgeleitet werden kann, wie sich die Religiosität bei den Generationen in Zukunft entwickeln wird. Gerade die jüngsten Befragten zwischen 14 und 21 Jahren haben durch den Konfirmandenunterricht im evangelischen Bereich oder die Vorbereitung auf die Kommunion bzw. Firmung im katholischen Bereich sowie durch den Religionsunterricht und mögliche Jugendgruppenkontakte biographisch bedingt noch viele Kontakte mit den Kirchen, oder hatten diese zumindest in der nahen Vergangenheit. Einerseits ist anzunehmen, dass ein

⁴ Das trifft in der 6. KMU auch auf die Kirchgangsfrequenz zu (die in den Index „Kirchennahe Religiosität“ mit eingeht) und die bei den Befragten ab dem 70. Lebensjahr am höchsten ist. Stolz et al. (2024) haben für Westdeutschland mit Panel-Daten des SOEP von 1984 bis 2018 gezeigt, dass der Kirchgang von Generation zu Generation immer schwächer wurde (Kohorten-Säkularisierung), jedoch auch innerhalb der Generationen meist ein leichtes Nachlassen des Kirchgangs im Lebensverlauf zu beobachten ist (Alterseffekt).

Teil des Abflachens der Kurve in Abbildung 10.3 bei den Jüngeren auf diese altersabhängigen religionsbezogenen Kontakte bzw. Sozialisationsagenten zurückgeht und sich mit dem Übergang der Jugendlichen in die Postadoleszenz schnell auf ein geringeres Niveau anpassen wird. Andererseits ist die Abflachung der Kurve bereits bei den mittleren Kohorten zu beobachten, was mit dem Modell der Kohorten-Säkularisierung schwieriger in Einklang zu bringen ist. Psychologische und religionssoziologische Studien zeigen, dass sich bei Kindern und Jugendlichen religiöse Orientierungen später zwar noch ändern können, große religiöse Transformationen treten zumindest laut longitudinalen Daten in den USA aber nur bei 4 bis 6% der Jugendlichen auf (Regnerus & Uecker 2006).

Beim Index zur kirchenfernen Religiosität (vgl. Kapitel 8), der in Bezug auf die Altersverteilung eine ganz andere Tendenz als die kirchennahe Religiosität hat, haben die jüngsten und die ältesten Befragten die niedrigsten Werte, Befragte im mittleren Alter von 45 bis 59 Jahren die höchsten Werte. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass die Popularität von Esoterik als alternativer Religiosität in den 1980er und 1990er Jahren besonders hoch war und diese Generation gerade zu dieser Zeit sozialisiert wurde. Darüber hinaus verdeutlicht die entgegengesetzte Verteilung der kirchennahen und der kirchenfernen Religiosität, dass die jüngsten Befragten nicht generell religiösen und spirituellen Fragen eher zustimmen als Befragte mittleren Alters.

Nicht durch Kohorten-Säkularisierung erklärbar ist die altersdifferenzierte Entwicklung des Glaubens an ein Leben nach dem Tod. Hier zeigen in der 6. KMU in der Gesamtbevölkerung die Jüngsten (14 bis 29 Jahre) mit 47% Zustimmung die höchsten Werte; mit steigendem Alter der Befragten nimmt die Zustimmung auf 37% ab.⁵ Vermutlich stellt sich mit steigendem Lebensalter eine intensivere und gleichzeitig ernüchternde Auseinandersetzung mit dem Tod ein. Mit dieser Altersverteilung stellt das Item zum Glauben an ein Leben nach dem Tod eine absolute Ausnahme im Vergleich zu den anderen Items des Fragebogens dar. Das Item wurde auch schon in anderen Studien in dieser Hinsicht als Sonderfall identifiziert (Pollack & Rosta 2022). Es ist allerdings zu bemerken, dass trotz dieser Altersverteilung auch der Glaube an ein Leben nach dem Tod im Zeittrend in den letzten Jahrzehnten abnimmt: Nach ISSP-Daten stimmten ihm 1998 noch 48% der Bevölkerung in Deutschland zu, während es im Jahr 2022 in der 6. KMU nur noch 40% waren, insgesamt also ein Rückgang um 8 Prozentpunkte. Dieser Rückgang geht – eine sich aus der Altersverteilung

⁵ Dieser Altersunterschied ist bei Evangelischen mit 57% Zustimmung bei den jüngsten und 40% Zustimmung bei den ältesten Befragten besonders groß. Bei Katholischen sind es 64% bei den jüngsten Befragten und 55% in allen anderen Altersklassen etwa gleichbleibend. Bei Konfessionslosen gibt es keine nennenswerten Altersunterschiede beim Glauben an ein Leben nach dem Tod, und die Werte sind mit ca. 20% deutlich geringer.

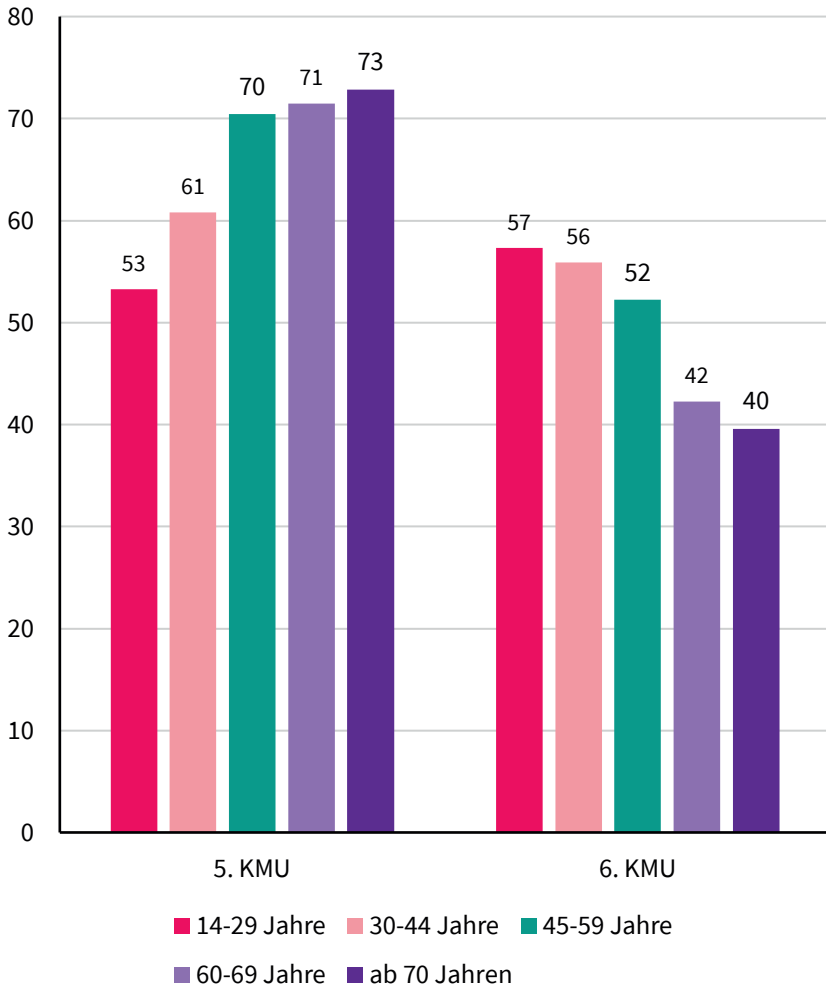


Abbildung 10.4: Zustimmung der evangelischen Befragten in Prozent zur Aussage „Ich glaube an ein Leben nach dem Tod“ (Item 52g), differenziert nach Altersklassen, in der 5. und 6. KMU.

logisch zwingend ergebende Schlussfolgerung – nicht auf Kohorten-Säkularisierung zurück, sondern auf eine andere Art von Säkularisierung: einen Schwund des Glaubens binnen der Lebenszeit von Individuen innerhalb von fast allen Kohorten – man könnte es „individuelle Säkularisierung“ nennen (weil sich Individuen im Lebensverlauf säkularisieren, nicht ganze Kohorten qua basaler Sozialisation), oder auch „Alters-Säkularisierung“ (weil das Alter und nicht die Generationenzugehörigkeit hier relevant ist) oder „Fahrstuhl-Säkularisierung“ (weil mit fortschreitender Zeit alle Kohorten wie in einem Fahrstuhl mit ihren Werten gemeinsam nach unten fahren).

Dieser Schluss ist auch aus einem Vergleich der Daten der 5. mit der 6. KMU ableitbar, der auf evangelische Kirchenmitglieder beschränkt bleiben muss, weil die 5. KMU keine repräsentative Stichprobe der Gesamtbevölkerung war (Abbildung 10.3): Für alle Generationen ist ein Rückgang des Glaubens an ein Leben nach dem Tod zu konstatieren, wobei der Rückgang umso stärker ausfällt, je früher das Geburtsjahr der jeweiligen Generation. Dabei ist zu bedenken, dass die in der 5. KMU (2012 erhoben) damals 14- bis 29-Jährigen heute in der 6. KMU (2022 erhoben) durch Alterung um zehn Jahre überwiegend in die Kategorie der 30- bis 44-Jährigen fallen, also die 14- bis 29-Jährigen der 5. KMU mit den 30- bis 45-Jährigen der 6. KMU zu vergleichen sind, um in etwa die gleiche Generation zu betrachten. Die Generation der in der 6. KMU 14- bis 29-Jährigen wurde in der 5. KMU überwiegend noch nicht erfasst, da damals noch zu jung für eine Befragung. Immerhin ist erkennbar, dass die heute Jüngsten sich beim Glauben an ein Leben nach dem Tod nicht wesentlich von den vor zehn Jahren Jüngsten unterscheiden.⁶

Bei den Indizes zum Vertrauen in säkulare und religiöse Institutionen (vgl. Kapitel 4) sind es wiederum die jüngsten und ältesten Befragten, die das höchste Vertrauen haben, und die Befragten mittleren Alters haben die geringsten Vertrauenswerte. Beim Index zur Bedeutung von Religion im Leben (vgl. Kapitel 7) und bei der subjektiven Religiosität (Item 46) zeigt sich zwar eine deutliche Verringerung von den ältesten Befragten hin zu den jüngeren Befragten, aber es findet schon bei den heute 60-jährigen eine deutliche Abflachung statt, danach sind nur noch leichte Unterschiede bei jüngeren Generationen erkennbar (Abbildung 10.5).

Abbildung 10.6 zeigt die Abhängigkeit von Kontakten der Befragten in den letzten zwölf Monaten zu Personen, die in der Kirche tätig sind (Item 100), vom Lebensalter. Über 60 % der 14- bis 29-Jährigen hatten einen solchen Kontakt, bei Menschen in den 50ern und 60ern sind es nur knapp über 40 %. Bei Kontakten zu kirchlichen Einrichtungen haben die 14- bis 21-Jährigen mit 43 % die höchsten Werte (im Vergleich dazu sind es bei den 60- bis 69-Jährigen nur 29 %). Dies beruht sicherlich auch auf Gelegenheitsstrukturen, die junge Menschen besonders erreichen. Viele kirchliche Angebote sind speziell auf diese Altersgruppe ausgerichtet. Interessanterweise ist es in Ostdeutschland umgekehrt, denn dort haben die ältesten Befragten die höchsten Kontaktwerte zu kirchlichen Einrichtungen.

Auch die Teilnahmequoten an kirchlichen Aktivitäten sind bei der jüngsten Generation deutlich höher sind als bei älteren Generationen, was wiederum gelegenheitsstrukturell bedingt sein dürfte. Fokussierend auf Katholische zeigt Abbildung 10.7 dazu die Befunde zum Ministrantendienst und Sternsingen. 47 % der jüngsten

⁶ Der Unterschied ist nicht statistisch signifikant, zudem ist hier Vorsicht geboten angesichts der in Kapitel 2 dargestellten Verzerrungen der Repräsentativität bei der 5. KMU.

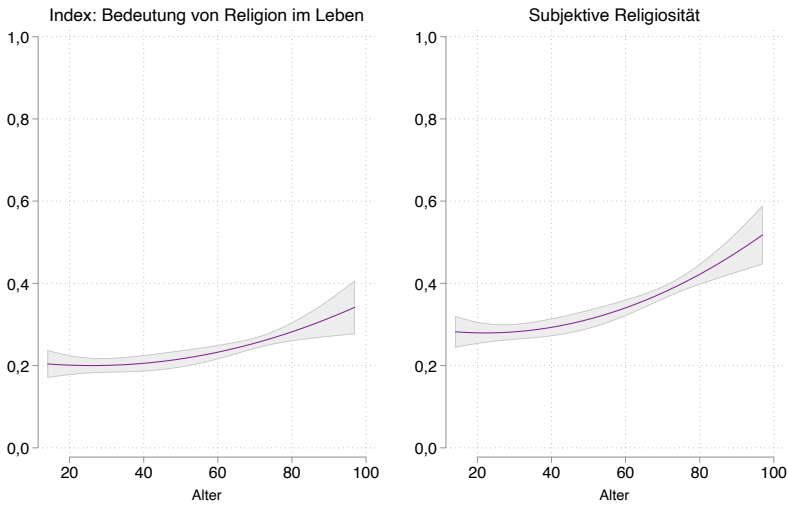


Abbildung 10.5: Verteilung der Bedeutung von Religion für das Leben der Befragten (Index, links) sowie ihre subjektive Religiosität (rechts) in Abhängigkeit von ihrem Alter. Grauschattierte Flächen bilden die 95%-Konfidenzintervalle ab. Zugrunde liegen Schätzwerte aus Regressionsanalysen (Williams 2012). Die beiden abhängigen Variablen variieren von 0 (gering) bis 1 (hoch). Die unabhängigen Variablen sind das Alter, das Geschlecht, West- vs. Ostdeutschland sowie Interaktionseffekte, im Sinne von Kontrollvariablen für Effekte des Alters.

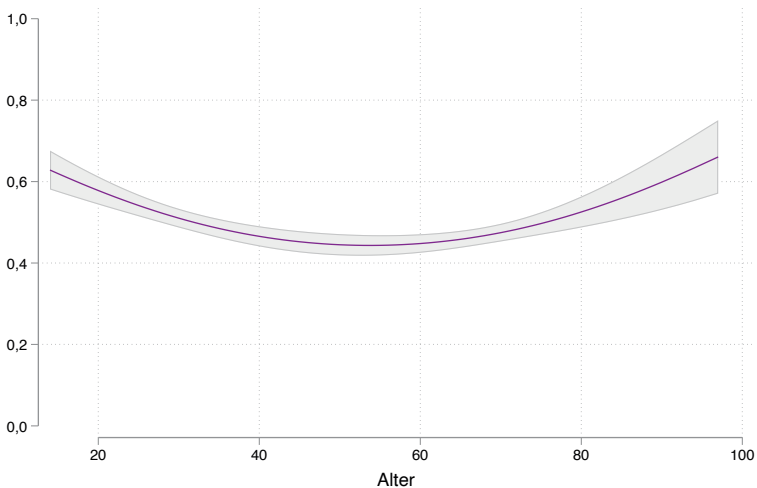


Abbildung 10.6: Wahrscheinlichkeit für einen Kontakt der Befragten in den letzten zwölf Monaten zu einer Person, die in der Kirche tätig ist, in Abhängigkeit vom Alter der Befragten. Grauschattierte Flächen bilden die 95%-Konfidenzintervalle ab. Zugrunde liegen Schätzwerte aus Regressionsanalysen (Williams 2012). Die abhängige Variable variiert von 0 (gering) bis 1 (hoch). Die unabhängigen Variablen sind das Alter, das Geschlecht, West- vs. Ostdeutschland sowie Interaktionseffekte, im Sinne von Kontrollvariablen für Effekte des Alters.

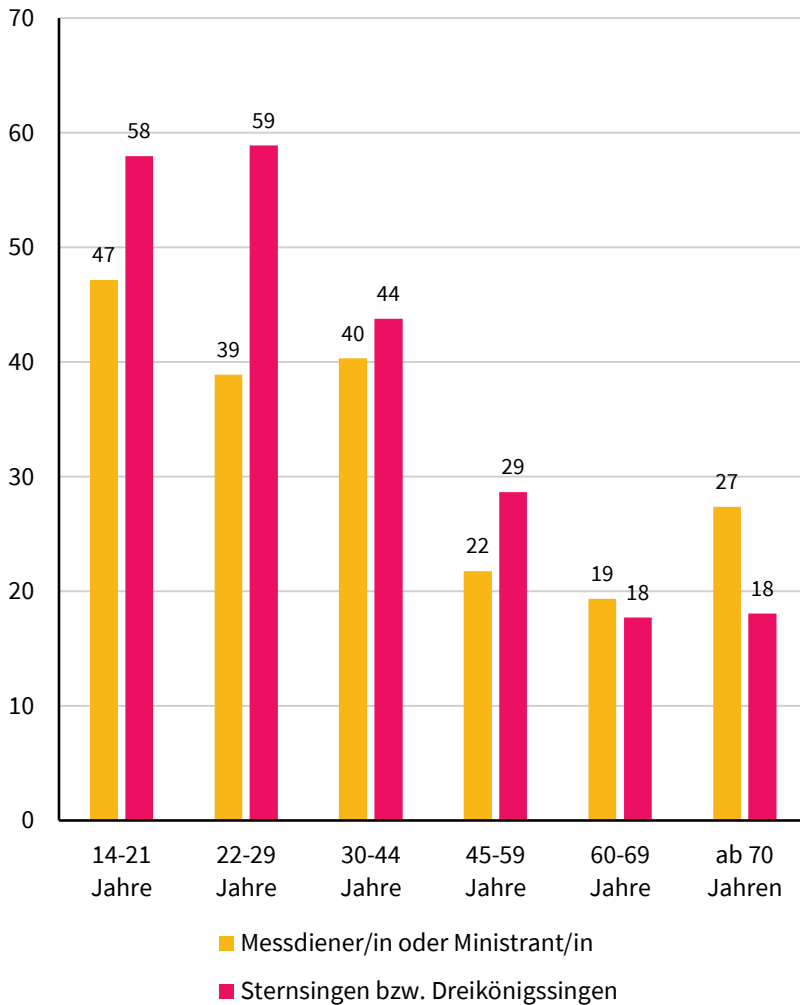


Abbildung 10.7: Teilnahnehäufigkeit in Prozent bei Katholischen in Westdeutschland am Messdienerdienst und Sternsingen, differenziert nach Altersgruppen.

Altersklasse waren oder sind Messdiener/innen bzw. Ministrant/innen, 58% haben am Sternsingen bzw. Dreikönigssingen teilgenommen. Im Vergleich dazu sind es bei den heute 60- bis 69-Jährigen nur knapp unter 20%. Dies dürfte teilweise durch eine deutliche Ausweitung der Zulassungen und Rekrutierungsbemühungen beim Ministrantendienst begründet sein (früher wurden dafür nur bestimmte männliche Jugendliche quasi als erste Vorauswahl für den Priesterberuf geworben, heute richtet sich das Angebot an alle, auch weibliche Kinder und Jugendliche), teilweise auf nachlassende Erinnerungen im fortgeschrittenen Alter an die genauen Aktivitäten im Kinder- und Jugendalter.

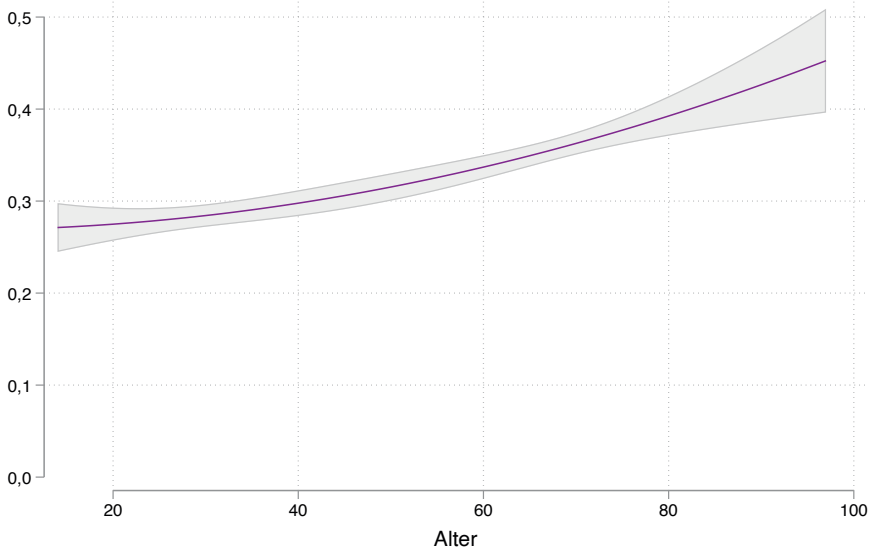


Abbildung 10.8: Orientierung der Befragten an der Bibel (Index), in Abhängigkeit vom Alter. Grau schattierte Flächen bilden die 95%-Konfidenzintervalle ab. Zugrunde liegen Schätzwerte aus Regressionsanalysen (Williams 2012). Die abhängige Variable variiert von 0 (gering) bis 1 (hoch). Die unabhängigen Variablen sind das Alter, das Geschlecht, West- vs. Ostdeutschland sowie Interaktionseffekte, im Sinne von Kontrollvariablen für Effekte des Alters.

Fasst man die in Itematterie 54 enthaltenen sieben Items zur Bibel zu einem Index „Bibelorientierung“ zusammen (Cronbachs Alpha = 0,89), ergibt sich, dass die ältesten Befragten die höchste Orientierung an der Bibel aufweisen und sie bei den jüngeren Generationen immer geringer wird (Abbildung 10.8). Ähnliche Trends zeigen sich auch bei der intrinsischen Religiosität (vgl. Kapitel 7) („Ich versuche, in alle Dinge meines Lebens meine Religion einzubringen“, „Meiner ganzen Lebenseinstellung liegen religiöse Überzeugungen zugrunde“) und bei religiösen Wirksamkeitserfahrungen (vgl. Kapitel 7). Auch bei pantheistischen Orientierungen („Das Universum als Ganzes ist eine schöpferische Kraft, das ist für mich Gott“) und theistisch-humanistischen Orientierungen („Meiner Meinung nach ist Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen“) ist dies der Fall.

Retrospektive Alters- und Generationenvergleiche

Obwohl die 6. KMU eine Querschnittsstudie ist, lassen sich wichtige Erkenntnisse zu Alters- und Generationenentwicklungen aus den retrospektiven Fragen gewinnen. Es wurde die Konfessionszugehörigkeit der Mutter bzw. des Vaters erhoben, als die Befragten zwölf Jahre alt waren. Wie in Abbildung 10.9 zu sehen ist, gibt es hierbei einen gravierenden Ost-West-Unterschied. Während in Westdeutschland trotz der

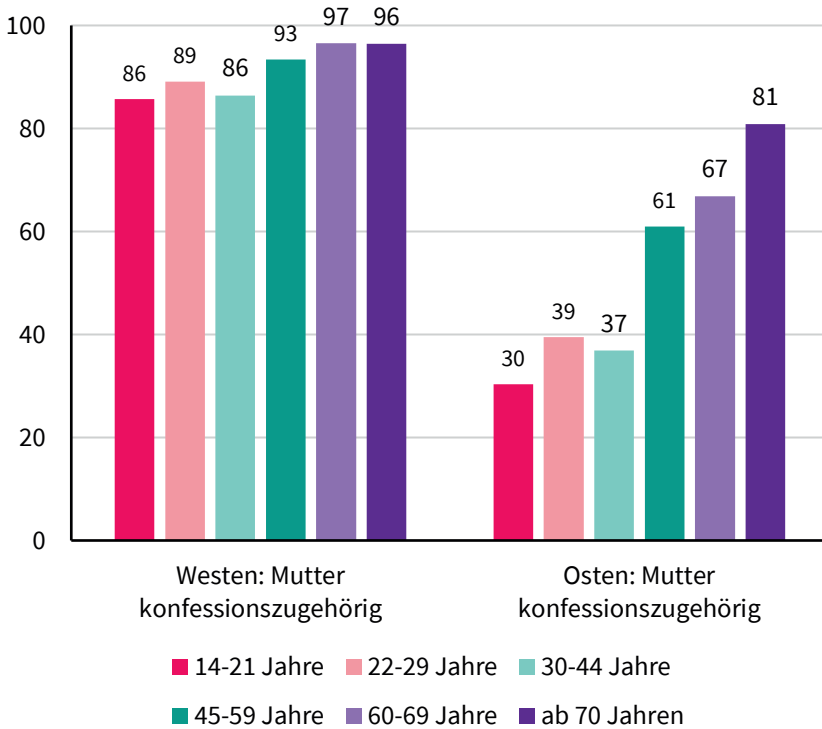


Abbildung 10.9: Anteil der Befragten in Prozent, bei denen im Lebensalter von zwölf Jahren der Befragten die Mutter Kirchenmitglied war, differenziert für Ost- und Westdeutschland.

vielen Kirchaustritte und stark rückläufiger Kirchenmitgliedschaft derzeit selbst bei den jüngsten Befragten noch 85% der Mütter Kirchenmitglieder waren, liegt der entsprechende Wert in Ostdeutschland bei nur 30%. Demnach gab es in Westdeutschland bislang eine nur leicht rückläufige Kirchenmitgliedschaft der Mütter im Kindesalter der Befragten, während diese in Ostdeutschland deutlich abgenommen hat. Dabei ist zu bedenken, dass der Bezugszeitpunkt (Befragte waren zwölf Jahre alt) schon viele Jahrzehnte zurückliegen kann, was bedeutet, dass die Grafik nicht die aktuelle Situation unter Müttern darstellt, sondern eine mittlerweile historisch gewordene Rückschau.

Allgemeine Sozialisierungserfahrungen in der Kindheit lassen sich durch die mit Itembatterie 122 erhobenen retrospektiven Antworten der Befragten untersuchen. Hierbei zeigen sich unterschiedliche Entwicklungen in entgegengesetzte Richtungen, wie Abbildung 10.10 für Westdeutschland verdeutlicht. Ähnlich wie beim starken Anstieg der Teilnahmequote am Ministrantendienst und Sternsingen bei Katholischen lässt sich für Evangelische in Westdeutschland im Bereich der kirch-

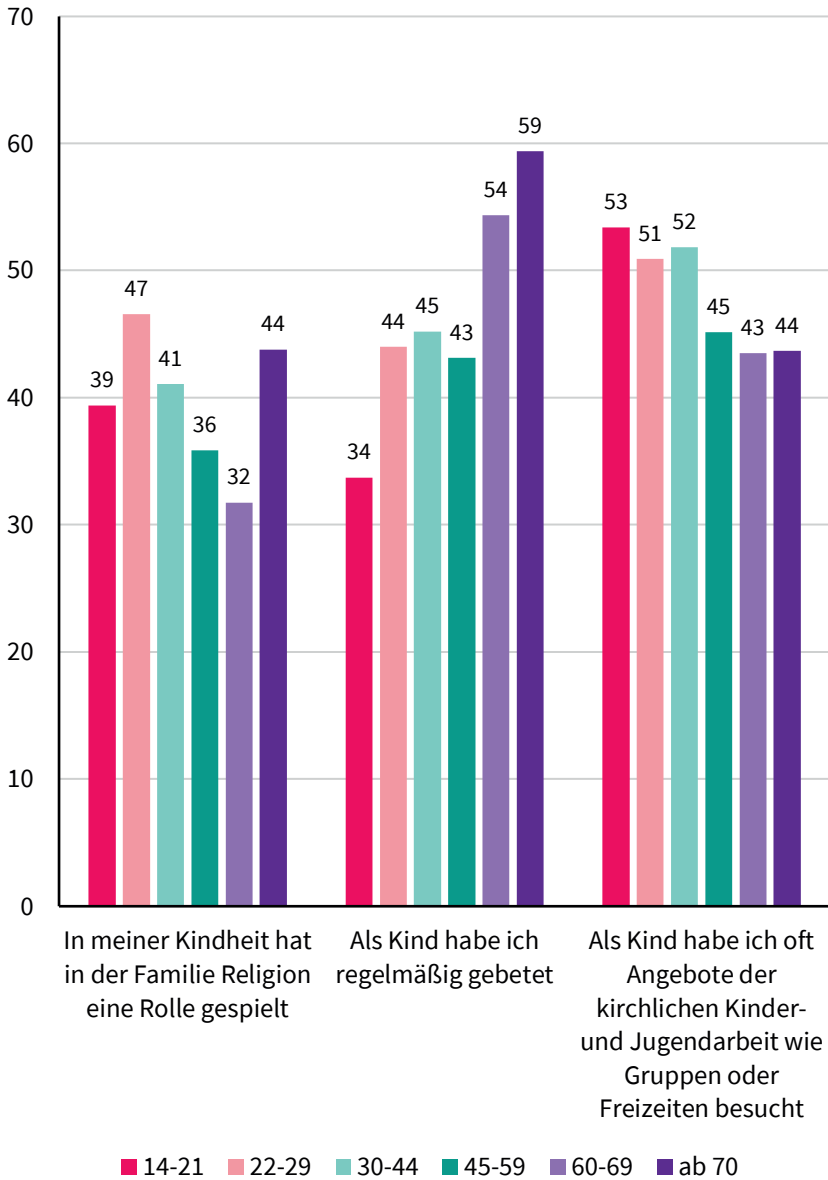


Abbildung 10.10: Religiöse Sozialisationserfahrungen in der Kindheit bei heute evangelischen Befragten in Westdeutschland, differenziert nach Altersgruppen (Angaben in Prozent).

lichen Kinder- und Jugendarbeit eine Steigerung feststellen: 44% der über 70-jährigen heutigen westdeutschen Evangelischen sagen, in der Kindheit an solchen kirchlichen Angeboten teilgenommen zu haben, bei den 14- bis 29-Jährigen sind es 53%. Das könnte im Einklang mit der in Kapitel 20 konstatierten nach wie vor

hohen sozialen Reichweite der Kirche stehen. Es könnte aber auch eine Folge davon sein, dass mit zunehmender zeitlicher Distanz zur eigenen Kindheit die Erinnerung daran nachlässt, an welchen Aktivitäten man zu dieser Zeit mit beteiligt war (ein sog. Recall- oder Memory-Effekt, siehe Rettig et al. 2023). Auch die Teilnahme an Kindergottesdiensten in der Kindheit der jüngsten vier Altersklassen, also etwa bis zum 60. Lebensjahr, ist relativ stabil.

Im Gegensatz dazu steht der in Abbildung 10.10 ebenfalls erkennbare Rückgang beim regelmäßigen Beten in der Kindheit, das von den heute über 70-jährigen Evangelischen zu 59% angegeben wird, bei jungen Evangelischen aber nur zu 34%. Stabilität zeigt sich bei der Frage, ob Religiosität in der Familie in der Kindheit eine Rolle gespielt habe, hier fluktuiert die Zustimmung um die 40%. Daraus kann man resümieren, dass die Begegnung mit der Kirche in der Kindheit hinsichtlich Kontaktdichte und Teilnahme an kirchlichen Angeboten durchaus stabil ist.

Starke Sozialisierungseffekte lassen sich auch bei der Frage nach den in der Kinder- und Jugendzeit prägenden Faktoren für die spätere Einstellung zu religiösen Fragen beobachten (Itembatterie 123). Im Generationenvergleich bei den heute Evangelischen bleibt die Nennung der Konfirmation mit 70% bei den 14- bis 21-Jährigen und 74% bei den über 70-Jährigen nahezu stabil. Ähnlich verhält es sich bei der Rolle der Mutter, die zu 66% bei den 14- bis 21-Jährigen und zu 65% bei den ab 70-Jährigen hier genannt wird. Bemerkenswert ist eine deutliche Zunahme der Bedeutung des Vaters, von 36% bei den über 70-Jährigen zu 48% bei den 14- bis 21-Jährigen. Die wichtige Rolle des Vaters für religiöse Sozialisation wird immer stärker in der Forschung wahrgenommen (Haug & Warner 2000). Zunahmen gibt es auch bei der Bedeutung von Freunden und bei Büchern und Zeitschriften. Auch hier spielen Effekte nachlassender Erinnerung mit zunehmendem Alter ggf. eine Rolle.

Altersdifferenzen in der 5. und 6. KMU im Vergleich

Bezogen auf Erwägungen⁷ zum Kirchenaustritt bei Evangelischen lässt sich eine gravierende Erhöhung von der 2012 erhobenen 5. KMU zur 2022 erhobenen 6. KMU beobachten (Abbildung 10.11). In allen Altersgruppen ist die Austrittserwägung

⁷ Der Begriff „Erwägungen“ wird hier weit gefasst in dem Sinne, dass darunter Befragte fallen, die bei Item 78 den folgenden Antwortoptionen zugestimmt haben: *„Wenn ich ehrlich bin, habe ich schon mal daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, aber letztlich kommt es für mich doch nicht in Frage“* bis hin zu *„Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten“*. Es reicht also bereits ein bloßes Nachdenken über einen eventuellen Kirchenaustritt, auch wenn daraus keine Entscheidung zum Austritt folgt. Diese weite Fassung von „Erwägungen“ wird hier gewählt, weil dadurch die Veränderungen zwischen der 5. und 6. KMU besonders deutlich werden.

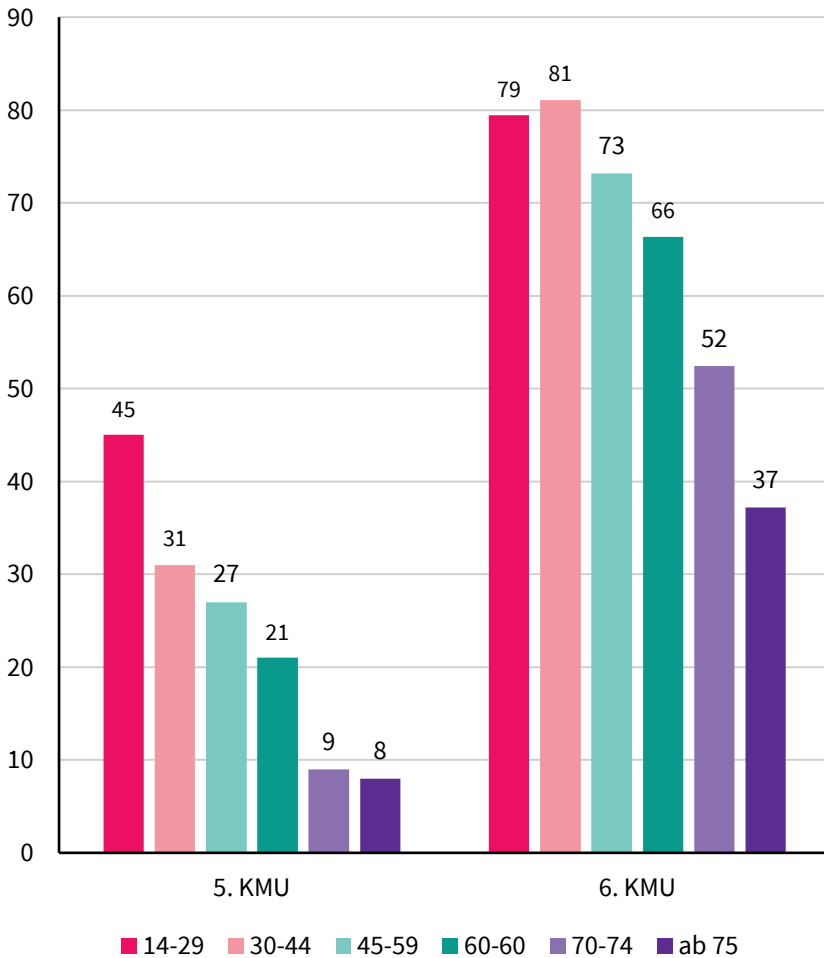


Abbildung 10.11: Prozentualer Anteil der Evangelischen, die mindestens mehrmals jährlich in der Bibel lesen, differenziert nach Altersgruppen, für die 5. KMU (2012) und die 6. KMU (2022).

heute deutlich weiter verbreitet als noch vor zehn Jahren in der 5. KMU. Eine derart massive Veränderung lässt sich weder allein durch die in Kapitel 2 diskutierten Verzerrungen der Repräsentativität der 5. KMU erklären, noch allein durch Kohorteneffekte. Bei den jeweils zum Zeitpunkt der Befragung ältesten Teilnehmenden (also den Befragten ab dem 70. Lebensjahr), die unter den Altersklassen am wenigsten einen Kirchenaustritt erwägen, hat es sogar fast eine Verfünffachung der Austrittserwägungen von 8% auf 37% gegeben. Bei der jüngsten Altersklasse, die ja auch schon in der 5. KMU mit 45% die höchste Austrittserwägungsquote hatte, sind es jetzt fast doppelt so viele mit 79%.

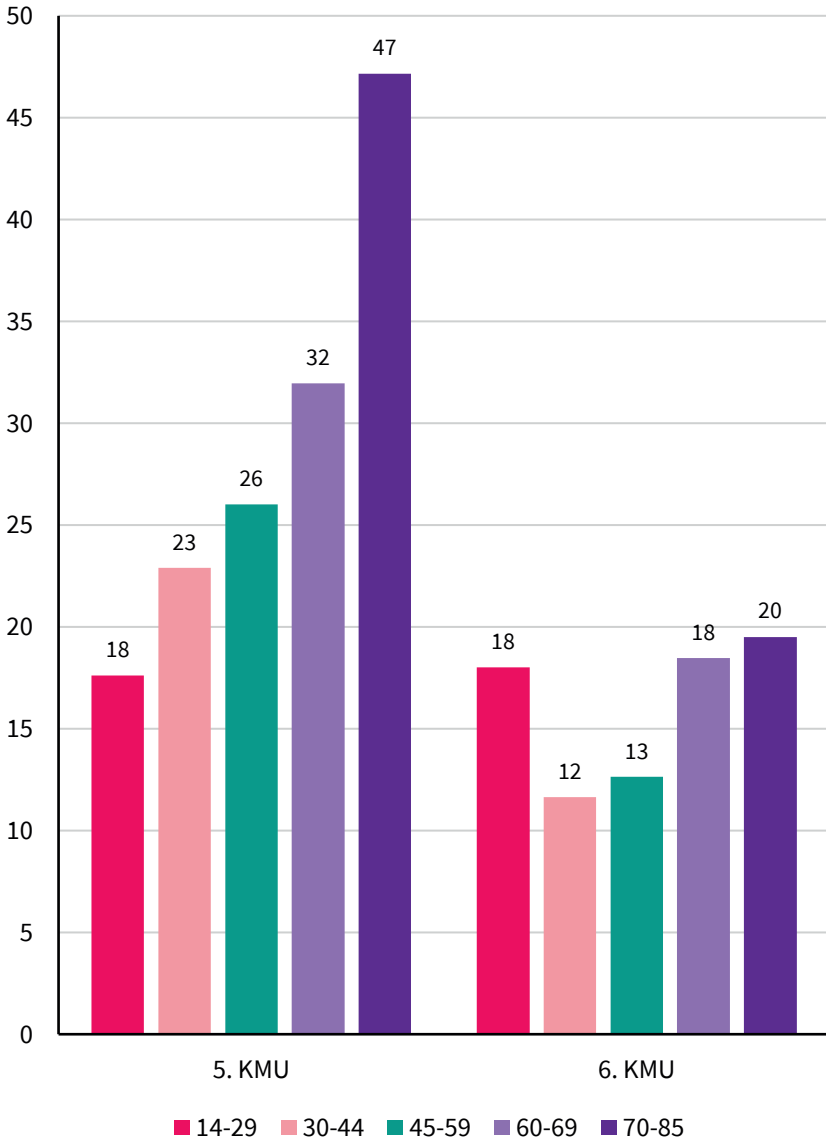


Abbildung 10.12: Prozentualer Anteil der Evangelischen, die mindestens mehrmals jährlich in der Bibel lesen, differenziert nach Altersgruppen, für die 5. KMU (2012) und die 6. KMU (2022).

In der 5. KMU war beim mindestens mehrmals jährlichen Lesen in der Bibel (Abbildung 10.12) noch ein starker Alterstrend sichtbar, bei dem die ältesten Evangelischen den höchsten Wert mit 47% und die jüngsten Evangelischen den niedrigsten Wert mit 18% hatten. In der 6. KMU ergeben sich nun deutliche Rückgänge bei allen

Befragten ab dem 30. Lebensjahr, aber ein etwa gleichbleibender Wert bei den jeweils 14- bis 29-Jährigen. Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich auch beim wöchentlichen Beten: Auch hier gibt es bei den mittleren und älteren Generationen starke Einbrüche, während die jeweils Jüngsten auf etwa dem gleichen Niveau bleiben.

Die hier stark divergierenden Befunde der 5. KMU im Vergleich zur 6. KMU werfen aber auch die Frage auf, welchen Daten man denn nun trauen darf, da es nicht plausibel ist, dass innerhalb von nur zehn Jahren solch gravierende Veränderungen aufgetreten sind. Wie bereits in Kapitel 2 beschrieben, ist davon auszugehen, dass es in der 5. KMU eine deutliche Verzerrung der Repräsentativität hin zu kirchen- und religionsaffinen Befragten gab. Diese kann auch hier, besonders bei älteren Befragten, eine Rolle gespielt haben.

Reformerwartungen

In Bezug auf Reformerwartungen an die Kirchen lassen sich keine bedeutenden Unterschiede zwischen den Altersklassen erkennen. Vielleicht haben manche erwartet, dass ältere Befragte kirchenpolitisch weniger progressiv sind und eher die religiöse als die soziale Rolle der Kirche gestärkt sehen wollen. Doch das ist nicht so. Bei den Reformerwartungen unterscheiden sich jüngere und ältere Befragte so gut wie nicht (vgl. Kapitel 4). Nur bei den Fragen, ob die Kirchen beim Religionsunterricht in staatlichen Schulen mitwirken und Kindergärten unterhalten sollten, finden sich bei jüngeren Befragten deutlich niedrigere Zustimmungswerte als bei älteren. Beim Item 144j *„Evangelische und katholische Kirche sollten mehr zusammenarbeiten und nicht so sehr ihr eigenständiges Profil betonen“* stimmen ältere Befragten am stärksten zu und die jüngeren Befragten etwas weniger entschieden. Das könnte auf eine leicht höhere konfessionelle Identifikation bei den jüngsten Befragten aufgrund noch nicht lange zurückliegender kirchlicher Sozialisierungserfahrungen zurückgehen.

Allgemeine Wertorientierungen

Anders als bei den weitgehend altersunabhängigen Reformerwartungen gegenüber den Kirchen sind bei allgemeinen Lebenseinstellungen und Wertorientierungen deutliche und kontinuierliche Alters- bzw. Generationeneffekte beobachtbar (vgl. Kapitel 14 sowie Faix et al. 2018): Je jünger die Befragten sind, desto größer ist die Bedeutung des Lebensziels *„Sich selbst verwirklichen“* (Item 37d). Ähnlich verhält es sich bei Item 38f *„Mir ist in meinem Leben wichtig, ganz besondere Erlebnisse zu haben, die nicht jeder hat“*, das als Indikator für Singularisierung im Sinne von Reckwitz interpretiert werden kann: 41% der 14- bis 21-Jährigen stimmen ihm zu, bei den über 70-Jährigen sind es nur 16%. Auch die Akzeptanz gleichgeschlechtlicher

Ehen hängt vom Geburtsjahr ab, also der Generationenzugehörigkeit: 84% der heute 14- bis 21-Jährigen stimmen dem entsprechenden Item 2e zu, bei den Befragten ab dem 70. Lebensjahr sind es nur 51%. Die hohen Erwartungen an Selbstverwirklichung und besondere Erlebnisse gehen allerdings auch mit dem höchsten Überforderungsgefühl bzw. Zeitdruck bei den 14- bis 21-Jährigen im Vergleich zu älteren Generationen einher (Item 38e: „*Ich bin in meinem Leben meistens so unter Zeitdruck, dass ich mich zuweilen überfordert fühle*“).

Während 74% der über 70-Jährigen zustimmen, dass das Christentum die Grundlage der westlichen Kultur sei (Item 2g), sind es bei den 14- bis 21-Jährigen nur 45%. Diese eindeutigen Generationenunterschiede weisen auf einen klaren Wertewandel hin und sind insofern mit dem bisherigen Forschungsstand (Krüger 2016) gut vereinbar. Daher kann es durchaus als überraschend gelten, dass sich im Feld von kirchlichen Kontakten, religiöser Sozialisation, kirchlicher Religiosität und dem Glauben an ein Leben nach dem Tod andere abweichende Altersverteilungen finden.

Theoretische Einordnung

In der Gesamtschau zeigt sich, dass je nach untersuchter Variable die Verläufe in Bezug auf die Alters- bzw. Generationenzugehörigkeit unterschiedlich sind. Um dies aus einer theorieorientierten Perspektive zu verstehen, sollte man sich zunächst vergegenwärtigen, welche Theorieansätze es dafür gibt, welche Prognosen aus ihnen folgen und welche Befunde sie irritieren können. Drei Theoriefamilien sind hier wesentlich: von Gelegenheitsstrukturen ausgehende Modelle, auf Periodeneffekte rekurrierende Ansätze sowie Säkularisierungsmodelle.

Gelegenheitsstrukturelle Modelle gehen davon aus, dass bei bestimmten Altersgruppen oder Generationen mit einer höheren (oder niedrigeren) Inzidenz zu rechnen ist, weil für sie mehr (oder weniger) Gelegenheiten oder Anlässe zu einem bestimmten Verhalten bestanden. Das kann zum Beispiel in Bezug auf die Religion der von Jugendlichen aktuell erfahrene schulische Religionsunterricht sein oder in Bezug auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Frage nach einem Leben nach dem Tod das näher rückende Lebensende bei den Ältesten. Generelle allgemeine Prognosen machen gelegenheitsstrukturelle Modelle nicht, d. h. was zu erwarten ist, hängt vom speziellen Gegenstand ab. Irritiert werden können solche Modelle dadurch, dass kein Effekt auftritt, obwohl ein solcher aufgrund besonderer Gelegenheitsstrukturen zu erwarten wäre. Das Ausbleiben eines gelegenheitsstrukturell zu erwartenden Effekts kann ggf. durch andere Theorieansätze erklärt werden, die in eine andere Richtung wirken – denn die gelegenheitsstrukturellen Modelle beanspruchen nicht, eine Art „Weltformel“ zu sein, mit der ausnahmslos alles erklärt werden kann.

Modelle zu Periodeneffekten gehen davon aus, dass bestimmte historisch kontingente Ereignisse entweder eine *vorübergehende* Auswirkung entfalteten oder *irreversibel* zu einem Übergang in einen *dauerhaft* anderen Zustand führten. In Bezug auf Religion könnte ein Beispiel für Ersteres etwa die Corona-Pandemie sein, ein Beispiel für Letzteres der mit der sog. „1968er Bewegung“ verbundene „kulturelle Umbruch“. Prognosen treffen solche Modelle in der Regel nicht, Effekte werden nur post hoc festgestellt. Irritierbar sind diese Modelle dann, wenn auch zu Ereignissen, die für hochrelevant gehalten werden, keine Effekte feststellbar sind.

Die Theoriefamilie der *Säkularisierungsmodelle* teilt die gemeinsame Annahme, dass die Modernisierung von Gesellschaften langfristig jene sozialen Phänomene, die traditionell „Religion“ genannt werden, in ihrer sozialen Bedeutung reduziert, aber die dafür ursächlich angenommenen konkreten Mechanismen sind von Modell zu Modell verschieden. U.a. kann zwischen einer „Kohorten-Säkularisierung“ und einer „individuellen Säkularisierung“ unterschieden werden. Säkularisierungsmodelle unterstellen keinen linearen Trend,⁸ sondern sind mit diskontinuierlichen Verläufen vereinbar. Wesentlich ist nur, dass in einer *langfristigen* Perspektive, d. h. im zeitlichen Abstand von vielen Jahrzehnten, ein Rückgang der Relevanz von Religion feststellbar sein sollte. Allerdings gilt auch hier: Säkularisierungsmodelle beanspruchen nicht, die ausschließliche Erklärung für alles in der empirischen Welt Auftretende zu sein, sondern Säkularisierung kann trotz fortschreitender Modernisierung durch andere soziale Prozesse modifiziert oder *vorübergehend* aufgehalten werden (Stolz & Voas 2023). Irritiert werden Säkularisierungsmodelle nur dann, wenn es einen langfristig gegenläufigen Trend gibt.

Die soziale Realität ist komplexer als jedes dieser theoretischen Modelle. Die oben dargestellten Befunde zu Alters- bzw. Generationenunterschieden in Bezug auf Religion lassen sich vollumfänglich durch eine Kombination dieser drei theoretischen Ansätze erklären, weitere theoretische Annahmen sind dafür nicht notwendig. Zum Beispiel dominiert bei der Konfessionslosigkeit, der subjektiven Religiosität oder dem Beten im Kindesalter die Kohorten-Säkularisierung, beim Glauben an ein Leben nach dem Tod die individuelle Säkularisierung, bei der Tätigkeit als Messdiener/in oder bei kirchlichen Kontakten dominieren die Gelegenheitsstrukturen, während bei der kirchennahen Religiosität der mit dem Jahr 1968 verbundene „kulturelle Umbruch“ als irreversibler Periodeneffekt heute immer noch nachzuwirken scheint. Welche theoretischen Modelle bei welchen Faktoren die bedeutsameren sind, war nicht in allen Fällen voraussehbar, so dass diese Befunde zum „Feintuning“ der theoretischen Modelle und ihres Zusammenwirkens genutzt werden können.

⁸ Da bereits die Modernisierung von Gesellschaften nicht linear verläuft, sondern oft diskontinuierlich in Schüben, wäre es absurd, für die davon abhängige Säkularisierung Linearität annehmen zu wollen.

Handlungsperspektiven

Die religiöse Sozialisation ist maßgeblich von der Ausrichtung der Kirchen auf die jüngste Generation und von kirchlichen und religiösen Erfahrungen in der Kindheit abhängig. Die Befunde zeigen, dass die Kirchen hier starke Präsenz zeigen und entgegen der geringer werdenden Religiosität der Gesellschaft eine immer noch hohe gesellschaftliche Reichweite in Bezug auf Kinder und Jugendliche haben. Es gilt, diese Reichweite zu erhalten. In einem säkularer werdenden Umfeld bieten sich Kooperationen mit anderen gesellschaftlichen Institutionen an, damit die Gelegenheitsstrukturen, die besonders für Kontakte zur Kirche wichtig sind, auch bei schwindenden Ressourcen erhalten werden können. Ein verstärkter Fokus auf die Eltern der Kinder, die derzeit im kirchlichen Raum ansprechbar sind, könnte möglicherweise ein Anknüpfungspunkt für kirchliches Wirken sein. Konträr zu manchen Vorannahmen sind die Babyboomer, also die derzeit 50- bis 60-Jährigen, besonders kirchenfern und sollten nicht als kirchliche Nachfolgegeneration der derzeit Ältesten und noch kirchenverbundenen Befragten verstanden werden.

11. Macht Geschlecht noch einen Unterschied?

Die Schließung des Gender Gap bei der Religiosität als Säkularisierungsindikator

Edgar Wunder

Unterschiede bei der Religiosität zwischen den Geschlechtern¹ sind ein international weit verbreitetes Phänomen, das jedoch keinem global einheitlichen Muster folgt. In muslimischen und jüdischen Gegenwartsgesellschaften sind beispielsweise Männer tendenziell religiöser als Frauen (Sullins 2006; Schnabel et al. 2022, S. 277), während sich in Gesellschaften christlicher Tradition erst im 19. Jahrhundert ein Muster herausgebildet hat, bei dem Frauen im kirchlich-religiösen Leben überwogen (Olenhusen 2000).² In den Daten des Religionsmonitors 2008 für 21 Länder fand sich dieses Muster einer deutlich höheren Religiosität³ von Frauen nur noch in sieben Ländern (alle in einem christlichen Kontext und nicht in Entwicklungsländern), sowie eher auf der Einstellungsebene statt auf der Verhaltensebene von Religiosität (Klein et al. 2017, S. 113). Schnabel et al. (2022, S. 277) fassen den gegenwärtigen Forschungsstand so zusammen, dass Effekte einer höheren Religiosität von Frauen in modernen Gesellschaften christlicher Tradition vor allem dann (noch) auftreten, wenn diese Gesellschaften durch ein hohes Maß geschlechtsbezogener sozialer Ungleichheit geprägt sind und christliche Religionsgemeinschaften Gelegenheitsstrukturen für Frauen anbieten, um solche Nachteile kompensieren zu können.

¹ Andere Geschlechter außer „weiblich“ und „männlich“ werden in diesem Aufsatz nicht behandelt, weil sie im Rahmen einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage wie der KMU nicht fassbar sind, d. h. ihre Fallzahlen sind im Rahmen einer solchen Erhebung für statistische Analysen viel zu gering. Der Zensus 2022 hat ergeben, dass in Deutschland nur 0,003 % der Bevölkerung ihr Geschlecht als „divers“ oder „ohne Angabe“ einstufen, alle anderen als „männlich“ oder „weiblich“.

² Dieser kirchliche Feminisierungsprozess war in Deutschland erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend abgeschlossen, z. B. schreibt Ebertz (2006, S. 262): „Noch in den 1950er Jahren, als in der Bundesrepublik Deutschland 58 % der katholischen Kirchenmitglieder – 55 % der katholischen Männer und 64 % der katholischen Frauen – den Sonntagsgottesdienst besuchten, waren es die Männer, die im ehrenamtlichen kirchlichen Laiendienst dominierten, und zwar in beiden Konfessionskirchen.“

³ Operationalisiert über den sog. Zentralitätsindex der Religiosität von Huber (2003).

Genetische Erklärungsversuche

Zur Erklärung von „Gender Gaps“ bei der Religiosität zwischen Männern und Frauen wurden zahlreiche Hypothesen angeführt, die von Francis (1997) in einem Review übersichtlich zusammengestellt wurden (vgl. auch Voas et al. 2013; Kregting et al. 2019). Vergleichende systematische empirische Prüfungen all dieser Hypothesen sind selten und wurden erstmals von De Vaus & McAllister (1987) versucht.

Dabei können biologistische Theorien, die genetisch bedingte Ursachen zur Erklärung einer unterschiedlichen Religiosität der Geschlechter annehmen (Bradshaw & Ellison 2009; Lizardo & Collett 2009; Stark 2002), von vornherein aus der Betrachtung ausgeschlossen werden, weil sie nur universell auftretende Religiositätsunterschiede zwischen den Geschlechtern ggf. verständlich machen könnten, solche aber empirisch gar nicht vorliegen. Zur Erklärung der erheblichen raumzeitlichen Variabilität solcher Effekte in verschiedenen Gesellschaften sind biologistisch-genetische Theorien prinzipiell ungeeignet (Voas et al. 2013, S. 261).⁴

Die meisten historischen biologistischen Theorieansätze nahmen kein spezifisches „Religions-Gen“ an, sondern eine vermittelnde, genetisch bedingte, bestimmte Persönlichkeitseigenschaft. Beispielsweise spekulierten Miller & Hoffmann (1995) und Stark (2002), eine genetisch bedingte höhere Risikobereitschaft bei Männern sei die Ursache für deren angeblich universell niedrigere Religiosität, weil Irreligiosität ein kurzsichtiges risikoreiches Verhalten angesichts der möglichen Konsequenzen für ein Leben nach dem Tod sei. Das kann heute als empirisch widerlegt gelten, weil sich in zahlreichen Studien und Ländern kein Einfluss der individuellen Risikobereitschaft auf Zusammenhänge zwischen Religiosität und Geschlecht fand (Free-se 2004; Roth & Koll 2009, S. 205; Li et al. 2020). Auch die Daten der 6. KMU zeigen das: Zwar sind Männer tatsächlich etwas risikobereiter als Frauen ($r = 0,16$), aber die Risikobereitschaft leistet keinen statistisch signifikanten Beitrag zur Erklärung gefundener Geschlechterunterschiede der Religiosität, eine Disposition zu risikobereitem Verhalten ist also diesbezüglich wirkungslos.⁵

⁴ Ein weiteres Problem biologistischer Ansätze zur Erklärung eines – in dieser Weise gar nicht existierenden – universellen Effekts ist ihre Tendenz zur Reifizierung von „Geschlecht“, d. h. sie ignorieren, dass „Geschlecht“ auch einen sozial konstruierten Gehalt hat (Cornwall 2009).

⁵ Im Datensatz der 6. KMU ist die Korrelation zwischen dem Geschlecht und dem Index für kirchennahe Religiosität (vgl. Kapitel 8) $r = 0,06$ zugunsten von Frauen, und die Korrelation zwischen dem Geschlecht und dem Index für kirchenferne Religiosität $r = 0,18$. Wird dabei als Partialkorrelation ein eventueller Einfluss der Risikobereitschaft statistisch kontrolliert, ändern sich diese Korrelationen nicht wesentlich (0,05 bzw. 0,19), d. h. die individuelle Risikobereitschaft leistet keinen Beitrag zur Erklärung dieser Effekte. Zugrunde lag hier die Selbsteinschätzung in Item 64 g, man „suche das Abenteuer“ und „gehe gerne Risiken ein“.

Sozialisation und soziale Position als mögliche Ursachen

Persönlichkeitsmerkmale können nicht nur genetisch bedingt sein, sondern gesellschaftlich kontingent ein Ergebnis der Sozialisation in der Kindheit darstellen. So konzipiert – nicht über Gene, sondern über raumzeitlich höchst variable Sozialisationsmuster – könnten mit Persönlichkeitsmerkmalen operierende Theorien durchaus einen Beitrag zum Verständnis des nicht universellen, sondern partikularen Charakters von Geschlechtereffekten bei der Religiosität leisten. Als sozialisationsbedingt relevant vorgeschlagen wurden z. B. feminine vs. maskuline Rollenorientierungen (Suziedelis & Potvin 1981; Thompson 1991), Orientierungen in Bezug auf Macht und Kontrolle (Collett & Lizardo 2009) oder andere normative Geschlechterrollenerwartungen. Die dazu vorliegenden empirischen Befunde können als uneinheitlich gelten. Interessant ist z. B. der Befund von Kecskes (2000, S. 96), der den damals für Deutschland ermittelten erhöhten Kirchgang von Mädchen, im Vergleich zu Jungen, schon im Lebensalter von 11 bis 12 Jahren, als Hinweis darauf verstand, dass an die Kinder herangetragene Religiositätserwartungen vom Geschlecht abhängen, im Rahmen allgemeinerer Geschlechterrollenbilder. Dieser Effekt ist auch heute noch in den Daten der 6. KMU nachweisbar: 21 % der Männer stimmen der Aussage voll zu, dass sie in der Kindheit oft an Kindergottesdiensten teilgenommen haben, während es bei den Frauen 28 % sind. Die Stärke dieses die Geschlechter differenzierenden Effekts war zwar bei den älteren Generationen noch ausgeprägter als bei den jüngeren, aber auch bei der jüngsten Altersgruppe der 14–29-Jährigen tritt die Differenz noch auf (hier: 19 % vs. 24 %).

Volz (2000, S. 122) fand religionsbezogene Geschlechtereffekte nur bei Personen mit traditionellen Geschlechterrollenbildern, nicht aber bei Befragten mit post-traditionell-egalitären Orientierungen in Bezug auf Geschlechterrollen. Di (2020) konnte anhand von Daten aus 37 Ländern nachweisen, dass religionsbezogene Geschlechtereffekte umso geringer werden, je weiter fortgeschritten der Wandel hin zu einer Egalisierung traditioneller Geschlechterrollenbilder ist.

Diese Rollenbilder hängen eng mit den tatsächlichen sozialen Positionen zusammen, die Frauen bzw. Männer in einer Gesellschaft einnehmen. Zahlreiche Studien fanden, dass der religionsbezogene Geschlechtereffekt abnimmt oder ganz verschwindet, wenn der soziale Status von Befragten (Schmidtchen 1973, S. 290) oder ihre Schulbildung (Kecskes & Wolf 1994, S. 10; Baker & Whitehead 2016) höher ist, sie voll erwerbstätig bzw. in den Arbeitsmarkt gut integriert sind (De Vaus & McAllister 1987; Voll 1993, S. 237; Verweij 1998; Ahrens 2000, S. 101) oder ihr Einkommen hoch ist (Schnabel 2016). Dies scheinen länderübergreifend in ökonomisch entwickelten Demokratien recht stabile Befunde zu sein, die auf die These von Walter & Davie (1998) hinauslaufen, dass religionsbezogene Geschlechtereffekte in erster Linie bei Menschen mit hoher „social vulnerability“ auftreten.

Säkularisierungstheoretische Modelle

Ein weiterer Befund ist aus säkularisierungstheoretischer Perspektive relevant: Tendenziell ist in einem Land der religionsbezogene Geschlechtereffekt umso geringer, je geringer die Religiosität in diesem Land ist bzw. je weiter fortgeschritten die Säkularisierung (Trzebiatowska & Bruce 2012, S. 2). So wird verständlich, warum es die früher als andere Länder stark säkularisierten Niederlande waren, in denen als erstem westlichen Land kein religionsbezogener Geschlechtereffekt mehr nachweisbar war (Felling et al. 1986, S. 79; vgl. Kecskes 2000, S. 92; Trzebiatowska & Bruce 2012, S. 9; Kregting et al. 2019). Es wird dadurch auch klar, warum der religionsbezogene Geschlechtereffekt von Generation zu Generation immer kleiner wird, so z. B. der Befund von Voas et al. (2013) für Westdeutschland.⁶ Denn Säkularisierung erfolgt maßgeblich – wenn auch nicht ausschließlich – als sog. Kohorten-Säkularisierung, also weniger durch individuelle Veränderung von Haltungen, sondern als demographischer Prozess dergestalt, dass ältere noch vergleichsweise religiöse Kohorten durch jüngere weniger religiöse ersetzt werden.

Trzebiatowska & Bruce (2012, S. 147 ff.) konnten belegen, dass Männer im historischen Verlauf von Säkularisierungsprozessen früher von säkularisierenden Einflüssen erfasst werden und Frauen im Abstand von einigen Jahren nachfolgen, was mit den unterschiedlichen sozialen Positionen von Männern und Frauen in modernen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts zusammenhängt. Männer hatten historisch einen Vorsprung bei der Schulbildung, dem sozialen Status, dem Einkommen, der Integration in den Arbeitsmarkt – also genau jenen Faktoren, die oben bereits als effektreduzierend identifiziert wurden. Wird der Lebensstil der Geschlechter ähnlicher und die Geschlechterrollenorientierungen egalitärer, dann schrumpft auch der zeitliche Verzug im Säkularisierungsprozess zwischen den Geschlechtern. Trzebiatowska & Bruce (2012) erklären also das Auftreten des religionsbezogenen Geschlechtereffekts im 19. und frühen 20. Jahrhundert sowie dessen tendenzielles Schrumpfen und Verschwinden im späten 20. und 21. Jahrhundert als „lagged effects of secularization“ (S. 170), d. h. als Effekt einer Zeitverzögerung des Säkularisierungsverlaufs bei weiblichen Individuen bedingt durch andere soziale Positionen von Frauen in Gesellschaften, in denen soziale Ungleichheit noch maß-

⁶ Nach der aktuellen dritten internationalen Konfi-Studie (Porkka & Terro-Niemelä 2024) glauben heute in Deutschland 74 % der männlichen Konfirmanden an Gott bzw. 75 % der Konfirmandinnen, d. h. auch hier bestätigt sich das Verschwinden des Geschlechterunterschieds. Theoretisch bislang schwer verständlich – und deshalb besonders interessant – ist allerdings der Befund, dass sich in den noch stärker säkularisierten skandinavischen Gesellschaften der Effekt über den „Nullpunkt“ hinaus jetzt umzukehren scheint, d. h. neuerdings ist dort ein leichter Vorsprung der männlichen Konfirmanden vor den weiblichen beim Gottesglauben zu beobachten: In Norwegen glauben heute noch 43 % der männlichen Konfirmanden an Gott bzw. 35 % der weiblichen; in Finnland sind es 34 % der männlichen und 29 % der weiblichen.

geblich vom Geschlecht abhing. Ist die Säkularisierung in einem fortgeschrittenen Stadium, verbunden mit einer Auflösung traditioneller Geschlechterrollen und damit zusammenhängender geschlechterbezogener sozialer Ungleichheiten, dann werden auch Unterschiede zwischen Frauen und Männern bezüglich der Religiosität verschwinden. Veränderungen der Effektstärke von religionsbezogenen Unterschieden zwischen den Geschlechtern könnten deshalb als Indikatoren für den Verlauf von Säkularisierungsprozessen verstanden werden.⁷

Für Westdeutschland bis zum Jahr 2000 kann dies durch die Studie von Wolf (2000) illustriert werden, der dazu 30 repräsentative Bevölkerungsstichproben seit den 1950er ausgewertet hat. Er kam zum Ergebnis, dass beim säkularen Absinken des Kirchganges die Frauen den Männern in einem Abstand von etwa acht Jahren folgen. Der dadurch entstehende „gender gap“ werde aber mit der Zeit kleiner. Seine Schlussfolgerung war: „In dem Maße, wie die Angehörigen der älteren Generationen versterben, wird auch der Geschlechterunterschied in der Kirchlichkeit verschwinden, so wie er heute schon in der Nachkriegsgeneration und in den Groß- und Mittelstädten weitgehend verschwunden ist. Damit endet der im letzten Jahrhundert begonnene Prozess der Feminisierung der Kirchen, ohne jedoch an seinen Ausgangspunkt zurückzukehren. Denn die Kirchenbänke, die die Frauen vakant in den Kirchen zurücklassen, werden nicht von Männern aufgefüllt. Die Entfeminisierung der Kirchen ist nicht mit einer ‚Re-Maskulinisierung‘ gepaart; sie ist vielmehr eine generelle Entkirchlichung“ (Wolf 2000, S. 80/81). Die Auswertungen von Benthause & Eufinger (2017) zu religionsbezogenen Geschlechtereffekten im Datensatz des ALLBUS 2012 können für Deutschland als daran anschließend gelesen werden.

Verschiedene Religiositätsformen unterscheiden

Bei all dem ist allerdings zu bedenken, dass Säkularisierung nicht linear und nicht in allen Dimensionen von Religiosität gleichzeitig und parallel stattfindet (Pollack & Rosta 2022). Es sollte deshalb vom konkret gewählten Indikator für Religiosität abhängen, wie stark der religionsbezogene Geschlechtereffekt ist und wie er sich

⁷ Säkularisierungstheorien sind die einzigen makrosoziologischen Religionstheorien, die in dieser Weise international vergleichend zunächst das historische Auftreten und dann das Verschwinden von Geschlechtereffekten im Religionsbereich theoretisch modellieren können. Entsprechende Versuche zur Erklärung der empirisch beobachtbaren Trends bei religionsbezogenen Geschlechtereffekten z. B. aus religionsökonomischer Perspektive oder ausgehend vom Individualisierungsparadigma sucht man in der Literatur vergebens. Das ist nicht erstaunlich, weil die in diesen beiden konkurrierenden Paradigmen in der Regel eingebaute anthropologische Prämisse einer angeblich konstanten Nachfrage nach Religion (nur das „Angebot“ oder ihre Form ändere sich) schon auf theoretischer Ebene eine vergleichbare Argumentationsfigur nicht zulässt, denn ein „time-lag“ kann bei Konstanz der religiösen Nachfrage nicht auftreten.

im Zeitverlauf entwickelt. Welche Indikatoren dafür am besten geeignet sein könnten, haben bereits Voas et al. (2013) diskutiert. Beispielsweise konnten Palmisano & Todesco (2019) für Italien zeigen, dass sich der religionsbezogene „gender gap“ im Zeitraum 1981–2009 auf der belief-Dimension, bei der religiösen Sozialisation und der Bewertung kirchlicher Morallehren erwartungsgemäß verringert hat, er bei anderen Formen der Religiosität aber recht stabil blieb.

Gesondert zu betrachten sind auch Formen kirchenferner Religiosität. Es gibt viele Studien, die eine deutliche Überrepräsentation von Frauen in Bezug auf esoterische Orientierungen belegen (z. B. Irwin 1993; Terwey & McCutcheon 1994; Bauer & Durrant 1997; Rose 1998; Orenstein 2002; Silva 2023), mit Ausnahme von Vorstellungen, die in der Regel der eigenen Erfahrung nicht unmittelbar zugänglich sind wie etwa der Glaube an Außerirdische, UFOs und andere außergewöhnliche Lebensformen – hier sind meist Männer überrepräsentiert (Tobacyk & Milford 1983; Bauer & Schetsche 2003; Wunder 2006). Bei tieferer Involvierung in die Esoterik-Szene oder auch bei Erfahrungen religiöser Ektase finden sich oft keine Geschlechtseffekte (Mears & Ellison 2000; Yamane & Polzer 1994, S. 16).

Befunde der 6. KMU

Wie verhalten sich nun die neueren Daten der 6. KMU zu diesem bisherigen empirischen Forschungsstand bzw. den dargestellten theoretischen Ansätzen? Der Überblicksband zur 6. KMU enthielt bereits eine Grafik, in der dargestellt wurde, dass die Differenz zwischen Frauen und Männern hinsichtlich des Anteils der Kirchenverbundenen von 14 Prozentpunkten im Jahr 1972 (1. KMU) auf jetzt nur noch 3 Prozentpunkte (6. KMU) zurückgegangen ist (Evangelische Kirche in Deutschland 2023a, S. 79). Das lässt sich auch bei anderen Indikatoren kirchennaher Religiosität beobachten, z. B. beim Kirchgang: Im Jahr 1972 (1. KMU) nahmen 19% der westdeutschen evangelischen Männer mindestens mehrmals jährlich an Gottesdiensten teil, 29% der westdeutschen evangelischen Frauen, also zehn Prozentpunkte Unterschied. 46% der damaligen westdeutschen evangelischen Männer nahmen nie an Gottesdiensten teil, 35% der damaligen westdeutschen evangelischen Frauen, also elf Prozentpunkte Unterschied. Heute (6. KMU) sieht der Befund für die westdeutschen Evangelischen ganz anders aus: 9% der Männer und 9% der Frauen nehmen noch mehrmals jährlich an Gottesdiensten teil. 37% der Männer und 37% der Frauen nehmen nie teil. Der frühere deutliche Unterschied der Geschlechter beim Kirchgang ist vollständig verschwunden!

Keinerlei signifikante Unterschiede zwischen den Geschlechtern sind auch beim Vertrauen in die Kirchen, bei der Bedeutung von Religion für das eigene Leben, bei der Orientierung an der Bibel und bei allen Arten von Kontakten zu kirchlichen Ein-

richtungen und zu in der Kirche tätigen oder anderweitig involvierten Personen festzustellen. Auch die Wahrscheinlichkeit für eine eigene Beteiligung am kirchlichen Leben ist bei beiden Geschlechtern heute gleich.

Obwohl sich die Annahme eines schrumpfenden bis verschwindenden „gender gaps“ in der 6. KMU im Großen und Ganzen bestätigt, sind in manchen Bereichen noch schwache Effekte nachweisbar.⁸ Statistisch signifikante, aber sehr schwache Korrelationen jenseits einer praktischen Relevanz (im Bereich $r_s = 0,04$ bis $0,08$) treten im Sinne einer geringfügig höheren Religiosität von Frauen auf bei intrinsischer, extrinsischer und Quest-Religiosität, der Neigung zu religiösem Relativismus, dem Glauben an Gott, Pantheismus, subjektiver Religiosität und dem Gesamtindex für kirchennahe Religiosität (vgl. Kapitel 7 und 8 zur näheren Erläuterung). Sehr schwache Korrelationen zugunsten von Männern gibt es bei der Kommunikation über Religion und dem Merkmal Konfessionslosigkeit.⁹ Etwas stärkere Korrelationen zugunsten von Männern treten bei der Neigung zum Säkularismus ($r_s = 0,09$) und zu naturalistischen Orientierungen ($r_s = 0,13$) auf. Etwas stärkere Korrelationen zugunsten von Frauen gibt es bei der Intensität von religionsbezogenen Kontakten in der Kindheit ($r_s = 0,09$), bei religiösen Wirksamkeitserfahrungen ($r_s = 0,11$), beim Beten ($r_s = 0,11$), beim Index zu religiösen Praktiken ($r_s = 0,14$) und vor allem bei der Neigung zu kirchenfernen Formen von Religiosität ($r_s = 0,20$). Diese Unterschiede schlagen auch auf die Zuordnung zu den religiös-säkularen Orientierungstypen durch (vgl. Kapitel 8): 60% der Männer gehören zum Typ der „Säkularen“, aber nur 53% der Frauen. 4% der Männer gehören zum Typ der „Alternativen“, aber 8% der Frauen. Bei den „Distanzierten“ und „Kirchlich-Religiösen“ treten keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern auf.

Am Beispiel des Betens zeigt Abbildung 11.1, dass die festgestellte Überrepräsentation von Frauen nicht nur beim *heutigen* Beten auftritt, sondern bereits in der Kindheit vorhanden war. Quer durch alle Generationen erklärten mehr Frauen als Männer, in ihrer Kindheit regelmäßig gebetet zu haben, und diese Differenz zwischen den Geschlechtern nahm von Generation zu Generation auch nicht wesentlich ab. Deutlich erkennbar ist lediglich, dass sowohl bei Frauen wie auch bei Männern das

⁸ Methodisch wurde dabei folgender Ansatz gewählt, um Vergleichbarkeit zwischen den untersuchten Variablen hinsichtlich der Effektstärken herzustellen: Es wurden durchgehend punktbiseriale Rangkorrelationen zwischen dem Geschlecht und der jeweiligen Variable berechnet (r_s nach Spearman). Das ist möglich, weil die dichotome Geschlechtsvariable punktbiserial auch als ordinalskaliert aufgefasst werden kann und alle untersuchten abhängigen Variablen auch mindestens ordinales Skalenniveau haben.

⁹ Letzteres ist verständlich, weil heutige Konfessionslosigkeit ein über viele Jahrzehnte kumuliertes Phänomen darstellt. Auch wenn heute der Kirchenaustritt bei Frauen und Männern gleich wahrscheinlich ist, so war er noch vor einigen Jahrzehnten bei Männern deutlich verbreiteter, was sich aufgrund des kumulativen Charakters der Konfessionslosigkeit auch heute noch im Sinne eines historischen Nachhalls als schwache Korrelation zeigt.

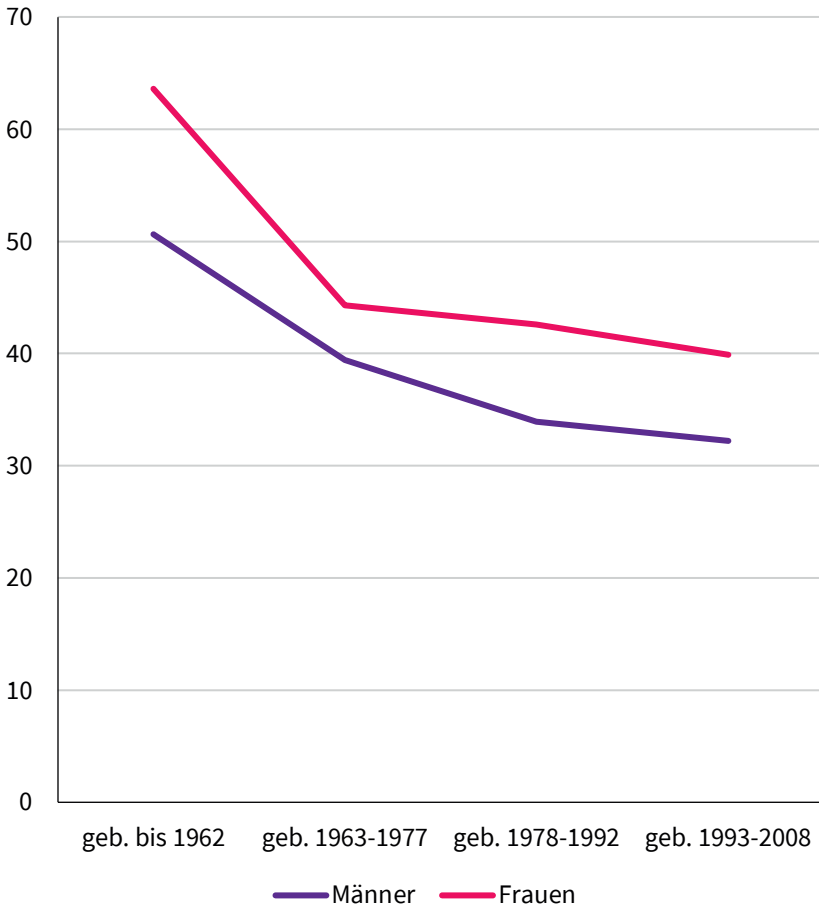


Abbildung 11.1: Prozentsatz der Männer bzw. Frauen, die angaben, in ihrer Kindheit regelmäßig gebetet zu haben, aufgeschlüsselt nach der Generationenzugehörigkeit (Geburtsjahr).

Beten in der Kindheit tendenziell von Generation zu Generation abnehmend ist. Auch bei den meisten anderen oben genannten noch feststellbaren geschlechtsbezogenen Korrelationen finden sich keine oder nur schwach abnehmende Trends hinsichtlich der Effektstärke von Generation zu Generation. Insbesondere der deutlichste Zusammenhang – die höhere Neigung von Frauen zu kirchenferner Religiosität – ist generationenübergreifend stabil: Innerhalb der Teilgruppe der ältesten Befragten (70 Jahre und älter) war hier die Effektstärke $r_s = 0,22$, innerhalb der Teilgruppe der jüngsten Befragten (14- bis 29-Jährige) $r_s = 0,23$. Zu erklären ist also insbesondere dieser vergleichsweise starke geschlechtsbezogene Effekt bei der kirchenfernen Religiosität und warum er in der zeitlichen Entwicklung nicht abnimmt. Er ist in gleicher Stärke übrigens sowohl in West- wie Ostdeutschland vorhanden.

Ansonsten ist beim Ost-West-Vergleich auffallend, dass in Ostdeutschland auch bei vielen Aspekten eher kirchennaher Religiosität deutlichere Geschlechtereffekte zugunsten von Frauen auftreten als in Westdeutschland, z. B. bei religionsbezogenen Kontakten in der Kindheit (West: $r_s = 0,07$; Ost: $r_s = 0,24$), bei religiösen Praktiken (West: $r_s = 0,12$; Ost: $r_s = 0,25$) oder auch beim Gesamtindex „Kirchennahe Religiosität“ (West: $r_s = 0,06$; Ost: $r_s = 0,20$). Das widerspricht dem säkularisierungstheoretischen Modell und ist zu erklären.

Hinsichtlich der ökonomischen Lage¹⁰ der Befragten ist zu beobachten, dass die festgestellten religionsbezogenen Geschlechtereffekte vor allem bei den mittleren Einkommen auftreten, während sie durch großen Wohlstand oder große ökonomische Probleme reduziert oder ganz zum Verschwinden gebracht werden. Von den Geschlechterrollenorientierungen der Befragten (traditionell unterschiedliche Rollen der Geschlechter betonend oder sie posttraditionell egalisierend)¹¹ hängen die religionsbezogenen Geschlechtereffekte interessanterweise kaum ab, lediglich der Zusammenhang zwischen weiblichem Geschlecht und kirchenferner Religiosität wird bei den bei posttraditionell-egalitär Orientierten tendenziell *stärker*. Auch das widerspricht dem säkularisierungstheoretischen Modell und ist zu erklären.

In der 6. KMU wurde auch gefragt, ob sich die Personen „schon einmal wegen ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung durch andere Menschen benachteiligt gefühlt“ haben (Item 41). 26% der Frauen bejahten dies, aber nur 9% der Männer. Solche Diskriminierungserfahrungen hatten jedoch empirisch keinen wesentlichen statistischen Effekt auf religionsbezogene Geschlechtereffekte.

Multivariate Modelle

In einem multivariaten Regressionsmodell¹² mit der *kirchennahen* Religiosität als abhängiger Variable ist der alles dominierende Einflussfaktor die Intensität der Religionskontakte in der Kindheit, also die religiöse Sozialisation (Beta = 0,40). Eine traditionelle Geschlechterrollenorientierung kommt an zweiter Stelle (Beta = 0,21).

¹⁰ Herangezogen wurde hier sowohl die subjektive Beurteilung der eigenen wirtschaftlichen Lage (Item 40) als auch das objektive eigene oder Haushaltseinkommen (Items 159/160).

¹¹ Dazu wurde aus den Items 2c („Die Diskriminierung von Frauen ist in Deutschland immer noch ein Problem“), 2d („Für eine Frau sollte es wichtiger sein, ihrem Mann bei seiner Karriere zu helfen, als selbst Karriere zu machen“) und 2e („Ehen zwischen zwei Frauen bzw. zwischen zwei Männern sollten erlaubt sein“) ein reliabler Summenindex gebildet.

¹² In dieses Regressionsmodell gingen als unabhängige Variablen ein: Geschlecht, Geschlechterrollenorientierung, ökonomische Lage, Alter, Schulbildung (Abitur), ehrenamtliches Engagement, Anomie, Ost-West-Variable, sozialer Status und Modernität entsprechend den Milieudefinitionen der „Münsteraner Lebensführungstypologie“, Index Religionskontakte in der Kindheit.

Das weibliche Geschlecht hat trotz der zahlreichen statistisch kontrollierten anderen Variablen immer noch einen zwar kleinen, aber statistisch signifikanten Effekt ($\beta = 0,10$). Auch die Einbindung in Netzwerke ehrenamtlichen Engagements ist wesentlich ($\beta = 0,15$). Einen absenkenden Effekt auf kirchennahe Religiosität haben Anomie ($\beta = -0,13$) und nicht-traditionelle, (post)moderne Wertorientierungen ($\beta = -0,09$). Alle anderen untersuchten Faktoren spielen keine Rolle.

Wird mit den gleichen unabhängigen Variablen ein multivariates Regressionsmodell für die *kirchenferne* Religiosität gerechnet, sehen die Ergebnisse etwas anders aus: Der stärkste Prädiktor ist jetzt das weibliche Geschlecht ($\beta = 0,19$), an zweiter Stelle kommt eine nicht-traditionelle, egalitäre Geschlechterrollenorientierung ($\beta = 0,14$). Im Vergleich zum Modell für kirchennahe Religiosität fällt der Effekt von Religionskontakten in der Kindheit deutlich geringer aus, er ist aber auch positiv ($\beta = 0,11$). Anomie und nicht-traditionelle (post)moderne Wertorientierungen gehen mit geringfügig erhöhter kirchenferner Religiosität einher (jeweils $\beta = 0,05$), Schulbildung und ein gehobener sozialer Status senken sie ab (jeweils $\beta = -0,09$). Die Varianzaufklärung dieses Modells für die kirchenferne Religiosität ist mit $R^2 = 0,09$ sehr bescheiden, viel geringer als bei der kirchennahen Religiosität ($R^2 = 0,30$). Das liegt offensichtlich daran, dass bei der kirchenfernen Religiosität im Unterschied zur kirchennahen die Relevanz der meisten Prädiktoren (insbesondere der Religionskontakte in der Kindheit) deutlich einbricht und nur noch das Geschlecht – sogar gestärkt – zusammen mit der Geschlechterrollenorientierung als maßgeblicher Prädiktor verbleibt. Es muss als ausgesprochen erstaunlich gelten, dass bei der kirchenfernen Religiosität trotz der zahlreichen anderen statistisch kontrollierten Variablen das Geschlecht als wichtigster Einflussfaktor herauskommt.

Interpretation und Fazit

Schlagen wir eine interpretative Schneise in diesen Dschungel der Befunde und bringen diese KMU-Ergebnisse mit dem eingangs skizzierten Forschungsstand und seinen theoretischen Modellannahmen zusammen. In Bezug auf die kirchennahe Religiosität – die nach wie vor den Hauptstrom heutiger Religiosität darstellt (vgl. Kapitel 7) – bestätigt sich das säkularisierungstheoretische Modell in den Grundzügen gut: Früher starke religionsbezogene Geschlechtereffekte werden tendenziell immer schwächer und sind teilweise bereits ganz verschwunden. Es gibt jedoch auch einige erklärungsbedürftige Anomalien. Manche davon sind meines Erachtens relativ einfach in den Griff zu bekommen, andere stellen echte Knacknüsse für das säkularisierungstheoretische Modell dar und erfordern gravierende Zusatzannahmen, die als eine das Modell immunisierende Problemverschiebung und deshalb als Zumutung empfunden werden könnten.

Erstens ist zu fragen, warum die Differenz zwischen den Geschlechtern beim Beten in der Kindheit bzw. der Teilnahme an Kindergottesdiensten recht stabil ist und kaum abnimmt. Da darauf die Eltern einen erheblichen Einfluss haben dürften, kann angenommen werden, dass hier unterschiedliche geschlechterspezifische Rollenzuschreibungen in Bezug auf Religion bei der Kindererziehung wirksam sind. Dass im multivariaten Modell Geschlechterrollenorientierungen auch bei heutigen Erwachsenen ein bedeutsamer Prädiktor für kirchliche Religiosität sind, mag als weiteres Indiz dafür angesehen werden.

Zweitens ist zu erörtern, warum der religionsbezogene Geschlechtereffekt bei einem mittleren sozialen Status stärker in Erscheinung tritt, weniger bei den Ober- und Unterschichten. Die geringere Effektstärke bei gesellschaftlichen Eliten und Wohlhabenden steht im Einklang mit den Befunden aus der Literatur und wurde säkularisierungstheoretisch so erklärt, dass die Eliten zuerst von Säkularisierungsprozessen erfasst wurden. Dass in der 6. KMU auch unterprivilegierte Bevölkerungsgruppen den Geschlechtereffekt weniger zeigen, mag mit dem in Kapitel 12 aufgezeigten neuen Befund der 6. KMU zusammenhängen, dass in diesen Milieus die Kirchendistanz inzwischen größer ist, also dort in letzter Zeit ein besonders starker Säkularisierungsschub stattgefunden hat.

Drittens ist zu verstehen, warum der Geschlechtereffekt bei der kirchlichen Religiosität im stark säkularisierten Ostdeutschland nicht nur nach wie vor existiert, sondern sogar stärker als in Westdeutschland ist. Dieser Befund steht dem säkularisierungstheoretischen Modell diametral entgegen, er erfordert gravierende Zusatzannahmen als „Schutzgürtel“ im Sinne von Lakatos (1974) zur Rettung des Modells. Es liegt nahe, hier an den in Kapitel 9 diskutierten „Ost-Effekt“ zu denken, also an die in der 6. KMU überraschend erstmals beobachteten relativen Konsolidierungstendenzen kirchlicher Religiosität in Ostdeutschland. Sind die Befunde so deuten, dass tendenziell eher Frauen als Männer zu dieser Ost-Konsolidierung beitragen? Der „Ost-Effekt“ bedeutet letztlich, dass das kulturelle Gefälle zwischen kirchlich Orientierten und ihrer sozialen Umwelt in Ostdeutschland steiler wird als in Westdeutschland. Anders formuliert: Aus der Perspektive der säkularen Umwelt erfahren die Kirchlichen in Ostdeutschland eine größere Zuschreibung von Devianz als in Westdeutschland. Ist es so, dass Frauen mit dieser Zuschreibung von Devianz offener und ehrlicher umgehen als Männer? Dadurch könnte in einer Interviewsituation ein Reporting Bias zugunsten von Frauen entstehen, d. h. Frauen geben gesellschaftlich deviante Einstellungen und Erfahrungen eher zu als Männer. In diese Richtung haben bereits Fox (1992) und MacDonald (1995) Überlegungen angestellt als Erklärung dafür, warum Frauen in repräsentativen Befragungen eher als Männer geneigt sind, eigene als deviant geltende „paranormale“ Erfahrungen zuzugeben (z. B. außersinnliche Wahrnehmung, Wahrträume, Kontakte mit Toten, mystische Erfahrungen), zumal außer dem Geschlecht keine einzige sozio-demographische

Variable mit solchen Erfahrungen korreliert und es sich trotz unterschiedlicher Deutungsmuster bei diesem Erfahrungstyp wahrscheinlich um eine universell verbreitete anthropologische Grunderfahrung handelt (Cardena et al. 2013). Ist diese Interpretation richtig, dann ist der in Ostdeutschland jetzt verstärkt auftretende Geschlechtereffekt in Bezug auf kirchliche Religiosität eine Folge der zunehmenden gesellschaftlichen Devianz von Kirchlichkeit in Ostdeutschland, die sich unter den zugespitzten Bedingungen einer sehr weit fortgeschrittenen Säkularisierung einstellt.

Das könnte auch eine Teilerklärung für die fünfte und gravierendste Anomalie sein: Warum nimmt der Geschlechtereffekt bei der kirchenfernen Religiosität nicht ab? Warum gibt es diesen Effekt bei der kirchenfernen Religiosität überhaupt, noch dazu in dieser beachtlichen Stärke? Warum ist der Effekt im stärker säkularisierten Ostdeutschland kräftiger? Warum ist das Geschlecht sogar der stärkste Prädiktor kirchenferner Religiosität unter Kontrolle zahlreicher anderer Variablen? Diese Fragen bringen das säkularisierungstheoretische Modell in Bezug auf die Erklärung religionsbezogener Geschlechtereffekte in einige Verlegenheit. Um die Verlegenheit noch zu verstärken: Der Frauen begünstigende Geschlechtereffekt bei der kirchenfernen Religiosität hat in den letzten Jahren in Deutschland sogar leicht zugenommen. Das kann anhand des KMU-Items 49b *„Es gibt Menschen, die durch Wahrsagen die Zukunft wirklich voraussehen können“* aufgezeigt werden, das seit 1991 im Rahmen der ISSP-Erhebungen kontinuierlich erhoben wird. Die Effektstärke der höheren Zustimmung von Frauen im Vergleich zu Männern betrug bei diesem Item 1991 $r_s = 0,12$, 1998 $r_s = 0,13$, 2008 $r_s = 0,15$, 2018 $r_s = 0,14$ und 2023 in der 6. KMU $r_s = 0,18$. Der Geschlechtereffekt ist hier also stabil und sogar leicht zunehmend.¹³

Zunächst ist festzuhalten: An einer Ausbreitung kirchenferner Religiosität können die geschilderten Befunde nicht liegen. Denn es spricht nichts dafür, dass kirchenferne Religiosität in den letzten beiden Jahrzehnten in Deutschland insgesamt zugenommen habe, ganz im Gegenteil (vgl. Kapitel 7). Kirchenferne Religiosität hatte in christlichen Gesellschaften schon seit jeher einen deutlich höheren Grad der Devianz als kirchennahe, denn die Deutungsangebote der Kirchen waren lange Zeit gesellschaftlich hegemonial. Auch heute noch dürfte die Teilnahme an kirchlichen Gottesdiensten weit weniger von sozialer Stigmatisierung bedroht sein als z. B. Praktiken, sich bei seinen Entscheidungen nach den Ratschlägen von Hellsehern oder Astrologen zu richten. Hinzu kommt, dass die Kirchen hochgradig institutionalisiert sind und sie über diese institutionellen Strukturen eine soziale Reich-

¹³ Der Effekt tritt in vergleichbarer Stärke und Richtung auch bei allen anderen Items auf, die in den Index „Kirchenferne Religiosität“ eingegangen sind. Zudem tritt er beim Wahrsagen-Item im gesamten Zeitverlauf auch in Ost- und Westdeutschland in ähnlicher Stärke auf, so dass hier nicht zwischen Ost und West differenziert werden muss.

weite und damit auch Bekanntheit haben, die auch die meisten Konfessionslosen noch erreicht, wenn auch nicht unbedingt über religiöse Kommunikation. Davon kann bei den nicht institutionalisierten, recht fluiden und deshalb eher instabilen Formen kirchenferner Religiosität keine Rede sein. Es ist auch deshalb viel wahrscheinlicher, dass kirchenferne Religiosität einer stärkeren Stigmatisierung durch zugeschriebene Devianz unterliegt als kirchennahe. Mit fortschreitender Ausbreitung säkularer Orientierungen wächst auch die Distanz zu kirchenfernen Formen der Religiosität.

Sind diese Annahmen richtig, dann könnte der bereits beim vorausgehenden Punkt skizzierte geschlechtsabhängige Reporting Bias auch die Befunde zur kirchenfernen Religiosität erklären: Es gibt einen stabilen und deutlichen Geschlechtereffekt bei kirchenferner Religiosität, weil diese großenteils stabil hochdeviant ist und Frauen in einer solchen Konstellation deviante Antworten weniger scheuen als Männer bzw. dies weniger in Gefahr steht, mit bestimmten Geschlechterrollenbildern in Konflikt zu geraten. Weil mit fortschreitender Säkularisierung die wahrgenommene Devianz von Religiosität – insbesondere auch kirchenferner – nicht abnimmt, sondern zunimmt¹⁴, könnte auch verständlich sein, warum der Effekt in Ostdeutschland stärker ist als in Westdeutschland und warum er im Zeitverlauf in beiden Landesteilen sogar etwas zunimmt. Da das Geschlecht auch unter Kontrolle zahlreicher anderer Variablen der stärkste Prädiktor für kirchenferne Religiosität ist, spricht jedenfalls viel dafür, dass das zu suchende Merkmal sehr eng an die Konstruktion geschlechtlicher Identität angelagert ist. Es könnte sich um ein auch heute noch dem weiblichen Geschlecht zugeschriebenes Rollenstereotyp handeln, deviante Auffassungen gefahrloser äußern zu können als Männer.

Vielleicht ist das auch ein theoretischer Irrweg und jemand hat eine bessere Idee, wie alle dargestellten Befunde ohne Widersprüche unter einem theoretischen Dach integriert werden können. Eventuell bedarf auch der säkularisierungstheoretische Ansatz zur Erklärung der raumzeitlichen Variabilität von religionsbezogenen Geschlechtereffekten eines tiefgreifenden Umbaus, statt ihn durch diese „Schutzgürtel-Hypothese“ im Sinne von Lakatos (1974) davor zu bewahren.

¹⁴ Diese Deutung stellt das im heutigen säkularisierungstheoretischen Diskurs weit verbreitete Konzept in Frage, Säkularisierung sei als eine Zunahme „religiöser Indifferenz“ zu verstehen. Denn eine zunehmende gesellschaftliche Devianz von Religion ist kaum mit dem Begriff der „Indifferenz“ zu fassen. Nicht nur die Gleichgültigkeit gegenüber Religion, sondern auch eine explizierte Ablehnung von Religion nimmt zu, weil Religion in fortgeschrittenen Stadien der Säkularisierung zunehmend als etwas kulturell Fremdartiges empfunden wird. Daraus erwächst dann eine stigmatisierende Zuschreibung von Devianz. Auch die in Kapitel 8 dargestellten Befunde deuten darauf hin, dass Säkularisierung nicht bei „religiöser Indifferenz“ stehen bleibt.

12. Sozialstrukturelle Ungleichheiten und ihre Beziehungen zur Religiosität

Tobias Kläden, Edgar Wunder

Moderne Gesellschaften sind in vielfältiger Weise sozial differenziert. In diesem Kapitel wird untersucht, inwiefern im heutigen Deutschland Kirchlichkeit und Religiosität mit der Sozialstruktur verknüpft sind. Behandelt werden die ökonomisch definierte Zuordnung zu sozialen Klassen, die Schichtzugehörigkeit mit Fokus auf die Bildung, soziale Milieus anhand von Lebensstiltypen, die „spätmoderne neue Mittelklasse“ nach Andreas Reckwitz und sein Konzept der „Singularisierung“ sowie die von Hartmut Rosa angenommene gesellschaftliche „Beschleunigung“ und ihre Bewältigung durch „Resonanz“.

Soziale Klassen: die ökonomische Lage

Der Klassenbegriff fokussiert seit Karl Marx auf die ökonomische Lage von Individuen bzw. deren relationale ökonomische Beziehungen. In der 6. KMU wurde der ökonomische Status über die Höhe des eigenen Einkommens, die Höhe des Haushaltseinkommens sowie über die subjektive Einschätzung „Wie beurteilen Sie Ihre eigene wirtschaftliche Lage?“ (fünfstufig von „sehr gut“ bis „sehr schlecht“) operationalisiert. Aus diesen drei Indikatoren wurde ein differenzierter Gesamtindex zur ökonomischen Lage der Befragten abgeleitet.¹

Im internationalen Ländervergleich konnten bereits Norris & Inglehart (2004) einen empirisch eindeutigen Zusammenhang aufzeigen: Je ökonomisch wohlhabender ein Land, desto geringer ist die Religiosität in diesem Land. Dabei ist allerdings bemerkenswert, dass dieser Zusammenhang in aller Regel *nicht* auf der Individual-ebene gilt, also innerhalb eines einzelnen Landes für die in diesem Land lebenden Menschen. Deshalb ist die Erklärung der Religiositätsunterschiede zwischen Ländern nicht individualpsychologisch möglich, sondern nur makrosoziologisch. Dieser Befund bestätigt sich anhand der Daten der 6. KMU auch für Deutschland: Entsprechend dem vergleichsweise hohen Wohlstandsniveau ist Religiosität in

¹ Dazu wurden die drei Variablen zunächst auf im Wertebereich 0 bis 1 schwankend standardisiert und anschließend ihr Mittelwert berechnet.

Deutschland wenig verbreitet (vgl. Kapitel 7), gleichzeitig ist der Zusammenhang zwischen der ökonomischen Lage und der kirchennahen Religiosität (vgl. Kapitel 8) der Befragten aber irrelevant schwach. Nur Menschen in einer extrem schlechten ökonomischen Lage sind in Deutschland geringfügig weniger affin zu kirchennaher Religiosität, während sich bei allen anderen ökonomischen Lagen keine Unterschiede zeigen. Ganz anders ist der KMU-Befund bei der kirchenfernen Religiosität (vgl. Kapitel 8): Hier ist ein recht deutlicher linearer Effekt ($r = 0,15$) in dem Sinne festzustellen, dass kirchenferne Religiosität umso geringer ist, je besser die ökonomische Lage. Kirchenferne Religiosität ist also im heutigen Deutschland kein den ökonomisch Wohlhabenden zuordenbares Phänomen, sondern eher unter ökonomisch schlechter gestellten Personen verbreitet.

Soziale Schichten: die Relevanz der Schulbildung

Typologien sozialer Schichtung beziehen zusätzlich zur ökonomischen Lage auch noch die Schulbildung und das Berufsprestige mit ein (Geißler 2014). Da letzteres in der KMU nie erfasst wurde, konzentrieren wir uns nachfolgend auf die Schulbildung.

Der in der ersten KMU im Jahr 1972 festgestellte Zusammenhang war eindeutig: Je höher die Schulbildung, umso geringer die Religiosität und Kirchenbindung. „Die Kirche hat ihre stärkste Basis offenbar bei den Unterschichten der ‚Lerngesellschaft‘, die durchaus Züge einer Bildungsklassengesellschaft anzunehmen beginnt. Was bedeutet es, dass die im Bildungsprozess Zurückbleibenden und Zurückgelassenen in größerer Zahl an der Kirche hängen, ihr Kredit geben?“, formulierte damals Hild (1974, S. 250). Hier manifestierte sich ein „Bildungsdilemma der Volkskirche“, so Lange (1975, S. 196), weil die Kirche einerseits auf Bildung angewiesen sei, diese aber gleichzeitig zur Distanzierung führe. Auch in der zweiten KMU im Jahr 1982 bestätigte sich dieser Befund (Schloz 1991).

In der aktuellen 6. KMU hingegen ist dieser Bildungseffekt verschwunden. Der Kirchgang, das Vertrauen in die Kirchen, die Bedeutung von Religion im Leben, eigene religiöse Wirksamkeitserfahrungen, aber auch säkulare Orientierungen hängen heute nicht mehr mit der Schulbildung zusammen. Wird nach Altersklassen differenziert, dann ist auch rekonstruierbar, wann sich der in frühen KMUs festgestellte Bildungseffekt verflüchtigt hat: Bei den Befragten, die heute mindestens 45 Jahre alt sind, ist noch feststellbar, dass die Wahrscheinlichkeit für Konfessionslosigkeit mit der Schulbildung zunimmt. Bei allen jüngeren Befragten tritt hingegen ein solcher Zusammenhang zwischen Schulbildung und Konfessionslosigkeit nicht mehr auf. Stellt man in Rechnung, wann bei den heute 45 Jahre alten Befragten die prägende Phase der religiösen Sozialisation in der Kinder- und Jugendzeit war, dann kann der Schluss gezogen werden, dass sich etwa um 1990 herum der früher negative Zu-

sammenhang zwischen Bildung und Kirchlichkeit aufgelöst hat. Das bestätigt dann auch ein Blick in frühere KMU-Datensätze.

Unter Kirchenmitgliedern, die sich am kirchlichen Leben aktiv beteiligen, sind die Gebildeten aber heute deutlich überrepräsentiert. So beteiligten sich unter den Befragten mit Hochschulabschluss 27 % in einer über Gottesdienstbesuche hinausgehenden Weise am kirchlichen Leben, während es unter Befragten mit Abitur (ohne Hochschulabschluss) nur 18 % waren, 16 % bei Personen mit Realschulabschluss und 12 % bei Befragten mit Hauptschulabschluss. Es besteht also – ganz anders als 1972 – heute eher die Gefahr, dass die „im Bildungsprozess Zurückbleibenden und Zurückgelassenen“ auch im kirchlichen Leben nur noch wenig vorkommen und dieses vornehmlich durch höher Gebildete geprägt wird. Mit Wegner (2023) könnte man zugespitzt von einer „Kirche von oben“ sprechen, einer bildungsbürgerlich auf gesellschaftliche Eliten hin orientierten Kirche, die den Kontakt zu sozial Prekären zu verlieren droht. In Bezug auf den Kirchgang entspricht dies auch den Befunden in zahlreichen anderen Ländern (Van Ingen & Moor 2015; Voas & McAndrew 2012, S. 37): Es sind heute die höher Gebildeten, die eher an Gottesdiensten teilnehmen. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Bildungseffekt auf kirchennahe Religiosität heute signifikant positiv ist, wenn es um Partizipationsverhalten geht, er aber verschwindet oder sogar leicht negativ wird, wenn die Zustimmung zu Glaubensinhalten zur Rede steht. Bildung fördert also die Partizipationsbereitschaft, sie kann aber gleichzeitig zur kritischen Hinterfragung von Glaubensinhalten führen.

Bei der kirchenfernen Religiosität ergibt sich in der 6. KMU ein gegenteiliges Bild. Hier gilt: Umso höher die Schulbildung, desto geringer die nicht-kirchliche Religiosität. Das war vor einigen Jahrzehnten noch nicht so,² als in der Ausbreitungsphase nicht-kirchlicher Religiosität im Zuge des „Esoterik-Booms“ diese Innovationen zunächst von Gebildeten aufgegriffen wurden. Jetzt, in einer Rückzugsphase dieser kulturellen Phänomene, werden sie noch von den weniger Gebildeten vertreten.³ Das entspricht den klassischen theoretischen Modellen zur Ausbreitung von Innovationen, wie sie Hägerstrand (1967) entwickelt hat.

² So gab es Ende der 1990er Jahre, auf dem Höhepunkt der damaligen „Esoterik-Welle“, z. B. in Bezug auf den Glauben an Astrologie keinen Zusammenhang mit der Schulbildung (Wunder & Herrmann 1998; Wunder 2000, S. 38).

³ Diese Veränderung im Lauf von Jahrzehnten spricht dagegen, dass der heute feststellbare negative Effekt von Bildung auf kirchenferne Religiosität allein darauf zurückführbar ist, dass die kirchenferne Religiosität im Wesentlichen über die Zustimmung zu Glaubensaussagen und nicht über Partizipationsverhalten operationalisiert wurde.

Sowohl ökonomischer Wohlstand als auch Bildung⁴ haben – unter Kontrolle der jeweils anderen Variable mittels Partialkorrelationen – einen jeweils eigenständigen negativen Effekt auf kirchenferne Religiosität, während der Effekt auf kirchennahe Religiosität jeweils irrelevant schwach bleibt. Besondere Effekte einer sog. „Statusinkonsistenz“ (Kerschke-Risch 1990) – also einer schlechten ökonomischen Lage in Kombination mit hoher Bildung bzw. gute ökonomische Lage bei niedriger Bildung – konnten in der 6. KMU nicht festgestellt werden.

Alte vs. neue Mittelklasse

Ein anderes theoretisches Konzept zur Kombination von ökonomischer Lage und bildungsmäßigem sozialen Status ist das von Andreas Reckwitz entwickelte „Vier-Klassen-Modell“ (Reckwitz 2019, S. 63–134; Reckwitz 2021; Kumkar & Schimank 2021). Da es sich primär an ökonomischen Kriterien orientiert, ist die Bezeichnung „Klassen“ statt „Schichten“ gerechtfertigt. Reckwitz unterscheidet zwischen einer ökonomisch prekären „Unterklasse“ und einer ökonomisch besonders wohlhabenden „Oberklasse“. Die nicht diesen beiden Extremen zuordenbaren Personen, also Menschen mit einer mittleren ökonomischen Ausstattung, werden zwei „Mittelklassen“ zugeteilt, wobei zwischen der „alten Mittelklasse“ mit geringer Schulbildung und der „neuen Mittelklasse“ mit höherer Bildung unterschieden wird. Reckwitz versteht den sich im aktuellen Populismus ausdrückenden kulturellen Konflikt als eine Konfrontation der im Abstieg begriffenen „alten Mittelklasse“ (im Bündnis mit der Unterklasse) mit der aufsteigenden „neuen Mittelklasse“ (im Bündnis mit der Oberklasse).

Die von Lux (2022) vorgenommene empirische Operationalisierung der Klassenkonzeption von Reckwitz ist nicht identisch mit den Daten der 6. KMU replizierbar, weshalb nachfolgend nur von einer konzeptuellen Replikation gesprochen werden kann.⁵ Die Schwellenwerte wurden dabei so gesetzt, dass in der KMU-Stichprobe

⁴ Die Bildungsvariable wurde dabei dichotomisiert (Abitur vs. kein Abitur), um das notwendige Skalenniveau für Partialkorrelationen zu erreichen. Als Wohlstandsindikator wurde der Gesamtindex zur ökonomischen Lage verwendet.

⁵ Lux (2022) definiert die Unter- und Oberklasse mit ALLBUS-Daten anhand von Schwellenwerten des Nettoäquivalenzeinkommens. Da das Nettoäquivalenzeinkommen aus den KMU-Daten nicht ableitbar ist (mangels Informationen über die anderen im jeweiligen Haushalt wohnenden Personen), wird ersatzweise bei der KMU auf Schwellenwerte des oben erwähnten Gesamtindex zur ökonomischen Lage zurückgegriffen. Wie bei Lux (2022, S. 80) wurden dann die im ökonomischen Mittelfeld verbleibenden Personen danach differenziert, „ob sie über hohes kulturelles Kapital (Fach-Abitur oder mehr) oder geringeres kulturelles Kapital verfügt (weniger als Fach-Abitur)“. Anschließend wurde, ebenfalls wie bei Lux (2022, S. 80), „eine Nachjustierung durchgeführt, bei der Unterschichtsangehörige, die über Fach-Abitur verfügen und sich noch in Ausbildung befinden, der neuen Mittelschicht zugeordnet werden, weil davon ausgegangen werden kann, dass sich deren geringes Einkommen lediglich aus der frühen

15% der Befragten der „Unterklasse“ zugeordnet wurden, 9% der „Oberklasse“, 46% der „alten Mittelklasse“ und 30% der „neuen Mittelklasse“.⁶

Setzt man diese Klassenzuordnungen in Beziehung zur Religiosität, fällt auf: Bei der kirchennahen Religiosität bestehen kaum Unterschiede zwischen den Klassen, lediglich die alte Mittelklasse hat einen nur sehr geringfügig erhöhten Wert kirchennaher Religiosität. Bei der kirchenfernen Religiosität sind die Unterschiede wesentlicher deutlicher: Am meisten ist sie in der Unterklasse verbreitet, bereits geringer in der alten Mittelklasse, noch geringer in der neuen Mittelklasse und am geringsten in der Oberklasse. In Bezug auf die religiös-säkularen Orientierungstypen (vgl. Kapitel 8) ist zu konstatieren, dass die Oberklasse einen erhöhten Anteil an Distanzierten aufweist, aber nicht überdurchschnittlich viele Säkulare. Bei der neuen Mittelklasse ist es umgekehrt: Hier gibt es überdurchschnittlich viele Säkulare, während der Anteil der Distanzierten im Durchschnitt liegt. Innerhalb der Säkularen ist bei der Oberklasse und der neuen Mittelklasse der relative Anteil der Säkular-Geschlossenen deutlich erhöht, während die Säkularen bei der Unterklasse seltener säkular-geschlossen sind im Verhältnis zum erhöhten relativen Anteil der Indifferenten. Das gilt in der Tendenz auch für die Kirchlich-Religiösen: In der Unterklasse gibt es relativ wenige Religiös-Geschlossene, dafür mehr Religiös-Offene.

Soziale Milieus: Unterschiedliche Lebensstile

Das Konzept sozialer Milieus beschreibt in den Sozialwissenschaften „Gruppen Gleichgesinnter, die jeweils ähnliche Werthaltungen, Prinzipien der Lebensgestaltung, Beziehungen zu Mitmenschen und Mentalitäten aufweisen“ (Hradil 2006, S. 4). Damit wird die Perspektive von Klassen oder Schichten erweitert, indem nicht nur Informationen zur sozialen Lage (insbesondere zu Einkommen, Bildung und Berufsprestige, also ökonomisches und kulturelles Kapital), sondern auch zu Werthaltungen, ästhetischen Präferenzen und Alltagsgewohnheiten herangezogen werden (zum Überblick siehe Rössel & Otte 2012). Denn die Verwendung allein sozio-ökonomischer Variablen in den klassischen Schichtungsmodellen, so die Erfahrung in der Forschung zu sozialer Ungleichheit, verlor zunehmend an Trennschärfe und Erklärungskraft, weil gleiche sozioökonomische Lebensbedingungen offensichtlich

Position im Lebensverlauf ergibt und in naher Zukunft ein höheres Einkommen erreicht werden kann (und dies von den Befragten auch so erwartet wird).“

⁶ Die exakten Werte sind wenig aussagekräftig, da sie von der kontingenten Setzung der Schwellenwerte abhängen. Die Schwellenwerte bei der notwendigerweise anderen Operationalisierung wurden so gesetzt, dass sich Klassenanteile ergeben, die größenordnungsmäßig den von Reckwitz und Lux genannten Werten entsprechen. Somit ist die hier vorgenommene Zuteilung zu den vier Klassen im Sinne einer heuristischen Annäherung zu verstehen, nicht als exakte Ermittlung der Klassenanteile.

ungleiche Lebensstile hervorbringen können. Durch die Kombination der beiden Dimensionen „soziale Lage“ und „Wertorientierungen“ entsteht ein zweidimensionales Gesellschaftsmodell, das die Pluralisierung von Lebensstilen valider abbildet, als es Klassen- oder Schichtmodelle alleine vermögen.

Die Perspektive der Lebensstil- und Milieuforschung wurde auch im kirchensoziologischen wie pastoralentwicklerischen Kontext rezipiert, um so für die Pluralität und Heterogenität von Lebenswelten in der Gesellschaft bzw. der Kirchenmitgliedschaft zu sensibilisieren (Schulz et al. 2010; Kläden 2015; Hempelmann & Flaig 2019; Hempelmann et al. 2020). Mithilfe der Milieumodelle wurde versucht, die verschiedenen Milieus besser zu erreichen, indem die kirchlichen Angebote besser und zielgruppengenaue auf sie abgestimmt werden und so das Evangelium treffsicherer und genauer in den verschiedenen Lebenswelten durchbuchstabiert werden kann. Pastoral noch ambitionierter ist der Versuch, statt einer „Pastoral des Erreichens“ eine „Pastoral des Lernens“ zu fördern, die sich von den Lebensleistungen und Lebenslogiken der verschiedenen Milieus prophetisch herausfordern und bereichern lässt, so dass dadurch die Botschaft des Evangeliums neu aktualisiert wird (Sellmann 2012, S. 137–144).

Entsprechend wurde erstmals in der 4. KMU die Milieuperspektive in die Befragung integriert und empirisch eine Typologie von sechs Lebensstilen evangelischer Kirchenmitglieder aufgrund von alltagskulturellen Präferenzen ermittelt (Benthaus-Apel 2006b; Huber et al. 2006, S. 141–278). Durch die Analyse der Lebensstile konnte die Milieubedingtheit der Nutzung kirchlicher Angebote, aber auch die Milieuverengung kirchlichen Teilnahmeverhaltens verdeutlicht werden. Die 5. KMU verwendete hingegen keine Milieutypologie, es wurden jedoch einzelne „Merkmalspolaritäten“ (z. B. „Interesse an Geselligkeit“) auf ihre Auswirkung in Bezug auf die Kirchenmitgliedschaft untersucht (Schulz et al. 2015).

Aktuell ist das Interesse am Ansatz der soziologischen Milieuforschung im kirchlichen Raum deutlich abgeflacht, obwohl er in den vergangenen ca. 15 Jahren wie kein anderer im pastoralen Feld rezipiert wurde. Als Grund dafür lässt sich vermuten, dass drängende innerkirchliche Baustellen sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche derzeit so viel an Motivation und Energie binden, dass kaum noch Ressourcen für den voraussetzungsreichen Blick auf die Pluralität der Milieus übrigbleiben. Infolgedessen ist es nicht verwunderlich, dass die Milieuperspektive bei der Konzeption der 6. KMU nicht im Zentrum des Interesses stand. Dennoch wurde eine Itematterie zur Zuordnung der Befragten zu sozialen Milieus in den Fragebogen mit integriert, da der Milieuansatz in der Soziologie gut etabliert ist und mit der „Münsteraner Lebensführungstypologie“ von Stelzer & Heyse (2016) ein frei verfügbares und umfassend geprüftes Instrument mit vierzehn Items bereitsteht (im Fragebogen die Fragen 42a bis n). Die Münsteraner Lebensführungstypo-

Ausstattungs-niveau (kulturelles und ökonomisches Kapital)	Gehoben	Gehoben- Konservative	Statusbewusst- Arrivierte	Leistungsbewusst- Intellektuelle	Reflexive Avantgardisten
	Mittel	Solide Konventionelle	Statusorientiert- Bürgerliche	Bürgerlich- Leistungs- orientierte	Expeditiv- Pragmatisch
	Niedrig	Limitiert- Traditionelle	Defensiv- Benachteiligte	Konsum- Materialisten	Jugendkulturell- Unterhaltungs- orientierte
		Traditional (biografische Schließung)	Teilmodern (biografische Etablierung)	Teilmodern (biografische Konsolidierung)	Modern (biografische Offenheit)
		Modernität (biografische Perspektive der Lebensführung)			

Abbildung 12.1: Die sozialen Milieus der Münsteraner Lebensführungstypologie.

logie ist die Weiterführung eines früheren Modells von Otte (2008), das als integratives Meta-Modell aus einer Vielzahl anderer Modelle sekundäranalytisch entwickelt wurde. Sie kombiniert die Dimension des Ausstattungsniveaus mit ökonomischem und kulturellem Kapital (anspruchsvoll-gehoben, respektabel-strebend oder kalkulierend-bescheiden) mit der Dimension der biografischen Route (modern: biografische Offenheit; teilmodern: biografische Konsolidierung; teilmodern: biografische Etablierung; traditional: biografische Schließung). So ergibt sich ein sozialer Raum mit $4 \times 3 = 12$ Lebensführungstypen, zu denen die Zuordnung von Befragten durch die Bildung von Summenindizes zu den beiden Dimensionen (je sieben Items pro Dimension) eindeutig möglich ist.

Folgende Befunde fallen bei diesen sozialen Milieus⁷ in Bezug auf die Religiosität auf: Es gibt einen klaren Zusammenhang zwischen der Modernität der Milieus und den religiös-säkularen Orientierungstypen (vgl. Kapitel 8). Im traditionellen Segment der biographischen Schließung ist der Anteil der Kirchlich-Religiösen mit 21 % am höchsten. Er nimmt mit zunehmender Modernität stetig ab und beträgt im modernen Segment der biografischen Offenheit nur noch 7 %. Umgekehrt machen die Säkularen dort den größten Anteil aus (61 %) und sinken linear ab auf bis zu 50 % im traditionellen Segment. Gleiches gilt für den Anteil der Kirchenmitglieder: Er ist am höchsten in den traditionsorientierten Milieus und am geringsten in den modernen Milieus. Am meisten Konfessionslose gibt es in den Milieus der Leis-

⁷ Im Vergleich zu den von Stelzer & Heyse (2017) publizierten Referenzwerten sind in der Stichprobe der 6. KMU die Milieus mit einem niedrigen sozialen Status und hoher Modernität tendenziell schwächer vertreten, was in gleicher Weise auch für die im März 2024 verfügbar gewordenen Daten einer im Auftrag der EKD durchgeführten repräsentativen Erhebung von Aserto für evangelische Kirchenmitglieder gilt. Die Gründe für diese Abweichungen sind unklar. Die Referenzwerte könnten inzwischen veraltet oder selbst unzuverlässig sein, oder die Erhebungsmethodik der 6. KMU bzw. der Aserto-Studie im Vergleich zur Genese der Referenzwerte könnten ursächlich sein. Für die weiteren Ausführungen spielt dies keine Rolle, weil es hier nicht um die relative Verbreitung einzelner Milieus geht, sondern um Korrelationen zwischen Milieuzugehörigkeit und Religiosität.

tungsbewusst-Intellektuellen, der Konsum-Materialisten, der Reflexiven Avantgardisten und der Expeditiv-Pragmatischen.

Nicht ganz so deutlich ist der Zusammenhang beim Ausstattungsniveau: Säkulare sind am stärksten und Distanzierte am geringsten in den Milieus mit niedrigem Ausstattungsniveau vertreten, während es beim Anteil der Kirchlich-Religiösen keine Auffälligkeit bezüglich des Ausstattungsniveaus gibt. Allerdings sticht im teilmodernen Segment der biografischen Etablierung das Milieu mit dem geringsten sozialen Status (Defensiv-Benachteiligte) mit einem eher geringen Anteil an Kirchlich-Religiösen hervor (9 %), gleichzeitig hat es von allen Milieus den höchsten Anteil an Säkularen (66 %). Ebenso findet sich die höchste Zustimmung zum Item „Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal“ (Item 59a) bei den beiden teilmodernen Milieus mit niedrigem Ausstattungsniveau (61 % bei den Defensiv-Benachteiligten, 68 % bei den Konsum-Materialisten). Ähnlich hoch ist sie sonst nur noch bei den Expeditiv-Pragmatischen (67 %). In Bezug auf die kirchenferne Religiosität sind die Unterschiede zwischen den Milieus geringer als bei der kirchennahen Religiosität.

Insgesamt bestätigt sich der Befund einer Milieuverengung hinsichtlich von Kirchlichkeit bzw. kirchennaher Religiosität, der auch aus früheren Milieustudien schon bekannt ist: Je moderner das Milieu, desto weniger Kirchenmitglieder und desto geringer die kirchennahe Religiosität. Tendenziell gilt dies auch für einen niedrigen sozialen Status.

„Singularisierung“ nach Reckwitz

Ein Aspekt der „Modernisierung“ von Wertorientierungen ist die von Andreas Reckwitz so bezeichnete „Singularisierung“ (Reckwitz 2017). Darunter versteht er eine „mystifizierende Haltung gegenüber Besonderheiten“ (Reckwitz 2017, S. 12), ein Streben nach ganz besonderen Erlebnissen, die nicht jeder hat. Dies sei insbesondere kennzeichnend für die „neue Mittelklasse“ (und die Oberklasse), nicht aber für die „alte Mittelklasse“ (und die Unterklasse). Dieses Konzept der „Singularisierung“ blieb nicht unumstritten, z. B. halten es Grunow & Braack (2022) für zu unbestimmt, empirisch schwer fassbar und wenig tragfähig, um damit grundlegende Triebkräfte gesellschaftlicher Entwicklungen verstehen zu können.

Zu dieser Debatte kann die 6. KMU einen Beitrag leisten, da sie das theoretische Konstrukt „Singularisierung“ mit dem Item „*Mir ist in meinem Leben wichtig, ganz besondere Erlebnisse zu haben, die nicht jeder hat*“ (Item 38f) abgebildet hat. Zunächst wurde untersucht, ob tatsächlich – wie von Reckwitz angenommen – die von ihm definierten Klassen durch einen stark unterschiedlichen Singularisierungs-

grad charakterisiert sind. In der Unterklasse stimmten 23% der Befragten dem genannten Item zumindest „ziemlich“ oder „voll und ganz“ zu, in der alten Mittelklasse waren es 22%, in der neuen Mittelklasse 31% und in der Oberklasse 26%. Das sind letztlich enttäuschend geringe Unterschiede, geht man von der Prämisse aus, dass Singularisierung ein zentrales Merkmal heutigen sozialen Wandels in Bezug auf die Klassenstruktur sei. Auch die Korrelationen zwischen dem Singularisierungs-Item und den im KMU-Fragebogen zahlreich erfassten diversen Merkmalen der Befragten sind fast immer irrelevant gering, was die These infrage stellt, Singularisierung sei zum Verständnis des sozialen Wandels von zentraler Relevanz. Die kirchennahe und kirchenferne Religiosität steht ebenfalls in keiner relevanten Beziehung zur Singularisierung. Allerdings sind vier Ausnahmen mit stärkeren Korrelationen zu konstatieren, die Aufschluss darüber geben, mit was wir es bei der „Singularisierung“ zu tun haben: Erstens besteht ein starker Zusammenhang ($r_s = 0,32$) mit Reisen außerhalb der Wohnregion (Item 42o), vermutlich deshalb, weil sich die Suche nach „ganz besonderen Erlebnissen“ nicht zuletzt in Form von Reisen manifestiert. Zweitens besteht ein Zusammenhang ($r_s = 0,19$) mit dem „Ausstattungsniveau“ der Münsteraner Lebensführungstypologie, vermutlich deshalb, weil „ganz besondere Erlebnisse“ nicht umsonst zu haben sind, sie etwas kosten und dies von den zur Verfügung stehenden Ressourcen abhängt. Drittens ist ein sehr deutlicher Zusammenhang ($r_s = 0,42$) mit der „Modernität“ der in der Münsteraner Lebensführungstypologie erfassten Milieus festzustellen. Diese Korrelation ist derart stark, dass „Singularisierung“ als Teil und Manifestationsform des allgemeineren Konstrukts „Modernisierung“ gelten kann. Sie ist insofern nicht ein von der allgemeinen Modernisierung unabhängiges neues Phänomen, sondern kann als ein Indikator für Modernisierungsprozesse gelten. So erklärt sich auch – viertens – die negative Korrelation ($r_s = -0,19$) zwischen Singularisierung und dem Lebensalter, weil die „modernen“ Milieus letztlich im Rahmen der Generationenfolge entstehen und wachsen.⁸ Allerdings: Es scheint sich bei der „Singularisierung“ um einen Teilaspekt von Modernisierung zu handeln, der für die heutigen Prozesse religiösen Wandels keine wesentliche Bedeutung hat.

„Beschleunigung“ und „Resonanz“ nach Rosa

Neben der „Singularisierung“ nach Reckwitz wurden zwei weitere in der aktuellen soziologischen Diskussion einflussreiche Konzepte im Fragebogen der 6. KMU operationalisiert: „Beschleunigung“ und „Resonanz“ nach Hartmut Rosa. Beide Kon-

⁸ Da das Singularisierungs-Item das allgemeinere Konstrukt der Modernisierung empirisch sehr gut indizieren kann, ist es unangemessen, seine Validität pauschal in Zweifel ziehen. Das bedeutet, die kaum vorhandenen Zusammenhänge zwischen der Singularisierung und anderen Variablen (u. a. der Religiosität) können nicht einfach auf eine mangelhafte Güte des Items zurückgeführt werden.

strukturen wurden im theologischen und kirchlichen Kontext häufig rezipiert und kontrovers diskutiert (Kläden & Schüßler 2017; Kläden 2018; Hörsch & Pompe 2019; Wils 2019). Rosa (2005) analysiert die Zeitstrukturen moderner Gesellschaften und arbeitet heraus, dass für ihr Verständnis „Beschleunigung“ die zentrale Kategorie sei. Denn moderne Gesellschaften könnten sich nur dynamisch, also durch Beschleunigung, stabilisieren, indem sie sich beständig steigern, intensivieren und wachsen. Beschleunigung sei also allgegenwärtig, und man könne ihr nicht entgehen. Gleichzeitig führt Beschleunigung nach Rosa zu einer Vielzahl von Entfremdungserfahrungen, die das Gelingen des Lebens gefährden.

Um diese Entfremdungsprozesse der beschleunigten Moderne bearbeiten zu können, schlägt Rosa (2016) das Konzept der „Resonanz“ vor. Demnach sind resonante Weltbeziehungen zu fördern, die sich z. B. in Freundschaften, Liebe, Natur, Kunst oder auch in der Religion erfahren lassen und ein kulturelles Einfallstor darstellen, das die der Moderne inhärente Steigerungslogik transformieren könnte. „In Resonanzenerfahrungen werden Subjekte von einem *Anderen*, das sie etwas angeht und gleichsam *zu ihnen spricht*, berührt (affiziert), während sie zugleich darauf (emotional und leiblich) antworten und sich dabei als *selbstwirksam* erfahren“ (Rosa 2017, S. 41; Hervorhebungen im Original).

Um die beiden komplexen Konzepte der Beschleunigung und der Resonanz für den Fragebogen der 6. KMU zu operationalisieren, wurden für die Itemformulierung jeweils wichtige Aspekte dieser Konzepte herausgegriffen: im Fall der Beschleunigung der Zeitdruck, der zu Überforderung führen kann (Item 38e: „*Ich bin in meinem Leben meistens so unter Zeitdruck, dass ich mich zuweilen überfordert fühle*“); die Abtönpartikel „meistens“ und „zuweilen“ sollen dabei vermeiden, dass das Item als zugespitzte Universalaussage im Sinne eines ununterbrochenen Zeitdrucks mit einem daraus resultierenden quasi-pathologischen Überforderungsgefühl verstanden und daher abgelehnt wird. Im Item zur Resonanz wird auf die Beziehung zur Welt und den Mitmenschen abgehoben: „*Meine Beziehung zur Welt und zu meinen Mitmenschen erlebe ich als bereichernd und anregend*“ (Item 38g). Beide Items konnten auf einer fünfstufigen Likert-Skala beantwortet werden.

Bei der Beantwortung der beiden Fragen fällt zunächst auf, dass das Resonanzkonzept in der hier gewählten Operationalisierung eine deutlich höhere Zustimmung erfährt als das Beschleunigungskonzept. Beim Resonanz-Item äußern nur knapp 10 % Ablehnung, etwa ein Viertel stimmt „etwas“ zu und knapp zwei Drittel stimmen „ziemlich“ oder „voll und ganz“ zu. Das Beschleunigungs-Item lehnen hingegen gut die Hälfte der Befragten ab, fast 30 % stimmen etwas zu und nur knapp 20 % stimmen ziemlich oder voll und ganz zu. Es zeigt sich also ein eher positiv gestimmtes Antwortverhalten: Anders, als man es vielleicht nach Rosas Beschleu-

nigungsdiagnose hätte erwarten können, klagt nur eine Minderheit deutlich über Zeitdruck und Überforderung, während überwiegend von resonanten Beziehungen zu Welt und Mitmenschen (zumindest im Sinne von Anregung und Bereicherung) gesprochen wird.

Differenziert man nach Altersgruppen, so nimmt die Erfahrung von Beschleunigung linear mit dem Alter ab. Zeitdruck ist also am ehesten in den jüngeren Kohorten ausgeprägt und geht besonders bei den ältesten Befragten zurück. Interessant ist die – mit den Daten der 6. KMU nicht beantwortbare – Anschlussfrage, ob hier ein Alters- oder ein Kohorteneffekt vorliegt. Resonanzenerfahrungen hingegen werden bei den mittleren Altersgruppen am wenigsten benannt und kommen stärker an den Rändern, am häufigsten wiederum in den ältesten Kohorten vor. Eventuell verhindern Anforderungen in Familie und Beruf stärkere Resonanzenerfahrungen in den mittleren Altersgruppen. Hinsichtlich der regionalen Verteilung findet sich die höchste Zustimmung zum Resonanz-Item interessanterweise in Ostdeutschland.

Zwischen Evangelischen, Katholischen und Konfessionslosen gibt es keine relevanten Unterschiede in Bezug auf Beschleunigungs- oder Resonanzenerfahrungen. Allerdings besteht ein positiver Zusammenhang ($r_s = 0,12$) zwischen kirchennaher Religiosität und Resonanzenerfahrungen, d. h. mit zunehmender kirchennaher Religiosität nehmen auch die Resonanzbeziehungen zu. Das ist bei der kirchenfernen Religiosität anders, sie steht in keinem signifikanten Zusammenhang mit Resonanzenerfahrungen.

Bei den Säkularen fällt die Zustimmung zum Resonanz-Item mit 60 % vergleichsweise verhaltener aus als bei den Kirchlich-Religiösen mit 75 %. Die anderen beiden Orientierungstypen liegen jeweils dazwischen. Eventuell bieten die kirchennahen religiösen Erfahrungsfelder also zusätzliche Resonanzquellen, die den anderen Orientierungstypen nicht in diesem Maße zur Verfügung stehen, im Sinne einer von Rosa so genannten „vertikalen Resonanzachse“.

Fazit

Die Vielzahl der Befunde kann zu folgenden Kernaussagen verdichtet werden:

1. Der soziale Status von Befragten, etwa gemessen an Bildung oder ökonomischen Ressourcen, hängt im heutigen Deutschland kaum noch mit kirchennaher Religiosität zusammen. Geht es jedoch um Partizipationsverhalten wie Kirchgang oder ehrenamtliches kirchliches Engagement, dann sind Menschen mit einem vergleichsweise hohen sozialen Status deutlich überrepräsentiert.

2. Von kirchenferner Religiosität fühlen sich heute hingegen eher diejenigen mit einem niedrigen sozialen Status angezogen, also mit geringer Schulbildung oder geringen ökonomischen Ressourcen.
3. Einen deutlich negativen Effekt auf Religiosität allgemein haben „moderne“ Wertorientierungen und Lebensstile in Modellen sozialer Milieus. Je moderner ein Milieu, umso geringer die Religiosität der ihm zugehörigen Personen. „Singularisierung“ im Sinne von Reckwitz ist ein Aspekt von Modernisierung, jedoch keiner, der für den säkular-religiösen Wandel eine größere Bedeutung hätte.
4. Kirchnahe Religiosität geht mit stärkeren Resonanzenerfahrungen im Sinne von Rosa einher, insofern bewirkt sie etwas bei der Bewältigung von Modernisierungsstress. Bei kirchenferner Religiosität ist das nicht der Fall.

13. Lebenszufriedenheit und die Kontrolle über das eigene Leben – Gibt es Zusammenhänge mit der Religiosität?

Christopher Jacobi, Edgar Wunder

Besonders in der englischsprachigen Literatur findet die positive Beziehung von Religiosität und Lebenszufriedenheit eine hohe Beachtung. Tausende wissenschaftliche Arbeiten haben in den letzten Jahrzehnten einen empirischen Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und Wohlbefinden festgestellt (siehe z. B. Garsen et al. 2021; Hacknet & Sanders 2003; Moreira-Almeida et al. 2006). Während eine Vielzahl dieser Arbeiten nur auf Querschnittsdaten beruhen und damit ein kausaler Einfluss von Religiosität und Kirche als verursachende Faktoren nicht direkt belegt ist, gibt es dennoch einige longitudinale und methodisch komplexere Studien (z. B. auf fixed effects beruhende Regressionsanalysen oder epidemiologische Auswertungen einer Vielzahl von Indikatoren), die auf eine generell positive Wirkung von Religiosität auf die Lebenszufriedenheit hindeuten (Aksoy et al. 2022).¹

Religiosität scheint nicht nur eine Wirkung auf der psychologischen und mentalen Ebene zu haben, sondern auch auf die objektive physische Gesundheit: Manche Studien fanden sogar eine längere durchschnittliche Lebenserwartung bei religiösen Menschen im Vergleich zu nicht-religiösen (Shor & Roelfs 2013). Religion und Spiritualität werden oft als therapieunterstützende Faktoren empfohlen (Balboni et al. 2022) und in den USA routinemäßig in Eingangsuntersuchungen abgefragt, sind aber auch in Deutschland als „spiritual care“ (Büssing et al. 2024) nicht unbekannt und manchmal auch in der Palliativversorgung vorzufinden (Weber 2009).

Nichtsdestotrotz kann individuelle Religiosität sowohl positive als auch negative oder gar keine Effekte auf das menschliche Wohlbefinden haben. Die stärksten positiven Effekte von Religion auf das Wohlbefinden dürfte es bei stark religiösen Menschen geben, während bei der Bevölkerungsmehrheit, die wenig religiös ist, kein großer Effekt zu erwarten ist. Um bei medizinischen Beispielen zu bleiben, kann

¹ Sicherlich können Veränderungen der Lebenszufriedenheit auf unterschiedliche Weise mit Religiosität zusammenhängen. Beispielsweise können Menschen nach einem schweren Schicksalsschlag den Glauben bzw. die Kirche als unterstützende Faktoren erleben und deshalb eine höhere Verbundenheit zur Religion entwickeln, sie können sich aber auch aufgrund eines Schicksalsschlags vom Glauben abwenden.

man sagen, dass die „Dosierung“ der Religiosität hoch sein muss, damit der Bezug zur Lebenszufriedenheit festzustellen ist. Andererseits treten negative Effekte der Religiosität unter anderem dann auf, wenn religiöse Menschen in ihren Gemeinden aufgrund von mentalen Problemen stigmatisiert werden (Jacobi et al. 2022b; Weselmann & Graziano 2010).

Sowohl Religiosität als auch Lebenszufriedenheit sind inhärent multidimensionale Phänomene. Beim menschlichen Wohlbefinden wird meist die kognitive Dimension in den Mittelpunkt gestellt (Dolan et al. 2011). Die stärkste Beziehung zwischen Religiosität und Wohlbefinden findet sich beim Lebenssinn und Selbstverwirklichungswerten (Vander Weele 2017). Häufig bestätigte positive Effekte der Religiosität hängen mit der sozialen Unterstützung innerhalb von Religionsgemeinschaften zusammen, die insbesondere bei älteren Menschen wichtig für das soziale Leben und das Wohlbefindens sein können (Nooney & Woodrum 2002).

Die Analysen der 6. KMU zeigen nun, dass der durchschnittliche Wert der Lebenszufriedenheit der Befragten bei 6,8 auf einer Skala von 1 (ganz und gar unzufrieden) bis 10 (ganz und gar zufrieden) liegt, also im oberen Mittelfeld. Die subjektive Selbsteinschätzung zur eigenen Religiosität ist leicht positiv mit der Lebenszufriedenheit assoziiert ($r_s = 0,10$), ebenso die Häufigkeit des Betens ($r_s = 0,07$), des Gottesdienstbesuchs ($r_s = 0,09$) und die Bedeutung von Religion im Leben ($r_s = 0,10$). Evangelische und katholische Kirchenmitglieder haben im Durchschnitt eine leicht höhere Lebenszufriedenheit im Vergleich zu Konfessionslosen.² Bezogen auf die religiös-säkularen Orientierungstypen (vgl. Kapitel 8) ergibt sich, dass die Gruppe der Religiös-Geschlossenen die höchste Lebenszufriedenheit hat (7,3), während sich bei den Säkulär-Offenen (6,5) und den Hedonistisch-Heterodoxen (6,3) die niedrigsten Werte finden.

Die positive Assoziation der Religiosität zur Lebenszufriedenheit war ähnlich auch in der 5. KMU festzustellen (Weyel 2015) und steht im Einklang mit der oben genannten Literatur. Natürlich haben außer der Religiosität auch andere Faktoren einen starken Einfluss auf die Lebenszufriedenheit, insbesondere das Lebensalter³, der Bildungsgrad und die wirtschaftliche Situation. Gerade bei der wirtschaftlichen Situation ist auffällig, dass Menschen in einer sehr schlechten wirtschaftlichen Lage mit 4,3 eine deutlich geringere Lebenszufriedenheit haben als diejenigen, die sich

² Beta = 0,19 in einer OLS-Regression von Lebenszufriedenheit auf Kirchenmitgliedschaft mit Konfessionslosen als Referenzgruppe. Mit der Inklusion von Kontrollvariablen würde der Koeffizient der Evangelischen oft nicht mehr signifikant sein. Dies kann man darauf zurückführen, dass die Kategorie Kirchenmitgliedschaft von anderen Faktoren wie Bildung oder generalisiertem Vertrauen dominiert wird und die Religiosität im Durchschnitt der Kirchenmitglieder schwach ist.

³ Befragte ab dem 60. Lebensjahr haben die höchste Lebenszufriedenheit. Generell ist Lebenszufriedenheit U-förmig verteilt, also mit höheren Werten in den jüngsten und ältesten Kohorten.

in sehr guter wirtschaftlicher Lage befinden (7,8). Dieser Befund war auch schon in der 5. KMU stark hervorgetreten. Unter den Wertorientierungen (vgl. Kapitel 14) haben Einstellungen wie z. B. „das Leben in vollen Zügen genießen“ die größte Beziehung zur Lebenszufriedenheit ($r_s = 0,40$), nicht aber traditionsbezogene Wertorientierungen.

Detaillierte multivariate Regressionsanalysen der KMU-Daten ergeben, dass sich die positive Beziehung der kirchennahen Religiosität (vgl. Kapitel 8) zur Lebenszufriedenheit nicht einfach durch konkurrierende nicht-religiöse Faktoren wie z. B. generalisiertes Vertrauen in Institutionen oder Engagement außerhalb der Kirche erklären lässt. Die Assoziation der kirchennahen Religiosität zur Lebenszufriedenheit ist auch relativ stabil in den verschiedenen Altersgruppen.

Insgesamt haben in Deutschland auch Konfessionslose oder der Religion fernstehende Menschen eine recht hohe Lebenszufriedenheit (Ahrens 2015), vor allem in Ostdeutschland. Deshalb sollte fehlende Religiosität nicht als Defizit verstanden werden, wenn es um Lebenszufriedenheit geht. Dennoch belegen die KMU-Daten eine moderate Beziehung zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit, die hauptsächlich auf eine als besonders hoch angegebene Lebenszufriedenheit bei Hochreligiösen zurückgeht (Bedford-Strohm 2022). Die Tatsache, dass in den weltweiten „Happiness-Rankings“ skandinavische Länder meistens vorne liegen, verdeutlicht, dass ökonomische und gesellschaftliche Faktoren wie Vertrauen und Gleichheit die wichtigsten Faktoren für Lebenszufriedenheit aus einer Makro-Perspektive sind (Helliwell et al. 2020). Dennoch sind selbst in diesen Ländern die religiösen Menschen glücklicher als der Gesamtdurchschnitt.

Kontrolle über das eigene Leben

Beim Konzept der „Kontrollüberzeugung“ (engl. Locus of Control, vgl. Mielke 1982), einer seit Rotter (1966) in der akademischen Psychologie gut etablierten Persönlichkeitseigenschaft, geht es darum, ob Menschen glauben, ihr Leben selbst steuern zu können und unter Kontrolle zu haben (eine sog. interne Kontrollattribution), oder ob sie wenig eigene Einflussmöglichkeiten wahrnehmen und sich vor allem unter Kontrolle z. B. des Schicksals oder von mächtigen Anderen sehen (eine sog. externe Kontrollattribution). Letzteres kann zu Fatalismus, geringer Selbstverantwortlichkeit und kaum zielgerichtetem Handeln führen. Nach Krampen (1982, S. 135) neigen Menschen mit externalen Kontrollüberzeugungen eher zu Neurotizismus, Autoritarismus, Konformismus, Depressivität, Angst und emotionaler Labilität.

Karl Marx hat einen solchen Verlust an wahrgenommener Selbstbestimmungsmöglichkeit über das eigene Leben als „Entfremdung“ bezeichnet, und er hat die

Religion als Symptom einer derartigen Entfremdung angesehen. Religion sei, so schrieb Marx 1844 in der Einleitung seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“ (Kern 2019). Auch heute wird Religion in einem säkularen Kontext teilweise so wahrgenommen: Wenn Gott oder anderen transzendenten Mächten für das eigene Leben Bedeutung eingeräumt werde, dann werde Selbstverantwortung abgeschoben, der Mut zur selbstbewussten eigenen Lösung anstehender Probleme gedämpft, es führe zu Passivität und der Akzeptanz des Status quo, bedingt durch ein Überwiegen externaler Kontrollüberzeugungen.

Ob es sich wirklich so verhält, kann empirisch überprüft werden. Mit großen repräsentativen Bevölkerungsstichproben wurde dies bislang nur selten unternommen (Jakoby & Jacob 1999), vor allem in den USA (Schieman 2008; Ellison & Burdette 2012; Liu & Froese 2020; Iles-Caven et al. 2020). Dabei muss allerdings mit erheblichen kulturellen Unterschieden zwischen verschiedenen Ländern gerechnet werden, wofür z. B. die Befunde von Tobacyk & Tobacyk (1992) sprechen. Für Deutschland liegt bislang keine solche Untersuchung mit einer großen repräsentativen Bevölkerungsstichprobe vor. Deshalb wurde in den Fragebogen der 6. KMU eine von GESIS bereits gründlich getestete Skala zur Messung von Kontrollüberzeugungen integriert (Kovaleva et al. 2012), in der externe Kontrollzuschreibung über die Zustimmung zu folgenden Aussagen operationalisiert ist: *„Egal ob privat oder im Beruf: Mein Leben wird zum großen Teil von anderen bestimmt“*, *„Meine Pläne werden oft vom Schicksal durchkreuzt“* (Items 38 c+d). Eine externe Kontrollüberzeugung korreliert deutlich mit dem in Kapitel 8 näher erläuterten Index für kirchenferne Religiosität ($r_s = 0,16$). Die Korrelation mit kirchennaher Religiosität ist dagegen irrelevant schwach ($r_s = 0,05$) und verschwindet ganz, sobald als Partialkorrelation der Einfluss kirchenferner Religiosität kontrolliert wird. Es ergibt sich also, dass sich die Marxsche These eines Zusammenhangs zwischen Religiosität und einer verminderten Wahrnehmung von Selbstkontrolle für Formen kirchlich orientierter Religiosität (z. B. Glaube an Gott, Beten, Kirchengang) nicht bestätigt, sehr wohl aber für Formen kirchenferner Religiosität (z. B. Glaube an Reinkarnation, Wahrsagen, Selbsteinstufung als „spirituell orientierter Mensch mit Verbindung zu höherer Wirklichkeit“).

Unter allen religionsbezogenen KMU-Fragen zeigen auch noch folgende Formen der Religiosität einen vergleichsweise deutlichen Zusammenhang ($r_s = 0,13$ bzw. $0,12$) mit externalen Kontrollüberzeugungen (vgl. Kapitel 7): eigene religiöse Wirksamkeitserfahrungen (z. B. das Spüren einer „heiligen Macht“ bei Naturerlebnissen oder Erfahrungen mit „dunklen Mächten“, die auf das eigene Leben einwirken) sowie ein manichäisches Weltbild mit einem strafenden Richter-Gott (*„In der Welt ringen überirdische Mächte des Guten und des Bösen miteinander“*, Item 52d; *„Gott wird uns bestrafen, wenn wir nicht tun, was Gott will“*, Item 52a). Wird zusätzlich auch noch der

Einfluss dieser beiden Faktoren statistisch kontrolliert, dann wirkt sich kirchliche Religiosität sogar signifikant mindernd ($\text{Beta} = -0,10$) auf externale Kontrollüberzeugungen aus.

Die Wahrscheinlichkeit von externalen Kontrollüberzeugungen wird in unserem Datensatz auch noch durch folgende Merkmale von Befragten erhöht: Anomie als soziale Desintegration von Normen, Misstrauen gegenüber gesellschaftlichen Institutionen, geringe Schulbildung. Das geht mit der Marxschen Entfremdungsthese konform. Unter statistischer Kontrolle dieser drei weiteren nicht-religiösen Faktoren in einem multivariaten Modell zeigt sich jedoch: der Effekt kirchenferner Religiosität und von manichäischen Gottes- und Weltbildern ist nicht mehr signifikant, nur eigene religiöse Wirksamkeitserfahrungen steigern weiterhin die externale Kontrollattribution ($\text{Beta} = 0,14$), und kirchennahe Religiosität senkt sie ($\text{Beta} = -0,08$).

Zusammenfassend kann für die gegenwärtige Situation in Deutschland festgehalten werden: In Bezug auf kirchliche Religiosität ist die Marxsche Vermutung falsch. Kirchliche Religiosität geht mit einer tendenziell höheren Wahrnehmung der Kontrolle und Steuerungsmöglichkeit über das eigene Leben einher, nicht mit einer Wahrnehmung von Kontrollverlust. Nur Erfahrungen des Einbruchs insbesondere „dunkler Mächte“ in die eigene Lebenswelt mindern die wahrgenommene Selbstwirksamkeit. Religiosität per se steht in keinem systematischen Zusammenhang mit Kontrollüberzeugungen, entsprechende Effekte sind – falls überhaupt vorhanden – eher schwach.

14. Wertorientierungen – Zusammenhänge mit Religion und Kirchlichkeit?

Petra-Angela Ahrens, Carsten Gennerich, Reiner Anselm, David Käbisch

Wer mit anderen Menschen über Kirche und Religion ins Gespräch kommt, ist schnell mit einer Vielzahl an Meinungen und Haltungen konfrontiert. Für die einen ist „die“ Kirche zu konservativ und passe nicht in die moderne Welt, während sie für andere zu sehr „links-grün“ geprägt sei, so dass man ihr nicht mehr angehören wolle. Andere klagen über den Egoismus der Menschen in der sogenannten Ich-Gesellschaft, den „die“ Kirche mit ihren solidarischen und gemeinschaftsstiftenden Angeboten wirksamer bekämpfen müsse; andere betonen den Gewinn an Freiheit, Selbstbestimmung und Individualität, auf den sich „die“ Kirche besser einstellen müsse.

Die Daten der 6. KMU können dabei helfen, die komplexen Zusammenhänge zwischen Wertorientierungen, Religion und Kirchlichkeit besser zu verstehen. In der dritten KMU kam dazu im Jahr 1992 erstmals die Wertetheorie von Klages (1984) und das von ihm entwickelte Messinstrument in einer operationalen Adaption zur Anwendung. Seine Theorie geht von einem Wertewandel in der modernen Gesellschaft aus; gleichwohl könne es modernen Menschen auch gelingen, konkurrierende Werte in ihrem Leben harmonisch miteinander in Beziehung zu setzen. Einen anderen Akzent setzt demgegenüber die Theorie menschlicher Werte nach Schwartz (1992), die in der 6. KMU erstmals zur Anwendung kommt. Schwartz betont weniger den Wertewandel, sondern geht davon aus, dass sich Wertkonflikte zeit- und kulturübergreifend zwischen zwei Polpaaren abspielen: Einerseits zwischen den Polen „Offenheit für Neues“ und „Bewahrung“ von Bewährtem, andererseits zwischen den Polen einer egozentrischen „Selbst-Steigerung“ und altruistisch orientierte „Selbst-Transzendenz“.

Je nach dem, mit welchem Messinstrument Daten erhoben und mit welcher Theorie diese ausgewertet werden, gelangt man zu einer anderen empirischen Beschreibung der komplexen Zusammenhänge zwischen Wertorientierungen, Religion und Kirchlichkeit. Daher hat sich der Beirat der 6. KMU dazu entschieden, beide Messinstrumente in den Fragebogen zu integrieren, um ein umfassendes Bild über den Wertewandel und die Werthaltungen von Menschen und deren Partizipationsverhalten an kirchlichen Angeboten zu gewinnen.

Wertorientierungen können als situationsübergreifende Lebensleitlinien verstanden werden, da sie in der Regel in der formativen Phase des Lebens erworben werden. Sie gelten auch als Identitätskerne, die Einstellungen und Verhalten orientieren und bestimmen (Hiltin 2003; Rokeach 1968). Werthaltungen stehen daher mit den individuellen Begründungen für die Kirchenmitgliedschaft sowie dem kirchlichen Teilnahmeverhalten in Beziehung (Gennerich 2001; Lukatis & Lukatis 1989; Schmidtchen 1973b).

Allerdings können sich Wertorientierungen auch ändern. Entsprechend wird seit den 1970er Jahren in Deutschland eine Debatte um den gesellschaftlichen Wertewandel geführt, der in entscheidender Weise auch religiös-kirchliche Orientierungen berührt. Im ersten Teil dieses Kapitels wird dieser Diskurs aufgegriffen und mit den aktuellen Daten der 6. KMU beleuchtet. Empirisch kommen dabei ein Zeitvergleich und ein Vergleich unterschiedlicher Lebenskontexte zum Einsatz: Welche Veränderungen lassen sich seit 2002 beobachten, und an welchen Stellen wird eher eine Stabilität sichtbar?

Anschließend stehen im zweiten Teil die konkreteren (Selbst-)Deutungen der Kirchengehörigen in Bezug auf ihre Mitgliedschaft und ihre religiösen Orientierungen, aber auch ihre psychischen Dispositionen und sozio-kulturellen Identitäten im Mittelpunkt der Betrachtungen. Über die Beziehungen dieser Variablen zu Wertorientierungen kann ein Lebensstilmodell entwickelt und ausgebaut werden, mit dem unterschiedliche Kirchenmitgliedschaftstypen beschrieben werden können (Gennerich 2001; Hartmann 1999).

Wertorientierungen in der Gesellschaft: Was vom Wandel geblieben ist

Spätestens mit dem Ende der 1960er Jahre wurde – für die damalige BRD – ein gesellschaftlicher Wertewandel diagnostiziert. In dessen Folge verstärkte sich die empirische Forschung dazu, die bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen Ansätze eine wachsende Bedeutung emanzipatorischer Lebensleitlinien, von Selbstentfaltungsbedürfnissen oder auch hedonistischen Orientierungen (Klages 1984), respektive postmateriellen Werten (Inglehart 1977) beobachtete. Dabei standen sich vor allem die These des „Werteverfalls“ durch eine damit verbundene „Erosion bürgerlicher Tugenden“ (Noelle-Neumann 1978) und die von Klages vertretene „Wertsynthese“ gegenüber, nach der Selbstentfaltungs- und „Pflicht- und Akzeptanzwerte“ auch auf individueller Ebene gleichermaßen stark ausgeprägt sein können – repräsentiert durch den Typ des „aktiven Realisten“. Zugleich verlor der schon damals nachrangige Bezug auf den Glauben an Gott als eigene Wertorientierung noch erheblich an Bedeutung (Institut für Demoskopie Allensbach 2001, S. 3; Klages 2001, S. 9).

Auch für die damalige DDR wurde ein Wertewandel beobachtet, der sich in einer Zunahme von hedo-materialistischen Orientierungen – im Sinne westlicher Konsummuster – in der Jugend der 1970er und 1980er Jahre, also im Vergleich zur BRD zeitverzögert, äußerte (Gensicke 1996; Pollack 2004, S. 201–205), auch wenn die Möglichkeiten zur Selbstbestimmung im DDR-System weithin auf den informellen Bereich begrenzt blieben. Pflicht- und Akzeptanzwerte dominierten hier deutlich länger: Noch in der 3. KMU von 1992 wurde für den Osten Deutschlands eine stärkere Betonung von Ordnungs- und sozialen Zugehörigkeitsbedürfnissen ermittelt (Engelhardt et al. 1997, S. 320–323). Eine Sonderstellung ist bis heute durch die unter dem DDR-Regime erfolgreich forcierte Säkularität (Wohlrab-Sahr et al. 2009) bestimmt: Die klare Minderheitensituation der Kirchenmitglieder hat sich in diesem Gebiet seit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten sogar noch zugespitzt.

Generell werden die Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse in unserer Gesellschaft mit dem Wandel hin zu einer stärkeren Betonung der Selbstentfaltung assoziiert, die auch den Rückgang (christlich-)religiöser und/oder kirchlicher Bindungen mit sich zu bringen scheint. Kirchliche Orientierungen knüpfen vor allem an traditionelle Pflicht- und Akzeptanzwerte an¹ und scheinen Selbstentfaltungsbedürfnissen sowie hedonistischen Orientierungen eher entgegenzustehen. Diese Relation hat sich auch in den lebensstil- beziehungsweise milieubezogenen Ergebnissen der 3. bis 5. KMU (Benthaus-Apel 2006a; Gennerich 2001; Schulz et al. 2015) sowie des MDG-Trendmonitors (MDG Medien-Dienstleistung GmbH 2013) herausgebildet.

Aktuelle Entwicklungen belegen, dass im Anschluss an die so genannte Flüchtlingskrise 2015/16, die mit einem Erstarken der AfD einhergegangen ist, traditionelle Werte gegenüber einer egozentrischen Variante der Selbstentfaltung noch einmal an Bedeutung verloren haben (Gennerich 2018, S. 270). Für Jugendliche lässt sich dagegen zeigen, dass zwischen 2015 und 2019 ihre Werthaltungen deutlich altruistischer geworden sind, wohingegen zwischen 2002 und 2014 keine signifikanten Veränderungen zu konstatieren waren (Gennerich 2023, S. 115–117).

Stabilitäten und Veränderungen: Ein Zeitvergleich

Nachdem die hohe Relevanz von Selbstentfaltungswerten längst zum gesellschaftlichen Mainstream geworden zu sein scheint (Ahrens 2014, S. 296), steht mittlerweile infrage, inwieweit sich im Zeitvergleich überhaupt noch Abweichungen beziehungsweise Trends bei den Wertorientierungen erkennen lassen. In der

¹ Bei dem später international prominent gewordenen Ansatz von Schwartz (zuletzt Schwartz & Cieciuch 2021, S. 2–3) ist diese Kombination sogar mit der Operationalisierung der Tradition gesetzt (in der 6. KMU: Item 64j).

6. KMU wurde deshalb mit einer Auswahl von sieben Aussagen (Items 37b, 37c, 37d, 37f, 37g, 37i, 37j) nach Klages aus dem ALLBUS von 2002 und 2012 gearbeitet, mit denen alle Werte-Dimensionen – Konventionalismus/Pflicht- und Akzeptanzwerte, Hedonismus und Materialismus, Selbstentfaltung und idealistisches Engagement – vertreten sind (Blohm et al. 2004, S. 21–24). So wird ein Zeitvergleich möglich, der immerhin 20 Jahre umfasst. Ergänzt wurden drei weitere Items (37a, 37e, 37h), die aus einem Forschungsprojekt des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD hervorgegangen sind (Sinnemann & Ahrens 2021, S. 86–90; 146–149).

Im Gesamtbild (Abbildung 14.1) deutet der Zeitvergleich darauf hin, dass sich seit 2002 keine grundlegenden Veränderungen (mehr) vollzogen haben. Obschon das Zustimmungsniveau in der 6. KMU insgesamt etwas niedriger ausfällt, weisen die jeweiligen Durchschnittswerte der Orientierungen überwiegend nur kleinere Abweichungen aus, und auch die Rangfolge ist weitgehend gleichgeblieben. An der Spitze stehen nach wie vor „Nach Sicherheit streben“ (Pflicht- und Akzeptanzwert) und „eigene Fantasie und Kreativität entwickeln“ (Selbstentfaltung), während die materialistischen Orientierungen (Lebensstandard, Macht und Einfluss) am Ende rangieren – dabei ist „Macht und Einfluss“ die einzige Aussage, bei der die Ablehnung überwiegt, und das 2022 noch deutlicher als in den ALLBUS-Erhebungen. Gerade bei dieser Orientierung mag auch die soziale (Un-)Erwünschtheit eine Rolle spielen.

Auffallend ist allerdings der vor allem 2022 besonders deutliche Rückgang bei der Selbstverwirklichung – für „Fantasie und Kreativität“ gilt in der Tendenz das gleiche zwischen 2002 und 2012.² Inwieweit sich darin ein Relevanzverlust von Selbstentfaltungswerten erkennen lässt, bleibt jedoch unsicher: Es ist nicht auszuschließen, dass sich im Zeitverlauf auch Deutungsgehalte verschoben haben, zumal gerade die Selbstverwirklichung häufig als hedonistische Lebensmaxime markiert wird.

Unter den ergänzten Items fällt vor allem der im Vergleich zu den meisten anderen Aussagen geringere Zuspruch bei der traditionellen Orientierung ins Auge, während die „Offenheit für Neues“ (Idealistisches Engagement) der breiten Mehrheit ein wichtiges Anliegen ist – hier gilt es den (inzwischen) durchaus normativen Charakter dieser Orientierung in unserer Gesellschaft zu bedenken. Trotz einer auch inhaltlich naheliegenden Gegenüberstellung schließen diese Orientierungen aber keineswegs einander aus. Denn auch bei der Bewahrung von Traditionen überwiegt die positive Resonanz.³

² Dies ist auch unter Berücksichtigung sozialstruktureller Aspekte nachweislich der Fall (siehe Abbildung 14.2, Variable Erhebungsjahr).

³ Unter den Befürwortenden der „Offenheit für Neues“ sprechen sich 28 % zugleich für die Bewahrung von Traditionen aus, unter den an Traditionen Orientierten sind es sogar 46 %, die auch die Offenheit für Neues wichtig finden.



Abbildung 14.1: Wertorientierungen im Zeitvergleich (arithmetische Mittelwerte)

Die Relevanz sozialstruktureller Faktoren

Neben Veränderungen von Wertorientierungen über die Zeit sind auch soziokulturelle Faktoren zu berücksichtigen (Abbildung 14.2). So hat im östlichen Bundesgebiet die auch 2012 noch immer etwas stärkere Betonung von Sicherheit und hohem Lebensstandard 2022 ihre unterscheidende Bedeutung zum Westen völlig eingebüßt. Damit scheinen die Abweichungen zum Westen, die zum Teil wohl auch den für viele schmerzhaften Transformationsprozessen nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten geschuldet waren (Ahrens 2015, S. 324–326.), inzwischen nicht mehr von Belang zu sein. Demgegenüber zeigt sich in der 6. KMU ein starker Effekt bei der Bewahrung von Traditionen; sie erreicht im Osten eine erheblich größere Relevanz, während die Orientierung an der Offenheit für Neues weniger Zustimmung findet als im Westen.

Gemeinhin gelten Jüngere und höher Gebildete als Trendsetter für gesellschaftliche Entwicklungen. Auch bei der Ausdifferenzierung von Lebensstilen oder Milieus sind Alter und Bildung (mit-)entscheidende Faktoren. Es kommt also nicht von ungefähr, dass sie auch bei der Ausrichtung von Wertorientierungen zu veranschlagen sind, sich zudem als wichtige Marker für gesellschaftliche Veränderungen erweisen können.

Unter den Jüngeren finden insbesondere die hedonistische Orientierung (Leben genießen) und die Selbstverwirklichung, in geringerem Maß auch die materialistischen Orientierungen stärkeren Zuspruch. Diese Lebensmaximen scheinen nach wie vor gerade in der jüngeren Lebensphase eine Rolle zu spielen. Anzeichen für eine gesellschaftliche Durchdringung, die sich auch in einer Angleichung von Jüngeren und Älteren äußern müsste, finden sich in den Befunden nicht.

Der Faktor Bildung macht sich insbesondere bei den Pflicht- und Akzeptanzwerten bemerkbar, die auch heute noch den formal geringer Gebildeten wichtiger sind. Neben der inzwischen durchweg hoch bewerteten Fantasie und Kreativität – noch im ALLBUS 2012 galt dies eher für die Jüngeren und die höher Gebildeten – ist noch hervorzuheben: Den Älteren ist in der 6. KMU nicht nur die Hilfe für sozial Benachteiligte etwas wichtiger als den Jüngeren, sondern auch – entgegen des verbreiteten Stereotyps für die ältere Generation – die Offenheit für Neues und Ungewohntes (Idealistisches Engagement).

Schließlich zeigen sich geschlechtsspezifische Differenzen vornehmlich bei den materialistischen Orientierungen – hier liegen die Männer vorne – sowie beim idealistischen Engagement, dem die Frauen eine größere Relevanz zusprechen. Bemerkenswert ist, dass sich im Zeitvergleich bei den materialistischen Orientierungen keine Hinweise auf eine Abschwächung der Effekte ergeben, was auf eine

	Pflicht- und Akzeptanzwerte			Materialismus				Hedonismus	
	Sicherheit		Traditionen bewahren	Hoher Lebensstandard		Macht u. Einfluss		Leben genießen	
	ALLBUS	6. KMU	6. KMU	ALLBUS	6. KMU	ALLBUS	6. KMU	ALLBUS	6. KMU
Geschlecht (Frauen=1)	0,06	0,07		-0,06	-0,11	-0,12	-0,15		
Alter		-0,06	0,11	-0,10	-0,20	-0,08	-0,07	-0,27	-0,38
Bildung	-0,16	-0,10	-0,12		0,10			-0,09	
Einwohner Wohnort		-0,05	-0,11						
Bundesgebiet (West=1)	-0,09		-0,12	-0,08					
Wirtschaftliche Lage				0,09	0,13			0,06	
Kirchenmitgliedschaft (ja=1)			0,17				0,07	-0,07	-0,08
Erhebungsjahr (2012=1)				0,12					
Korr. R ²	0,04	0,02	0,09	0,04	0,10	0,02	0,04	0,07	0,15
	Selbstenfaltung				Idealistisches Engagement				
	Fantasie und Kreativität		Selbstverwirklichung		Benachteiligten helfen		Offenheit für Neues		
	ALLBUS	6. KMU	ALLBUS	6. KMU	ALLBUS	6. KMU	6. KMU		
Geschlecht (Frauen=1)					0,14	0,09	0,07		
Alter	-0,10		-0,26	-0,26					
Bildung	0,11			0,08		0,17	0,10		
Einwohner Wohnort									
Bundesgebiet (West=1)			-0,06				0,06		
Wirtschaftliche Lage									
Kirchenmitgliedschaft (ja=1)	-0,05	-0,06		-0,05	0,06	0,08			
Erhebungsjahr (2012=1)	-0,15		-0,06						
Korr. R ²	0,06	0,01	0,09	0,10	0,02	0,04	0,02		

Abbildung 14.2: Ergebnisse multipler linearer Regressionen zu Wertorientierungen unter Berücksichtigung von soziostrukturellen Merkmalen und Kirchengliederung, auf der Basis von Daten des ALLBUS (kumulierter Datensatz der Jahre 2002 und 2012, N = 6300) und der 6. KMU. Wegen der großen Stichproben sind nur Beta-Werte ab 0,05 berücksichtigt, sie sind durchgehend hochsignifikant. Nicht-signifikante Werte liegen in den grauen Feldern vor. Der Erklärungsbeitrag (Korr. R²) soziostruktureller Variablen fällt zumeist sehr gering aus. Relevante Gesamteffekte sind fett gedruckt.

bei allem Wandel geschlechtsspezifischer (Rollen-)Zuordnungen bleibende Differenz hindeutet.⁴

Weitgehende Stabilität: Bedeutung der Kirchengliederung

Abgesehen davon, dass den Katholischen die Bewahrung von Traditionen ein stärkeres Anliegen ist als den Evangelischen, lassen sich – wie auch bei vielen

⁴ Hier nicht eigens behandelt werden das Stadt-Land-Gefälle, das sich nur bei den Pflicht- und Akzeptanzwerten zeigt (größere Bedeutung in kleinen Orten) und die subjektive wirtschaftliche Lage, die positiv mit der Bewertung eines hohen Lebensstandards, in der Tendenz auch mit der hedonistischen Orientierung korreliert.

anderen Bezügen in der 6. KMU (vgl. Kapitel 6) – für die Wertorientierungen keine Abweichungen zwischen den Mitgliedern der beiden großen Kirchen nachweisen.⁵ Zudem ist diese weitgehende Übereinstimmung über die letzten 20 Jahre stabil geblieben: In den ALLBUS-Daten bildet sie sich ebenfalls durchgehend ab.⁶ Zumindest hinsichtlich der Grundlinien in der Lebensausrichtung scheinen damit konfessionsbezogene Charakteristika schon länger ihre Bedeutung eingebüßt zu haben. Methodisch wird mit diesem Befund eine Begrenzung auf die Unterscheidung zwischen Kirchengehörigen und Konfessionslosen möglich.

Ein stärkerer Effekt ergibt sich allerdings auch dann nur für die Bewahrung von Traditionen, bei der sich die Kirchenmitgliedschaft sogar als besonders herausgehobener Faktor positiv bemerkbar macht, während sie beim Lebensgenuss und der Selbstverwirklichung eher von nachrangiger Bedeutung ist (siehe Abbildung 14.2). Zwar messen Kirchenmitglieder beiden Orientierungen einen geringeren Stellenwert bei als Konfessionslose, doch stehen die Effektstärken weit hinter denen des Alters zurück, ohne dass sich im Zeitvergleich etwas daran verändert hätte.

Demgegenüber ist den Kirchenmitgliedern die Hilfe für Benachteiligte etwas wichtiger, was sich im Sinne der religiös orientierten Nächstenliebe deuten lässt. Doch haben auch hier andere Faktoren ein höheres Gewicht: In erster Linie sind es die Frauen (ALLBUS) beziehungsweise die Älteren (6. KMU), die dieser idealistischen Orientierung eine größere Bedeutung zuerkennen.

Wie die – abgesehen von der traditionellen Orientierung – eher geringen Effekte zu verorten sind, lässt sich hier nicht genauer klären. Es ist nicht auszuschließen, dass die Kirchenmitgliedschaft vor dem Vergleichszeitraum noch eine größere Rolle gespielt haben mag. Da in unterschiedlichen Fragekontexten vielfach herausgearbeitet wird, dass sich weniger die Kirchenghörigkeit, sondern vielmehr die religiös-kirchliche Identifikation als unterscheidender Faktor erweist, wurden noch einmal eigene Analysen mit der religiösen Selbsteinstufung – sie wird im ALLBUS in gleicher Form wie in der 6. KMU nachgefragt – durchgeführt: Sie ermitteln allerdings mit den vorgestellten Ergebnissen weitgehend übereinstimmende Relationen. So spricht viel dafür, dass – zumindest bei den Mitgliedern der beiden großen Kirchen – Prozesse der Selbstentfaltung und hedonistische Orientierungen kaum dazu geeignet sind, eine markante Differenz in der Ausrichtung der Lebenskultur auszuweisen, wie das zum Beispiel für die USA herausgearbeitet werden konnte (Hunter 1992; Hunter & Bowman 2016).

⁵ Andere Kirchen- bzw. Religionszugehörige wurden in den Analysen nicht berücksichtigt.

⁶ Eine Ausnahme stellt dort allerdings der als eigene Wertorientierung abgefragte Glaube an Gott dar, für den damals beträchtliche Differenzen zwischen Katholischen (höhere Bedeutung) und Evangelischen (geringere Bedeutung) ermittelt wurden.

Wertorientierungen als Basis einer Lebensstilanalyse

Wertorientierungen werden gängigerweise zur Konstruktion von Lebensstiltypologien herangezogen (Hartmann 1999). Stabile und über verschiedene Studien hinweg integrierbare Befunde erhält man, wenn die Wertemessung hinreichend verlässlich ist. Mit dem Wertemodell von Schwartz (1992) ist es möglich, zwei stabile Basisdimensionen zu berechnen, die die unterschiedlichen Werteklassen abbilden bzw. auf einer höheren Ebene zusammenfassen. Zusammenhangsbefunde dieser Dimensionen mit praktisch-theologisch interessierenden Variablen wie dem Glaubensverständnis, dem Gottesbild und Welterschließungsperspektiven erlauben die Konstruktion von Lebensstiltypen, die die Planungsarbeit in Gemeinden oder im Religionsunterricht orientieren können.

Die Theorie allgemeiner menschlicher Werte nach Shalom H. Schwartz

Für stabile und miteinander vergleichbare Befunde zu den Werthaltungen von Menschen ist die Form der Datenerhebung und Wertemessung entscheidend. Der US-amerikanische Sozialpsychologe Milton Rokeach konnte bereits vor über 50 Jahren eine erste, international anerkannte Wertemessung etablieren (Rokeach 1968). Da Einzelwerte und Zustimmungsqüoten zu Einzelitems jedoch keine stabilen Befunde ermöglichen, bildeten sich in der Folgezeit dimensionale Messmodelle heraus (Klages 1984; Schwartz 1992). International konnte sich in kulturvergleichenden Studien die Modellbildung des israelischen Sozialpsychologen Shalom H. Schwartz (1992) etablieren, die erstmals auch in der vorliegenden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zur Anwendung kommt.

In dem Modell von Schwartz stehen sich „Bewahrung“ und „Offenheit für Wandel“ als Wertepole auf einer horizontalen Dimension gegenüber. Auf einer vertikalen Dimension beschreibt der Pol „Selbst-Transzendenz“ auf der einen Seite altruistische Werte und der Pol „Selbst-Steigerung“ auf der anderen Seite egozentrische Werte, die sich – so die theoretische Annahme – ebenfalls konflikthaft gegenüberstehen (Abbildung 14.3). Die beiden Dimensionen beschreiben verschiedene Werteklassen. Tradition, Konformität und Sicherheit repräsentieren beispielsweise den Bewahrungspol und Stimulation, Selbstentfaltung und anteilig Hedonismus den Pol „Offenheit für Wandel“. Der Selbst-Transzendenzpol wird hingegen durch Universalismus und Prosozialität repräsentiert, Macht, Leistung und partiell Hedonismus wiederum durch den Pol Selbst-Steigerung.

In der Religionspädagogik konnte auf der Basis dieser theoretischen Annahmen in den vergangenen Jahren ein umfassendes Lebensstilmodell etabliert werden (Gennerich 2010; Gennerich 2018; Gennerich 2023), mit dem unterschiedliche Lebens-

lagen, Einstellungen und Partizipationsmuster beschrieben werden können. In einer hermeneutischen Perspektive eröffnet die Werttheorie zudem die Möglichkeit, theologische Anknüpfungspunkte und religionspädagogische Bildungsperspektiven zu reflektieren (Gennerich 2010), das Partizipationsverhalten an kirchlichen Angeboten vorherzusagen (Gennerich 2018) und religiöse Entwicklung zu erklären (Gennerich 2023). Basierend auf dem Modell von Schwartz konnte bereits eine Lebensstilanalyse mit den Daten der 3. KMU durchgeführt werden. Mit der umfassenden Wertemessung in der 6. KMU kann erstmals an diese international und interdisziplinär ausgewiesene Forschungstradition angeschlossen werden, um unser Wissen über die Werthaltungen und Lebensstile von Menschen zu erweitern und auszudifferenzieren.

Kirchenmitgliedschaft im Spiegel der Werthaltungen

Abbildung 14.3 präsentiert die Modellbildung von Schwartz (1992) und integriert diese in den Faktorladungsplot zum Gesamtdatensatz der 6. KMU. Es zeigt sich, dass die Daten der KMU dem Modell von Schwartz außerordentlich gut entsprechen. Die Items der hier verwendeten Kurzskaala (Itembatterie 64) positionieren sich allesamt bei den Polen, die sie auch im theoretischen Modell repräsentieren. Lediglich die Items Macht und Konformität sind minimal gegenüber dem Modell verschoben, ohne dass dadurch der Gehalt der Dimensionen beeinflusst wird.

Über Schwartz hinausgehend werden die vier Quadranten des Wertefeldes der 6. KMU in Abbildung 14.3 als vier unterscheidbare Lebensstiltypen beschrieben (siehe zu diesen Typen Gennerich et. al. 2021; Gennerich 2023, S. 125–154). Der Quadrant oben/rechts repräsentiert die Gruppe der „Integrierten“, die insgesamt in einem hohen Maß an Angeboten der Kirche partizipieren. Die Gruppe im Quadranten unten/rechts wird als „Statussuchende“ bezeichnet. Sie betont mehr als andere Machtwerte, weil sie eher wenig Kontrolle über ihr Leben bzw. ihre Karriere erleben. Die Gruppe der „Humanistisch Orientierten“ im Feldbereich oben/links zeichnet sich durch eine klare reflexive ethische Orientierung aus und verfügt über überdurchschnittliche kommunikative Fähigkeiten. Die Gruppe der „Autonomen“ unten/links zeichnet sich durch eine Abgrenzung gegenüber vorgegebenen Ordnungsstrukturen aus, sei es das eigene Elternhaus in der Pubertät oder gesellschaftliche Institutionen und Traditionen im Erwachsenenalter.

Abbildung 14.4 zeigt, dass die „Statussuchenden“ im Feldbereich unten/rechts sich selbst als fremdbestimmt und überfordert erleben. Im Feldbereich oben/rechts („Integrierte“), in dem sich vor allem die Älteren und auch weibliche Befragte positionieren, wird häufiger als in anderen Bereichen dem Item zugestimmt, dass Schicksalsschläge die eigenen Pläne durchkreuzen. In der linken Feldhälfte wird die eigene Lebensführung als relativ selbstbestimmt erlebt, wobei sich die kon-

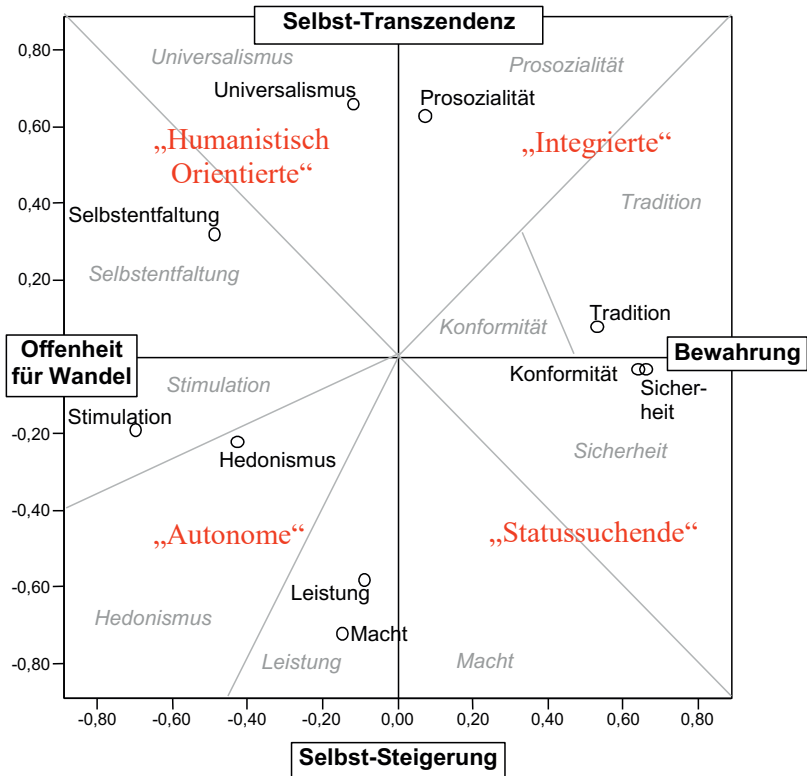


Abbildung 14.3: Plot der Faktorladungen der 10 ipsatierten Werteitems nach Schwartz aus der 6. KMU. Grau unterlegt ist das theoretische Modell und mit roter Schrift die unterscheidbaren Lebensstiltypen; N = 5027).

kreten Orientierungen den präferierten Werten entsprechend profilieren. Jüngere Befragte im Bereich von Stimulation und Hedonismus suchen besondere Erlebnisse. Ebenfalls im Segment unten/links („Autonome“), in dem auch Leistungswerte repräsentiert sind, wird daran geglaubt, dass Anstrengung mit Erfolg belohnt wird. Im Bereich universalistischer Werte oben/links wird schließlich die eigene Beziehungsgestaltung besonders befriedigend erlebt. Die KMU-Daten bestätigen damit Befunde, die bereits mit Jugendlichen erzielt wurden, und belegen, dass die genannten Zusammenhangsbefunde relativ stabil über verschiedene Altersgruppen hinweg sind (Gennerich 2010, S. 158).

Die Daten der KMU bestätigen darüber hinaus frühere Analysen, nach denen sich die „Integrierten“ im Feldbereich oben/rechts besonders mit der evangelischen und katholischen Kirche verbunden fühlen (Gennerich 2001). Diese Mitgliedschaftsgruppe sucht und findet in der Kirche besonders „inneren Halt“. Im Feldbereich

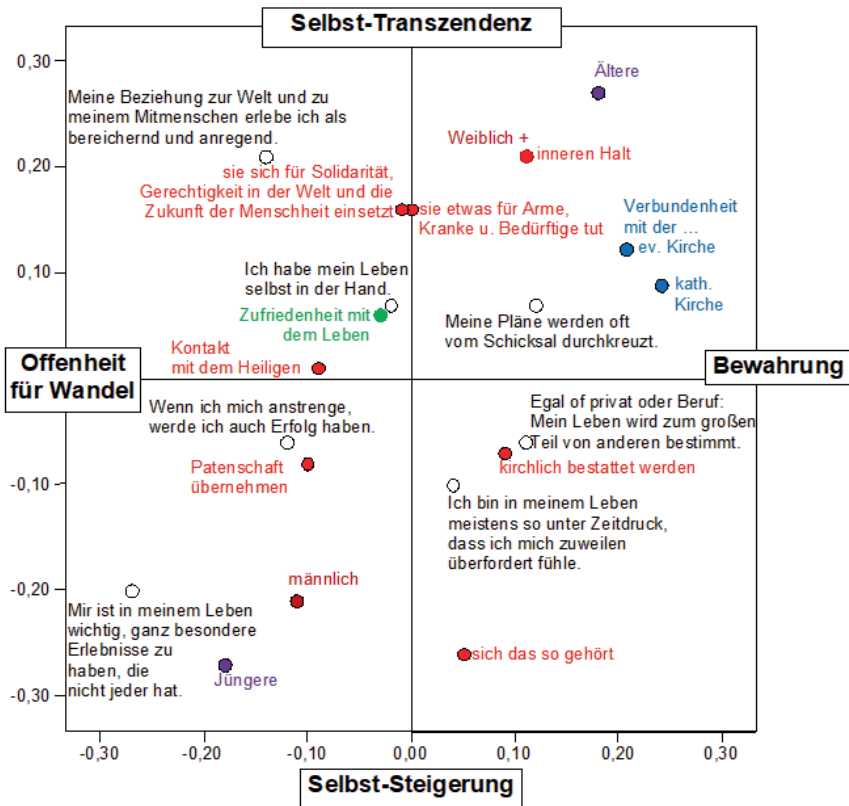


Abbildung 14.4: Korrelationen der beiden Wertedimensionen von Schwartz mit den Gründen für Kirchenmitgliedschaft, Gründen für Verbundenheit mit der Kirche, Kontrollüberzeugungen, Lebenszufriedenheit, Geschlecht und Lebensalter (N = 4956–5027). In der Abbildung wurden die Korrelationswerte in einem zweidimensionalen, durch die beiden Wertedimensionen aufgespannten Raum geplottet. Für ihre Berechnung wurden die aufgeführten Variablen nach Ipsatierung mit den Dimensionswerten (Faktorscores) korreliert. Durch die Ipsatierung wird ein reponse bias beseitigt, indem der Mittelwert für alle Mitgliedschaftsgründe vom Einzelitem subtrahiert wird.

unten/rechts, in dem die Befragten („Statussuchende“) ihre Welt als unsicher erleben, werden an der Kirche besonders die Übergangsrituale wertgeschätzt (kirchliche Bestattung). Dabei dürften Konventionen eine besondere Rolle spielen, denn man ist hier auch in der Kirche, „weil es sich so gehört“. Im Bereich des Pols der altruistischen Selbst-Transzendenzwerte werden sodann am häufigsten sozial-dia-konische Mitgliedschaftsgründe ins Feld geführt. Diese Gruppe ist nach eigener Auskunft in der Kirche, weil sie sich für Solidarität und Gerechtigkeit in der Welt einsetzt und etwas für Arme und Kranke in der Gesellschaft tut. Am Pol „Offenheit für Wandel“ finden die Items „Kontakt mit dem Heiligen“ und „Patenschaft übernehmen“ relativ gesehen am meisten Zustimmung. Da Patenschaften tatsächlich von eher

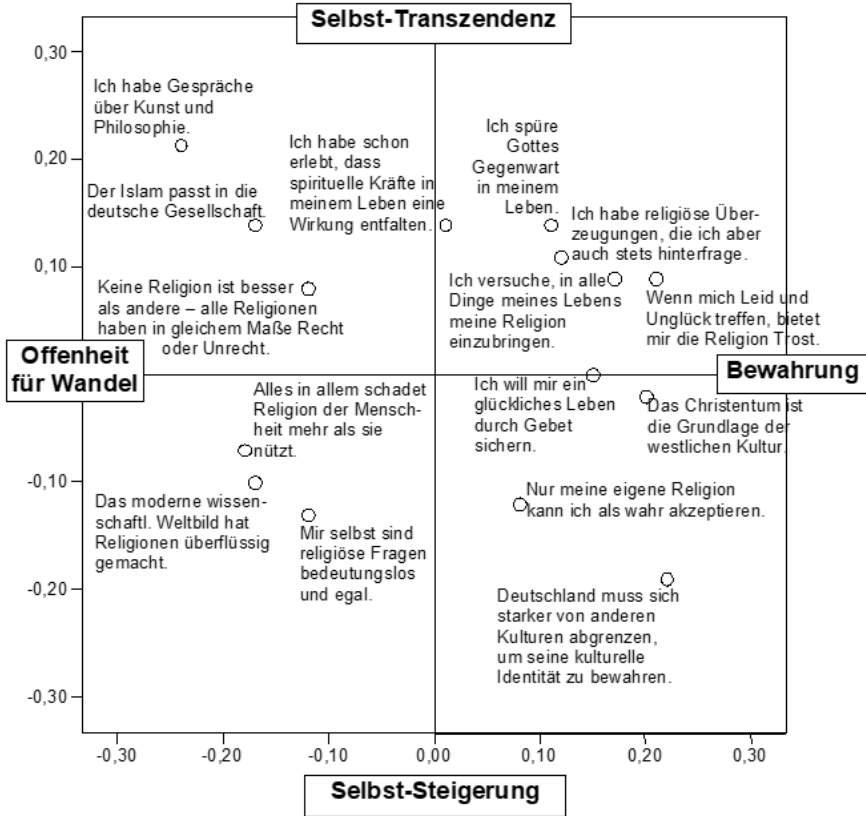


Abbildung 14.5: Religiöse Orientierungen, Einstellungen zu Religion(en) und kultureller Identität in Korrelation mit den beiden Wertedimensionen von Schwartz (N = 4609–4994).

jüngeren Menschen übernommen werden, bildet sich mit diesem Mitgliedschaftsgrund wahrscheinlich ein Alterseffekt ab, genauso wie die Suche nach innerem Halt ein Thema im Alter zu sein scheint. Es gilt in dieser Lebensphase, die Verluste des Alters, wie körperliche Beeinträchtigungen und verstorbene Bezugspersonen, zu bewältigen. Dass besonders Befragte mit Selbstentfaltungswerten den „Kontakt mit dem Heiligen“ an der Kirche wertschätzen, ist erklärungsbedürftig, weil – so die gängige Annahme – religiöse Menschen eher konservativ sind (Gennerich 2010, S. 179). Hier dürfte zur Geltung kommen, dass Personen im Bereich des Pols „Offenheit für Wandel“ einen eher affektiven Bezug zur Religion entwickeln (Ergriffenheit von Kunstwerken, übersprudelndes Glücksgefühl als primäre Assoziationen zum Begriff Religion (Gennerich 2001, S. 182).

Abbildung 14.5 stellt die religiösen Orientierungen und Einstellungen zur Religion der Befragten der 6. KMU dar. Im Feldbereich oben/rechts beschreiben sich die „In-

tegrierten“ als religiös. Sie erleben Gottes Gegenwart, versuchen den Alltag religiös zu gestalten, sind aber auch in der Lage, ihre religiösen Ansichten zu relativieren. Im Feldbereich unten/links wird in Opposition dazu von den „Autonomen“ Religion negativ charakterisiert und das religiöse Weltbild durch ein naturwissenschaftliches ersetzt. Im Feldbereich oben/links befürworten die „Humanistisch Orientierten“ einen religiösen Pluralismus und sind offen für Kunst und philosophische Gespräche, wohingegen im Feldbereich unten/rechts von den „Statussuchenden“ eher ein religionstheologischer Exklusivismus vertreten wird, der Identität durch Abgrenzung gegenüber anderen konstruiert.

Abbildung 14.5 zeigt damit, dass die Befragten in den verschiedenen Feldregionen jeweils auf eine andere Weise religiös sind. Es ist daher für ein Verständnis der religiösen Lage der Gegenwart wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass eine bloße Gegenüberstellung von „religiös“ vs. „nicht-religiös“ zu kurz greift, sondern (Nicht-)Religiosität sowohl quantitativ wie auch qualitativ differenziert werden sollte. Selbst die eher jüngeren, männlichen „Autonomen“ unten/links positionieren sich über ihre negative Attitüde gegenüber dem Begriff „Religion“ im religiösen Feld. Sie setzen ihr Vertrauen auf die „moderne Wissenschaft“ (möglicherweise im Sinne eines theologisch relevanten Letztvertrauens), betrachten dabei jedoch die Kirche nicht als obsolet, weil sie im familiären Kontext ein Patenamts übernehmen möchten, was der Ansicht der Befragten unten/links entspricht, dass die Taufe „vor allem eine Familienfeier“ sei und „einfach dazu gehört“ (Gennerich 2001, S. 177). Zumindest ist die Taufe damit auch ein Akt, der „leistungsunabhängig“ empfangen wird und somit durchaus angesichts der Betonung von Leistungswerten in dieser Gruppe eine implizite theologische Dignität hat. Ebenso erwarten sie von der Kirche, dass sie sich für „Arbeitslose“, den „Erhalt der Umwelt“ und „gegen Ausländerfeindlichkeit“ einsetzt (Gennerich 2001, S. 181). Gleichzeitig gehört diese Gruppe nicht zu den Engagierten, die sich unter den verbundenen Kirchenmitgliedern finden (Weick 1995, S. 156–162). Folglich hat die Kirche hier eine relevante Funktion für das „schlechte Gewissen“ der „Autonomen“ unten/links. Diese Gruppe nimmt wahr, was in der Welt und der Gesellschaft im Argen liegt und wofür die „Wissenschaft“ offenbar keine Lösung parat hält. Die Selbstbeschreibung „mir sind religiöse Fragen bedeutungslos“ gilt insofern nicht absolut, sondern mag ein distanzierender Reflex darauf sein, dass bei der Kirche eine „Lust- und Sexualfeindlichkeit“ und aus der Zeit Gefallenes wahrgenommen wird (Gennerich 2001, S. 183).

Glaubensverständnis, Gottesbild und Welterschließungsperspektive

In einer Lebensstilperspektive kann der Blick erweitert werden, wenn die in den Variablen der 6. KMU und in den vorausgehenden Abbildungen erfassten Aspekte der Kirchenmitgliedschaft mit Befunden anderer Studien in Beziehung gesetzt werden,

die das gleiche Modell als Grundlage haben. Da mit den zwei Wertedimensionen ein stabiler Anker gegeben ist, können z. B. weiterführende Befunde zum Glaubensverständnis, zum Gottesbild und zu Welterschließungsperspektiven mit den dargestellten Ergebnissen der 6. KMU für eine vertiefte Interpretation verglichen werden (Gennerich & Huber 2021; Gennerich & Käbisch 2023).

Die in Abbildung 14.4 mit dargestellten Kontrollüberzeugungen spiegeln sich auch im Glaubensverständnis der Befragten: Die Gruppe der „Statussuchen“, die im Feldbereich unten/rechts kaum Kontrolle erleben, präferieren ein Glaubensverständnis, bei dem es um das „Entscheiden“ geht (für den Glauben, für das Gute und gegen das Böse) (Gennerich 2009, S. 100; Gennerich 2010, S. 155). Die Gruppe der „Humanistisch Orientierten“, die viel Kontrolle erleben, weil sie beispielsweise eine hohe Bildung haben und vermögend sind, präferieren demgegenüber ein Glaubensverständnis, bei dem Gott ein letztes Geheimnis ist. Sie können sich diesen Grad an Unbestimmtheit im Glauben leisten, weil sie ihre Sicherheit aus anderen Quellen ziehen (z. B. gesicherten sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen). Sozio-ökonomische Unsicherheit führt hingegen dazu, eindeutige Antworten auf komplexe Fragen, einfache Lösungen auf schwierige Probleme und Entweder-Oder-Entscheidungen zu präferieren, auch im Glauben („Gott kennt meinen Weg“, „Jesus ist die Antwort“ etc.)

Vergleichbare theologische Oppositionen gibt es mit Rückgriff auf weitere Studien auch auf der Diagonalen unten/links vs. oben/rechts: Die mit der Kirche Verbundenen im Feldbereich oben/rechts deuten ihre Schicksalserfahrungen mit Rückgriff auf christliche Vorsehungsvorstellungen (Vertrauen auf Gottes Plan; Gott handelt, wo wir am Ende sind; Glaube an Gottes persönliche Begleitung). Anders im Feldbereich unten/links, in dem die Schicksalsschläge als empirischer Beleg dafür gewertet werden, dass das Weltgeschehen dem Zufall unterliegt und Gott nicht schützend für die eigene Person eingreift (Gennerich 2007, S. 232). Die Differenz liegt hier darin, dass Personen unten/links erwarten, dass sich Gottes Begleitung in gewünschten biographischen Verläufen spiegelt und nicht etwa in Erfahrungen des Kreuzes. Das bedeutet, nicht nur die natürliche Ordnung wird positivistisch erklärt, sondern eben auch der Blick auf die Religion ist davon geprägt, so dass eine paradoxe Nähe Gottes im Leid nicht gedacht werden kann.

Im religionspädagogischen Begleitforschungsprojekt der 6. KMU (siehe Kapitel 15) werden schließlich vier Welterschließungsperspektiven nach Baumert (2002) mit der KMU-Studie verknüpft. In den hier dargestellten Daten spiegeln sich auch unterschiedliche Welterschließungsperspektiven, die die Befragten offenbar habituell präferieren. Im oberen Feldbereich haben die Befragten mehr als andere einen Zugang zum *Modus konstitutiver Rationalität*, der über Religion, Theologie, Philosophie und Ethik repräsentiert wird und sich in Fragen nach dem Woher und Wohin

des Lebens äußert. Dabei zeigt sich, dass die Befragten oben/rechts stärker der „religiösen“ Variante zuneigen und die Befragten oben/links eher der „säkularen“ (z. B. Philosophie). Der Verweis auf die modernen Wissenschaften lässt sich deuten als Rückgriff auf den *naturwissenschaftlich-instrumentellen Modus*, der kausale Zusammenhänge zur Grundlage des Denkens und Handelns macht und der sich auch in anderen Daten in diesem Feldsegment spiegelt (Gennerich 2007, S. 232). Der *expressiv-ästhetische Modus* scheint besonders im Bereich des Pols „Offenheit für Wandel“ bei den Befragten der 6. KMU zugänglich. Denn sie führen Gespräche über „Kunst“ und sind häufiger als andere ergriffen „beim Hören bestimmter Musik oder beim Betrachten von bestimmten Kunstwerken“ (Gennerich 2001, S. 182). Der *evaluative Modus*, der im politischen Diskurs zur Gestaltung des Zusammenlebens zum Ausdruck kommt, spiegelt sich besonders in den interreligiösen Einstellungen. Die Befragten oben/links plädieren für die Gleichheit der Religionen und sind offen für den Islam in Deutschland, wohingegen die Befragten unten/rechts eher eine Überfremdung befürchten und eine exklusivistische Position vertreten.

Der Zugang über Modi der Welterschließung für die Betrachtung des kirchlichen Teilnahmeverhaltens ist nun insofern weiterführend, weil über die schulische Allgemeinbildung prinzipiell alle Modi zugänglich sind (Dressler 2020). Wie die Daten der 6. KMU in Übereinstimmung mit der Bildungsberichterstattung des Comenius-Instituts dokumentieren, ist der Religionsunterricht das kirchliche Angebot, das die meisten Menschen über einen längeren Zeitraum erreicht und in Erinnerung bleibt (Kapitel 17 und 19). Zudem kommen die Kirchen hier und in anderen Kontexten als Bildungsinstitutionen in den Blick, die stärker als in früheren Dekaden plausibilisieren müssen, warum religiöse Welterschließungsperspektiven einen Eigen- oder Mehrwert gegenüber anderen, z. B. politischen, ökonomischen und ästhetischen Perspektiven in der pluralistischen Gesellschaft haben (Gennerich & Käbisch 2023). Die genannten Modi der Welterschließung sind situationsabhängig zu nutzen und es ist unangemessen, wenn sie sich zu stabilen Persönlichkeitseigenschaften transformieren. Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, dass eben auch die Befragten unten/links bei der Begrüßung eines neugeborenen Kindes in der Familie entschieden auf die kirchlichen Dienste zurückgreifen und ihre Kirchenmitgliedschaft mit der Taufe begründen. In diesem Sinne empfiehlt es sich, die Lebensstiltypen als nicht allzu statische Haltungen zu verstehen, sondern als kontextuell variierebare Optionen, die ggf. in der kirchlichen Arbeit angesprochen werden können.

Zusammenschau

In der Gesamtsicht auf die Ergebnisse zum Zeitvergleich erreichen das Streben nach Sicherheit als Pflicht- und Akzeptanzwert sowie die für Selbstentfaltung stehende Fantasie und Kreativität nach wie vor den größten Stellenwert unter den hier be-

rücksichtigten Wertorientierungen. Dabei scheint sich gerade letztere inzwischen zu einer in der Breite der Gesellschaft verankerten Lebensmaxime entwickelt zu haben. Zumindest in der Tendenz gilt diese breite Anerkennung auch bei der 2022 ergänzten Offenheit für Neues und Ungewohntes, die sich als Indikator für die Akzeptanz der Vielfalt in unserer Gesellschaft begreifen lässt, aber auch einen hedonistischen Impuls für anregende Erfahrungen enthält.

Mit Blick auf die Variable des Lebensalters zeichnet sich vor allem bei der hedonistischen Lebensausrichtung eine biografisch bedingte Relevanzzuweisung ab: Diese Orientierung scheint geradezu als ein Kennzeichen für die jüngere Lebensphase zu fungieren. Dies zeigt sich ansatzübergreifend in den weitgehend stabil gebliebenen großen Altersdiskrepanzen und im Korrelationsbefund von Abbildung 14.4, wo die Jüngeren sich im hedonistischen Segment des Wertefelds verorten.

Kirchenzugehörigkeit und höhere Religiosität knüpfen vor allem an das Bewahren von Traditionen als Pflicht- und Akzeptanzwert an, was eine neuerliche Bestätigung dieses schon früher vielfach diagnostizierten Zusammenhangs ist, z. B. von Gennerich (2001) für die 3. KMU. Demgegenüber zeigen sich im Hinblick auf Hedonismus und Selbstentfaltung – auch im Zeitvergleich über 20 Jahre – zum Ersten keine Unterschiede zwischen Evangelischen und Katholischen. Dieser Befund spiegelt sich auch als nah beieinander liegende Lokation der mit der evangelischen und katholischen Kirche besonders verbundenen Mitglieder im Segment Tradition (Abbildung 14.4). Zum Zweiten bedingt eine relativ gesehen stärkere Bejahung von Traditionswerten nicht, dass Selbstentfaltungswerte von Kirchenmitgliedern abgelehnt werden. Im Prinzip erweisen sich damit diese – einstigen – Marker für den gesellschaftlichen Wandel auch bei den Kirchenzugehörigen als biografische Größen, die – wie andere Studien zeigen – mit Bildung und Einkommen in Beziehung stehen (Gennerich 2018). In den hier präsentierten Daten sind die selbstentfaltungsorientierten Befragten sehr zufrieden mit ihrer Lebenssituation. Wer sich dagegen eher überfordert und abhängig sieht (Abbildung 14.4 unten/rechts), der betont eher Sicherheits- und Machtwerte.

Die Zusammenhangsbefunde im Wertefeld von Schwartz konnten schließlich zu vier gut unterscheidbaren Typen verdichtet werden, für die die Daten jeweils ein stimmiges Gesamtweltbild abbilden. Die für die KMU-Daten von 2022 gefundenen Muster konnten dabei stimmig auf die Muster der 3. KMU von 1992 bezogen werden. Damit erweist sich ein wertebasierter Lebensstilansatz bereits über 30 Jahre als äußerst robust, so dass Einsichten über verschiedene Studien hinweg erweitert werden können.

Schlussfolgerungen

In den Ergebnissen zu den Wertorientierungen in der Gesellschaft bildet sich ab, dass Kirchenzugehörige sich insbesondere durch eine stärkere Orientierung an einer Bewahrung von Traditionen auszeichnen, die sich auf individueller Ebene über unterschiedliche Aspekte zur Deutung der eigenen Mitgliedschaft (wie z. B. der starke Bezug auf die kirchliche Bestattung) und religionsbezogene Orientierungen (z. B. die Sicht auf das Christentum als „Grundlage der westlichen Kultur“) konkretisieren lässt. Von außen betrachtet, aus der Perspektive der Konfessionslosen und der eher nicht Religiösen ist eine traditionale Orientierung, die sie selbst nicht zuletzt in der Kirche beheimatet sehen, demgegenüber eher ein Gegenmodell zur eigenen Lebensausrichtung.

Zugleich dokumentiert sich in der offenbar vor allem biografisch bedeutsamen, unter den jüngeren Kirchenmitgliedern stärker verbreiteten Orientierung an hedonistischen und Selbstentfaltungswerten auch eine Herausforderung an kirchliches Handeln: Es muss damit einhergehende konkrete Bedürfnisse unter jungen Menschen nicht nur einbeziehen, was vielerorts ja längst gängige Praxis ist, sondern darin auch eine „Außenwirkung“ auf jene entfalten, die selbst (noch) keinen konkreten Bezug zum kirchliche Leben haben.

In einer religions- bzw. gemeindepädagogischen Perspektive ermöglicht die Lebensstilperspektive, unterschiedliche Mitgliedschaftstypen zu identifizieren, die sich in ihren Sinndeutungen stark unterscheiden. Die Pluralität theologischer Entwürfe, die in der Gegenwart zur Verfügung stehen, ermöglicht dabei Anschlussstellen in den unterschiedlichen Sinnkonstruktionen zu identifizieren und in der Kommunikation weiterführende Deutungen sowohl für Kirchenmitglieder wie auch für Konfessionslose anbieten zu können (Gennerich 2010). Damit verbindet sich zugleich die Hoffnung, dass eine wertsensible kirchliche Kommunikation von ihren Mitgliedern, aber auch von Konfessionslosen als plausibel und zeitgemäß erlebt werden kann.

15. Kirchliche Partizipation in der Perspektive unterschiedlicher Wertorientierungen und Welterschließungsperspektiven

Empirische Befunde des religionspädagogischen Begleitprojektes zur 6. KMU

Carsten Gennerich, David Käbisch

Der gesellschaftliche Wandel, d.h. die strukturellen und historischen Veränderungsprozesse, die in einer Gesellschaft kontinuierlich stattfinden, betrifft alle Lebensbereiche. Der Wandel ist unaufhaltsam, nicht nur in der lokalen Politik und globalen Wirtschaft. Auch die gesamte religiöse Landschaft, das kirchliche Leben und die vielfältigen Formen der Kommunikation des Evangeliums sind von diesen Transformationsprozessen betroffen.

Vor diesem Hintergrund ist es für die kirchliche Arbeit von entscheidender Bedeutung, die Bedingungen und Motivationen für die Partizipation an Angeboten der Kirche besser zu verstehen. Verschiedene Lebensstilmodelle konnten in dieser Hinsicht das Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder differenzierend beschreiben und über die Milieuzugehörigkeit im Sinnkontext der Subjekte erklären (Ahrens & Wegener 2013; Gennerich 2001; Gennerich 2018; Schulz 2006a; Schulz 2006b). In einer bildungstheoretischen Perspektive stellt sich jedoch ergänzend die Frage, mit welchen Augen die Kirchenmitglieder durch die Welt gehen und ob im Kontext individueller Welterschließungsperspektiven eine Partizipation an kirchlichen Angeboten überhaupt relevant ist. Welchen Einfluss hat beispielsweise das sonstige Interesse an Geschichte, Politik oder anderen normativ-evaluativen Weltzugängen auf das Partizipationsverhalten? Erleichtern oder erschweren kognitiv-instrumentelle Weltzugänge wie das mathematische oder naturwissenschaftliche Denken einen Zugang zu kirchlichen Angeboten? Und hat die Kommunikation des Evangeliums eine ästhetisch-expressive Dimension, die in Einklang mit dem sonstigen Interesse oder Desinteresse eines Menschen an Literatur, bildender Kunst und Musik steht?

Für die Beantwortung dieser Fragen greifen wir auf die Bildungstheorie und Didaktik des Perspektivenwechsels von Dressler (2007; 2020) zurück, der die Unterscheidung von vier Modi der Weltbegegnung von Baumert (2002) aufgenommen hat. Neuere

didaktische Entwürfe haben das Konzept aufgegriffen und mit Blick auf das konfessionell-kooperative und interreligiöse Lernen sowie das gemeinsame Lernen mit Konfessionslosen ausbuchstabierte (Käbisch & Woppowa 2020; Käbisch & Woppowa 2022). Vor dem Hintergrund dieser bildungstheoretischen Überlegungen fragen wir daher, welche Modi der Weltbegegnung die in der Studie Befragten allgemein und situationsabhängig präferieren und wie diese Modus-Präferenzen neben lebensstilbestimmenden Werthaltungen die Partizipation an kirchlichen Angeboten beeinflussen.

Theoretischer Hintergrund

Der von uns vertretene Ansatz der Lebensstilforschung nutzt Wertorientierungen zur Bildung von Lebensstilgruppen (Gennerich 2018, S. 8–14). Dafür gibt es methodische Gründe und es schlägt zu Buche, dass die Modellbildung anschlussfähig ist für theologische und religionspädagogische Reflexionen (Gennerich 2010). Der wertebasierte Lebensstilansatz wird daher in einem ersten Schritt vorgestellt. Im zweiten Schritt skizzieren wir dann den aktuellen Stand zur Messung unterschiedlicher Modi der Welterschließung.

Wertedimensionen zur Abgrenzung unterschiedlicher Lebensstilgruppen

Methodisch präzise und transparent lassen sich vier Lebensstilgruppen (Humanistisch Orientierte, Integrierte, Statussuchende, Autonome) durch die zwei orthogonalen Wertedimensionen des etablierten Wertekonzepts von Schwartz (1992) bilden, indem jeweils der Nullpunkt der bipolaren Dimensionen „Offenheit für Wandel vs. Bewahrung“ und „Selbst-Transzendenz vs. Selbst-Steigerung“ als Gruppengrenze herangezogen wird. *Humanistisch Orientierte* sind dann durch „Offenheit für Wandel“ und „Selbst-Transzendenz“ (Bedürfnisse anderer beachtend) definiert, *Integrierte* durch „Bewahrung“ und „Selbst-Transzendenz“, *Statussuchende* durch „Bewahrung“ und „Selbst-Steigerung“ (eigene Interessen maximieren) und *Autonome* durch „Offenheit für Wandel“ und „Selbst-Steigerung“ (siehe Abbildung 15.1).

Über Korrelate mit den beiden definierenden Wertedimensionen lassen sich dann die vier Lebensstilgruppen anschaulicher beschreiben (Gennerich 2001; Gennerich 2007; Gennerich 2010; Gennerich 2023): Die *Humanistisch Orientierten* sind ressourcenstark und erleben sich als kompetent. Das zeigt sich auch in ihrem Glaubensvorstellungen: sie können Gott als transpersonale Größe denken, die ein letztes Geheimnis bleibt und folglich auch keine rigide Moral vorschreiben kann. An der Kirche schätzen sie, dass sie Gemeinschaftserfahrungen ermöglicht. Die *Integrierten* bejahen traditionelle religiöse Deutungsmuster und sind in der Lage, damit die eigenen

Lebenserfahrungen zu interpretieren und darin Trost zu finden. Die *Statussuchenden* schätzen an der Kirche besonders, dass sie mit Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung für die Wende- und Übergangspunkte im Lebenslauf stabilisierende Rituale anbietet. Sie sind wenig bildungsorientiert und präferieren Glaubensvorstellungen, die auf die persönliche Entscheidungsfähigkeit abzielen und dazu beitragen, moralische Orientierung zu gewinnen. Die *Autonomen* positionieren sich in Distanz zur kirchlichen Tradition, würdigen jedoch an der Kirche, dass sie sich stellvertretend für die eigenen begrenzten Handlungsmöglichkeiten auf der gesellschaftlichen Ebene für das Soziale und den Erhalt der Umwelt einsetzt.

Diese Typenbildung wurde im Kontext der Religionspädagogik und auch der internationalen sozialpsychologischen und pädagogischen Forschung inzwischen breit rezipiert und ist daher anschlussfähig für weiterführende Diskurse zu diesem Thema (Aslan et al. 2017; Feige & Gennerich 2008; Gennerich 2010; Gennerich et al. 2008; Hannikainen 2022; Held 2024; Käßler & Morgenthaler 2013; Klose 2014; Krok & Cholewa 2021; Reitze 2018; Sorg 2020; Stein & Zimmer 2021; Streib & Klein 2018).

Das Konzept der Welterschließungsperspektive und seine Messung

Das Konzept der Welterschließungsperspektiven wurde von Baumert (2002) in den pädagogischen Diskurs eingebracht. Er geht davon aus, dass sich für den schulischen Kontext vier wechselseitig nicht ersetzbare Modi der Weltbegegnung unterscheiden lassen, die sich im Fächerkanon der Schule abbilden und zur Allgemeinbildung beitragen: der normativ-evaluative Modus (u. a. Geschichte, Politik), der kognitiv-instrumentelle Modus (u. a. Mathematik, Naturwissenschaften), der ästhetisch-expressive Modus (u. a. Deutsch, Musik, Sport) und der Modus konstitutiver Rationalität (u. a. Religion, Philosophie). Dieses Konzept wurde von Dressler (2007; 2020) aufgegriffen und zu einer Didaktik des Perspektivenwechsels weiterentwickelt, die vor allem auf die Kompetenz zielt, dass Schülerinnen und Schüler unterschiedliche Welterschließungsmodi unterscheiden und situationsgemäß zwischen diesen Modi wechseln können, so dass ein lebensförderlicher Umgang mit der eigenen Lebenswelt erworben wird. Es macht beispielsweise bei der Beschäftigung mit der Erzählung vom verlorenen Sohn einen Unterschied, ob der vom Vater gesprochene Satz „mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden“ (Lk 15, 24) in einer naturwissenschaftlichen oder religiösen Perspektive erschlossen wird. Er wird theologisch missverstanden, wenn Schülerinnen und Schüler die im Biologieunterricht gelernten Merkmale von Leben und Tod unreflektiert voraussetzen (Bewegung, Reizbarkeit, Fortpflanzung, Evolution, Wachstum und Entwicklung sowie Stoff- und Energiewechsel). Denn nach biblischem Sprachverständnis sind Leben und Tod Relationsbegriffe, die soziale Isolation und einen Abbruch von Beziehungen zum Ausdruck bringen, wofür in der Erzählung der Abschied von der

Familie, die Abwendung der Freunde und das Leben unter Schweinen stehen. Die Umkehr des Sohnes kann damit in einer religiösen Perspektive als eine Rückkehr aus dem „sozialen Tod“ in ein „neues Leben“ beschrieben werden.

In der vorliegenden Studie fragen wir nach dem Zusammenhang zwischen Welterschließungsperspektiven und einer Partizipation an kirchlichen Angeboten. Denn es kann vermutungsweise davon ausgegangen werden, dass eine Andacht über die Erzählung vom verlorenen Sohn eher von denen als relevant eingeschätzt wird, die naturwissenschaftliche und religiöse Weltzugänge zu unterscheiden wissen. In der Logik des Konzepts der Welterschließungsperspektiven sollten daher in dieser Begleitstudie zur 6. KMU unterschiedliche Welterschließungsperspektiven in Entscheidungssituationen adaptiert werden. Entsprechend wurde in der Studie ein Forschungsformat gewählt, in dem den Probanden u. a. Fall-Vignetten vorgelegt werden. Wir gehen davon aus, dass abhängig von einer adaptierten Welterschließungsperspektive religiöse Wahrnehmungs- und Handlungsoptionen unterschiedlich zugänglich sind, so dass wir einen Zusammenhang mit der Partizipationsbereitschaft an kirchlichen Angeboten annehmen.

Methode

Stichprobe

Die Befragung wurde im Dezember 2023 ausschließlich in den Bundesländern Baden-Württemberg, Hamburg, Brandenburg und Hessen durchgeführt, da diese Bundesländer mit dem konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, dem „Religionsunterricht für alle“ (RUFA 2.0) und „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER) unterschiedliche Modelle des Religionsunterrichts repräsentieren. Hessen steht demgegenüber für den konfessionell getrennten Religionsunterricht ohne gesetzlich geregelte Möglichkeit zur konfessionellen Kooperation. 500 Personen wurden pro Bundesland befragt. Wie die 6. KMU wurde die Befragung im Rahmen des Online-Panels forsa.omninet durchgeführt. Die Stichprobe ist für die Bevölkerung in Deutschland ab dem vollendeten 14. Lebensjahr repräsentativ (vgl. Kapitel 2).

Insgesamt konnten 2007 Personen befragt werden. 51% der Befragten waren männlich und 49% weiblich. Ihr Alter liegt zwischen 14 und 90 Jahren (Mittelwert 53,92 Jahre). 54% der Befragten in der Stichprobe des Begleitprojekts gehörten keiner Religionsgemeinschaft an, 14% waren katholisch und 28% evangelisch. Die restlichen 4% verteilten sich auf die Kategorien „evangelische Freikirche“, „andere christliche Kirche“, „Islam“ und „andere Religionsgemeinschaft“.

Fragebogen

Der Fragebogen basiert auf der überarbeiteten und weiter entwickelten Version einer ersten KMU-Begleitstudie zu den Welterschließungsperspektiven nach Baumert (Gennerich & Käbisch 2023). Der überarbeitete Fragebogen für die im Dezember 2023 von Forsa durchgeführte Studie wurde vor Beginn der Haupterhebung einem weiteren Feld-Pretest unterzogen, um ihn auf seine Tauglichkeit für die repräsentative Bevölkerungsstichprobe zu überprüfen. Kleine sprachliche Verbesserungen hinsichtlich der Verständlichkeit wurden in diesem Schritt noch vorgenommen. Zur Messung der kirchlichen Partizipation wurden acht Items (siehe Abbildung 15.9 weiter unten) für diese Studie eigens formuliert, die ein breites Spektrum kirchlicher Partizipationsmöglichkeiten erfassen und auf der Ebene innerer Bereitschaft konzipiert wurden, um einen direkteren Bezug zu den Modi der Welterschließungsperspektiven herzustellen. Die acht Items wurden zu einer Skala „Kirchliche Partizipation“ zusammengefasst. Die altersabhängigen Angebote („Kinder und Jugendliche“, „Ältere“, „Familien“) wurden dabei optional konzipiert, so dass jeweils das am höchsten bewertete Item in die Berechnung des Skalenwerts einging. Die Reliabilität der Skala ist hoch (Cronbachs Alpha = 0,89).

Zur direkten Messung der Welterschließungsperspektiven wurden ebenfalls acht neue Items formuliert, die mit jeweils zwei Items einen Modus repräsentieren (siehe Abbildung 15.2 weiter unten). Dieser Formulierungsversuch erschien uns nötig, weil die anderen bisher verwendeten Messungen einerseits von den Vignetten abhängig sind und mit Blick auf die Abfrage von Schulfachpräferenzen nicht spezifisch genug sind (Gennerich & Käbisch 2023). Bezogen auf die Vignetten wurden die bisher verwendeten zwölf Items beibehalten. Jedoch wurde das ästhetische Item „*Entspricht die Entscheidung meinen Schönheitsvorstellungen?*“ ersetzt durch das Item „*Gefällt mir die Entscheidung gefühlsmäßig?*“, um für die repräsentative Befragung den Gehalt zu vereinfachen.

Die Wertemessung für die Konstruktion der Lebensstildimensionen orientiert sich am World Value Survey. Dabei handelt es sich um eine auf zehn Items gekürzte Fassung des PVQ21 von Shalom H. Schwartz, die in Welle 6 des World Value Surveys und im Religionsmonitor 2013 der Bertelmann-Stiftung verwendet wurde (für die Items siehe Gennerich, 2018, S. 20).

Auswertung

Für die Lebensstilanalyse wurden die beiden Wertedimensionen nach Schwartz stichprobenintern berechnet. Der Eigenwerteverlauf im Scree-Plot (2,23; 1,86; 1,12; 1,09; 0,89; ...) legt theoriegemäß eine Extraktion von zwei Faktoren nahe. Wird für

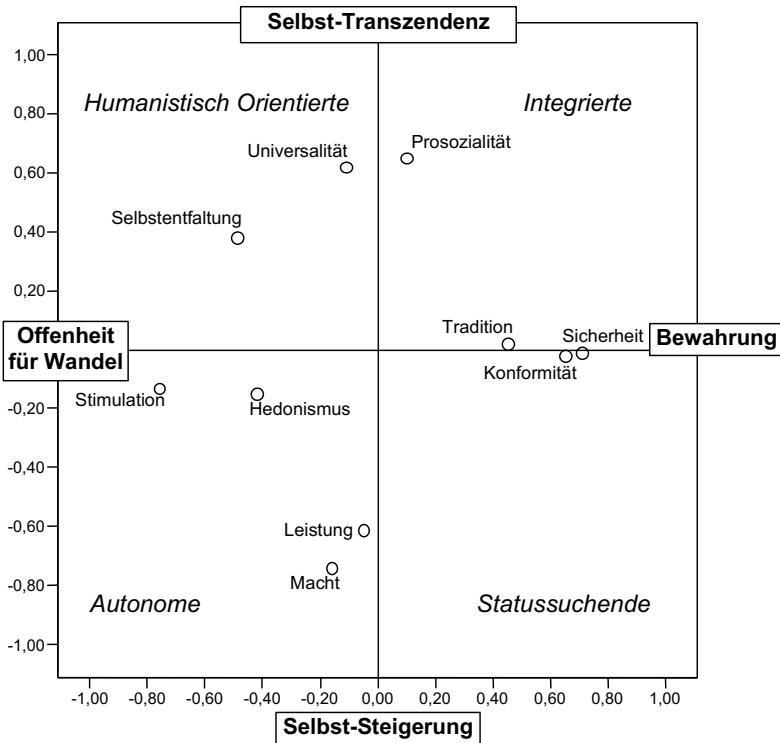


Abbildung 15.1: Faktorscores für die eigene Stichprobe bei einer Hauptkomponentenanalyse nach Varimax-Rotation, inklusive zugeordneter Lebensstilgruppen.

die Wertedimensionen im Datensatz der 6. KMU eine lineare Gleichung zur Vorhersage der Wertedimensionen auf Basis der zehn schwarzzschen Werteitems berechnet, dann korrelieren die vorhergesagten Dimensionswerte mit dieser Gleichung in unserer Begleitstudie mit der stichprobeninternen Lösung perfekt mit jeweils $r = 1,00$. Das bedeutet, die Messung ist so stabil, dass die Wertedimensionen in den Stichproben der hier vorliegenden Studie und der 6. KMU identisch sind.

Abbildung 15.1 stellt die Faktorscores der Werteitems für beide Faktoren bei einer Hauptkomponentenanalyse nach Varimax-Rotation dar. Es zeigt sich erwartungsgemäß, dass Universalismus und Prosozialität den Pol der Selbst-Transzendenz definieren sowie Leistung und Macht den Pol der Selbst-Steigerung. Der Bewahrungspol wird repräsentiert durch die Werte Tradition, Konformität und Sicherheit. Der Pol Offenheit für Wandel steht am stärksten mit den Werten Stimulation sowie Hedonismus und Selbstentfaltung in Beziehung. Die zugeordneten Gruppenbezeichnungen für die vier Lebensstile wurden in den entsprechenden Quadranten eingefügt.

Ergebnisse

Deskriptive Befunde

Um unabhängig von den Vignetten die Relevanz unterschiedlicher Modi der Weltbegegnung bei den Befragten zu messen, wurde mit acht Items eine ergänzende Messung konstruiert. Die Frage lautete: „Wie wichtig sind für Ihr Leben die folgenden Leitvorstellungen?“. Abbildung 15.2 stellt die Relevanz der jeweiligen Perspektiven für die Befragten dar.

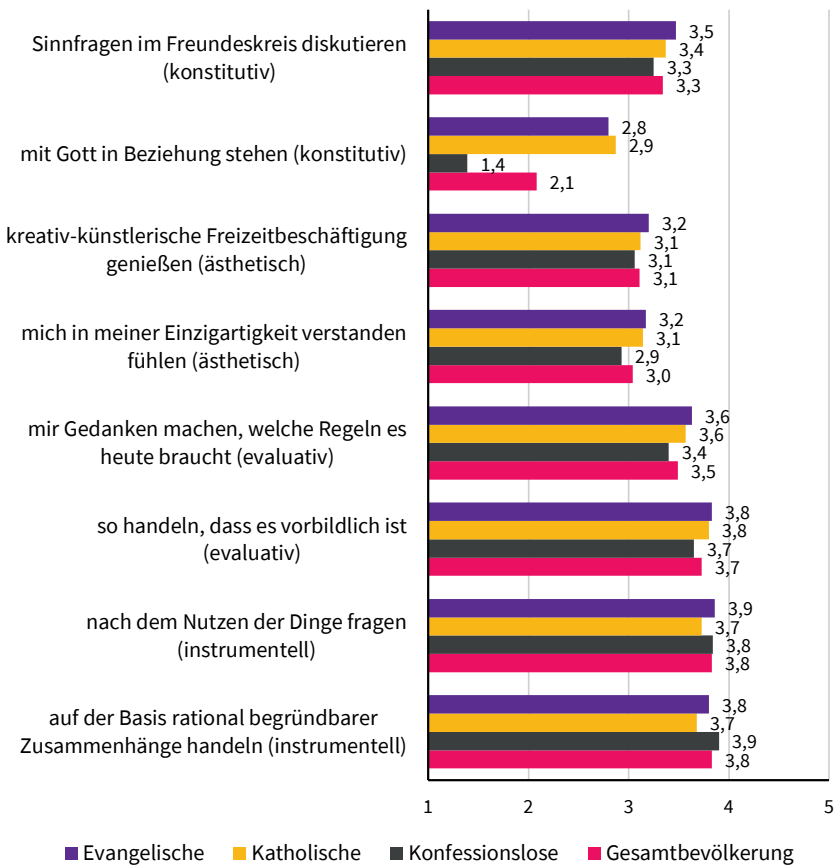
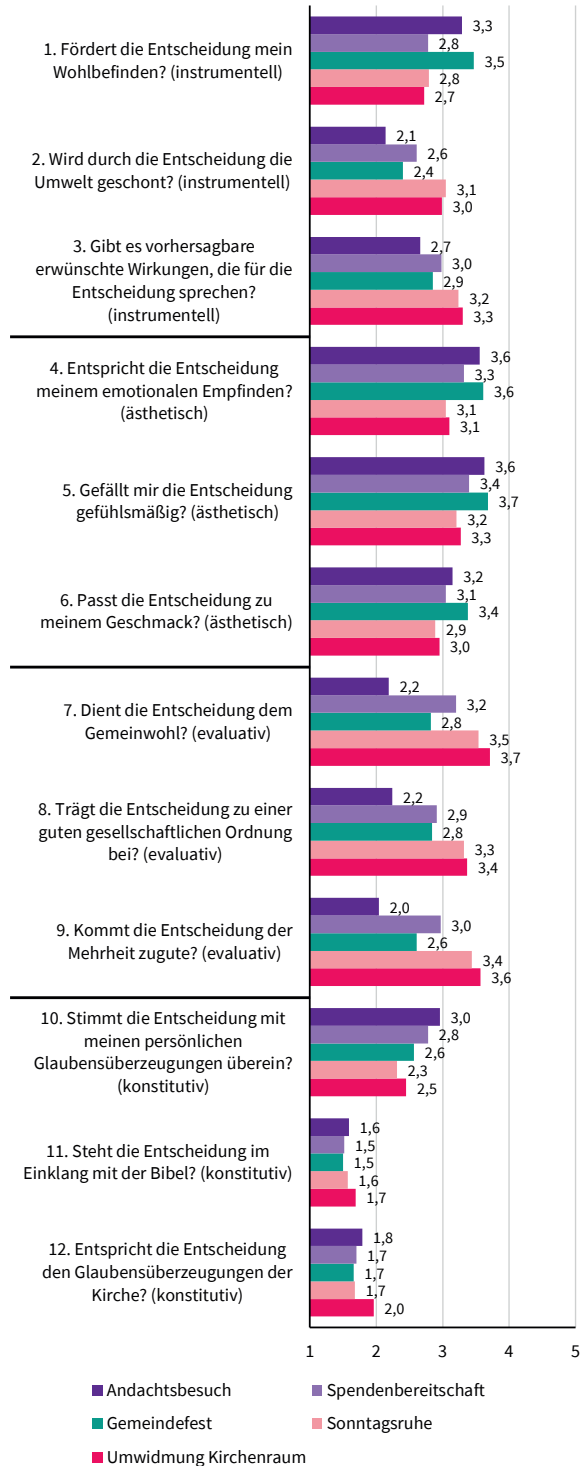


Abbildung 15.2: Präferenz für unterschiedliche Weltzugänge: Mittelwerte der Items zu Leitvorstellungen auf einer Skala von 1 „gar nicht wichtig“ bis 5 „sehr wichtig“, für alle Befragten des Begleitprojekts und differenziert nach Konfessionsgruppen.

Abbildung 15.3:
Mittelwerte der Bewertungskriterien (von 1 „gar nicht wichtig“ bis 5 „sehr wichtig“) für die fünf Vignetten „Andachtsbesuch“, „Spendenbereitschaft“, „Gemeindefest“, „Sonntagsruhe“ und „Umwidmung Kirchenraum“.



Es zeigt sich, dass die explizit religiöse Welterschließungsperspektive „mit Gott in Beziehung stehen“ insgesamt am wenigsten Zustimmung erfährt ($M = 2,08$). Erwartungsgemäß stimmen bei diesem Item die Konfessionslosen deutlich weniger zu ($M = 1,39$) als die evangelischen Befragten ($M = 2,80$). Jedoch findet das Item auch bei den Evangelischen im Vergleich zu den anderen Items am wenigsten Zustimmung. Insgesamt erfahren die instrumentellen Items „auf der Basis rational begründbarer Zusammenhänge handeln“ ($M = 3,83$) und „nach dem Nutzen der Dinge fragen“ ($M = 3,83$) die meiste Zustimmung. Zwischen 68% und 70% der Befragten finden diese Perspektiven wichtig. Ebenfalls eine hohe Zustimmung erfährt das evaluative Item „so handeln, dass es vorbildlich ist“ ($M = 3,73$), dem 66% der Befragten eine hohe Relevanz zuschreiben. Das zweite evaluative Item „mir Gedanken machen, welche Regeln es heute braucht“ steht in der Rangfolge an nächster Stelle ($M = 3,49$). Die beiden ästhetischen Items und das Item zu den „Sinnfragen“ werden recht unterschiedlich bewertet und liegen im Bereich einer mittleren Zustimmung ($M = 3,04$ bis $M = 3,34$).

In Abbildung 15.3 werden die Mittelwerte für die zwölf Items dargestellt, mit denen die Entscheidungsfragen in den Vignetten reflektiert werden konnten. Die Vignette „Andachtsbesuch“ formuliert: *„Stellen Sie sich vor: Ein Freund oder eine Freundin fragt Sie per SMS oder WhatsApp, ob Sie morgen mit zu einer Andacht in eine nahe gelegene Kirche kommen wollen. Wie relevant wären für Ihre Entscheidung, ob Sie zu der Andacht mitkommen, die folgenden Fragen?“*. Die größte Relevanz haben bei dieser Frage die ästhetischen Kriterien des „emotionalen Empfindens“ ($M = 3,56$) und des „gefühlsmäßigen Gefallens“ ($M = 3,63$). Das Kriterium der „persönlichen Glaubensüberzeugungen“ hat nur eine mittlere Relevanz ($M = 2,96$), allerdings spielt der persönliche Glaube bei dieser Vignette überhaupt eine Rolle – denn bei den anderen Vignetten ist die Relevanz noch geringer.

Vignette „Spendenbereitschaft“ formuliert: *„Stellen Sie sich vor: Bei einer gemeinsamen Spendenaktion der Caritas und Diakonie werden Sie gefragt, ob Sie einen monatlichen Dauerauftrag für die Unterstützung sozialer Projekte einrichten möchten. Wie relevant wären für Ihre Entscheidung, ob Sie den Dauerauftrag für die Unterstützung sozialer Projekte einrichten, die folgenden Fragen?“*. Auch bei dieser Frage sind die beiden ästhetischen Kriterien des emotionalen Empfindens ($M = 3,32$) und des Gefühlsmäßigen ($M = 3,40$) am relevantesten. Die evaluativen Kriterien finden demgegenüber nur eine mittlere Zustimmung ($M = 2,91$ bis $M = 3,20$).

Vignette „Gemeindefest“ formuliert: *„Stellen Sie sich vor: Die Nachbarn fragen, ob Sie an einem Gemeindefest mit Kaffee und Kuchen teilnehmen möchten. Wie relevant wären für Ihre Entscheidung, ob Sie an dem Gemeindefest teilnehmen, die folgenden Fragen?“*. Wiederum erhalten bei dieser Vignette die ästhetischen Kriterien des emotionalen Empfindens ($M = 3,61$), des Gefühlsmäßigen ($M = 3,68$) und des

eigenen Geschmacks ($M = 3,38$) die größte Relevanzzuschreibung. Ergänzend wird hier aber auch abgewogen, ob die Entscheidung das eigene „Wohlbefinden“ fördert ($M = 3,47$).

Vignette „Sonntagsruhe“ formuliert: *„Es wird ja darüber diskutiert, ob mehr Geschäfte an Sonntagen geöffnet werden sollten als bisher. Wie relevant wären für Ihre Entscheidung für oder gegen Sonntagsöffnungszeiten die folgenden Fragen?“*. Diese Vignette beschreibt für die Befragten offenbar eine deutlich andere Situation. Denn diese Entscheidungsfrage wird vor allem evaluativ reflektiert: „Dient die Entscheidung dem Gemeinwohl?“ ($M = 3,54$) und „Kommt die Entscheidung der Mehrheit zugute?“ findet die meiste Zustimmung ($M = 3,44$). In der Rangreihe kommt als drittes dann ebenfalls eine evaluative Perspektive mit der Frage, ob die Entscheidung „zu einer guten gesellschaftlichen Ordnung“ beiträgt ($M = 3,32$). Wenn das Nachhaltigkeitskriterium „Wird [...] die Umwelt geschont?“ eine Relevanz besitzt, dann am ehesten bei dieser Vignette ($M = 3,05$).

Vignette „Umwidmung Kirchenraum“ formuliert: *„Stellen Sie sich vor: Es wird diskutiert, ob eine Kirche in Ihrem Wohnort in ein Restaurant umgewandelt werden soll, da der Kirchenraum aufgrund sinkender Kirchenmitgliedszahlen nicht mehr benötigt wird. Wie relevant wären für Ihre Entscheidung, ob der nicht mehr benötigte Kirchenraum anders genutzt werden soll, die folgenden Fragen?“*. Auch diese Vignette wird vor allem evaluativ reflektiert: Ob die Entscheidung dem Gemeinwohl dient ($M = 3,71$) und ob sie zu „einer guten gesellschaftlichen Ordnung“ beiträgt, hat die höchste Relevanz, gefolgt von der Frage, ob sie „der Mehrheit zugute“ kommt ($M = 3,57$). Ergänzt wird diese ethische Reflexion von der instrumentellen Frage, ob „es vorhersagbare erwünschte Wirkungen“ gibt, die für die Entscheidung sprechen ($M = 3,30$). Die religiösen Reflexionsperspektiven „Einklang mit der Bibel“ ($M = 1,69$) und „Glaubensüberzeugungen der Kirche“ ($M = 1,96$) spielen insgesamt eine untergeordnete Rolle, jedoch sind sie zugleich bei dieser Vignette noch am relevantesten.

Für jede Vignette haben wir auch erfragt, wie sich die Befragten tatsächlich entscheiden würden. Beispielsweise wurde zur Vignette „Andachtsbesuch“ weiter gefragt: *„Und wie würden Sie sich am Ende wahrscheinlich entscheiden? Würden Sie zu der Andacht mitkommen?“*. Die Antwortoptionen waren „nein, auf keinen Fall“ (1) bis „ja, auf jeden Fall“ (5). Es stellt sich in dieser Beziehung die Frage, ob die Befragten, die bei den Entscheidungsfragen „pro“ votieren, andere Kriterien für Bewertung herangezogen haben als die Befragten, die „contra“ votiert haben. Für die Vignetten „Andachtsbesuch“ und „Umwidmung Kirchenraum“ ist dieser Unterschied exemplarisch in den Abbildungen 15.4 und 15.5 dargestellt, wobei es sich hier um einen Extremgruppenvergleich handelt, insofern die Befragten, die die mittlere Antwortkategorie gewählt haben, hier nicht berücksichtigt werden.

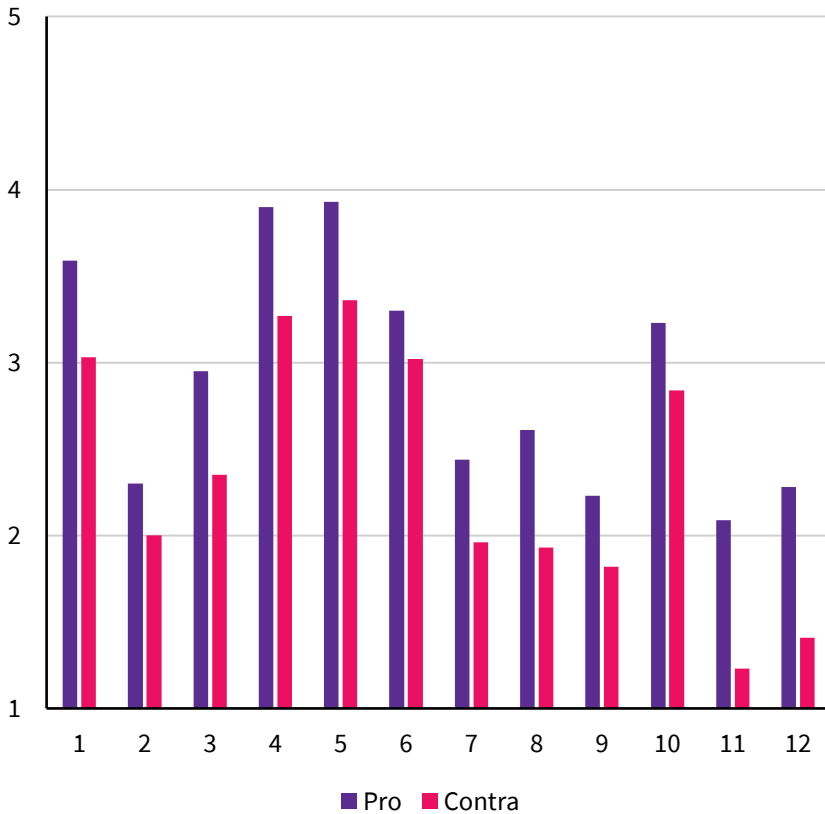


Abbildung 15.4: Mittelwerte der Bewertungskriterien (von 1 „gar nicht wichtig“ bis 5 „sehr wichtig“) für die Vignette „Andachtsbesuch“, differenziert nach dem Kriterium, ob sich die Befragten für („pro“) oder gegen („contra“) die Teilnahme an der Andacht entschieden haben. Voten für „unentschieden“ wurden nicht berücksichtigt. Die an der X-Achse angetragenen Nummern sind die Item-Nummern aus Abbildung 15.3.

Bei der Vignette „Andachtsbesuch“ (Abbildung 15.4) zeigt sich, dass sowohl bei einer „pro“- als auch einer „contra“-Position die ästhetischen Kriterien am relevantesten sind (Item 4 bis 6). Das instrumentelle Kriterium des Wohlbefindens und das konstitutive Kriterium des persönlichen Glaubens spielen ebenfalls eine gewisse Rolle (Items 1 und 10). Insgesamt finden jedoch die Befragten mit einer „contra“-Position die Kriterien etwas weniger relevant als die Befragten mit der „pro“-Position („emotionales Empfinden“ $M = 3,90$ vs. $M = 3,27$; „gefühlsmäßig“ $M = 3,93$ vs. $M = 3,36$).

Zur Vignette „Umwidmung Kirchenraum“ (Abbildung 15.5) ergibt sich, dass bei der „pro“-Position vor allem auf evaluative Kriterien zurückgegriffen wird (Items 7 bis 9): „Gemeinwohl“ $M = 3,83$, „Ordnung“ $M = 3,43$ und „Mehrheit“ $M = 3,78$. Bei der

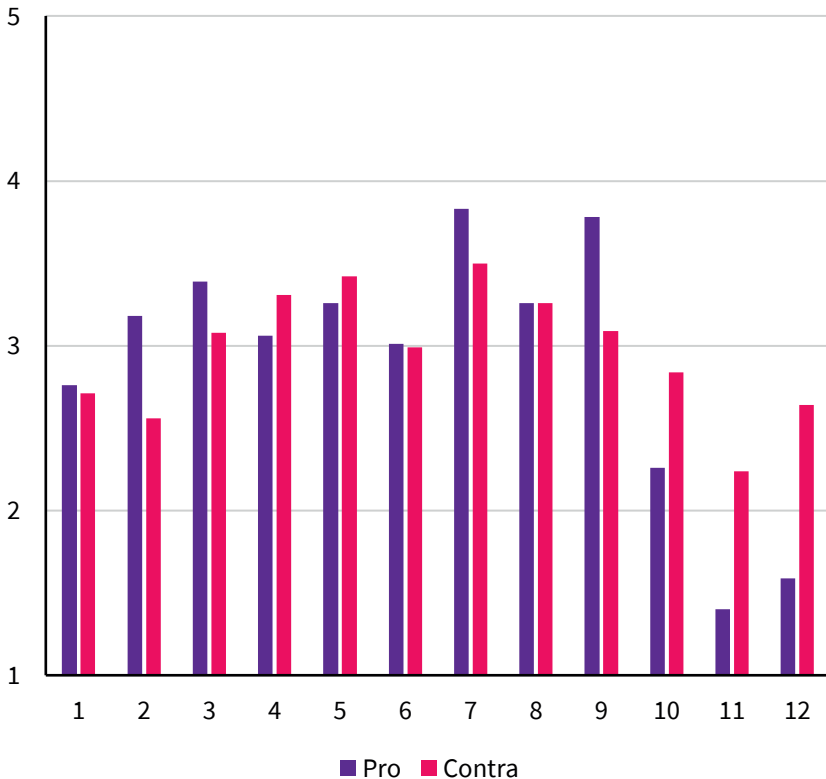


Abbildung 15.5: Mittelwerte der Bewertungskriterien (von 1 „gar nicht wichtig“ bis 5 „sehr wichtig“) für die Vignette „Umwidmung Kirchenraum“, differenziert nach dem Kriterium, ob sich die Befragten für „pro“ oder gegen „contra“ die Teilnahme an der Andacht entschieden haben. Voten für „unentschieden“ wurden nicht berücksichtigt. Die an der X-Achse angetragenen Nummern sind die Item-Nummern aus Abbildung 15.3.

„contra“-Position ist das evaluative Kriterium des „Gemeinwohls“ (Item 7, $M = 3,50$) am wichtigsten, gefolgt von den ästhetischen Kriterien des „Gefühlsmäßigen“ (Item 5, $M = 3,43$) und des „emotionalen Empfindens“ (Item 4, $M = 3,31$), die bei der „pro“-Positionierung weniger relevant sind ($M = 3,06$ u. $3,26$). Dabei fällt außerdem auf, dass die konstitutiven Kriterien deutlich mehr Gewicht bei der „contra“-Position haben: „persönliche Glaubensüberzeugungen“ (Item 10, $M = 2,26$ vs. $M = 2,84$), „Einklang mit der Bibel“ (Item 11, $M = 1,40$ vs. $M = 2,24$) und „Glaubensüberzeugungen der Kirche“ (Item 12, $M = 1,59$ vs. $M = 2,64$). Dieser letztere Befund zeigt, dass erwartbar eher kirchlich orientierte Befragte eine Umwidmung von Kirchengebäuden ablehnen und diese Gruppe betrachtet auch eher das Kirchengebäude in einer religiös-konstitutionellen Perspektive.

Befunde in der Lebensstilperspektive

Die deskriptiven Befunde haben gezeigt, dass der konstitutive Modus der Weltbegegnung durchgängig eine geringere Relevanz zu haben scheint als die anderen Modi. In einer Lebensstilperspektive kann jedoch differenzierend gefragt werden, ob der konstitutive Modus nicht zumindest bei einer Lebensstilgruppe eine eigenständige Relevanz besitzt.

Abbildung 15.6 zeigt, wie die soziodemographischen Variablen mit den beiden Wertedimensionen korrelieren. Sie stehen vor allem mit der Diagonalen oben/rechts vs. unten/links in Beziehung. Die „Integrierten“ oben/rechts werden in der erfassten Stichprobe prototypisch geprägt durch ältere Frauen, die bereits Rentnerinnen sind und sich entsprechend als erwerbslos bezeichnen. Im Feldbereich der Integrierten ist zudem die Partizipation an kirchlichen Angeboten am größten. Die „Autonomen“

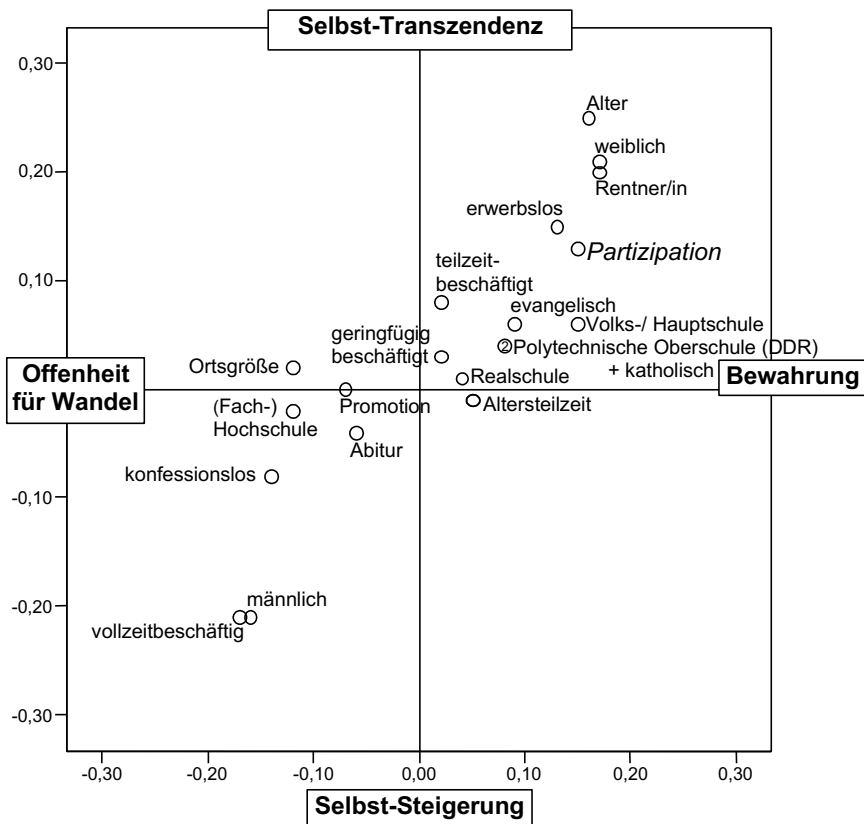


Abbildung 15.6: Soziodemographische Variablen und kirchliche Partizipation.

unten/links sind vor allem erwerbstätige Männer, die mit einer größeren Wahrscheinlichkeit aus der Kirche ausgetreten sind. Mit Blick auf die „Humanistisch Orientierten“ oben/links, die Selbstentfaltungswerte präferieren, gibt es einen Zusammenhang mit der Ortsgröße. Diese Personengruppe ist häufiger in Großstädten zu finden. In altershomogeneren Jugendstichproben zeichnet sich die Diagonale oben/links vs. unten/rechts unter anderem durch den Grad an Bildungsorientierung aus (Gennerich 2017, S. 51). Dieser Effekt wird hier offenbar durch einen Kohorteneffekt nivelliert, weil die älteren Befragten vielfach nur einen Volksschulabschluss erwerben konnten und somit der Bildungsgrad in der vorliegenden Stichprobe stark altersabhängig ist.

Abbildung 15.7 zeigt, wie die acht direkt abgefragten Welterschließungsperspektiven mit den Wertedimensionen von Schwartz in Beziehung stehen. Im Feldsegment der „Integrierten“ oben/rechts findet die religiöse Variante der konstitutiven Rationalität Zustimmung, ebenso wie die beiden Items des evaluativen Modus. Im

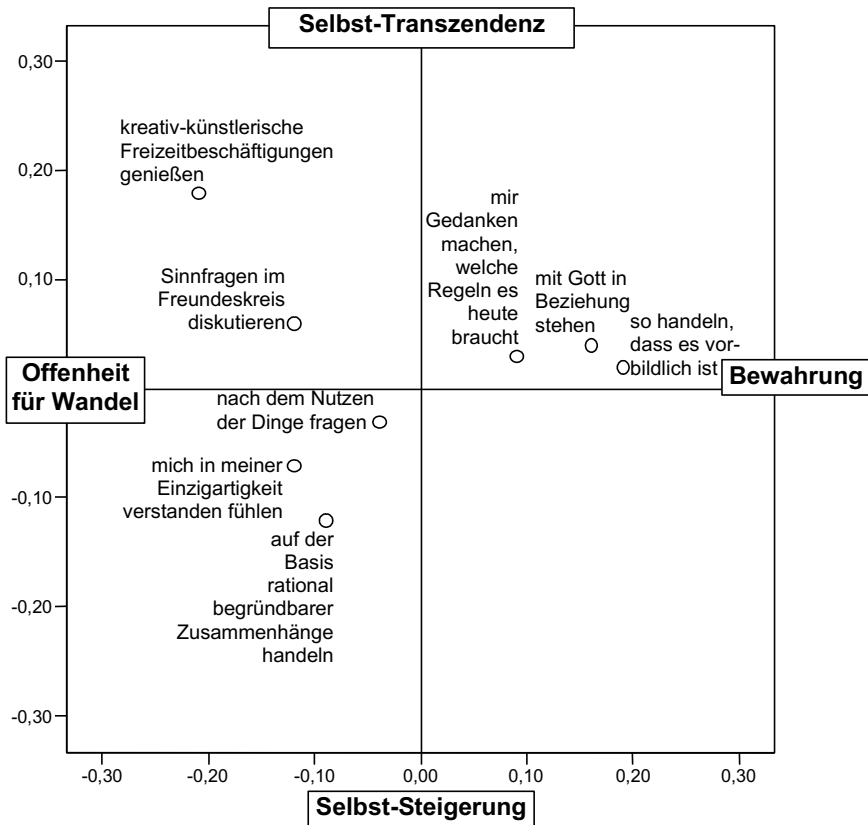


Abbildung 15.7: Korrelation der ipsatierten Präferenzen für unterschiedliche Welterschließungsmodi mit den beiden Wertedimensionen nach Schwartz.

Segment der „Humanistisch Orientierten“ oben/links wird die offenere Form des konstitutiven Modus, bei dem nach dem Sinn des Lebens gefragt wird, als Reflexionsform präferiert. Mit Blick auf den ästhetischen Modus findet bei den „Humanistisch Orientierten“ oben/links auch die Dimension des künstlerisch-kreativen Gestaltens Zustimmung. Im Feldbereich unten/links (geprägt durch die Werte Hedonismus und Leistung) orientieren sich die „Autonomen“ besonders an instrumentellen Welterschließungsperspektiven. Darüber hinaus haben die „Autonomen“ das Bedürfnis, sich in ihrer Einzigartigkeit verstanden zu fühlen, womit erwartbar ein ästhetischer Weltzugang einhergeht. Im Feldbereich unten/rechts, in dem die „Statussuchenden“ verortet sind, findet keines der Items eine besonders starke Zustimmung. Indirekt lässt sich schlussfolgern, dass der Weltzugang dieser Gruppe eher „geschlossen“ ist, weil eine Reflexion von Sinnfragen hier besonders deutlich abgelehnt wird und kreativ-künstlerische Weltzugänge ebenso zurückgewiesen werden – mit ihnen gehen alternative Sichtweisen einher, die gewohnte Sichtweisen in Frage stellen können.

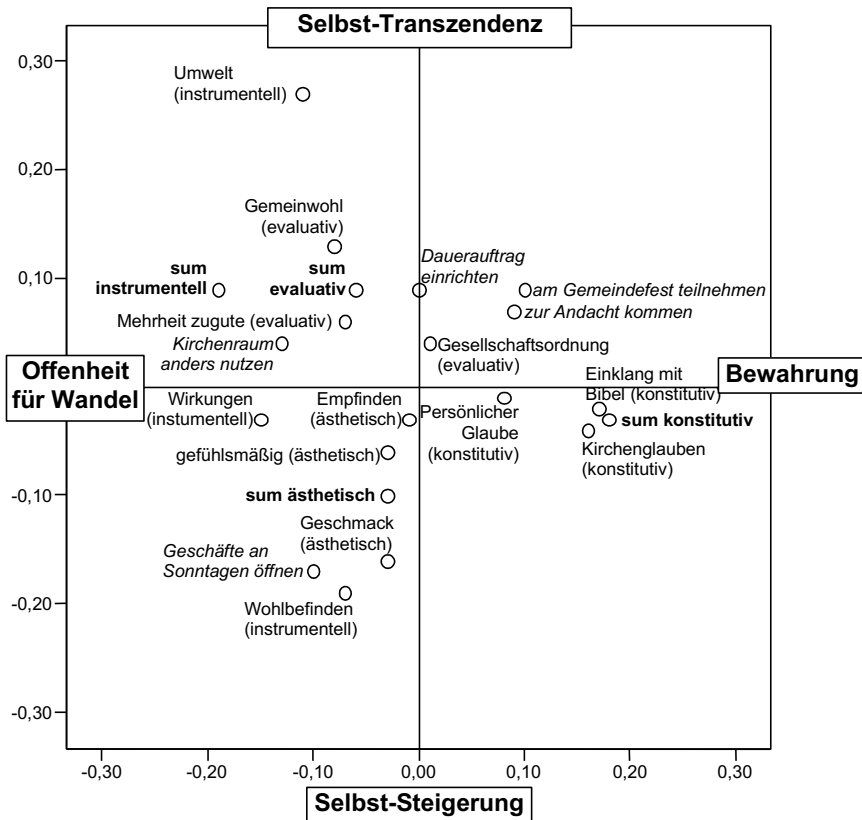


Abbildung 15.8: Welterschließungsperspektiven und Entscheidung bei den Vignetten in Korrelation mit den beiden Wertedimensionen nach Schwartz.

Abbildung 15.8 stellt die abgefragten Welterschließungsperspektiven bezogen auf die fünf Vignetten dar. Dabei wurden verschiedene Skalen berechnet:

1. Zum einen wurden über alle Vignetten hinweg die Items eines jeweiligen Modus zu einer Skala zusammengefasst (jeweils 3 Items x 5 Vignetten = 15 Items pro Skala). Dabei wurden die ipsatierten Items zur Berechnung herangezogen, so dass zum Ausdruck kommt, welche Sichtweisen die Befragten in Relation zu alternativen Sichtweisen bevorzugen. Es zeigt sich, dass das Kriterium der konstitutiven Rationalität (sum konstitutiv; $\text{Alpha}=0,87$) bzw. hier im speziellen der religiöse Weltzugang besonders im Bereich des Pols Bewahrung herangezogen wird. Der ästhetische Weltzugang (sum ästhetisch; $\text{Alpha}=0,85$) wird besonders gerne im Feldbereich unten/links von den Autonomen genutzt. Die Humanistisch Orientierten präferieren einen instrumentellen und evaluativen Weltzugang (sum instrumentell $\text{Alpha}=0,55$; sum evaluativ $\text{Alpha}=0,78$).
2. Zum anderen wurden über die fünf Vignetten hinweg die einzelnen Items jeweils separat zu einer Skala zusammengefasst, so dass eine Skala aus fünf gleichen Items besteht, die jedoch bezogen auf unterschiedliche Situationen eingeschätzt wurden. Im Detail zeigt sich, dass die Items zur konstitutiven Rationalität im Bereich von Sicherheitswerten in der Nähe der Gesamtskala verortet sind. Gleiches gilt für die Items des ästhetischen Weltzugangs, die ebenfalls relativ dicht bei der Gesamtskala im Feldbereich unten/links liegen. Für die Items des evaluativen Weltzugangs gilt ebenfalls, dass die Items relativ nah bei der Gesamtskala liegen. Die Items des instrumentellen Weltzugangs liegen jedoch auf der ganzen linken Feldhälfte verteilt, wobei das inhaltliche Profil des Items stark zu Buche schlägt. Die Orientierung auf „Wohlbefinden“ entspricht dem Hedonismus. Die Orientierung auf Umweltschutz repräsentiert universalistische Werte und die unspezifische Formulierung bezogen auf „Wirkungen“ liegt zwischen den beiden anderen Items.

Verglichen mit den bisherigen Befunden von Gennerich & Käbisch (2023), vergleiche auch Kapitel 14, zeigen sich mit der vorliegenden Stichprobe analoge Befunde, die jedoch zu differenzieren sind: Bei Gennerich & Käbisch (2023, S. 12) verorten sich die Items des ästhetischen Weltzugangs ebenfalls überwiegend im Feldbereich unten/links. Die Items der konstitutiven Rationalität im Vignettentest verorten sich auf der rechten Feldhälfte, jedoch etwas weiter oben als in der hier vorgestellten Stichprobe. Das kann daran liegen, dass wir in der vorliegenden Studie vorher sog. Antworttendenzen durch Ipsatierung eliminiert haben. Dadurch kommt u. a. stärker zum Tragen, dass auch die „Statussuchenden“ unten/rechts die religiöse Perspektive der Items zur konstitutionellen Rationalität eher bejahen als die anderen Modi, wenngleich sie die Items absolut nicht ganz so stark bejahen wie die „Integrierten“ oben/rechts. In dieser relativen Perspektive präferieren also beide Lebensstilgruppen den konstitutiven Modus gegenüber den anderen,

so dass hier eine mittige Position der Items auf der vertikalen Dimension resultiert. Der evaluative Weltzugang verortet sich in beiden Studien im Feldbereich oben/links bei den humanistisch Orientierten, die universalistische Werte vertreten, die sich auch in den Items spiegeln. Der instrumentelle Weltzugang verortet sich ebenfalls im Bereich der humanistisch Orientierten oben/links. In unserer Pilotstudie verortet sich dieser Weltzugang jedoch deutlich abweichend in der Mitte des Felde, weil bei Gennerich & Käbisch (2023, S. 11–12) die Befragten im Feldbereich unten/rechts die auf „Wohlbefinden“ orientierte instrumentelle Perspektive sehr stark bejahen. Die unterschiedliche Bewertung dieses Items kann mit der Altersstruktur der Stichproben zusammenhängen, insofern die Stichprobe bei Gennerich & Käbisch (2023) mit einem Alter von durchschnittlich 25 Jahren deutlich jünger ist.

Insgesamt belegen die Befunde zwei grundlegende Sachverhalte: Erstens zeigt sich, dass die Menschen sich deutlich in ihren Weltzugängen unterscheiden. Das hat offenbar auch einen bedeutsamen Einfluss auf die Bereitschaft an kirchlichen Angeboten teilzunehmen. So nimmt vor allem die Gruppe der Integrierten an kirchlichen Angeboten teil und diese Gruppe hat auch die größte Neigung, die Welt mit einem religiös-konstitutiven Modus zu erschließen. Zweitens illustrieren die Befunde darüber hinaus aber auch, dass sich die verschiedenen Welterschließungsperspektiven mit unterschiedlichen inhaltlichen Profilen realisieren lassen. So ist ein konstitutiver Weltzugang mit und ohne „Gott“ möglich und der instrumentelle Weltzugang kann auf das Gemeinwohl oder das eigene Wohlbefinden ausgerichtet sein. Es ist daher anzunehmen, dass alle Modi zu einem gewissen Grad von allen Lebensstilgruppen angeeignet werden können. Zugleich zeigt sich jedoch auch, dass die verschiedenen Lebensstilgruppen deutlich unterschiedliche Präferenzen darin haben, wie sie sich mit der Welt auseinandersetzen und ihr begeben.

Korrelationen der Welterschließungsperspektiven mit der kirchlichen Partizipation

Die kirchliche Partizipation wurde über acht Items gemessen (Abbildung 15.9). Die einleitende Frage lautete: *„Einmal ganz allgemein gefragt: Könnten Sie sich grundsätzlich vorstellen, ...?“*. Es ergab sich, dass die Teilnahme an einem Gemeindefest für die Befragten am ehesten in Frage kommt ($M = 3,26$). 47 % der Befragten können sich eine Teilnahme zumindest eher vorstellen. Die Teilnahme an einem Bibelkreis wird demgegenüber relativ deutlich abgelehnt ($M = 1,71$). Nur 9 % der Befragten können sich eine Teilnahme vorstellen. Die für alle Altersgruppen in Frage kommenden Angebote „Gottesdienst“, „Hilfsaktion“ und „Seelsorge“ finden eine mittlere Zustimmung ($M = 2,75$ bis $M = 2,96$). Dabei ist zu bedenken ist, dass 54 % der Befragten unserer Stichprobe konfessionslos sind. Die altersabhängigen Angebote für Kinder, Jugendliche, Ältere und Familien können prinzipiell keine hohe Zustimmung

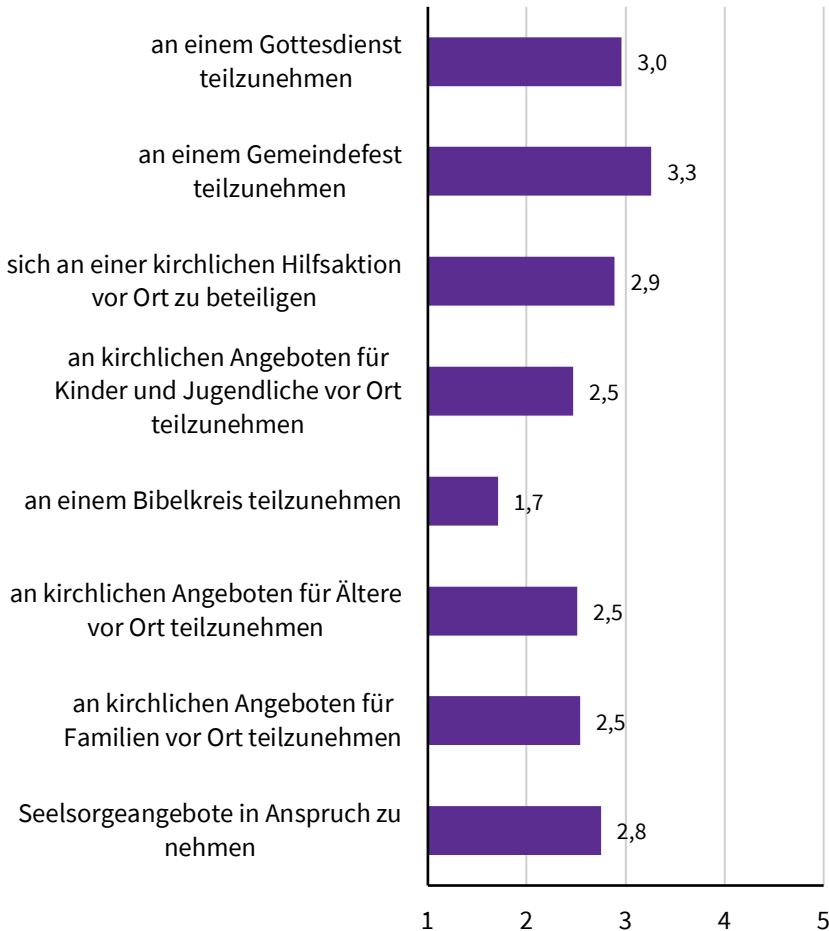


Abbildung 15.9: Items zur kirchlichen Partizipation (Mittelwerte auf einer möglichen Skala von 1 „Nein, auf keinen Fall“ bis 5 „Ja, auf jeden Fall“).

erzielen. Konkret können sich 25 % eine Teilnahme an Kinder- und Jugendgruppen vorstellen, für 26 % kommen Angebote für Ältere oder Familien in Frage. Der für alle Altersgruppen offene Gottesdienst ist demgegenüber für 39% der Befragten eine Option.

In einem abschließenden Schritt werden mit Blick auf die Frage nach der kirchlichen Partizipation im Folgenden Korrelationen mit den verschiedenen Skalen für die Welterschließungsperspektiven berechnet. Bezogen auf die acht Items aus Abbildung 15.2 wurde dafür ein Index „Kirchliche Partizipation“ berechnet, wobei bei den altersabhängigen Angeboten („Kinder und Jugendliche“, „Ältere“, „Familien“) jeweils das am höchsten bewertete Item in die Berechnung mit einging. Lediglich

das Item „mit Gott in Beziehung stehen“ korreliert stark positiv ($r = 0,51$) mit einer kirchlichen Partizipation. Die anderen Welterschließungsperspektiven sind dagegen eher hinderlich für die Motivation, an kirchlichen Angeboten teilzunehmen. Insbesondere eine starke Betonung des rational-instrumentellen Weltzugangs („auf der Basis rational begründeter Zusammenhänge handeln“, „nach dem Nutzen der Dinge fragen“) stellt eine große Barriere für die Partizipation an kirchlichen Angeboten dar ($r = -0,28$ bzw. $-0,19$). Das zweite Item zur konstitutiven Rationalität („Sinnfragen im Freundeskreis diskutieren“) zeigt gar keinen Zusammenhang mit der Partizipationsbereitschaft ($r = -0,02$). Das bedeutet, dass durchaus einige Befragte mit Interesse an Sinnfragen an kirchlichen Angeboten teilnehmen, aber ihr Anteil ist nicht höher als unter jenen, die nicht daran teilnehmen. Man könnte auch sagen, dass im Regelfall für viele der Freundeskreis ausreichend ist, um Sinnfragen zu besprechen. Die beiden evaluativen Items („so handeln, dass es vorbildlich ist“, „mir Gedanken machen, welche Regeln es heute braucht“) liegen bei $r = -0,07$. Die ästhetischen Items („mich in meiner Einzigartigkeit verstanden fühlen“, $r = -0,06$; „kreativ-künstlerische Freizeitbeschäftigung genießen“, $r = -0,12$) liegen ebenfalls im Bereich kleinerer negativer Zusammenhänge.

Diese Befunde bestätigen sich, wenn Gesamtskalen für die vier Modi der Weltbegegnung konstruiert und mit dem Index für kirchliche Partizipation korreliert werden. Eine Präferenz für den Modus der konstitutionellen Rationalität ($\text{Alpha} = 0,87$) bei der Bewertung der Vignetten steht in einer positiven Beziehung ($r = 0,21$) mit der kirchlichen Partizipationsbereitschaft. Die deutliche Korrelation des konstitutionellen Modus mit der Partizipation geht hier darauf zurück, dass die Items deutlich „religiös“ formuliert wurden. Die anderen Modi stehen dagegen eher negativ mit der Motivation zur Partizipation an kirchlichen Angeboten in Beziehung (evaluativ: $r = -0,04$, $\text{Alpha} = 0,78$; ästhetisch: $r = -0,09$; $\text{Alpha} = 0,85$). Insbesondere die instrumentelle Perspektive ($\text{Alpha} = 0,55$) fördert eine Reserve gegenüber kirchlichen Angeboten ($r = -0,19$).

Unter den spezifischen einzelnen Items zur Bewertung der fünf Vignetten (Abbildung 15.10) korrelieren die drei konstitutiven Items am stärksten mit der kirchlichen Partizipationsbereitschaft ($r = 0,20$ für „Entspricht die Entscheidung den Glaubensüberzeugungen der Kirche?“, $0,17$ für „Steht die Entscheidung im Einklang mit der Bibel?“ und $0,12$ für „Stimmt die Entscheidung mit meinen persönlichen Glaubensüberzeugungen überein?“). Der Blick auf eine „gute gesellschaftliche Ordnung“ zeigt darüber hinaus eine schwach positive Tendenz ($r = 0,05$) hin zur kirchlichen Partizipationsbereitschaft. Die beiden ästhetischen Items zum „emotionalen Empfinden“ und zum „Gefühlsmäßigen“ stehen fast gar nicht mit der kirchlichen Partizipationsbereitschaft in Beziehung. Der negative Effekt der Gesamtskala geht hier auf das „Geschmacks-Item“ zurück, dass klar oppositionell zur kirchlichen Partizipation positioniert ist.

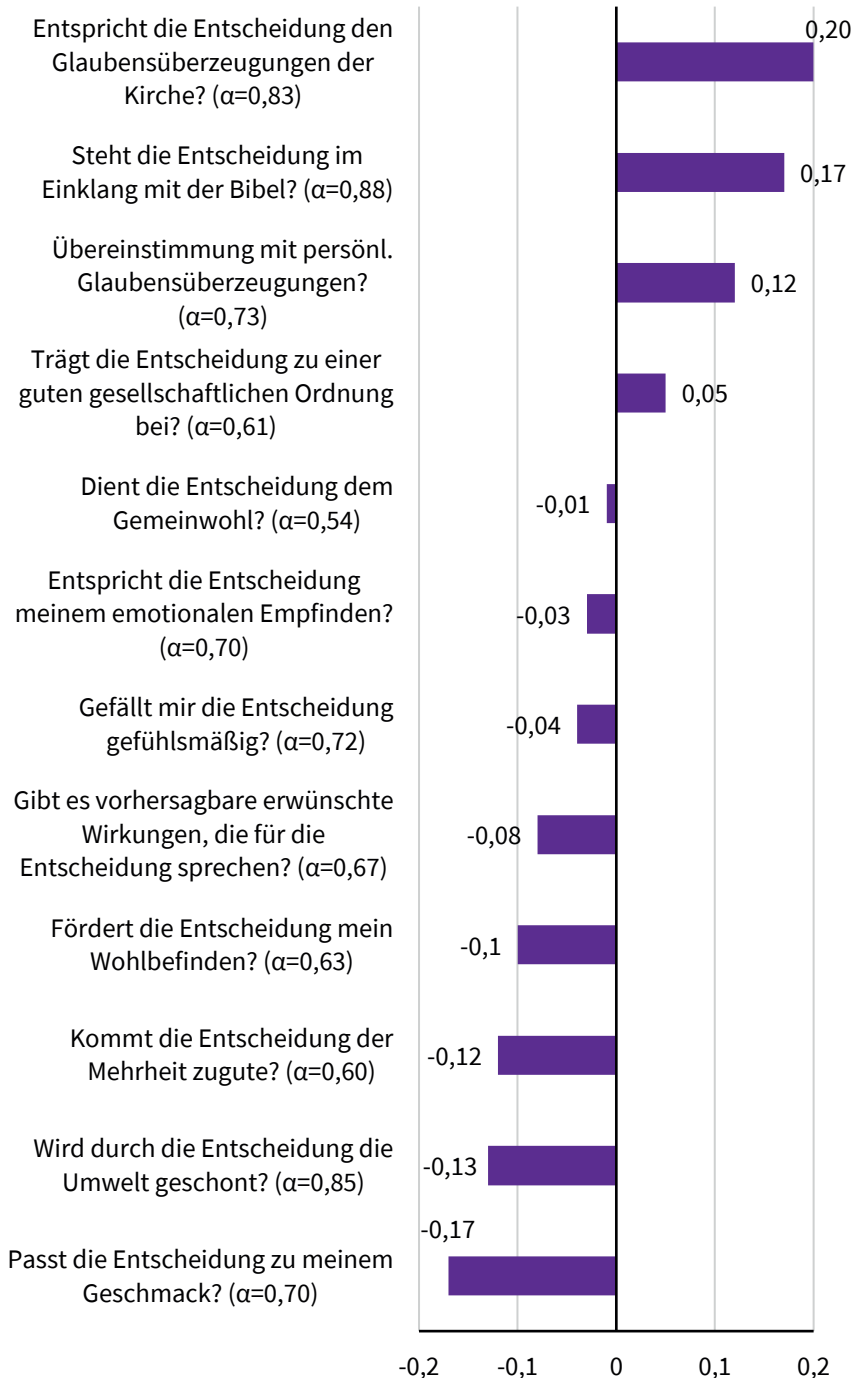


Abbildung 15.10: Korrelationen der inhaltsspezifischen Skalen (pro Item über alle fünf Vignetten hinweg) mit der Skala „Kirchliche Partizipation“.

Diskussion

Die Befunde haben gezeigt, dass abhängig von den Vignetten die Präferenz für die verschiedenen Welterschließungsperspektiven unterschiedlich akzentuiert werden. So spielten bei der Frage zur Teilnahme an einem Gemeindefest ästhetische Reflexionen eine besondere Rolle, die wiederum bei der Frage zur Sonntagsöffnung von Geschäften eine deutlich geringere Relevanz hatten. Und evaluative Gesichtspunkte waren bei der Frage zur Teilnahme an einer Andacht eher irrelevant, jedoch sehr wichtig bei der Frage zur alternativen Nutzung des Kirchenraums. Es zeigte sich weiterhin, dass mit Blick auf eine Partizipation an kirchlichen Angeboten ausschließlich eine religiös orientierte Perspektive konstitutiver Rationalität förderlich ist. Weder der ästhetische Modus noch der Modus evaluativer Rationalität fördern die kirchliche Partizipation. Mit Blick auf den evaluativen Modus wurde schon lange Kritik geübt, wenn er mit Religion vermischt wird (Schleiermacher 1799/2001; Gennerich & Käbisch 2023, S. 17–18). Mit Blick auf den ästhetischen Zugang zur Religion positioniert sich die Religionspädagogik vor allem in einer integrierenden Weise (Biehl 1999). Unsere Befunde zeigen hier, dass ein ästhetischer Zugang zur Religion möglich ist, jedoch offenbar die religiöse Perspektive nicht ersetzen kann. Denn jenseits der kirchlichen Angebote gibt es offenbar alternative Möglichkeiten, die die mit einem ästhetischen Modus verbundenen Bedürfnisse befriedigen können. Beispielsweise schlägt Baldermann (1999) vor, Psalmen im Unterricht so einzusetzen, dass Schülerinnen und Schüler ihre Erfahrungen mit Psalmworten und den in ihnen gebrauchten Metaphern zum Ausdruck bringen können. Gleiches könnte freilich auch mit der Lyrik von Popsongs erreicht werden (Gennerich 2010, S. 196–197/339). Erst wenn der rein ästhetische Modus, der im Unterricht emotionale Kompetenzen fokussiert, überschritten wird und die konstitutive Dimension religiöser Kompetenz in den Blick kommt, kann der Mehrwert der Psalmen gegenüber anderen poetischen Formen zu Geltung kommen. Dieser Mehrwert bzw. dieser nicht durch Alternativen ersetzbarer Gehalt der konstitutiven Dimension gegenüber den anderen Modi bestimmt offenbar wesentlich die Partizipationsentscheidungen der Kirchenmitglieder gegenüber den kirchlichen Angeboten.

Die Lebensstilanalyse mit dem Wertefeldansatz bestätigt diese Befunde. Insbesondere die Gruppe der „Integrierten“ (oben/rechts) bejaht die Möglichkeit einer Partizipation an kirchlichen Angeboten und ist auch bei den Fallvignetten geneigt, an einer Andacht und einem Gemeindefest teilzunehmen. Zugleich ist dieser Lebensstilgruppe der religiös akzentuierte Modus konstitutiver Rationalität am zugänglichsten. Die Befunde bestätigen, dass die adaptierten Welterschließungsperspektiven von den präferierten Werten der Befragten abhängen. Das legt den Schluss nahe, dass es in einer bildungstheoretischen Perspektive darum gehen muss, eine habitualisierte Adaption bestimmter Welterschließungsperspektiven zu verflüssigen, so dass in geeigneten Situationen eine Partizipation an religiösen

bzw. kirchlichen Angeboten eine Option sein kann. In dieser Perspektive ginge es darum, dass eine Welterschließungsperspektive nicht als unveräußerlicher bzw. ausschließlicher Teil der eigenen Identität verstanden wird, sondern dass alle Modi der Weltbegegnung als Möglichkeiten des Selbsts wahrgenommen werden, situativ angemessen und entwicklungsförderlich auf Kontexte in der eigenen Lebenswelt zu reagieren. Die Adaption eines konstitutiv-religiösen Modus der Weltbegegnung bei der Teilnahme an einem kirchlichen Angebot muss von kirchlich Distanzierten dann nicht notwendigerweise als „fremd“ und „entfremdend“ wahrgenommen werden, sondern könnte dann auch als „bereichernd“ und „überraschend anregend“ interpretiert werden.

16. Engagieren und Mitentscheiden – innerhalb und außerhalb der Kirche

Edgar Wunder, Petra-Angela Ahrens, Veronika Eufinger

Dieses Kapitel befasst sich zunächst mit Formen der Beteiligung und des Engagements innerhalb der Kirchen und weitet dann den Blick auf ehrenamtliches Engagement auch außerhalb der Kirchen, um nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu fragen sowie nach den Determinanten eines solchen Engagements. Eine von Engagement zu unterscheidende Dimension von Partizipation ist der Wunsch, bei wichtigen Fragen selbst mitentscheiden zu können, statt bloß beteiligt zu werden oder passiv gestellt zu sein. Dieser Wunsch nach Mitentscheiden wird ebenfalls zunächst innerkirchlich untersucht, um dann Faktoren zu analysieren, die den Wunsch nach Mitentscheiden zu gesamtgesellschaftlich relevanten Sachfragen beeinflussen.

Beteiligung am kirchlichen Leben und kirchliches Engagement

In der 6. KMU beginnt im Fragebogen der Komplex zu innerkirchlichem Engagement mit Item 102: *„Einmal abgesehen vom Gottesdienstbesuch – beteiligen Sie sich aktuell am kirchlichen Leben oder haben es früher einmal getan?“*. „Nein, noch nie“, „Ja, das trifft aktuell zu“ oder „Ja, früher aber heute nicht mehr“ waren die möglichen Antwortalternativen. Die Frage wurde allerdings nur Befragten mit christlicher Religionszugehörigkeit gestellt. Diejenigen, die eine aktuelle Beteiligung am kirchlichen Leben angaben, wurden anschließend nach ihren Motiven dafür befragt (Itematterie 103) sowie welche konkreten Aktivitäten oder Tätigkeiten sie in diesem Zusammenhang gegenwärtig ausüben (Itematterie 104). Wer eine frühere Beteiligung am kirchlichen Leben angab, wurde um genauere Angaben zu früheren kirchlichen Aktivitäten und Tätigkeiten gebeten (Itematterie 105). Es folgten verschiedene Fragen an die am kirchlichen Leben Beteiligten, was für sie dabei besonders wichtig war bzw. ist, und welche Erfahrungen sie in diesem Kontext gesammelt haben (Itematterien 107 und 108). Wer eine frühere Beteiligung am kirchlichen Leben inzwischen aufgeben hatte, wurde nach den Gründen für diesen Rückzug gefragt (Item 109). Schließlich wurde an die Gesamtstichprobe, also auch an Personen, die kein Mitglied einer christlichen Religionsgemeinschaft waren, noch folgende Frage gerichtet: *„Engagieren sich aktuell andere Familienmitglieder oder Menschen, mit denen Sie befreundet sind, in der Kirche?“* (Item 106).

Dieses methodische Vorgehen impliziert, dass in den diesbezüglichen Filterfragen der 6. KMU nicht zwischen einer – über Gottesdienstteilnahme hinausgehenden – „Beteiligung am kirchlichen Leben“ und „kirchlichem Engagement“ unterschieden wurde, obwohl eine solche Unterscheidung zwischen einer eher passiven und einer eher aktiven kirchlichen Partizipation durchaus sinnvoll, aber letztlich fließend ist. Eine solche Differenzierung lässt sich erst bei einem genaueren Blick auf die angegebenen Aktivitäten, Tätigkeiten oder Ehrenämter (Itembatterien 104 und 105) näherungsweise vornehmen.

Unter den heutigen Kirchenmitgliedern geben 17 % an, aktuell am kirchlichen Leben beteiligt bzw. kirchlich engagiert zu sein, und zusätzliche 47 % waren es früher einmal. Das sind bemerkenswert hohe Werte. Bezieht man sie auf die Gesamtbevölkerung und unterstellt, dass auch unter ehemaligen Kirchenmitgliedern (denen diese Fragen nicht gestellt wurden) ein kleinerer Teil früher am kirchlichen Leben beteiligt bzw. engagiert war, kann man daraus ableiten, dass mindestens ca. 35 bis 40 % der Gesamtbevölkerung biographische Erfahrungen mit kirchlichem Engagement bzw. Beteiligung am kirchlichen Leben haben. Die von uns vor der KMU-Erhebung um Schätzungen gebetenen 99 Expertinnen und Experten (vgl. Kapitel 2) hatten dazu einen wesentlich geringeren, etwa 15 Prozentpunkte niedrigeren Bevölkerungsanteil angenommen. In dieser Hinsicht ist die soziale Reichweite der Kirche also wesentlich größer als vermutet. Darauf deuten auch die Antworten auf Item 106 hin: 36 % der Gesamtbevölkerung sagen, dass sich aktuell Familienmitglieder oder Freunde von ihnen in der Kirche engagieren.

Hinter der über Gottesdienstbesuche hinausgehenden „Beteiligung am kirchlichen Leben“ stecken eine ganze Reihe von recht heterogenen Aktivitäten, die teilweise eher als aktives „Engagement“, teilweise eher als passives „Beteiligen“ einzuordnen sind (Itembatterie 104): An erster Stelle, genannt von 49 % aller am kirchlichen Leben Beteiligten, steht die Kategorie „projektbezogene Mitarbeit“. Es folgt die „regelmäßige Mitarbeit in der Gemeinde“ (47 %) und der Besuch von kirchlichen Konzerten und kulturellen Veranstaltungen (47 %), dann die Teilnahme an kirchlichen Gesprächskreisen und Gruppen (43 %), allgemein der „Besuch von kirchlichen Veranstaltungen“ (36 %) und die „aktive Mitwirkung in Gottesdiensten“ (36 %), die Mitwirkung in kirchlichen Chören und Musikgruppen (30 %) oder die Beteiligung an überörtlichen kirchlichen Aktivitäten (21 %). Kirchliche Ehrenämter, wie z. B. in Kirchenvorständen, wurden vereinzelt genannt (5 %), sind aber bezogen auf die Gesamtbevölkerung zu selten, um in einer bevölkerungsrepräsentativen Befragung höhere Werte erzielen zu können.

Aus welchen persönlichen Motivlagen heraus (Itembatterie 103) engagieren sich Menschen in solchen kirchlichen Kontexten? Hier steht an erster Stelle die Zustimmung zu den Aussagen *„Es trägt zu einem Gefühl von Dankbarkeit und Freiheit*

bei“ (80%) und „Es gibt mir Impulse und andere Perspektiven für mein Leben“ (78%). Es folgen „Es bringt mich dazu, mein Leben in einer anderen Perspektive zu sehen“ (70%) und „Es ist eine Auszeit, die mir Kraft und Energie für den Alltag gibt“ (69%). An letzter Stelle der zur Auswahl gestellten Optionen kamen „Mein Glauben und meine Beziehung zu Gott wird dadurch gestärkt“ (65%) und „Es hilft mir, mein Leben zu bewältigen“ (50%) zu liegen.

Zu dieser Rangfolge der Motivlagen passt die Abfolge der Zustimmungen in Item-batterie 107a–e, die erfasste, was den Befragten bei ihrem kirchlichen Engagement wichtig ist. Mit 91% Zustimmung führte hier die Aussage „Gemeinschaft erleben und für andere da zu sein steht für mich im Mittelpunkt meines kirchlichen Engagements“ die Nennungen an. „Bei meinem kirchlichen Engagement ist mir das soziale Miteinander wichtiger als religiöse Fragen“ stand an zweiter Stelle (76%). Weit dahinter liegt die Zustimmung zu „Bei meinem kirchlichen Engagement stehen die religiösen Aspekte meines christlichen Glaubens im Vordergrund“ (43%) und „Bei meinem kirchlichen Engagement ist mir vor allem wichtig, dass ich selbst etwas davon habe“ (35%). In etwa ausgewogen ist mit 57% Zustimmung die Beurteilung der Aussage „Bei meinem kirchlichen Engagement möchte ich selbst gestalten und Veränderungen anstoßen, nicht nur einfach mitmachen“.

Zwar werden im Rahmen der kirchlichen Aktivitäten teilweise auch Frustrationserfahrungen gesammelt (46% Zustimmung zu „Ich habe es oft als frustrierend erlebt, dass in der Kirche lange diskutiert und am Ende wenig umgesetzt wurde“, 40% Zustimmung zu „Bei meinem kirchlichen Engagement habe ich Streit und Konflikte erlebt, über die ich mich ziemlich geärgert habe“), dennoch überwiegt insgesamt das Positive, wie die 85%-Zustimmung zur Aussage „Meine Erfahrung ist, dass in der Kirche ein wertschätzender Umgang miteinander herrscht“ zeigt.

Ursachen einer Abkehr vom kirchlichen Engagement

Nun befassen wir uns mit der Frage, warum ehemals kirchlich Engagierte oder Beteiligte diese kirchlichen Aktivitäten aufgegeben haben. Dazu gibt Item 109 Aufschluss: 26% der „Ehemaligen“ sagten, sie hätten das Interesse daran verloren. Bei 46% lag es nicht am nachlassenden Interesse, sondern die Lebensumstände ließen es nicht mehr zu. Bei 27% war es eine Mischung von beidem. Fast die Hälfte der Abbrüche ist somit auf veränderte Lebensverhältnisse der Engagierten, ihre sozialstrukturelle Einbettung oder andere außerkirchliche Faktoren zurückzuführen. Es sind meist die erhöhte räumliche Mobilität junger Menschen und der „Zeitstress“ Erwerbstätiger, insbesondere mit Kindern unter zwei Jahren im Haushalt (TNS Infratest Sozialforschung 2009, S. 18 und 143), die zur Beendigung von ehrenamtlichem Engagement führen. So waren 2019 unter allen ehemals ehrenamtlich Engagierten

in Deutschland die beruflichen Gründe mit 43 %, der zu große zeitliche Aufwand mit 40 % sowie familiäre Gründe mit 27 % unter den fünf meistgenannten Beendigungsgründen (Simonson et al. 2019, S. 122). Der festgestellte hohe Bevölkerungsanteil der ehemals an kirchlichen Aktivitäten partizipierenden Kirchenmitglieder ist also *nicht* grundsätzlich als Warnsignal für die Kirche zu werten, sondern er ist überwiegend Ausdruck erwartbarer Fluktuation, die durch veränderte Lebensumstände und auch die Alterung der Partizipierenden verursacht wird.

Aus einer kirchlichen Innenperspektive ist vor allem das Viertel der vormaligen Aktiven näher zu betrachten, die wegen eines Verlusts des Interesses ihr Engagement aufgegeben haben. Zum einen ist zu vermuten, dass dieser Interessensverlust kausal auf Inhalt oder Gestaltung der kirchlichen Aktivitäten zurückgeht, zum anderen kann die überlegte, nicht von externen Faktoren veranlasste Aufgabe kirchlichen Engagements einen Schritt im Prozess hin zu einem Kirchenaustritt darstellen. So ist etwa der Austrittstyp des „engagierten Umdenkers“ in der Kirchengemeinde aktiv, macht jedoch während seines kirchlichen Engagements negative Erfahrungen, z. B. im Umgang zwischen Klerikern und Laien in der katholischen Kirche, auf deren Basis er eine kritische Haltung zu strukturellen Eigenschaften der Kirche wie der Hierarchie, der Rolle der Frau oder dem Zölibat entwickelt, die zur Aufgabe des Engagements und letztlich zum Kirchenaustritt führen (Faix et al. 2022, S. 83). Ehemalige Mitglieder der evangelischen Kirche geben ihre Nichtnutzung kirchlicher Angebote als vierthäufigsten Grund für den Austritt an (Ahrens 2022a, S. 39). Allerdings ist in der 6. KMU der Anteil derjenigen, die planen, aus der Kirche auszutreten, unter denjenigen, die in der Vergangenheit kirchlich aktiv waren, mit insgesamt 17 % deutlich geringer als unter denjenigen, die nie kirchlich aktiv gewesen sind (28 %). In der Mehrheit stellt also die Aufgabe der Partizipation an kirchlichen Aktivitäten kein Anzeichen für einen bevorstehenden Austritt dar. Das detaillierte Bild der Abbruchgründe lässt aber Rückschlüsse auf Frustrationserfahrungen zu: Unter denjenigen, die wegen Verlust an Interesse ihr Engagement aufgegeben haben, ist der Anteil der Austrittswilligen mit 32 % deutlich höher als unter denjenigen, die wegen externer Faktoren nicht mehr aktiv sind (9 %).

Unter jenen, die wegen Verlust an Interesse ihre kirchliche Aktivität abbrechen, machen Mitglieder der römisch-katholischen Kirche mit 64 % die Mehrheit aus. Überrepräsentiert sind mit den Altersgruppen der unter 60-Jährigen sowie dem Religiositätstypus der Säkularen (vgl. Kapitel 8) außerdem Gruppen, die eine biographische Offenheit (vgl. Kapitel 12) besitzen und in ihrer Einstellung eine große Distanz zur Institution Kirche erkennen lassen.

Generell sind unter denjenigen, die ihre kirchliche Partizipation aufgegeben haben, die über 70-Jährigen überrepräsentiert, was zu erwarten war, weil für sie mehr bio-

graphischer Raum vorhanden war, in dem Partizipationsoptionen genutzt und wieder aufgegeben werden konnten. Zudem können altersbedingte Einschränkungen die Partizipationsmöglichkeiten limitieren: Ab einem Alter von 70 Jahren erweist sich die „funktionelle Gesundheit“ als ausschlaggebend für den Grad der Aktivität (Staudinger & Schindler 2002, S. 81). So geht unter Menschen ab 75 Jahren die Engagementquote im Vergleich zu anderen Altersgruppen deutlich zurück (Vogel et al. 2017, S. 6) und Menschen über 65 Jahre geben deutlich häufiger als die übrigen Altersgruppen an, dass sie ihr Engagement aus gesundheitlichen Gründen (29%) oder wegen des Erreichens einer Altersgrenze (41%) aufgegeben haben (Simonson et al. 2019, S. 125).

Menschen, die dem Religiositätstyp der Distanzierten zuzuordnen sind (vgl. Kapitel 8), sind mit 51% häufiger unter den ehemals kirchlich Aktiven anzutreffen als die Kirchlich-Religiösen mit 40%. Auch dieses Ergebnis war zu erwarten, da die Abkehr von einer Beteiligung am kirchlichen Leben das Ergebnis einer Distanzierung von kirchlicher Religiosität sein kann oder im Zuge der Aktivitätsaufgabe auch die Religiosität zurückgehen kann. Auch 48% der säkularen Kirchenmitglieder waren früher kirchlich aktiv. Hier wäre denkbar, dass der Umstand, dass diese Menschen trotz ihrer säkularen Orientierung Kirchenmitglieder geblieben sind, auf ihr früheres kirchliches Engagement und die daraus resultierenden persönlichen oder organisatorischen Bindungen zurückzuführen ist.

Im Vergleich der historisch-konfessionellen Großregionen (vgl. Kapitel 2) setzt sich Ostdeutschland mit einer geringeren Quote ehemals Partizipierender (41%) vom Bundesdurchschnitt (47%) ab, was als Indiz für die konsolidierte Entkirchlichung in Ostdeutschland bereits in zweiter und dritter Generation gewertet werden kann. Der Unterschied ist aber im Vergleich zu anderen Ost-West-Differenzen (Kapitel 9) vergleichsweise klein, was unter diesen speziell ostdeutschen Bedingungen der Kirche ein eher gutes Zeugnis zu ihrer sozialen Reichweite ausstellt.

Im Vergleich zwischen katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern ergeben sich keine Unterschiede hinsichtlich des heutigen kirchlichen Engagements. Unter denjenigen aber, die ihre Partizipation abgebrochen haben, sind Katholische mit 57% gegenüber Evangelischen mit 43% deutlich stärker vertreten.

In Bezug auf die konkreten Aktivitäten, die im kirchlichen Kontext ausgeübt werden bzw. wurden, unterscheiden sich die ehemals Partizipierenden nicht wesentlich von den aktuell Beteiligten. Ein Unterschied liegt nur bei der Gesamtzahl der Nennungen (Mehrfachantworten waren hier natürlich möglich), die bei vergangenen Aktivitäten geringer ausfällt. Ursache dafür dürfte sein, dass die Vielfalt der einmal ausgeübten Tätigkeiten in der Rückschau teilweise in Vergessen geraten kann.

Die Motive des zurückliegenden kirchlichen Engagements weichen in einigen Punkten von den Motiven für aktuelles kirchliches Engagements ab: Die Ehemaligen besaßen eine etwas geringere religiöse Motivation (Item 107/108d) und hatten in ihrem Engagement einen niedrigeren Selbstgestaltungsanspruch („Bei meinem kirchlichen Engagement möchte ich selbst gestalten und Veränderungen anstoßen, nicht nur einfach mitmachen“, Item 107/108e). Das soziale Miteinander war ihnen, im Vergleich zu den kirchlich nach wie vor Aktiven, noch wichtiger in Relation zu religiösen Aspekten eines kirchlichen Engagements (Item 107/108c). Ehemalige und aktuell Aktive unterscheiden sich hingegen *nicht* hinsichtlich ihrer Einschätzung, dass sie in der Kirche ein wertschätzendes menschliches Miteinander erlebt haben (Item 107/108g), es aber auch manchmal frustrierend war, „dass in der Kirche lange diskutiert und am Ende wenig umgesetzt wurde“ (Item 107/108h). Daraus ist insgesamt zu schließen, dass mittlerweile abgebrochenes Engagement tendenziell eher im „bloßen Mitmachen“ bestand, das mehr zufällig kirchlich verortet und nicht genuin religiös motiviert war. Gründe des Abbruchs waren, zumindest in der Mehrheit, keine negativen Erlebnisse im kirchlichen Rahmen.

Wer das weitere kirchliche Engagement aus einem Mangel an Interesse aufgegeben hat, bewertet das erlebte Miteinander in der Kirche negativer als diejenigen, die aus externen Gründen ihr Engagement aufgaben. Außerdem haben solche Befragte auch ein geringeres Vertrauen in die Kirchen (Itematterie 36), sie messen der Religion eine geringere Bedeutung in ihrem Leben zu (Itematterie 45) und zeigen insgesamt eine geringere kirchennahe Religiosität (Kapitel 8) im Vergleich zu Befragten, die sich aus anderen Gründen vom kirchlichen Engagement zurückzogen.

Die Mitglieder der katholischen Kirche unter den vormaligen Engagierten, die den Verlust des Interesses als Aufgabegrund angegeben haben, zeigen mit 95% eine höhere Zustimmung zum Wunsch nach einer demokratischen Wahl kirchlicher Führungspersonen (Item 144i) als die vormaligen Engagierten mit anderen Aufgabegründen (84%). Bei den Mitgliedern der evangelischen Kirche liefert diese Unterscheidung hingegen keine signifikante Differenz.

Somit ist deutlich geworden, dass das Aufgeben kirchlicher Aktivität, insbesondere wenn dies wegen eines Verlusts an Interesse geschieht, auf einen Schritt in einem potenziellen Kirchenaustrittsprozess hindeuten *kann*, diesen aber nicht notwendig einleiten muss. Dieser Schritt kann, insbesondere unter Mitgliedern der katholischen Kirche nach dem Modell des „engagierten Umdenkers“, auf frustrierende Erlebnisse in den kirchlichen Strukturen zurückführbar sein, die den Wunsch nach einer (nicht eingelösten) Demokratisierung kirchlicher Führung wecken. Das zahlenmäßige Potential dieses Austrittstypus liegt laut den vorliegenden Daten insgesamt bei etwa 8% der ehemals Engagierten und fällt unter Mitgliedern der ka-

tholischen Kirche mit 10% etwas höher als bei Mitgliedern der EKD mit 6%.¹ Nach der Kirchenaustrittsstudie von Ahrens (2022a, S. 58) begründen 30% der seit 2018 aus der katholischen Kirche Ausgetretenen ihre Entscheidung mit negativen Erfahrungen mit der Kirche, bei den aus der evangelischen Kirche Ausgetretenen ist es mit 22% ein geringerer Anteil.

Zugleich wurde sichtbar, dass Vertrauen in die Institution Kirche sowie kirchliche Religiosität einen Abbruch aus Interessensverlust in der Tendenz unwahrscheinlicher machen bzw. dass sich der Beibehalt kirchlicher Aktivitäten positiv auf das Institutionenbild und subjektive Religiositätszuschreibung auswirkt. Umgekehrt lässt sich der Zusammenhang auch als Indiz dafür deuten, dass bei einem Aufgeben des Engagements, etwa aufgrund einer persönlichen Verärgerung, langfristig auch Religiosität und Kirchenbindung leiden. Beide Interpretationen untermauern die Feststellung, dass das kirchliche Engagement einen Baustein der Kirchlichkeit darstellt, der durch Faktoren der individuellen Einstellungen zu Religion und Kirche ergänzt wird.

Ehrenamtliches Engagement in der Gesellschaft

Im Folgenden geht es nun um das ehrenamtliche Engagement im engeren Sinne, das sich durch die Übernahme von Aufgaben beziehungsweise Funktionen im Rahmen einer aktiven zivilgesellschaftlichen Beteiligung auszeichnet. Einen Schwerpunkt bildet dabei die Frage danach, inwieweit sich das innerkirchliche Engagement von dem in anderen gesellschaftlichen Bereichen unterscheidet.

Dem ehrenamtlichen Engagement wird eine zentrale Funktion für den Erhalt und die Entwicklung unserer demokratischen (Zivil-)Gesellschaft und für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zugerechnet (Alscher et al. 2021; Backhaus-Maul 2021; Bundesministerium des Innern 2019, S. 118). Vorausgesetzt ist dabei, dass sich dieses Engagement den demokratischen Tugenden im Sinne des Grundgesetzes verpflichtet weiß.²

Den beiden großen Kirchen kommt hier in zweifacher Hinsicht ein hoher Stellenwert zu: Sie gehören nach wie vor zu den großen Engagement-Bereichen in unserer

¹ Diese Werte ergeben sich aus den Anteilen derjenigen ehemals Engagierten, die ihr Engagement wegen Verlust des Interesses aufgegeben haben, und zugleich sagten, dass sie „ganz bestimmt so bald wie möglich austreten“ werden oder „eigentlich fast entschlossen“ dazu sind.

² Spätestens mit dem Aufkommen von PEGIDA 2014 hat sich die Aufmerksamkeit für die „dunklen Seiten der Zivilgesellschaft“ (Roth 2003) deutlich verstärkt, wodurch die dafür oftmals generalisierte positive Funktion des Engagements zunehmend problematisiert wurde (Ahrens 2022d).

Gesellschaft, indem sie – vor allem im kirchlichen Leben vor Ort, in den Gemeinden – nahezu flächendeckend Gelegenheitsstrukturen für den ehrenamtlichen Einsatz in verschiedenen Aufgabenfeldern bieten. Zugleich sind ihre Mitglieder auch in vielen anderen Feldern des Engagements häufiger als Zugehörige anderer Religionsgemeinschaften oder Konfessionslose tätig (Ahrens 2017; Sinnemann 2022, S. 31).

In der 5. KMU wurde dem zivilgesellschaftlichen Engagement der Evangelischen und Konfessionslosen im Sinne einer aktiven Teilhabe bereits genauer nachgegangen (Pickel 2015b), unter Bezugnahme auf den Sozialkapitalansatz von Putnam (1993/2000). Die 6. KMU stellt – davon abweichend – explizit die Frage nach dem *ehrenamtlichen Engagement* in den letzten zwölf Monaten (Item 43). Sie orientiert sich damit am geläufigen Verständnis des Engagements, das auch bei den Engagierten selbst durch die Übernahme von Aufgaben/Tätigkeiten gekennzeichnet ist und deshalb deutlich über eine aktive Beteiligung in Einrichtungen oder Organisationen hinausreicht.³ Auf diesem Verständnis basieren die im Folgenden dargestellten Ergebnisse.

In der 6. KMU ergibt sich eine allgemeine Engagement-Quote von 41 %, die sehr nah am Befund des Deutschen Freiwilligensurveys (FWS) von 2019 liegt (40 %), der – nach einem durchgängigen Anstieg des Engagements von 1999 bis 2014 – einen insgesamt stabil gebliebenen Anteil Engagierter ausweist (Simonson et al. 2021, S. 55).

Einmal mehr untermauern die Ergebnisse, dass sich die Mitglieder der beiden großen Kirchen deutlich häufiger als Konfessionslose engagieren, wobei sich zwischen Ausgetretenen (32 %) und schon immer Konfessionslosen (33 %) praktisch keine Abweichungen zeigen. Die im Vergleich zu den Evangelischen (46 %) etwas höhere Engagement-Quote der Katholischen (49 %) ist statistisch nicht signifikant: Kamen ältere Untersuchungen noch zu abweichenden Ergebnissen (Traummüller 2009), so ermittelte bereits die Sonderauswertung des SI (Ahrens 2017) für den FWS 2014 ein ausgeglichenes Ergebnis zwischen den Konfessionen.⁴

Insgesamt gesehen sind die Engagierten in der 6. KMU höher gebildet (47 % haben mindestens die Hochschulreife) als nicht Engagierte (entsprechender Wert: 37 %),

³ So wird auch im Deutschen Freiwilligensurvey zwischen Aktivität und Engagement unterschieden (Vogel et al. 2016, S. 85).

⁴ Häufig werden die Mitglieder von Freikirchen, die hier außen vorbleiben, den Evangelischen zugerechnet. Im FWS ergibt sich für sie eine noch deutlich höhere Engagement-Quote (2014: 65 %; 2019: 58 %), die vor allem ihrem besonders häufigen Engagement im Bereich „Religion und Kirche“ geschuldet ist (Sinnemann 2022, S. 28/32). Das bestätigt sich auch in der 6. KMU, siehe dazu Kapitel 29.

und sie befinden sich in einer deutlich besseren ökonomischen Situation.⁵ Das unterstreicht die vielfach nachgewiesene hohe Relevanz der sozialen Lage für die aktive Teilhabe in der Zivilgesellschaft.

Die Jüngsten (14 bis 17 Jahre) sind mit Abstand häufiger engagiert (53 %) als alle anderen Altersgruppen (zwischen 32 % bei den 30- bis 34-Jährigen und 48 % bei den 45- bis 49-Jährigen); für die Älteren (ab 70 Jahren) ergibt sich mit 45 % eine überdurchschnittliche Engagement-Quote, was auf einen weiteren Zuwachs Engagierter unter ihnen hindeuten könnte (vgl. Ahrens 2022c, S. 42). Des Weiteren bildet sich ein Stadt-Land-Gefälle ab, mit dem höchsten Anteil Engagierter in kleinen Orten (bis unter 5.000 Einwohner: 49 %) bis zur geringsten Engagement-Quote in den Großstädten ab 500.000 Einwohnern (37 %). Schließlich lassen sich, wie auch im FWS 2019 (Simonson et al. 2021, S. 62), keine Unterschiede (mehr) zwischen Männern (42 %) und Frauen (40 %), zwischen westlichem (42 %) und östlichem Bundesgebiet (38 %) nachweisen.

Kirchliches und nicht-kirchliches ehrenamtliches Engagement im Vergleich

Im Weiteren wird nun der Frage nachgegangen, inwieweit sich die Kirchenmitglieder, die sich (auch) in ihrer Kirchengemeinde⁶ engagieren, von denen unterscheiden, die ihre Tätigkeit ausschließlich in nicht-kirchlichen Bereichen ausüben. Zum Vergleich werden in der zweiten Gruppe auch die Konfessionslosen herangezogen. Wie schon angesichts der empirischen Größenverhältnisse zur kirchlichen Beteiligung zu erwarten – sie gilt als Tor zum Engagement in der Gemeinde –, engagiert sich die große Mehrheit der Kirchenmitglieder ausschließlich außerhalb ihrer Kirchengemeinden, in anderen gesellschaftlichen Bereichen (Katholische: 77 %; Evangelische: 76 %). Ihnen steht jeweils ein knappes Viertel gegenüber, das (auch) Aufgaben in der Kirchengemeinde übernimmt.⁷

Bei der religiösen Selbsteinstufung und der kirchlichen Verbundenheit zeigen sich Kontraste zwischen den beiden Engagierten-Gruppen (Abbildung 16.1): Die in ihrer

⁵ Der dazu erstellte Index aus subjektiver wirtschaftlicher Situation (Item 40), persönlichem (Item 159) und Haushalts-Nettoeinkommen (Item 160) zeigt im Vergleich der beiden Gruppen einen beachtlichen Unterschied.

⁶ Basis dafür sind die zusammengefassten Zustimmungen zu den Items 104a, 104e, 104f, 104 g, 104i, 104j, 104k und 104l.

⁷ In der 6. KMU lässt sich nicht bestimmen, wie hoch die Anteile unter den in ihrer Kirchengemeinde Engagierten ausfallen, die zugleich in anderen Engagement-Bereichen bzw. ausschließlich in ihrer Gemeinde tätig sind.

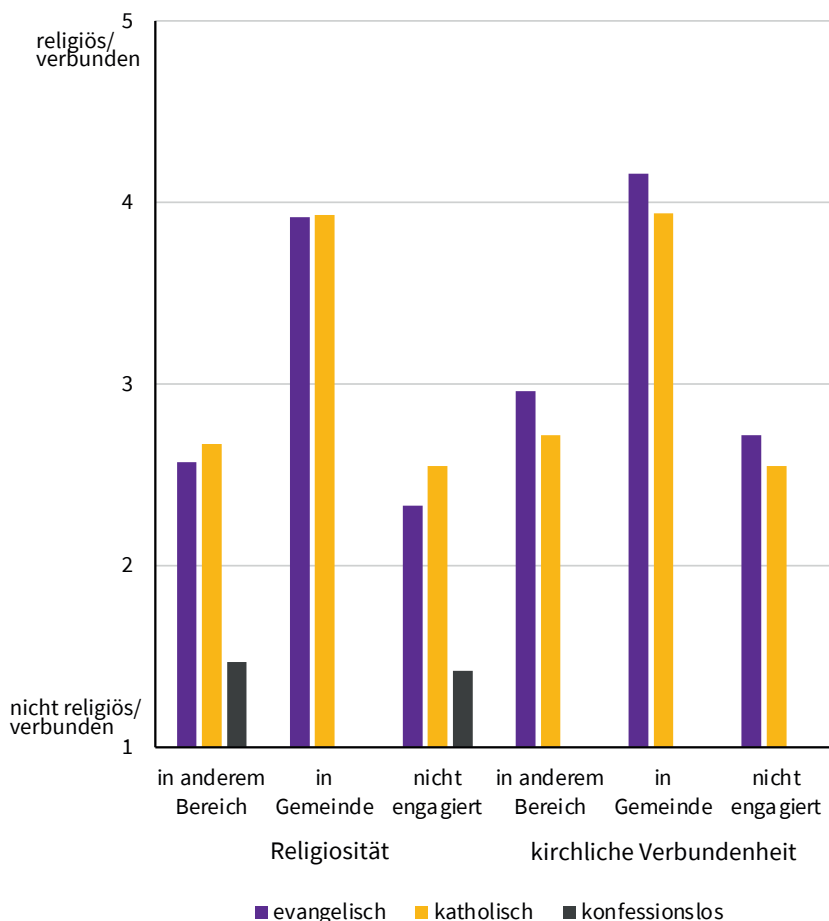


Abbildung 16.1: Subjektive Religiosität und kirchliche Verbundenheit (arithmetische Mittelwerte), differenziert nach Befragten ohne ehrenamtliches Engagement, Engagement in der Kirchengemeinde (nur bei Kirchenmitgliedern) bzw. Engagement in anderen Bereichen, sowie nach der Konfessionszugehörigkeit.

Kirchengemeinde Tätigen zeichnen sich durch eine vergleichsweise hohe Religiosität und Verbundenheit aus, während die ausschließlich in anderen Bereichen Engagierten im Schnitt eher wenig religiös und kirchenverbunden sind. Zudem fällt bei Letzteren auch der Abstand zu den gar nicht Engagierten eher gering aus. Die weit überwiegend nicht-religiöse Selbsteinstufung der Konfessionslosen bleibt unter Kontrolle des Engagements praktisch unverändert. Schließlich schlägt sich in allen Gruppen die im Vergleich zu den Evangelischen generell schwächer ausfallende kirchliche Verbundenheit der Katholischen nieder, die ihrerseits eine stärkere Religiosität zu erkennen geben (vgl. Kapitel 3 und 6). Bereits an dieser Stelle lässt sich darauf schließen, dass die religiös-kirchliche Selbstverortung vor allem dann als wichtiger Faktor beim

ehrenamtlichen Engagement unter Kirchenmitgliedern zu veranschlagen ist, wenn es um die tätige Einbindung in die Kirchengemeinde geht (siehe auch Ilg et al. 2018).

Um die für den sozialen Zusammenhalt besonders wichtigen idealistischen Motive des Engagements (Ahrens & Schulz 2024, S. 465–467) zu berücksichtigen, werden folgende allgemeine Wertorientierungen herangezogen (vgl. Kapitel 14): „*Sozial Benachteiligten und gesellschaftlichen Randgruppen helfen*“ (Item 37c), „*Offen für Neues und Ungewohntes sein*“ (Item 37h) und – umgepolt – „*Sich für die Gesellschaft zu engagieren bringt nichts, man bewirkt nicht viel*“ (Item 2a). Sie wurden in der 6. KMU allen Befragten zur Bewertung vorgelegt, was den Vorteil bietet, auch die nicht Engagierten berücksichtigen zu können. Im Gesamtblick zeigt der Vergleich: Engagierte stimmen den Aussagen zur idealistischen Perspektive jeweils wesentlich stärker zu als nicht Engagierte (Abbildung 16.2).⁸ Dessen unbeschadet überwiegt aber auch unter letzteren – und das besonders bei der Bewertung der Wirksamkeit von Engagement – der Zuspruch: ein Hinweis auf die für die zivilgesellschaftliche Entwicklung bedeutende, breite Verankerung dieser Perspektive in der Bevölkerung.

Konfessionslose stehen den Kirchenmitgliedern in ihren Bewertungen nicht nach, auch bei der Hilfe für sozial Benachteiligte als säkularer Begriffsvariante für die christlich tradierte Fassung der „gelebten Nächstenliebe“. Allerdings ist den in der Kirchengemeinde tätigen Kirchenmitgliedern, die sich zugleich durch eine hohe religiös-kirchliche Selbsteinstufung auszeichnen, diese Orientierung noch etwas wichtiger.

Schließlich soll hier noch das Vertrauen als relevanter Aspekt einbezogen werden, das als „Grundlage sozialen Zusammenhalts“ (Hartmann & Offe 2001) betrachtet werden kann. Dabei wird zwischen dem sozialen Vertrauen, das auf der Basis direkter Interaktionen in sozialen Beziehungen entsteht, und dem Vertrauen in Institutionen unterschieden, das als generalisiertes soziales Vertrauen in übergeordnete Funktionszusammenhänge oder aber als Institutionen zuerkannte Legitimität beschrieben wird (Fuchs et al. 2002, S. 432).

Die in Abbildung 16.3 dargestellten Ergebnisse bestätigen den Zusammenhang des (sozialen) Vertrauens mit dem Engagement (vgl. Huxold & Hameister 2016, S. 97; Pickel 2015b) auch für das Institutionenvertrauen: Engagierte erreichen nachweislich höhere Werte als nicht Engagierte.⁹

⁸ Zur Vergleichbarkeit wurden Indizes (0 bis 1) aus den unterschiedlich skalierten Antwortvorgaben gebildet.

⁹ Die Skalen zum sozialen Vertrauen (Item 35), dem Vertrauen in säkulare Institutionen (Items 36d–f und 36g) sowie zum Vertrauen in die Kirchen (Items 36a und 36b) wurden in Indizes überführt: 0 = kein Vertrauen bis 1 = hohes Vertrauen.

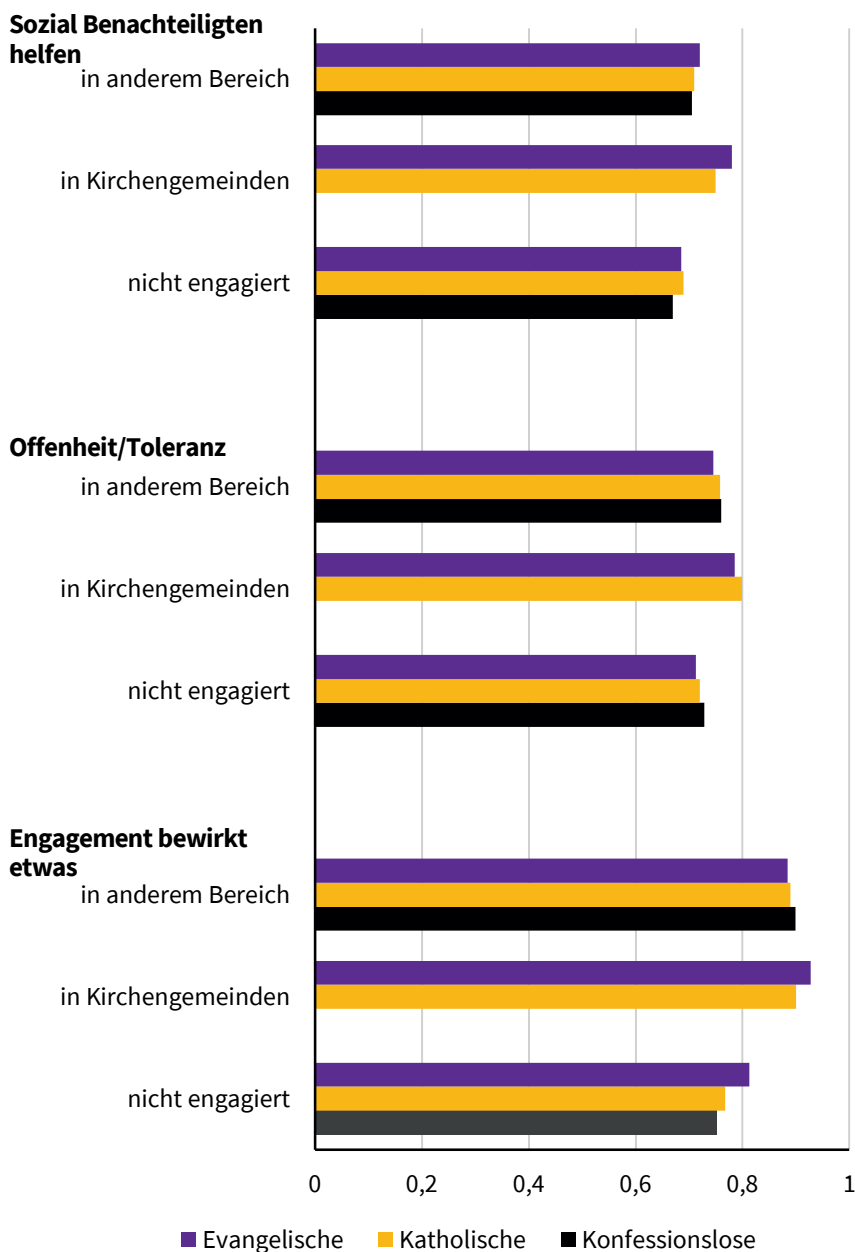


Abbildung 16.2: Die Bedeutung einer idealistischen Perspektive beim ehrenamtlichen Engagement. Zustimmung zu den allgemeinen Wertorientierungen, dass es wichtig sei, sozial Benachteiligten zu helfen, offen für Neues zu sein und man durch gesellschaftliches Engagement etwas bewirken könne (jeweils skaliert auf den Wertebereich 0 = unzutreffend bis 1 = volle Zustimmung), in Abhängigkeit von der Konfessionszugehörigkeit sowie davon, ob die Befragten in der Kirchengemeinde, in einem nicht-kirchlichen Bereich oder gar nicht ehrenamtlich engagiert sind.

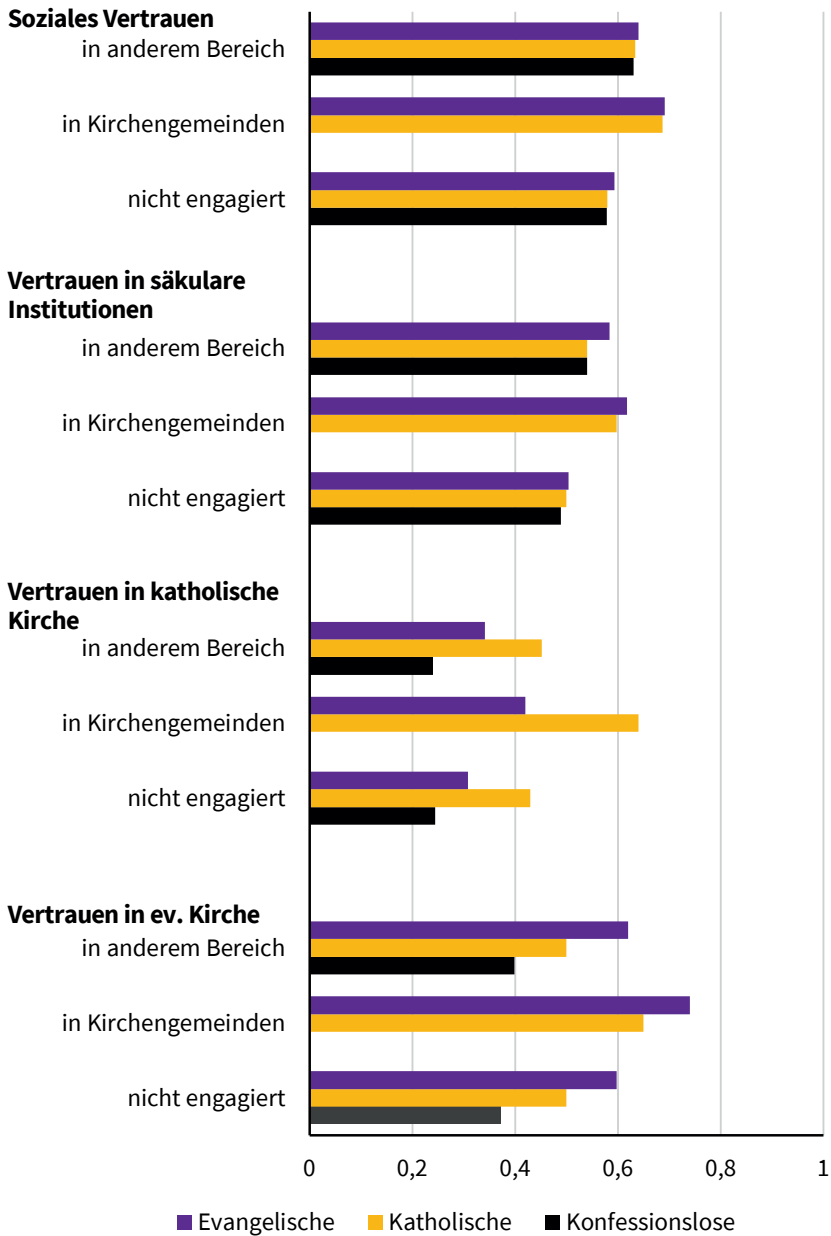


Abbildung 16.3: Die Bedeutung von Vertrauen beim ehrenamtlichen Engagement. Werte zum sozialen Vertrauen (Vertrauen in andere Menschen), zum Vertrauen in säkulare Institutionen und zum Vertrauen in die Kirchen, in Abhängigkeit von der Konfessionszugehörigkeit sowie davon (jeweils skaliert auf den Wertebereich 0 = kein Vertrauen bis 1 = hohes Vertrauen), ob die Befragten in der Kirchengemeinde, in einem nicht-kirchlichen Bereich oder gar nicht ehrenamtlich engagiert sind.

Das gilt auch für das Vertrauen in die Kirchen, wenngleich die in anderen Bereichen Engagierten vor allem der katholischen Kirche eher wenig Vertrauen entgegenbringen. In besonderer Deutlichkeit zeigt sich das bei den Konfessionslosen, die – ob engagiert oder nicht – schon sehr klar im Ablehnungsbereich der Skala liegen. Hier scheint sich der vielfach diagnostizierte Vertrauensverlust in die Kirchen widerzuspiegeln (vgl. Kapitel 4). Demgegenüber ist bei den (auch) in ihrer Kirchengemeinde Tätigen das Vertrauen in die jeweils eigene Kirche weit überdurchschnittlich, was einmal mehr auf die Relevanz der religiös-kirchlichen Identifikation hinweist.

Mit binären logistischen Regressionen wurde untersucht, inwieweit sich die bisher in bivariaten Vergleichen behandelten Faktoren unabhängig voneinander für die Unterschiede zwischen den Engagement-Gruppen veranschlagen lassen. Für den Einsatz außerhalb der Kirchengemeinde ergibt sich in Gegenüberstellung zu den gar nicht Engagierten: Neben der ökonomischen Situation sind die Wichtigkeit der Hilfe für sozial Benachteiligte und – mit großem Abstand an erster Stelle – das soziale Vertrauen, also das Vertrauen in die Mitmenschen, die stärksten Prädiktoren. Damit rückt der hohe Stellenwert positiv erfahrener sozialer Beziehungen in den Vordergrund. Zwar lassen sich auch für die Kirchenmitgliedschaft und für die subjektive Religiosität leichte Effekte nachweisen, doch erreichen sie nur geringe Relevanz.

Im Vergleich zwischen außerhalb und in ihrer Kirchengemeinde engagierten Kirchenmitgliedern ermitteln diese multivariaten Analysen zu den soziostrukturellen Aspekten, dass ein Engagement in den Kirchengemeinden für Frauen, für die Älteren, hoch Gebildete (Hochschulabschluss) sowie für Kirchenmitglieder im östlichen Bundesgebiet eher in Frage kommt. Allerdings bleibt die Erklärungskraft dieser Faktoren insgesamt gering. Während die idealistische Perspektive und das Vertrauen in diesem Vergleich keinen relevanten Beitrag mehr liefern, sind es die subjektive Religiosität und – noch stärker – die kirchliche Verbundenheit, die zur Erklärung des Engagements in den Kirchengemeinden beitragen, und das in hohem Maße. Zugleich bleibt unter den soziostrukturellen Aspekten ausschließlich der Bildungseffekt erhalten.¹⁰

¹⁰ Ergänzend sei auf die Studie von Odermatt (2023) in der Schweiz verwiesen, die zum Ergebnis kommt, dass es nicht die Religiosität per se ist, sondern eine gemeinschaftliche Praxis im Kontext der Kirchen (z. B. Gottesdienstteilnahme), die das ehrenamtliche Engagement verstärkt, und zwar sowohl innerkirchliches als auch außerkirchliches ehrenamtliches Engagement. Eine solche kirchliche Praxis ist dort, unter Kontrolle anderer Variablen, zwar nur schwach positiv mit sozialem Vertrauen korreliert, andere Formen der Religiosität (z. B. fundamentalistische) korrelieren aber negativ, so dass von keiner einheitlichen Wirkung von Religiosität ausgegangen werden kann.

Zwischenfazit

Zunächst unterstreichen die Ergebnisse der 6. KMU die hohe Bedeutung des ehrenamtlichen Engagements in der Gesellschaft. Die Engagierten zeichnen sich – ob als Kirchenmitglied in der Gemeinde oder ohne Religionszugehörigkeit in einem anderen Bereich tätig – insbesondere durch ein hohes soziales Vertrauen und ihre Solidarität mit Benachteiligten aus, die als unverzichtbare Größen für den sozialen Zusammenhalt stehen. Allerdings gilt es auch eine Problemanzeige zu beachten: Es sind eher die besser Situierten und/oder hoch Gebildeten, die sich in Kirchengemeinden oder anderswo engagieren und damit auch die Ausgestaltung des Engagements prägen (vgl. Kleiner 2022, S. 9f.).

Das Engagement in den Kirchengemeinden basiert auf dem Einsatz kirchlich-religiös hoch Identifizierter, die nur eine Minderheit der Kirchenmitglieder stellen. Abgesehen von den Schließungstendenzen, die damit einhergehen, sind bisher keine Anzeichen dafür festzumachen, dass sich ihr prozentualer Anteil unter den Kirchenmitgliedern wesentlich erhöhen könnte. Das Potenzial für dieses Engagement dürfte künftig erheblich schrumpfen, denn die Zahl der Kirchenmitglieder geht deutlich zurück. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Entkirchlichung ist es unsicher, inwieweit der essenzielle Stellenwert der Kirchen in der zivilen Infrastruktur über das ehrenamtliche Engagement ihrer Mitglieder auf längere Sicht bewahrt werden kann. In besonderer Schärfe stellt sich diese Frage für das Wirken der Kirchengemeinden, die zugleich als Basisstruktur für die handlungspraktische Verankerung der christlichen Religiosität sorgen sollen.

Die Ergebnisse zum ehrenamtlichen Engagement in der Gesellschaft untermauern, dass die Kirchen über die – im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften und Konfessionslosen – überdurchschnittliche Einbindung ihrer Mitglieder in unterschiedliche Felder des Engagements nach wie vor als strukturell unverzichtbare Größe der lebendigen Zivilgesellschaft zu betrachten sind (vgl. auch Pickel 2014). Angesichts der stark rückläufigen Kirchenmitgliedschaftszahlen könnte sich dies jedoch – zumindest in der längerfristigen Perspektive – deutlich ändern, wenn es nicht gelingt, die aktuell dramatischen Negativtrends aufzuhalten. Auf der Gemeindeebene bedarf es einer sichtbaren Öffnung im Sinne der Sozialraumorientierung, die bei den Bedürfnissen und Interessen der Menschen vor Ort – auch in Bezug auf Gelegenheitsstrukturen für ein Engagement – ansetzt, unabhängig von deren kirchlicher Bindung. Entsprechend ausgerichtete Formate werden bereits erprobt. Dabei könnten die Gemeinden ihre guten Kontakte zu anderen (säkularen) Einrichtungen und Akteuren nutzen (vgl. Renneberg & Rebenstorf 2023, S. 41), um Vernetzungen und/oder Kooperationen auszubauen. Zwar wird sich damit kaum die Hoffnung auf einen erkennbaren Zuwachs an Kirchenmitgliedern verbinden lassen (Ohlendorf & Rebenstorf 2019, S. 239), doch

könnten diese (neuen) Formen der gelebten Nächstenliebe zumindest die Aufmerksamkeit für das christliche Fundament des kirchlichen Engagements vor Ort stärken.

Mitentscheiden in der Kirche

Engagement ist als „soziale Partizipation“ nur ein Spezialfall innerhalb eines breiter gefassten Partizipationskonzepts (Van Deth 2014). Wir wollen uns abschließend der höchsten Stufe der von Arnstein (1969) eingeführten „Partizipationsleiter“ zuwenden, sozusagen dem Gipfelpunkt der Partizipation, wo bloßes Informiert-werden (Transparenz), Gehört-werden oder Beteiligt-werden nicht mehr ausreicht, sondern die Entscheidungskompetenz selbst eingefordert wird. Es geht um den Wunsch nach Mitentscheiden bei zentralen Fragen, um eine konsequente Selbstermächtigung der Subjekte.

In der 6. KMU haben wir eine solche Orientierung *innerkirchlich* über Item 144i operationalisiert: *„Die Führungspersonen der Kirchen sollten durch die Kirchenmitglieder demokratisch gewählt werden können“*. Abbildung 16.4 zeigt, welches Antwortverhalten unsere vorab um Schätzungen gebetenen 99 Expertinnen und Experten (vgl. Kapitel 2) zu dieser Frage erwartet hatten und wie die tatsächliche Zustimmungquote in der 6. KMU ausfiel: 90% der Befragten tendierten bei dieser Aussage zur Zustimmung, die Expertengruppen hatten durchgehend eine geringere Befürwortung vermutet. Das demonstriert die hohe Bedeutung von Demokratiefragen für die Kirchen.

Wesentliche Unterschiede zwischen Evangelischen (90% Zustimmung) und Katholischen (87% Zustimmung) gibt es dabei nicht.¹¹ Von Konfessionslosen wird die Forderung sogar noch etwas nachdrücklicher vorgebracht (92% Zustimmung) als von Kirchenmitgliedern. Das kann so interpretiert werden, dass innerkirchliche Demokratie den Konfessionslosen nicht etwa gleichgültig ist (was ja auch denkbar wäre), sondern für sie die demokratische Mitbestimmung eine so hohe Norm darstellt, dass sie auch die Kirchen als große Organisationen daran messen und anhand dieses Maßstabs ggf. auch über sie urteilen.

Eine Differenzierung nach Altersgruppen ergibt bei dieser Frage keine signifikanten Unterschiede. Besonders starke Demokratisierungserwartungen an die Kir-

¹¹ In der Literatur findet sich häufig die These, der Protestantismus sei ein besserer Nährboden für Demokratie als der Katholizismus (Roßteutscher 2009, S. 417 ff.; Roßteutscher 2011). Davon ist bei diesen Zahlen nichts zu spüren, die Demokratieerwartungen sind bei Evangelischen und Katholischen fast gleich, auch unabhängig davon, wie die jeweils eigene Kirche diesbezüglich faktisch strukturiert ist.

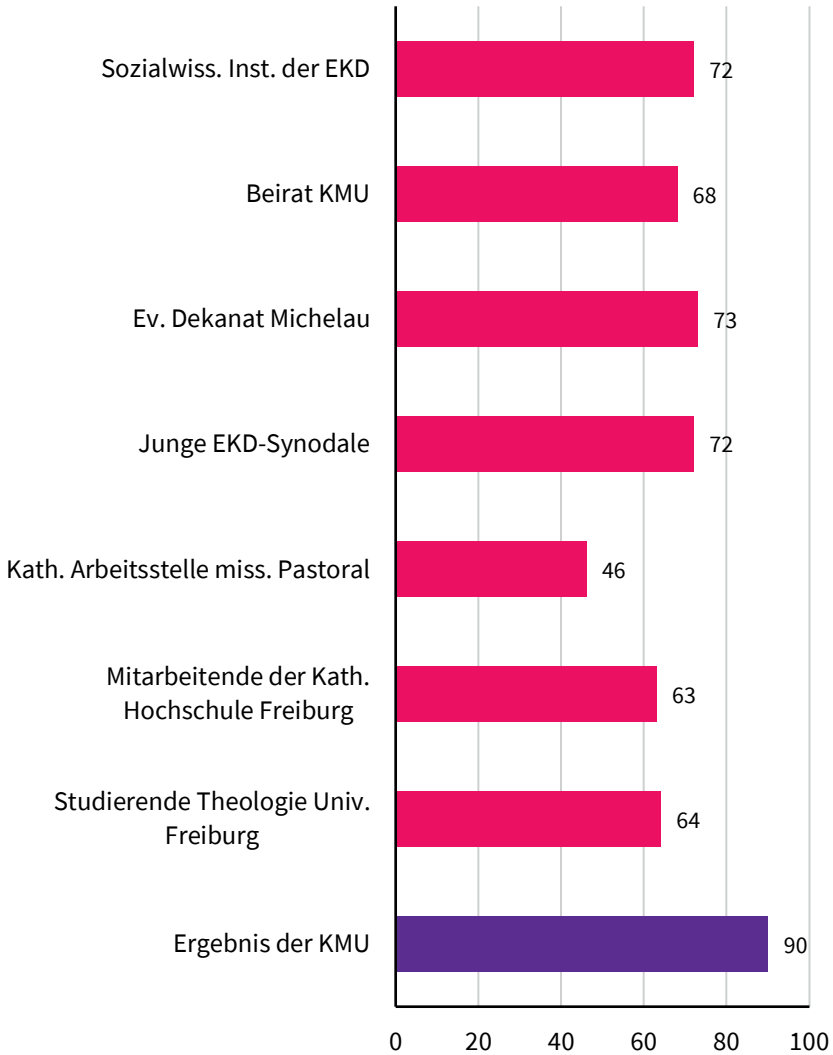


Abbildung 16.4: Zustimmungsquote in Prozent (voll oder eher) zur Aussage „Die Führungspersonen der Kirchen sollten durch die Kirchenmitglieder demokratisch gewählt werden können“. Vergleich der Vermutungen verschiedener Expertengruppen zum mutmaßlichen Ergebnis der 6. KMU mit dem tatsächlichen Ergebnis der 6. KMU.

chen richten vor allem jene Personen, die zu einem anti-religiösen Szientismus (Kapitel 7) neigen oder religiös indifferent sind, die Äußerungen der Kirchen zu politischen Grundsatzfragen befürworten, offen für Neues sind, gesellschaftliches Problembewusstsein haben (Klimakrise), denen es wichtig ist, sich für sozial Benachteiligte einzusetzen, aber auch Personen, die zur Wahrnehmung von gesellschaftlicher Anomie neigen. Etwas weniger bedeutsam ist die De-

mokratisierungsforderung hingegen (obwohl es auch hier in allen Teilgruppen deutliche Mehrheiten dafür gibt!) bei stark an der Bibel orientierten Personen, die Religion als bedeutsam und wirkungsmächtig in ihrem Leben erfahren haben und bei denen traditionelle Geschlechterrollenbilder noch vergleichsweise stark verankert sind. Vermutlich überlagern sich hier mehrere Phänomene: Die Instrumentalisierung des Vorwurfs von Demokratiedefiziten durch erklärte Kirchengegner; der Wunsch nach einer gesellschaftspolitisch aktiveren, offeneren Kirche durch engagierte Kirchenmitglieder; der Frust von durch Anomie betroffenen Personen über Institutionen allgemein, die ausgrenzen statt Mitbestimmung zu ermöglichen; der Traditionalismus einer Minderheit der Kirchenmitglieder und die Priorisierung individueller religiöser Erfahrungen vor institutionellen Strukturen. Die offensichtliche Aktivierung so vieler unterschiedlicher Motivbündel bei derart vielen Teilgruppen der Gesellschaft, die ansonsten wenig miteinander zu tun haben, zeigt, dass das Thema der innerkirchlichen Demokratie und Partizipation auch weit über die vergleichsweise kleine Gruppe der kirchlich Engagierten hinaus für die „Gesellschaftsfähigkeit“ der Kirchen von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Inwiefern nicht nur die allgemeine Demokratieerwartung, sondern auch konkrete politische Orientierungen mit der Haltung zu den Kirchen in Verbindung stehen, wurde bereits an anderer Stelle (Wunder 2024) mit den Daten der 6. KMU ausführlich untersucht. Der wichtigste Befund darunter ist, dass sich – entgegen einem in manchen Medien verbreiteten Narrativ – Menschen nicht deshalb von der evangelischen Kirche abwenden, weil sie sich „linksgrün“ positioniert. Die in der evangelischen Kirche Engagierten weisen zwar ein deutlich liberal-weltoffenes Profil mit großer Distanz zu rechtsautoritären Vorstellungen auf, aber dies führt empirisch nicht zu Austritten von politisch anders orientierten Menschen, jedenfalls nicht in einem überzufälligen Ausmaß. Bei der katholischen Kirche ist dies mit umgekehrtem Vorzeichen anders. Hier ist der Befund, dass es tendenziell die Liberal-Weltoffenen sind, die sich von der katholischen Kirche abwenden und eine besonders hohe Austrittswahrscheinlichkeit haben. Eine solche Entwicklung ist gefährlich, weil sie dazu tendieren kann, selbstverstärkend zu sein.

Mitentscheiden in der Gesellschaft

Der Wunsch nach Mitentscheiden auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene wurde durch Item 2b operationalisiert: *„Um wirklichen Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen zu können, sollte es regelmäßige Volksabstimmungen über Sachfragen geben“*. 74 % der Bevölkerung stimmten dieser Aussage in der 6. KMU tendenziell zu (darunter 34 % voll und 40 % eher), 20 % lehnten eher ab, nur 6 % lehnten dies voll ab. Die z. B. von Sommer (2022) und Lübke-Wolf (2023) im Detail diskutierten Argu-

mente für die Einführung direktdemokratischer¹² Instrumente auf allen politischen Ebenen finden also im Ergebnis breite Unterstützung in der Bevölkerung.

In der EKD-Zeitschrift *Zeitzeichen* hat Wandel (2024) vor kurzem ausgeführt, es sei „an der Zeit, in Deutschland mehr direkte Demokratie zu wagen. Dies würde der Stimmung die Grundlage entziehen, Demokratie sei ein Projekt von Eliten, die auf die Anliegen der Bürgerinnen und Bürger nur vor Wahlen hören und eingehen. [...] Und das kann Populisten den Nährboden entziehen.“ Deshalb beginnen wir unsere Analyse damit, die Zusammenhänge zwischen dem Wunsch nach direktdemokratischem Mitentscheiden und populistischen Orientierungen zu untersuchen. Letztere wurden in der 6. KMU mit den Items 63a-d erhoben, die mittels etablierter Konzepte (Müller 2017; Vehrkamp & Merkel 2020) zu einem Populismus-Indikator weiterverarbeitet wurden (vgl. Kapitel 31). Es ergibt sich, dass 52 % der Bevölkerung in Deutschland, also eine absolute Mehrheit, nicht-populistische Befürworter von Volksabstimmungen sind. Wesentlich kleiner ist mit 21 % der Anteil populistisch orientierter Befürworter direkter Demokratie. Der Anteil der Gegner direktdemokratischer Verfahren liegt in Deutschland bei 26 %.¹³

Eine nicht-populistische Befürwortung von direktdemokratischen Verfahren korreliert in der 6. KMU mit hohem Institutionenvertrauen, gesellschaftlichem Problembewusstsein (z. B. in Bezug auf die Klimakrise), Wertschätzung gesellschaftlichen Engagements, einer Befürwortung von Äußerungen der Kirchen zu politischen Grundsatzfragen sowie höherer Bildung (mindestens Abitur). In dieser – größten – Bevölkerungsgruppe deutlich seltener vertreten sind Personen mit fremdenfeindlichen oder autoritären Einstellungen, traditionellen Geschlechterrollenorientierungen, Personen im höheren Alter, Menschen, die besonderen Wert auf Tradition oder Macht und Einfluss legen sowie mit anomischen Tendenzen. Das bestätigt sich auch im multivariaten logistischen Modell: Hier sind das Vertrauen in Institutionen und die Ablehnung fremdenfeindlicher Haltungen die stärksten Prädiktoren einer nicht-populistischen Befürwortung von Volksentscheiden.

Komplett anders, geradezu auf den Kopf gestellt, stellen sich die Korrelate einer populistischen Befürwortung von Volksentscheiden dar: Wer dieser – deutlich

¹² Eine übliche Definition direktdemokratischer Instrumente lautet: „Direkte Demokratie bedeutet ein Verfahren der politischen Beteiligung, in dem Bürgerinnen und Bürger unmittelbar durch Volksabstimmung die Entscheidung über eine politische Sachfrage treffen können“ (Schiller 2024, S. 25).

¹³ Diese sind per definitionem nicht-populistisch, denn populistische Gegner direktdemokratischer Verfahren kann es konzeptionell nicht geben, weil das theoretische Konstrukt des Populismus als notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium u. a. eine Orientierung auf Volkssouveränität beinhaltet, operationalisiert über den Wunsch nach Volksabstimmungen. Somit entscheiden die anderen Bestimmungsmerkmale von Populismus, ob Befürworter direktdemokratischer Instrumente als populistisch oder nicht-populistisch eingestuft werden.

kleineren – Bevölkerungsgruppe angehört, neigt zu fremdenfeindlichen und autoritären Einstellungen, Wahrnehmung von Anomie, traditionellen Geschlechterrollenbildern sowie kirchenferner Religiosität und schreibt den Werten „Tradition“ und „Sicherheit“ hohe Bedeutung zu. Gering ist in dieser Bevölkerungsgruppe das Vertrauen in Institutionen und Mitmenschen, gesellschaftliches Problembewusstsein (Klimakrise) und der Sinn für gesellschaftliches Engagement. Die Schulbildung ist niedrig, die eigene wirtschaftliche Lage eher schlecht, Äußerungen der Kirchen zu politischen Grundsatzfragen werden tendenziell abgelehnt. Multivariat ist der stärkste Prädiktor fehlendes Vertrauen in Institutionen.

Das völlig andersartige Profil dieser beiden Gruppen von Befürwortern direkter Demokratie, einer quantitativ majoritären anti-populistischen und einer deutlich minoritären populistischen, verdeutlicht, dass es ein Fehler gewesen wäre, diese Gruppen als „Befürworter“ zusammenzufassen und nicht zu differenzieren.

Die dritte Bevölkerungsgruppe der Gegner direkter Demokratie zeichnet sich insbesondere durch folgende Merkmale aus: Hohes Vertrauen in säkulare und auch religiöse Institutionen, Vertrauen in Mitmenschen, gute eigene wirtschaftliche Lage, eigenes ehrenamtliches Engagement, höhere Bildung, keine Anomiewahrnehmung. Tendenziell eher abgelehnt werden hingegen Fremdenfeindlichkeit, Autoritarismus, kirchenferne Religiosität sowie Forderungen nach einer demokratischen Wahl kirchlicher Führungspersonen. Die drei stärksten Prädiktoren im multivariaten Modell sind das Fehlen von wahrgenommener Anomie, die Ablehnung kirchenferner Religiosität und das Vertrauen in säkulare Institutionen.

Diese Befunde lassen sich interpretativ so verdichten: Bei der Volksentscheide ablehnenden Gruppe (26% der Bevölkerung) handelt es sich in der Tendenz um saturierte Eliten. Die Ablehnung von Volksentscheiden könnte sich aus einem elitären Bewusstsein speisen, das um seine gesellschaftlich minoritäre Stellung weiß und deshalb potenzielle Volksabstimmungen als mögliche Bedrohung eigener Interessen und Standpunkte fürchtet.

Bei der Gruppe populistischer Befürworter von Volksentscheiden (21%) handelt es sich in der Tendenz um eine marginalisierte Minderheit in einer anomischen Situation, mit geringer Bildung, in wirtschaftlich schlechter Lage, sich an Tradition oder autoritär auftretende Heilsbringer klammernd. Ihr Ruf nach Volksentscheiden dürfte die Reaktion auf selbst erfahrene Ausgrenzung von realer gesellschaftlicher Teilhabe bzw. politische Marginalisierung sein. Sie dürfte es so wahrnehmen, dass das sich „repräsentativ“ nennende politische System für sie nicht funktioniert, deshalb suchen sie nach Alternativen. Gleichzeitig dürfte es diese Gruppe sein, deren potenziellen Einfluss durch Volksentscheide die vorausgehende Gruppe der saturierten Eliten vor allem fürchtet. – Was ganz unrealistisch ist, denn diese marginali-

sierte Minderheit ist so klein, dass sie bei einer Volksabstimmung ohne umfassende Unterstützung von Nicht-Populisten keinerlei Chance hätte. Trotzdem könnte die Partizipation an Volksabstimmungen zu ihrer gesellschaftlichen Reintegration beitragen.

Die gesellschaftlich dominierende Gruppe der nicht-populistischen Befürworter direkter Demokratie hat in Bezug auf Soziodemographie und Werthaltungen mehr mit der Gruppe der saturierten Eliten gemeinsam als mit der Gruppe der marginalisierten Anomischen. Ihr geht aber offenbar ein elitärer Dünkel ab, so dass Volksentscheide nicht als mögliche Bedrohung eines elitären Status wahrgenommen werden, sondern als Chance für gesellschaftliche Weiterentwicklung.

Aus dieser empirisch begründeten Diagnose zum Wunsch nach Mitentscheiden auf gesamtgesellschaftlicher Ebene können die Kirchen auch für sich selbst lernen, wenn es darum geht, die Diskurse um die Ausgestaltung innerkirchlicher Möglichkeiten des Mitentscheidens besser zu verstehen. Es spricht viel dafür, dass solche Fragen innerkirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Demokratie in den nächsten Jahren immer wichtiger werden.

17. Evangelische Bildungsberichterstattung. Eine ergänzende Perspektive auf die Daten der 6. KMU

Jens Dechow, Thomas Böhme, Andreas Sander, Wolfgang Ilg

In der 6. KMU wurden bildungsbezogene Aspekte verstärkt berücksichtigt, dazu wird in Kürze auch ein gesonderter Band als Ergebnis einer Akademietagung zur 6. KMU in Hofgeismar erscheinen (Hock & Schröder 2025). Es liegt deshalb nahe, Daten mit in den Blick zu nehmen, die im Raum der EKD seit einigen Jahren systematisch erhoben werden: Die in mehreren Teilberichten seit 2007 vorliegende Evangelische Bildungsberichterstattung (im Folgenden: EBiB), ausgehend von einem Beschluss der Synode der EKD und einer daran anschließenden Machbarkeitsstudie (Elsenbast et al. 2008), verantwortet und kontinuierlich weitergeführt durch das Comenius-Institut, der Evangelischen Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft im Raum der EKD. Wie die Begleitprojekte zur 6. KMU kann dieses Kapitel eine wichtige ergänzende Perspektive einbringen.

Die evangelischen Bildungsberichte sind deskriptiv ausgerichtet und erheben „datengestützte Informationen über Rahmenbedingungen, Strukturen, Inhalte und Entwicklungstendenzen und mögliche Erträge evangelischen Bildungshandelns im Lebenslauf“ (Comenius-Institut 2018a, S. 11). Dies geschieht auf Grundlage vorhandener oder selbst erhobener Daten sowie anhand von Indikatoren, die so weit wie möglich auch zeitliche Entwicklungen abbilden. Die Evangelische Bildungsberichterstattung bietet bislang Ergebnisse zu folgenden Bereichen:

Gottesdienstliche Angebote mit Kindern (Comenius-Institut 2018b): Grundlage ist hier eine repräsentative Befragung unter Mitarbeitenden in allen evangelischen Landeskirchen. Eine erneute Befragung, die im Juni 2023 abgeschlossen wurde, orientiert sich weitgehend an der ersten Befragung, so dass damit auch Erkenntnisse zu Entwicklungen gewonnen werden können. Erste Ergebnisse aus dem schon vorliegenden, vorläufigen Datensatz aus 2023 fließen auch in diesen Beitrag ein.

Evangelische Tageseinrichtungen für Kinder (Comenius-Institut 2018a): Dieser Bildungsbericht basiert auf einer Auswertung der amtlichen Kinder- und Jugendhilfestatistik, eine trägerbezogene Auswertung für das Jahr 2020 liegt vor (Wallušek et al. 2022), auf deren Grundlage 2024 ein erneuter Bildungsbericht vorgelegt wur-

de (Comenius-Institut 2024). Dieser umfasst als Erweiterung eine landeskirchliche Auswertung sowie eine Befragung zu Trägerstrukturen.

Evangelisches Bildungshandeln mit Erwachsenen (Comenius-Institut 2019a) bietet eine explorative Anbietererfassung, statistische Auswertungen sowie eine Ergänzungsstudie mit Fallanalysen zu sieben Erwachsenenbildungseinrichtungen.

Evangelische Schulseelsorge (Comenius-Institut 2019b) fußt auf einer Befragung von Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorgern, die durch die zuständigen landeskirchlichen Einrichtungen qualifiziert wurden, sowie auf einer Erhebung der Daten zu diesen Qualifizierungen.

Evangelischer Religionsunterricht (Comenius-Institut 2019c) bietet eine vergleichende Auswertung von Daten zu teilnehmenden Schülerinnen und Schülern, Lehrkräften sowie der Unterrichtsversorgung in acht Landeskirchen.

Die im Rahmen dieses Beitrags ebenfalls dargestellten Daten aus den Feldern der Konfi- sowie der Jugendarbeit stammen nicht direkt aus der EBiB, sondern aus eigenständigen Forschungsprojekten, die allerdings seit vielen Jahren eng mit der EBiB verbunden sind.

Im Unterschied zur 6. KMU, die Perspektiven repräsentativ ausgewählter Einzelpersonen einholt, beziehen sich die in der EBiB verwendeten statistischen Kennziffern vor allem auf die sogenannten „Input-Dimension“ evangelischen Bildungshandelns, berücksichtigen also „Informationen zu den Beschäftigten, den Teilnehmenden sowie zu institutionellen Rahmenbedingungen und zur Ausgestaltung der Bildungsangebote“ (Comenius-Institut 2018a, S. 12). Dabei greifen diese Einzeluntersuchungen anders als die KMU-Repräsentativbefragung auf jeweils unterschiedliche Datenbasen zurück (Schöll 2014, S. 249) und legen unterschiedliche, von der 6. KMU abweichende Befragungszeitpunkte zugrunde. Ausdrücklich zu erwähnen ist außerdem, dass – anders als die 6. KMU – die EBiB als *evangelische* Bildungsberichterstattung nur zum Teil den katholischen Bereich miterfasst. Insbesondere in den Abschnitten zu Kindertageseinrichtungen und zum Religionsunterricht wird an geeigneter Stelle – sofern möglich – auch auf die Situation im katholischen Bereich eingegangen.

Unter Beachtung dieser Differenzen bietet der Einbezug von Daten aus der EBiB einen Mehrwert für die KMU. Die folgenden Ausführungen vermitteln Informationen, welche die Daten der Repräsentativbefragung kontextualisieren, zusätzliche Beobachtungsperspektiven mit an die Hand geben und so die Ergebnisse der 6. KMU in exemplarischen Feldern hilfreich ergänzen.

Kindertageseinrichtungen

Die 6. KMU fragt nach Bezügen zu Kindertageseinrichtungen, angefangen von der Frage nach dem eigenen Besuch einer kirchlichen Kindertageseinrichtung, den Besuch einer kirchlichen Einrichtung durch die eigenen Kinder, bis hin zu Fragen nach möglichen Auswirkungen auf Einstellungen zu religiösen Fragen sowie zur Kirche durch den Kontakt mit kirchlichen Kindertagesstätten.

Kindertageseinrichtungen haben eine zentrale Bedeutung für das Bildungshandeln der Kirchen, wie die EBiB-Daten belegen: Im Jahr 2022 befanden sich in Deutschland mehr als 18.700 Kindertageseinrichtungen in Trägerschaft der evangelischen oder der katholischen Kirche (Statistisches Bundesamt 2022, S. 12). Sie stellten damit knapp 32 % der mehr als 59.300 Tageseinrichtungen in Deutschland. Mit mehr als 9.400 Einrichtungen waren damit katholische Kirche/Caritas die zweitgrößte Trägerin, die evangelische Kirche/Diakonie mit knapp 9.300 Einrichtungen drittgrößte Trägerin nach den öffentlichen Trägern. Die Angebote von Einrichtungen beider Kirchen wurden im Jahr 2022 von mehr als 1,2 Millionen Kindern wahrgenommen (Katholische Kirche/Caritas mehr als 633.000, Evangelische Kirche/Diakonie knapp 592.000). Damit gehören die beiden Kirchen zu den wichtigsten Trägerinnen von Einrichtungen im Bereich der frühkindlichen Bildung.

Daten der EBiB machen es möglich, Entwicklungen für die Jahre 2006 bis 2020 sowohl im Bereich der evangelischen wie der katholischen Einrichtungen zu beschreiben (Comenius-Institut 2024; Wallußek et al. 2022). Beide Trägerinnen, also sowohl katholische Kirche/Caritas wie auch evangelische Kirche/Diakonie, haben ihre Angebote in diesem Zeitraum ausgebaut. So kam es im Bereich evangelischer Einrichtungen zwischen 2006 und 2022 zu einem kontinuierlichen Ausbau von 8.049 Einrichtungen im Jahr 2006 auf 9.278 Einrichtungen im Jahr 2022, also ein Zuwachs um 1.229 Einrichtungen bzw. 15%. Die Entwicklung bei den katholischen Einrichtungen verlief etwas anders, mit Schwankungen der Zahl an Einrichtungen im Verlauf der Jahre seit 2006. Im Vergleich der Jahre 2006 und 2022 zeigt sich deshalb ein minimaler Rückgang der Zahl katholischer Einrichtungen von 9.482 auf 9.445, was einem Minus von 0,4% entspricht.

Blickt man auf die Entwicklung bei den Kindern, die Angebote evangelischer bzw. katholischer Einrichtungen wahrgenommen haben, dann zeigt sich für evangelische Einrichtungen ein Zuwachs von annähernd 97.000 Kindern: Von rund 495.000 im Jahr 2006 auf rund 592.000 Kinder im Jahr 2022, ein Plus von knapp 20% (Comenius-Institut 2024, S. 23; ergänzt um Daten für die Jahre 2021 und 2022; Statistisches Bundesamt 2022, S. 16). Angesichts der Entwicklung der katholischen Einrichtungen wundert es nicht, dass sich bei diesen die Zahl der Kinder etwas anders als in evangelischen Einrichtungen entwickelt hat. Trotz rückläufiger Zahl

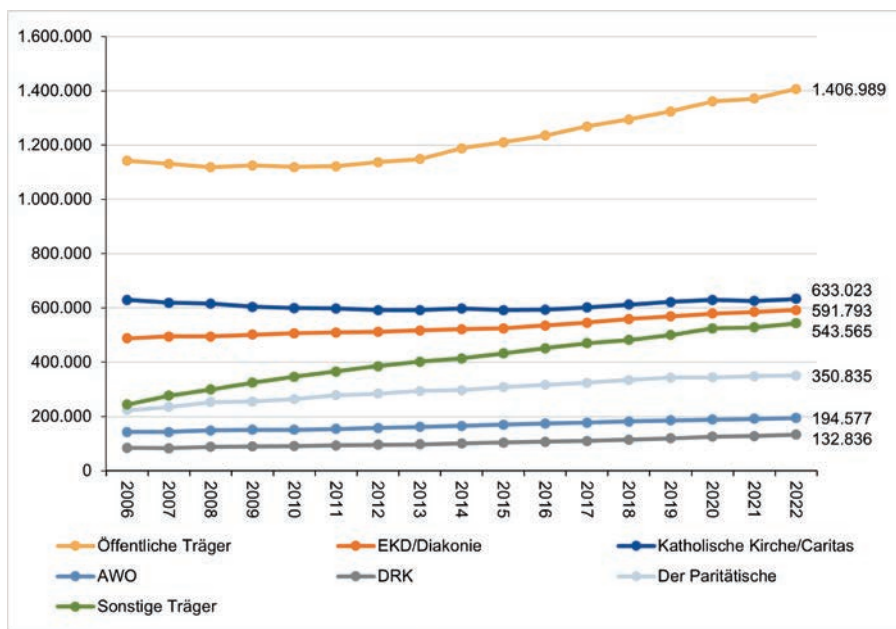


Abbildung 17.1: Zahl der Kinder in Kindertageseinrichtungen im Zeitraum 2006 bis 2022, nach Trägern. Quelle: Statistisches Bundesamt, Statistiken der Kinder- und Jugendhilfe, Kinder und tätige Personen in Tageseinrichtungen und öffentlich geförderter Kindertagespflege; Berechnungen und Aufbereitung durch Forschungsverbund DJI/TU Dortmund.

der Einrichtungen ist es zu einem Zuwachs um rund 17.000 Kinder von ehemals etwas mehr als 616.000 auf rund 633.000 Kinder gekommen (plus 3%). Insgesamt besuchten somit im Jahr 2022 31,8% der Kinder in einer Tageseinrichtung eine Einrichtung in kirchlicher Trägerschaft (15% eine evangelische, 16% eine katholische Einrichtung). 2006 waren es 33% (16% in evangelischen, 18% in katholischen Einrichtungen). Diese Daten bestätigen die Beobachtung der 6. KMU, dass die Teilnahmequoten in verschiedenen Feldern kirchlichen Bildungshandelns, so auch bei den Kindertageseinrichtungen, stabil sind (Evangelische Kirche in Deutschland 2023a, S. 60). Sie zeigen zugleich, dass der Anstieg in absoluten Zahlen im evangelischen Bereich zeitlich parallel zum allgemeinen Ausbau der Kitas, nicht zuletzt durch die stark angewachsene Betreuung unter 3-Jähriger, verlief. Allerdings zeigt Abbildung 17.1 auch, dass der relative Zuwachs bei den sonstigen und den öffentlichen Trägern deutlich dynamischer verlief als im kirchlichen Bereich. Es lässt sich festhalten: Beide Kirchen haben sich am Ausbau frühkindlicher Bildung und somit an der Umsetzung des Rechtsanspruchs auf Kindertagesbetreuung beteiligt, wenn auch auf unterschiedlichem Niveau. Dies ist umso bemerkenswerter, als in der gleichen Zeit der Anteil der Kirchenmitglieder kontinuierlich zurückgegangen ist, im Bereich der katholischen Kirche von 25,7 auf knapp 21,0 Millionen (minus 19%) und im Bereich der evangelischen Kirche von 25,1 auf 19,2 Millionen (minus 24%)

(Deutsche Bischofskonferenz 2023; Evangelische Kirche in Deutschland 2007; Evangelische Kirche in Deutschland 2023b). Somit haben die beiden Kirchen gemessen an der Kirchenmitgliederentwicklung ihr Engagement stark ausgebaut. Auch wenn im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips der Betrieb von Kindertageseinrichtungen durch sog. „freie Träger“, zu denen auch die Kirchen gezählt werden, zu großen Teilen aus öffentlichen Mitteln refinanziert wird, sind für kirchliche Träger in verschiedenen Bundesländern Eigenanteile zu übernehmen, die sich teilweise bis in den niedrigen zweistelligen Prozentbereich hinein bewegen.

Dabei spielt es eine nicht unwesentliche Rolle, dass sich ein Großteil kirchlicher Tageseinrichtungen in der Trägerschaft von Kirchengemeinden befindet (Comenius-Institut 2024). Kirchengemeinden stehen angesichts der Finanzierung, aber auch angesichts der sich ständig weiterentwickelnden rechtlichen Rahmenbedingungen und wachsender Qualitätsanforderungen vor besonderen Herausforderungen. Zugleich hat die 5. KMU auf Grundlage einer exemplarischen Netzwerkanalyse in einer hessischen Kirchengemeinde zeigen können, dass Kindertageseinrichtungen eine wichtige Bedeutung für die Vernetzung einer Kirchengemeinde im Sozialraum haben können (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 405; Roleder & Weyel 2019). Zumindest in der untersuchten Gemeinde kamen Menschen, deren Kontakte zur Kirche sonst gering oder nicht vorhanden waren, in einer Intensität mit diesem kirchlichen Angebot in Kontakt wie sonst selten. Die 6. KMU vermittelt ein Bild verschieden ausgeprägter Kontakte und deren unterschiedlicher Bewertung hinsichtlich Qualität und Prägekraft für die Kirchenbindung (vgl. Kapitel 20). Es scheint uns lohnenswert, diese Befunde und das in der EBiB dokumentierte Engagement der Kirchen aufeinander bezogen und differenzierend zu analysieren.

Ein Blick in die der Evangelischen Bildungsberichterstattung zugrunde liegenden Daten, die für die im Folgenden ausgeführten Aspekte trägerdifferenziert für das Jahr 2020 vorliegen, zeigt, dass sich kirchliche Einrichtungen hinsichtlich der Bildungsbeteiligung von Kindern, insbesondere mit Migrationshintergrund und mit Eingliederungshilfe oder auch hinsichtlich der personellen Ausstattung, auf dem Niveau anderer Träger bewegen. Das gilt unter anderem auch für den Anteil von Kindern mit sog. Migrationshintergrund. Im Jahr 2020 hatten 27% der Kinder in katholischen und 28% in evangelischen Einrichtungen einen Migrationshintergrund (Comenius-Institut 2024, S. 53) und bewegten sich damit auf der Höhe des Durchschnitts aller Träger. Auch wenn es in der EBiB keine Daten dazu gibt, wie groß der Anteil konfessionsgebundener Kinder mit Migrationshintergrund ist, weisen diese Daten darauf hin, dass kirchliche Einrichtungen dem öffentlichen Bildungsauftrag gerecht werden und nicht etwa nur ihre eigene Klientel bedienen.

Zudem gibt es einen inhaltlichen, aus dem christlichen Menschenbild entspringenden Grund, in welcher Weise sich Kirche in der frühkindlichen Bildung engagiert:

Alle gehören dazu und niemand soll ausgeschlossen sein (Evangelische Kirche in Deutschland 2020b, S. 63–65; Kirchenamt der EKD 2014). An den Daten der EBiB kann erkannt werden, dass evangelische Kirche diesem Selbstanspruch auch gesamtgesellschaftlich wirksam in ihren Kitas nachzukommen versucht. Das lässt sich an den Daten zur Bildungsbeteiligung von Kindern mit Eingliederungshilfe zeigen. Zumindest evangelische Einrichtungen weichen hier vom Durchschnitt aller Träger etwas ab. So hatten diese im Jahr 2020 einen gegenüber dem Gesamtanteil an Kindern (16%) leicht höheren Anteil an Kindern mit Eingliederungshilfe (17%). In katholischen Einrichtungen lag deren Anteil bei 15%, der Anteil an allen Kindern bei 18%. Evangelische Einrichtungen hatten mit 46% den höchsten Anteil an sog. integrativen Einrichtungen, die von Kindern mit und ohne Behinderung besucht wurden. Katholische Einrichtungen lagen mit einem Anteil von 43% ebenfalls über dem Durchschnitt aller Träger (38%). Evangelische Einrichtungen hatten den höchsten Anteil an integrativen Gruppen. Katholische Einrichtungen lagen ebenfalls über dem Durchschnitt aller Träger (Comenius-Institut 2024; Forschungsverbund DJI/TU Dortmund 2022, S. 80–88).

An dieser Stelle sei noch ein Blick auf die pädagogischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in kirchlichen Einrichtungen geworfen. Im Jahr 2022 waren mehr als 107.200 Frauen und Männer in evangelischen und knapp 117.000 in katholischen Einrichtungen pädagogisch tätig (Statistisches Bundesamt 2022, S. 12). Mehr als 224.000 Menschen waren somit mitverantwortlich für religiöse Bildung. Die Bedeutung dieser Personengruppe für religiöse Bildung ist somit nicht zu unterschätzen. Zugleich ist deren Heterogenität von Seiten der Träger wahr- und ernst zu nehmen. Entsprechende Bildungsangebote sind deshalb Teil der Arbeit von Fachberatungen.

Es bietet sich an, die Kita-bezogenen Ergebnisse der 6. KMU unter Bezug auf die hier dargestellten EBiB-Daten zu Ausbaugeschehen, Mitarbeitendenschaft und Kontaktflächen in die Gesellschaft hinein zu interpretieren und zu diskutieren. Dabei sollten Aspekte wie die Einschätzung der Wirkung des Besuchs einer kirchlich getragenen Kita bzw. eines Elternkontaktes zu einer solchen, und auch die grundsätzliche Beurteilung eines kirchlichen Trägerengagements, differenziert nach Kirchenmitgliedern, Angehörigen anderer Religionen und Konfessionslosen, im Mittelpunkt stehen.

Kindergottesdienst

Nach den Ergebnissen der 6. KMU gaben 54% der evangelischen Befragten an, dass sie selbst in ihrer Kindheit zumindest gelegentlich einen Kindergottesdienst suchten. In der EBiB wird von „gottesdienstlichen Angeboten mit Kindern“ gespro-

chen.¹ Da in der 6. KMU explizit von „Kindergottesdienst“ die Rede ist (Item 122g), was nicht unbedingt der Angebotstradition in allen Landeskirchen entspricht, kann davon ausgegangen werden, dass die reale Zahl von gottesdienstlichen Angeboten mit und für Kinder dadurch unterschätzt wird. Festgehalten werden kann aber definitiv aus der 6. KMU, dass mindestens die Hälfte der Befragten ein gottesdienstliches Angebot mit und für Kinder besucht hat.

Der erste Bericht der Evangelischen Bildungsberichterstattung fokussierte diese gottesdienstlichen Angebote mit Kindern, basierend auf einer repräsentativen Querschnittsbefragung im Jahr 2015 mit 1.252 hauptverantwortlich Mitarbeitenden in 1.011 Kirchengemeinden (Comenius-Institut 2018b). Die Erhebung für einen zweiten evangelischen Bildungsbericht zu gottesdienstlichen Angeboten mit Kindern wurde Ende Juni 2023 abgeschlossen. Dabei liegen in einer vorläufigen Version Antworten von (unbereinigt) ca. 1.600 Verantwortlichen für die Angebote in ca. 1.400 Kirchengemeinden in allen Landeskirchen der EKD vor. Es ist zu betonen, dass die Ergebnisse von 2023 als vorläufig und ungewichtet angesehen werden müssen und gegebenenfalls im zukünftigen Bildungsbericht von den hier berichteten Kennzahlen abweichen können.

Die EBiB versteht gottesdienstliche Angebote mit Kindern als Bildungsangebote, da die Teilnahme an einem Ritual selbst als Bildungsereignis aufgefasst wird und durch die Teilnahme verschiedenartige Zugänge zu „christlichen Ausdrucks- und Kommunikationsformen, [...] Handlungsrouninen, [...] die Begegnung mit der ästhetischen Dimension des Glaubens und [...] die Einübung in religiöse Sprache“ (Comenius-Institut 2018b, S. 15) eröffnet werden. Aus Sicht der befragten, zuständigen Mitarbeitenden waren die drei häufigsten Angebote, für die sie hauptverantwortlich waren (von sechs differenzierbaren, plus einer Sonstige-Angebotskategorie) mit großem Abstand der Kindergottesdienst (66 %), der Kinderbibeltag (28 %) und die Familienkirche (26 %). In der aktuellen Befragung von 2023 findet sich ein ähnliches Muster, jedoch mit veränderten, ungewichteten Häufigkeitsangaben: Kindergottesdienst (77 %), Familienkirche (46 %) und Kinderbibeltag (32 %).

Auf die Frage nach dem Angebotsturnus zeigten sich große Unterschiede zwischen den verschiedenen Angebotsformen. In der Gesamtbetrachtung wurden die Angebote jeweils zu ca. 33 % wöchentlich bzw. monatlich durchgeführt. Die Christenlehre (85 %) und Jungschar (79 %) wurde sehr häufig wöchentlich angeboten. Das traf bei Kinder- (30 %) und Krabbelgottesdiensten (20 %) auf einen deutlich gerin-

¹ Dies erachten wir als sinnvoll, um der Heterogenität der Angebote in der gesamten EKD gerecht zu werden, die sich definitorisch auch nicht immer innerhalb des „Kindergottesdienstes“ verorten lassen; dazu gehören z. B. Familienkirche, Messy-Church oder Krabbelgottesdienste, aber auch gottesdienstliche Angebote im Rahmen von Christenlehre und Jungschar.

geren Anteil zu. Diese fanden mit den größten relativen Anteilen einmal im Monat oder einmal im Quartal statt (Kindergottesdienst: 44 % einmal im Monat; Krabbelgottesdienst: 32 % einmal im Quartal; ebenso wie die Familienkirche: 38 %). Die Antworten der Befragten im Jahr 2023 weisen auf deutliche Veränderungen hin: Die häufigste Antwortkategorie war monatlich, gefolgt von wöchentlich mit deutlichem Abstand. Die Dauer der konkreten Angebotsdurchführung variierte auch erheblich zwischen den Angeboten. Im Durchschnitt aller Angebote dauerten sie ein bis zwei Stunden (53 %). Diese Zeitkategorie traf im Jahr 2023 noch auf 30 % der Angebote zu; es dominierte die Zeitkategorie zwischen 30 Minuten und einer Stunde (49 %).

Die Ergebnisse der 6. KMU zeigen, dass immerhin mehr als ein Viertel der evangelischen Befragten angibt, dass ehren- und hauptamtlich Mitarbeitende die Einstellung in religiösen Fragen in der Kindheit und Jugendzeit mitgeprägt haben. Durch gottesdienstliche Angebote mit Kindern entstehen für die Teilnehmenden verschiedenartige und vielfältige kommunikative Kontaktflächen mit ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitenden, die religionspädagogische Lerngelegenheiten ermöglichen. Der Bildungsbericht zeigte, dass die Ehrenamtlichkeit in den gottesdienstlichen Angeboten mit Kindern eine große Rolle spielt, wobei 95 % (2023: 92 %) der ehrenamtlich Mitarbeitenden weiblichen Geschlechts waren und im Vergleich zu den beruflich Tätigen ein relativ großer Anteil (11 %) in der jüngsten Altersgruppe der bis 25-Jährigen zu verorten ist (2023: 5 %). Die befragten Ehrenamtlichen stimmten dabei bezüglich der Wege zu einer solchen Mitarbeit den folgenden fünf Antwortmöglichkeiten am stärksten zu: Interesse an der Arbeit mit Kindern, persönliche Ansprache, Teilnahme eigener Kinder, eigene religiöse Erfahrungen oder eigene Teilnahme an Angeboten. Diese Ergebnisse weisen im Zusammenhang mit der Prägekraft durch Mitarbeitende daraufhin, dass vermutlich auch zirkuläre Prozesse über verschiedene Generationen ablaufen, die eine gewisse Bindekraft besitzen und individuelle religiöse Einstellungen zu beeinflussen vermögen.

Die Angebote selbst werden zu einem Großteil in Kooperation zwischen ehren- und hauptamtlich Mitarbeitenden vorbereitet (63 %; 2023: 70 %) und durchgeführt (58 %; 2023: 64 %). Dabei zeigte sich jedoch eine große Streuung nach Angebotsformaten (Comenius-Institut 2018b, S. 79). Beispielsweise wurden 90 % der Angebote zur Familienkirche gemeinsam vorbereitet und durchgeführt, wohingegen bei klassischen Kindergottesdiensten die gemeinsame Vorbereitungsquote bei 55 % und bei der Durchführung bei 45 % lag. Grundsätzlich wird deutlich, welche große Bedeutung Ehrenamtlichkeit in diesem Bereich kirchlicher Arbeit hat, insbesondere da das Format Kindergottesdienst den Großteil der Angebotsantworten in der Befragung einnahm.

Die Mitarbeitenden wurden auch nach ihren Einschätzungen zu Teilnahmedauer und -kontinuität befragt. Diesbezüglich zeigte sich eine erwartbar große Variation.



Abbildung 17.2: Ziele kirchlicher Angebote für Kinder nach Angaben der Mitarbeitenden, die diese Angebote durchführen. Nennungen in Prozent aller Befragten. Datenbasis: EBiB-Befragung 2015 (Comenius-Institut 2018b, S. 59).

Bei den Angeboten Kindergottesdienst, Christenlehre und Kinderbibeltag nahmen ein Großteil der Kinder (57 bis 81 %) drei Jahre und länger teil. Bei Krabbelgottesdiensten, Jungschar, Familienkirche und (zusammengefassten) anderen Angeboten lag dieser Anteil immerhin noch bei über 30 % (33 bis 48 %). In Bezug auf die Teilnahmecontinuität berichteten die Verantwortlichen, dass überwiegend stabile

Teilnehmendenzahlen vorlägen. Über alle Angebote hinweg erreichten die Gruppengrößen einen Bereich von 11 bis 30 Kindern (49 %; 2023: 53 %).

Als wichtigste Ziele der Angebote nannten die Befragten jeweils mit über 80 %-iger Zustimmung (auch 2023) das Gemeinschaftsgefühl, die Stärkung des Glaubens, die Begegnung mit Gott und die Vermittlung religiösen Wissens (Abbildung 17.2). Die Antwortmöglichkeiten wurden in der Befragung 2023 geringfügig erweitert: Deutliche Zustimmung bekamen die Anliegen „Biblische Erzählungen kennen lernen“ (91 %) sowie „Sensibilisierung für Nächstenliebe und helfendes Handeln“ (78 %). Damit fokussierten die Angebote, nach Angaben der Verantwortlichen, eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und können somit zur Entwicklung von religiösen Einstellungen der Teilnehmenden beitragen. An dieser Stelle kann auf die 6. KMU erwiesen werden, die ergab, dass unter den heute evangelischen Befragten 28 % die Christenlehre und in gleicher Größenordnung Erfahrungen mit haupt- und nebenamtlich Mitarbeitenden der Kirchen als relevant für die spätere Einstellungen zu religiösen Fragen angegeben wurden (vgl. Kapitel 18). Daran anknüpfend kann die Frage aufgeworfen werden, ob die am Gemeinschaftsgefühl orientierte und in religiösen Belangen bildende und stärkende Zielvorstellung gottesdienstlicher Angebote mit Kindern bei einem Teil der Kirchenmitglieder, die an diesen partizipiert haben, in der Retrospektive positive Eindrücke hinterlassen hat.

Teilnahme am Religionsunterricht

Bei der KMU-Frage 123, wer in der Kinder- und Jugendzeit einen Einfluss darauf hatte, wie sich die spätere Einstellung zu religiösen Fragen entwickelte, verweisen 45 % der heute evangelischen und 52 % der heute katholischen Befragten auf den Religionsunterricht und weisen diesem damit den jeweils dritthöchsten Wert zu, bei den evangelischen Befragten nach der Konfirmation und der Mutter. Damit werden die EBiB-Befunde interessant, in welchem Umfang durch den Religionsunterricht junge Menschen erreicht werden und welche Entwicklungen erkennbar sind.

Zählt man in Abbildung 17.3 die Werte des Schuljahres 2021/22 für den evangelischen, katholischen und konfessionell-kooperativen Religionsunterricht zusammen, ergibt sich, dass 3,9 Millionen Schülerinnen und Schüler in diesem Schuljahr am Religionsunterricht teilnahmen, das entspricht 58 % aller Beschulten. Betrachtet man alle Formen des in den Statistiken erfassten Religionsunterrichts zusammen (also auch den islamischen, jüdischen, orthodoxen etc.), ergibt sich eine Teilnahmequote von knapp 65 %. Die Daten der 6. KMU zeigen für die 1. bis 9. Jahrgangsstufe eine Teilnahmequote am Religionsunterricht von 77 %, dabei ist allerdings zu bedenken, dass dieser Wert nicht den Stand zum Schuljahr 2021/22 spiegelt, sondern

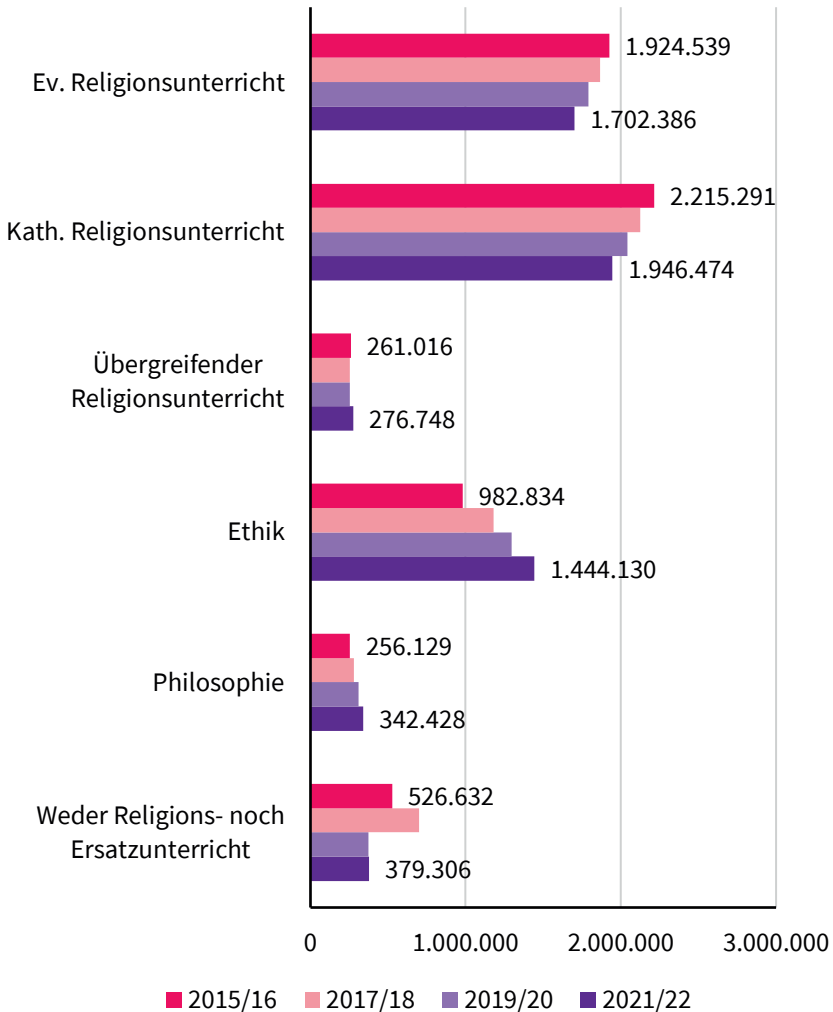


Abbildung 17.3: Entwicklung der Teilnehmendenzahlen am Religionsunterricht und in den Fächern Ethik und Philosophie im Zeitraum 2015 bis 2022. Quelle: Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2016/2019/2021/2022).

den Durchschnitt über alle Alterskohorten hinweg, deren Religionsunterricht teilweise schon viele Jahrzehnte zurückliegt. Er bedeutet, dass 77 % der Bevölkerung in ihrer Schulzeit Religionsunterricht hatten. Der Unterschied zu den vorgehend genannten Werten impliziert, dass der Religionsunterricht im Zeitverlauf einen sinkenden Anteil der Schülerinnen und Schüler erreicht (der aber immer noch beachtlich ist). Dieser Trend ist auch in Abbildung 17.3 für die letzten Jahre erkennbar. Diese abnehmende Tendenz ist mit der ebenfalls rückläufigen Zahl der evangelischen Kir-

chenmitglieder in Beziehung zu setzen. Hier war von Ende 2016 (21,9 Millionen) auf Ende 2022 (19,2 Millionen) ein Rückgang um 13 % zu verzeichnen. Im evangelischen Religionsunterricht ist im gleichen Zeitraum ein Rückgang um 268.817 Schülerinnen und Schülern und damit eine Abnahme von 12 % zu beobachten. Daraus lässt sich allerdings nicht auf eine exakte Parallelität beider Trends schließen, da dazu auch die Altersverteilung in der Mitgliedschaft zu berücksichtigen wäre. Sinnvoll wäre es, die Zahlen der am Religionsunterricht Teilnehmenden in ein Verhältnis zu setzen mit dem evangelischen Anteil an der Gesamtzahl aller Beschulten. Dazu liegen jedoch in der EBiB keine gesamtdeutschen Zahlen vor.

Insgesamt ist es schwierig, den Religionsunterricht deutschlandweit in eine Gesamtsicht zu nehmen, da es eine große Vielfalt an Ausgestaltungen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gibt (Rothgangel & Schröder 2020). So fokussierte auch der Bildungsbericht des Comenius-Instituts zum evangelischen Religionsunterricht (Comenius 2019c) exemplarisch auf drei Regionen, indem er empirische Befunde und Perspektiven aus Baden-Württemberg, Niedersachsen und Sachsen erarbeitete, im Wesentlichen aber nicht bezogen auf die Bundesländer, sondern auf die Landeskirchen (Comenius 2019c, S. 30–32). Bezogen auf diese Regionen können nun auch weitergehende Informationen – etwa über das Verhältnis von evangelischen Schülerinnen und Schülern einerseits zu Teilnahme am Religionsunterricht andererseits – gewonnen werden. Dabei zeigte sich bezüglich des Teilnahmeverhaltens, dass schon im untersuchten Ausgangsschuljahr 2000/01 die Beteiligung am evangelischen Religionsunterricht höher lag als die Zahlen evangelischer Schülerinnen und Schüler. Auch in der 6. KMU trifft für 29 % der Befragten eher oder voll zu, dass an ihrem Religionsunterricht Schulkinder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und auch Konfessionslose teilgenommen haben. Die Gründe hierfür dürften vielfältig sein und u. a. auch mit mangelnden Alternativangeboten zu tun haben. Jedoch ist zu konstatieren, dass sich dieses Teilnahmeplus trotz eines Ausbaus des Fachs Ethik (Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland 2023, S. 22) in zwei Regionen kontinuierlich erhöht hat: In Baden von +1,2 % auf +5,5 % (Comenius 2019c, S. 42), in Württemberg von +3,2 % auf +7,8 % (Comenius 2019c, S. 48). Auch in Sachsen ist die Teilnahme am Religionsunterricht höher als die Zahl der evangelischen Schülerinnen und Schüler. Mit +4,6 % im ersten hier vorliegenden Erfassungszeitraum in 2005/06 ist allerdings ein Rückgang des Überhangs auf +3,8 % im Schuljahr 2016/17 zu beobachten (Comenius 2019c, S. 59). Die Situation in Niedersachsen ist schwierig zu bewerten, weil evangelische Schülerinnen und Schüler auch im kooperativ-konfessionellen Religionsunterricht zu finden sind, ohne dass deren Anteil jedoch gesondert ausgewiesen wird (Comenius 2019c, S. 53 f.). Den evangelischen Religionsunterricht in der Grundschule nehmen jedenfalls deutlich mehr Schülerinnen und Schüler wahr als die Zahl der evangelischen Schülerinnen und Schüler es erwarten ließe (Comenius 2019c, S. 56).

Zu beachten ist, dass diese Zahlen nur einen Ausschnitt der gesamtdeutschen Wirklichkeit und zudem die Situation bis zum Schuljahr 2015/16 abbilden. Substanzielle Hinweise, dass sich an diesem Bild etwas geändert hat, liegen jedoch nicht vor.

Aus dem bisher Dargestellten sind unter Bezug auf die Bedeutung, welche die Befragten der 6. KMU dem Religionsunterricht in seiner religiösen Prägekraft zugewiesen haben, zwei Ergebnisse festzuhalten:

- Mit einer Zahl von etwa vier Millionen Schülerinnen und Schülern, die von der Grundschule bis zur Sekundarstufe II wöchentlich in der Regel zwischen zwei und drei Stunden im Fach Religionslehre konfessionell oder in einer konfessionell-kooperativen Form unterrichtet werden, ist der Religionsunterricht das zahlenmäßig stärkste von evangelischer und katholischer Kirche mitverantwortete Feld, in dem junge Menschen Raum für religiöses Lernen und religionsbezogene Reflexion erhalten.
- Diese prägende Begegnungsform weist eine – relativ gesehen – stabile Entwicklung auf. Die Zahlen gehen, so zeigen es die Untersuchungen im evangelischen Bereich, weniger deutlich zurück als die Zahl der evangelischen Schülerinnen und Schüler abnimmt. Das zeigt – zumindest im vorliegenden Betrachtungszeitraum bis 2016 – im Teilnahmeverhalten eine Akzeptanz des Religionsunterrichts. Dies ist festzuhalten auch angesichts des kritischen Befunds der 6. KMU zur Akzeptanz des Religionsunterrichts unter den Befragten (siehe Kapitel 19): Nur 59 % der Evangelischen stimmten voll oder eher der Aussage zu, die Kirche solle Religionsunterricht mitverantworten, unter den Konfessionslosen waren es 29 %. Die stabile Akzeptanz im Teilnahmeverhalten der evangelischen Schülerinnen und Schüler sowie das eher zunehmende Interesse von konfessionell nicht gebundenen Personen (zumindest im Erhebungszeitraum der EBiB) muss diesem Befund an die Seite gestellt werden.

Entwicklung der Gestalt des Religionsunterrichts

Eine überwiegende Mehrheit sowohl der gesamten als auch der evangelischen und der katholischen Befragten der 6. KMU stimmt der Aussage *„Im Schulfach Religion sollten Schulkinder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit gemeinsam unterrichtet werden“* zu (Item 134d). Diesem Anliegen entspricht eine Entwicklung in den Gestaltungsformen des Religionsunterrichts, die einer konfessionell zunehmend heterogenen Schülerschaft gerecht zu werden versucht. In Niedersachsen wollen die evangelischen Kirchen und die katholischen Bistümer einen gemeinsamen „Christlichen Religionsunterrichtes“ einführen (Riegel & Zimmermann 2022, S. 21). In Nordrhein-

Westfalen wird seit dem Schuljahr 2018/19 konfessionell-kooperativer Religionsunterricht ausgebaut, den es in Baden-Württemberg (Riegel & Zimmermann 2022, S. 19 f.) und Niedersachsen (Riegel & Zimmermann 2022, S. 36 f.) seit 2005 gibt (Comenius 2019c, S. 112 ff.). Im Saarland und in Rheinland-Pfalz wurden die Voraussetzungen zu seiner Einführung im Jahr 2022 geschaffen. In Hamburg bietet der „Religionsunterricht für alle“ ein gemeinsames dialogorientiertes Angebot für alle Schülerinnen und Schüler in Verantwortung der in Hamburg vertretenen Religionsgemeinschaften (Knauth 2016).

Es stellt sich die Frage, in welcher Weise sich solche Entwicklungen auch in erfassten Daten widerspiegeln. Die Datengrundlage ist hier dünn, u. a. weil die Schülerinnen und Schüler im konfessionell-kooperativen Unterricht in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen in die Zahlen zum evangelischen und katholischen Religionsunterricht eingehen und nicht gesondert erfasst werden. Tendenzen lassen sich jedoch in verschiedenen Bereichen nachweisen:

Nach Zahlen der KMK Schulstatistik² stiegen die Zahlen im übergreifenden Religionsunterricht in Bremen und Niedersachsen von einem 3,8 %-Anteil an der gesamten Schülerschaft in 2015/16 auf 4,4 % in 2021/22. Darin sind besonders diejenigen Schülerinnen und Schüler erfasst, die in Niedersachsen konfessionell-kooperativ unterrichtet werden. In Niedersachsen selbst ist deren Anteil von 6 % in 2007/08 auf 24 % in 2016/17 gestiegen und hat sich in absoluten Zahlen verdreifacht (Comenius 2019c, S. 127 f.). Die EBiB zeigt weiterhin, dass die Zahlen der genehmigten Anträge für die konfessionelle Kooperation im Bereich der Evangelischen Landeskirche in Baden von 2014/15 auf 2018/19 von 317 auf 436 und damit um 38 % gestiegen sind. Im Bereich der Evangelischen Landeskirche in Württemberg sind die Erst- und Folgeanträge im gleichen Zeitraum von 349 auf 571 und damit um 64 % gestiegen. Der gesamte erfasste Zeitraum beginnt hier schon 2007/08. Hier zeigt sich mit einer Steigerung von 136% zwischen 2007/08 und 2018/19, dass sich die Erst- und Folgeanträge mehr als verdoppelt haben.

Diese kirchlich mitentwickelten und -verantworteten Formen (Riegel & Zimmermann 2022, S. 15–19) konfessionsübergreifenden und dialogischen Religionsunterrichts lassen sich als eine Entwicklung in Richtung des von den Befragten der 6. KMU geäußerten Wunschs nach einem stärker gemeinsamen Religionsunterricht verstehen. Sie halten zugleich – anders als die in der 6. KMU ganz überwiegend befürwortete Position, der Religionsunterricht solle keiner bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Richtung verpflichtet sein (Evangelische Kirche

² Eigene Berechnungen auf Grundlage von KMK (2016) und KMK (2021) unter Erfassung des Religionsunterrichts in Bremen und des kooperativ-konfessionellen Religionsunterrichts in Niedersachsen.

in Deutschland 2023b, S. 56) – an der religiösen Innenperspektive und Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften als konstitutives Element des Religionsunterrichtes fest.

Schulseelsorge

Religion im Raum der Schule begegnet Schülerinnen und Schülern nicht nur im Religionsunterricht. Ein wachsendes Handlungsfeld (Otte 2014, S. 129; Dam et al. 2014, S. 93 ff.), das explizit auch von Staat und Politik geschätzt wird (Böhme et al. 2021, S. 7), stellt die Schulseelsorge dar. In einem Text der EKD heißt es: „In zivilgesellschaftlicher Vernetzung ist evangelische Schulseelsorge im Alltag der Menschen in der Schule verortet und hilft zum Gelingen des Alltags. Sie identifiziert mit den Menschen Probleme und Konflikte und sucht mit ihnen gemeinsam nach Ressourcen zu deren Lösung. Schulseelsorge übernimmt so Mitverantwortung für Sorge und Fürsorge in der Schulgemeinschaft. Sie ist Hilfe zur Lebensgestaltung für die Menschen im Kontext der Schule und leistet damit auch einen Beitrag zur psychosozialen Beratung und Begleitung“ (Evangelische Kirche in Deutschland 2015, S. 7). Auf katholischer Seite kann parallel dazu die Schulpastoral benannt werden. Da die EBiB, die hier im Mittelpunkt steht, ausschließlich Daten zu evangelischer Schulseelsorge bieten kann, beschränkt sich die folgende Darstellung auf den protestantischen Bereich.

Die 6. KMU enthält zahlreiche Hinweise, dass personale Begegnungsflächen mit kirchlichem Handeln über das Pfarramt hinaus in breiter Weise beachtet werden müssen. Dazu zählt auch die Schulseelsorge. Für diesen Dienst wurden bis 2017 deutschlandweit durch die evangelischen Landeskirchen ca. 1.700 Personen speziell qualifiziert (Comenius-Institut 2019b, S. 25). Die Befragung von 472 Personen aus diesem Kreis bildet die Grundlage für den evangelischen Bildungsbericht zur Schulseelsorge (Comenius-Institut 2019b, S. 29). 78 % dieses Personenkreises sieht einen stark zunehmenden Bedarf an Schulseelsorge (Comenius-Institut 2019b, S. 74), der sich auch in dem hohen Zuspruch erkennen lässt, den Qualifizierungskurse zur Schulseelsorge weiterhin finden. Neben 37 % kirchlicher Lehrkräfte (Pfarrpersonen, Gemeindepädagoginnen und -pädagogen) nehmen zu 61 % staatliche Lehrkräfte diesen Dienst wahr (Comenius-Institut 2019b, S. 32); deren Anteil nimmt dabei kontinuierlich zu. Die staatlichen Lehrkräfte übernehmen damit einen zwar im hauptamtlichen Kontext verankerten, aber vom Dienstauftrag her zusätzlichen, von der Kirche unterstützten freiwilligen Dienst.

96 % geben in ihrer Selbstwahrnehmung an, durch die Schulseelsorge einen Beitrag zur Verbesserung des Schulklimas zu leisten (Comenius-Institut 2019b, S. 69). Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass 67 % der staatlichen Lehrkräfte unter

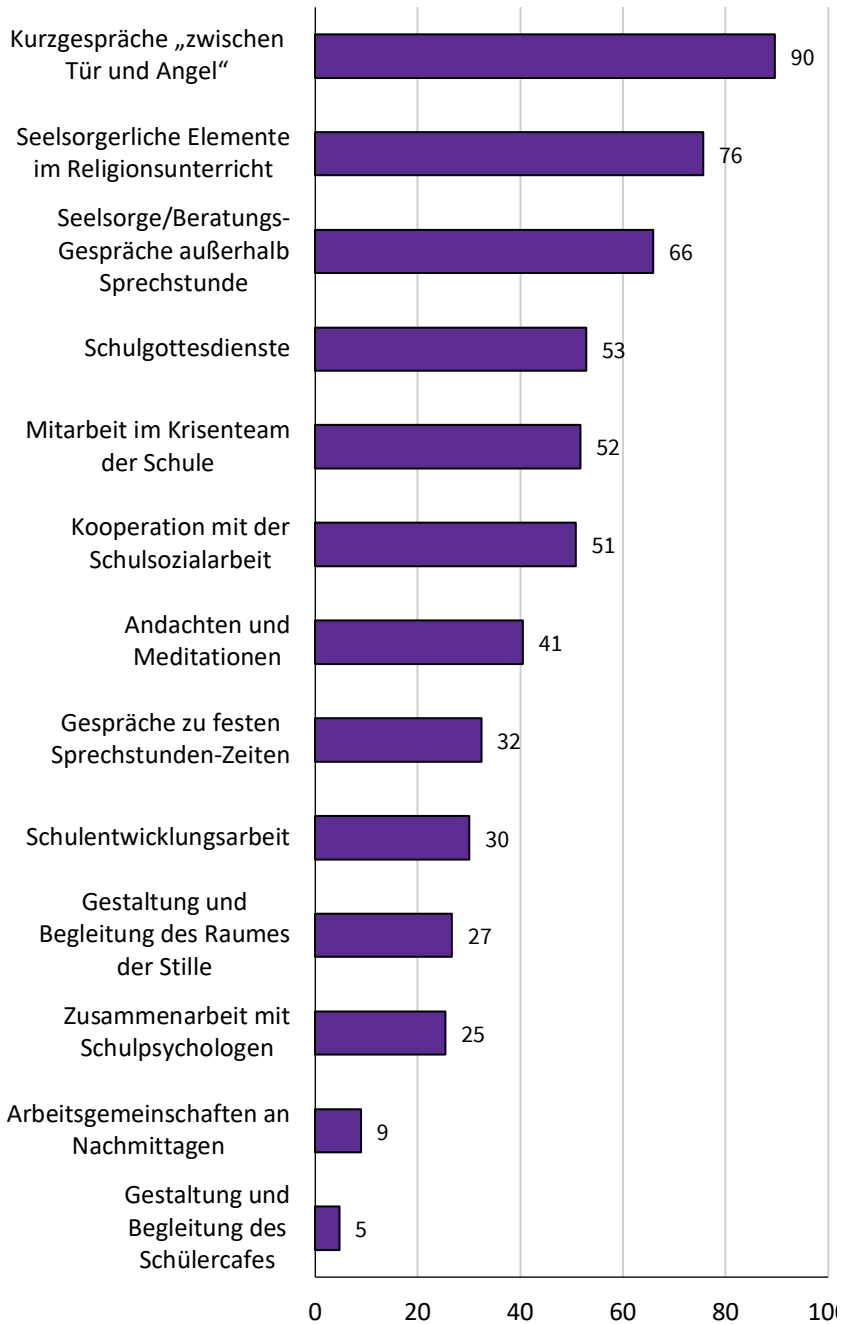


Abbildung 17.4: Tätigkeitsfelder, in denen die Schulseelsorgerinnen und -seelsorger nach eigenen Angaben häufig aktiv sind (in Prozent). Quelle: Comenius-Institut (2019b, S. 60).

den Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorgern zugleich eine Klassenleitung wahrnehmen (Comenius-Institut 2019b, S. 47). Man kann davon ausgehen, dass die Schulseelsorgeperspektive dadurch Einfluss nimmt auch auf die Ausgestaltung der Klassenleitung.

Mehr als 70 % sind Teil von Krisenteams (Comenius-Institut 2019b, S. 47f.) und bringen damit religiöse Perspektiven und Verarbeitungskräfte in die schulische Bearbeitung von Grenzsituationen ein. Einer ganz überwiegenden Zahl der Schulseelsorgerinnen und -seelsorger geht es darum, in schulischen Notfallsituationen handlungsfähig zu sein (89 %) und sich dabei gut mit anderen Helfenden in der Schule zu vernetzen (92 %) (Comenius-Institut 2019b, S. 69).

Als Zielgruppe stehen für fast alle Befragten eindeutig die Schülerinnen und Schüler im Mittelpunkt (97 %). Andere Lehrkräfte werden daneben von 77 % als Adressaten benannt (Comenius-Institut 2019b, S. 76). Abbildung 17.4 zeigt, dass dabei die individuelle Begegnung, das unmittelbare seelsorgerliche Gespräch, eine zentrale Rolle spielt – von den Kurzgesprächen zwischen Tür und Angel (90 %) über Gespräche außerhalb von Sprechstunden (66 %) bis zu formalisierten Settings wie feste Sprechstundenzeiten (32 %). „Zeit zu haben für persönliche Sorgen und Nöte der Schülerinnen/Schüler“ bildet für 98 % der Befragten den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit. Sie verfolgen damit „ein subjektorientiertes Angebot, das die Lebensführungskompetenz des Einzelnen stärken will“ (95 %) und damit über den Unterricht hinaus zu Bildung und Erziehung beiträgt (83 %) (Comenius-Institut 2019b, S. 72). 81 % sehen darin auch „die Chance, in der Schule zu zeigen, was gelebtes Christ-sein bedeutet“ (Comenius-Institut 2019b, S. 71).

Auch wenn Schulseelsorge in der von der EKD in Auftrag gegebenen empirischen Studie „Wie Seelsorge wirkt“ (Lammer 2019) nicht untersucht wurde, ist ein Blick in deren Ergebnisse interessant. In ihrer Subjektorientierung berührt sich Schulseelsorge mit der hier untersuchten kirchlichen Seelsorge, deren Klientel Erwartungen besonders in Bezug auf den psychosozialen bzw. therapeutisch-zwischenmenschlichen Bereich hegt (Lammer 2019, S. 321). Religiös-spirituelle Bedarfe wurden überhaupt nicht, rituelle bzw. religiöse Stärkung nur zu 23 % benannt. „Aus Sicht der Adressat_innen hat gerade die religiöse Unaufdringlichkeit der Seelsorger_innen ihr Interesse für deren religiöse Angebote geweckt“, schreibt Lammer (2019, S. 324). Auch geben mehr als 50 % der qualitativ Befragten an, „ihre Kirchenbindung sei durch die erlebte Seelsorge gewachsen“. Vor diesem Hintergrund kann zumindest vermutet werden, dass auch die in der EBiB bei der Schulseelsorge deutlich gewordene Zielsetzung und Haltung einer subjektorientierten Ausrichtung Erwartungen von Schülerinnen und Schülern anspricht und im Ergebnis Aufgeschlossenheit gegenüber religiösen Fragen und Angeboten im Schulalltag stärkt.

Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden

Die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, kurz: Konfi-Arbeit, erhält durch die Ergebnisse der 6. KMU neue Aufmerksamkeit: Unter allen potenziellen religiösen Einflussfaktoren in Kindheit und Jugend wird das Stichwort „Konfirmation“ von Evangelischen aller Altersgruppen als wichtigster Einflussfaktor genannt. Die empirische Untersuchung der Konfi-Arbeit wird nicht im Rahmen der EBiB durchgeführt, weil es in diesem Feld seit 2006 mit den „Konfi-Studien“ einen gut etablierten und international eingebetteten Forschungsstrang gibt.³

Die Bedeutung der Konfi-Arbeit zeigt sich zunächst an ihren zahlenmäßigen Entwicklungen. In den Nachwendejahren bis zum Jahr 2007 lag die Zahl der Konfirmationen in Deutschland jedes Jahr bei gut einer Viertelmillion Jugendlicher. Im Jahr 2008 sank sie mit knapp 242.000 Konfirmationen erstmals darunter, seither haben sich die absoluten Konfirmationszahlen deutlich reduziert. Die EKD weist rund 156.000 Konfirmationen für das Jahr 2021 aus. Dieser Rückgang der Konfirmationen um 38 % binnen 14 Jahren führt vielfach zu der Annahme einer deutlich nachlassenden Akzeptanz der Konfi-Arbeit. Dies ist aber in weiten Teilen eine Fehlannahme: Betrachtet man die evangelischen Jugendlichen im Konfirmationsalter (13 bzw. 14 Jahre), zeigt sich, dass der Anteil der Konfirmierten unter ihnen nur geringfügig gesunken ist (Abbildung 17.5). Bis 2014 lag diese evangelische Konfirmationsquote bei etwa 90 %, seither sank sie allmählich ab auf 83 % im Jahr 2019. Die Jahre 2020 und 2021 müssen aufgrund von Corona-Effekten gesondert betrachtet werden: Viele für 2020 geplanten Konfirmationen wurden aufgrund der Pandemie vermutlich auf das Jahr 2021 verschoben, so dass sich für 2020 eine geringere und für 2021 eine höhere Quote (89 %) ergab.⁴

In Abbildung 17.5 ist zusätzlich die Entwicklung der gesellschaftsbezogenen Konfirmationsquote dargestellt. Das ist der Anteil der Konfirmierten unter allen Jugendlichen des entsprechenden Alters in Deutschland. Hier zeigt sich ein Rückgang von etwa 31 % im Jahr 2008 auf 21 % im Jahr 2019. Grob lässt sich also sagen: Wurde in einer durchschnittlichen achten Schulklasse im Jahr 2008 noch fast jeder dritte konfirmiert, traf das im Jahr 2019 nur noch auf gut jeden fünften zu (vgl. Ilg 2021).

³ Informationen zu den Konfi-Studien, die gemeinsam von der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg und der Humboldt Universität zu Berlin durchgeführt werden, finden sich unter www.konfirmanden-arbeit.eu. Zu den Konfi-Studien erschienen zwischen 2009 und 2018 zwölf Bände, einen zusammenfassenden Überblick bietet Band 12 (Simojoki et al. 2018). Die aktuelle dritte bundesweite und internationale Konfi-Studie ist Gegenstand des 13. Bands (Simojoki et al. 2024).

⁴ Die EKD-Statistik weist die Konfirmationsquoten in ihren Publikationen zu den „Äußerungen des kirchlichen Lebens“ aus: www.ekd.de/statistiken-ueber-die-aeusserungen-des-kirchlichen-lebens-44432.htm.

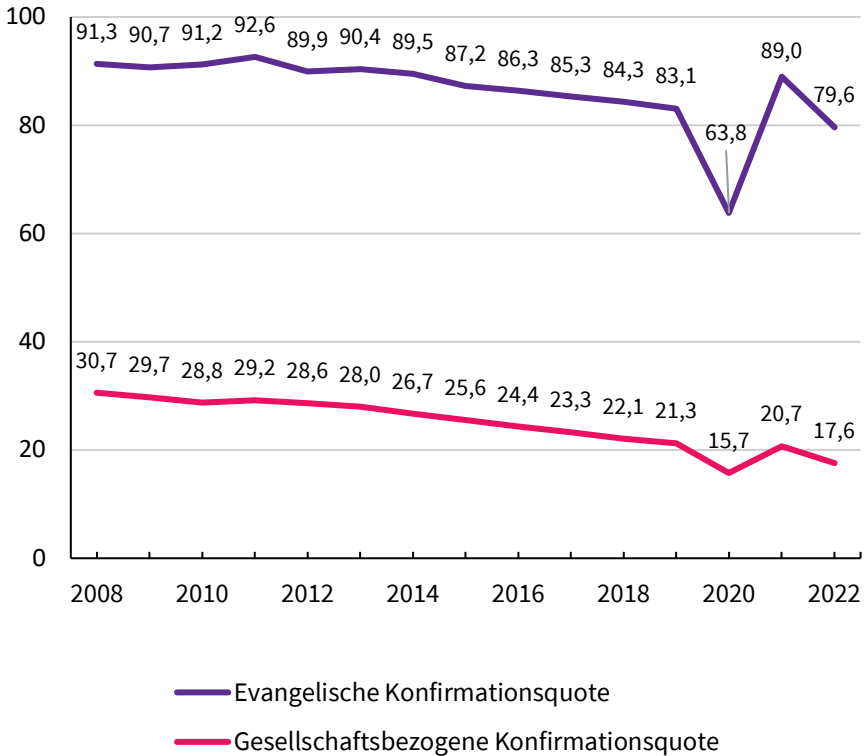


Abbildung 17.5: Entwicklung der Konfirmationsquote in Prozent von 2008 bis 2021, bezogen auf alle Jugendlichen im Konfirmationsalter („gesellschaftsbezogene Konfirmationsquote“) bzw. alle evangelischen Jugendlichen im entsprechenden Alter, basierend auf Daten des Kirchenamts der EKD und des Statistischen Bundesamts.

Insgesamt wird deutlich: Die zahlenmäßige Präsenz der Konfirmation in Deutschland lässt nach. Dies ist aber vor allem eine Folge der rasch kleiner werdenden evangelischen Altersjahrgänge. Unter den evangelischen 14-Jährigen gehört es noch immer bei mehr als 80 % dazu, sich konfirmieren zu lassen. Damit erfährt die Konfirmation und die damit verbundene Konfi-Zeit eine sehr hohe Akzeptanz, die beispielsweise deutlich stabiler ist als der Anteil kirchlicher Trauungen unter Kirchenmitgliedern. Wie Vergleiche mit anderen europäischen Ländern zeigen, ist ein Nachlassen der (insbesondere gesellschaftsbezogenen, aber auch der evangelischen) Konfirmationsquoten ein internationales Phänomen. Die Entwicklungen erweisen sich dabei aber in verschiedenen Ländern als recht unterschiedlich: So sank beispielsweise in Schweden die gesellschaftsbezogene Konfirmationsquote von über 75 % (bis Anfang der 1970er-Jahre) auf 50 % (Mitte der 1990er-Jahre) und mittlerweile auf unter 25 % (seit 2017). Finnland dagegen hat bis zum Beginn der Corona-Pandemie eine gesellschaftsbezogene Konfirmationsquote von über 75 % erzielt.

Kinder- und Jugendarbeit

Das Feld der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit umfasst Angebote wie wöchentliche Gruppen für Kinder, offene Jugendhäuser in evangelischer Trägerschaft, Freizeiten oder auch außerschulische Bildungsangebote. Die empirische Erfassung der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit auf Bundesebene wurde lange von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e. V. (aej) in Zusammenarbeit mit den Statistischen Landesämtern aufgebaut, ein Projekt, das inzwischen ausgelaufen ist. Die hohe Bedeutung der Kinder- und Jugendarbeit für eine Bildung im Lebenslauf sowie der bedeutende kirchliche Ressourceneinsatz in diesem Arbeitsfeld legen es nahe, die in der Machbarkeitsstudie zu einer evangelischen Bildungsberichterstattung ausgesprochene Empfehlung, diesen Bereich mit zu berücksichtigen, neue Beachtung zu schenken (Elsenbast et al. 2008, S. 44).

Das Potenzial einer empirischen Erfassung der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit wird exemplarisch im bundesweit umfangreichsten Forschungsprojekt zu evangelischen Angeboten in diesem Bereich deutlich, der Studie „Jugend zählt“.⁵ Diese Vollerhebung in den evangelischen Landeskirchen in Baden und Württemberg zielte darauf, alle Aktivitäten in der evangelischen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in Kirchengemeinden, evangelischen Jugendverbänden und überörtlichen Organisationen (z. B. Bezirksjugendwerken) über das Online-Tool oaseBW zu erfassen. Insgesamt 1.599 Kirchengemeinden und Organisationen nahmen Eintragungen vor, der Rücklauf betrug 72 % und diente als Ausgangsbasis für eine verlässliche Hochrechnung der gesamten Zahlen.

Trotz der im Zeitraum 2021/22 noch deutlich spürbaren Auswirkungen der Corona-Pandemie zeigen die Daten aus „Jugend zählt“ eindrucksvolle Ergebnisse. Im Folgenden werden einige davon exemplarisch vorgestellt. Die absoluten Zahlen der erfassten Arbeitsbereiche sind – trotz allgemeiner Rückgänge gegenüber der ersten Erhebung – beachtlich: Allein in Jungschar- und Kindergruppen werden in Baden-Württemberg wöchentlich über 33.000 Kinder von über 10.000 zumeist ehrenamtlich Mitarbeitenden begleitet. Entgegen der verbreiteten Annahme, dass regelmäßige Gruppenangebote an Attraktivität verlieren, konnte gezeigt werden, dass 19% aller evangelischen 6- bis 17-Jährigen regelmäßig eine Gruppe der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit besuchen. Hierbei sind Konfi-Gruppen nicht mit eingerechnet. Allerdings ist die wöchentliche Frequenz nicht mehr durchweg der Normalfall. Nur noch knapp drei Viertel der Kindergruppen und drei Fünftel der

⁵ Informationen zu diesem Forschungsprojekt finden sich unter www.jugend-zaehlt.de (vgl. Ilg et al. 2014/2024).

Jugendgruppen finden jede Woche statt, der Anteil von alle zwei Wochen oder monatlich stattfindenden Angeboten nimmt zu. Jährlich gibt es mehr als 56.000 Teilnahmen bei Freizeiten mit Übernachtung und 34.000 Teilnahmen bei Freizeiten ohne Übernachtung. Angebote der Stadtranderholung bieten vielen Familien, auch solchen ohne Konfessionszugehörigkeit, eine wichtige Möglichkeit der qualifizierten Kinderbetreuung in den Sommerferien – ein Aspekt, der mit Blick auf den (auch in den meisten Ferienzeiten wirksamen) Rechtsanspruch auf Ganztagsbildung ab 2026 noch an Bedeutung gewinnen dürfte. Die Mitarbeitenden bestehen sowohl bei Gruppen als auch bei Einzelangeboten (Freizeiten, Kinderbibeltage, Jugendgottesdienste usw.) zu über 80 % aus Ehrenamtlichen. Frauen und Männer sind unter den Engagierten ungefähr gleich stark vertreten, allerdings gibt es hier deutliche Unterschiede zwischen den jeweiligen Angebotstypen. Besonders beeindruckend – und nur durch das hohe Engagement erklärbar – ist der Betreuungsschlüssel, also die durchschnittliche Anzahl von teilnehmenden Kindern und Jugendlichen pro Mitarbeitenden. Bei den meisten Aktivitäten liegt dieser Betreuungsschlüssel im Bereich von 1 zu 3 oder 1 zu 4. Damit wird ein hohes Maß an Begegnung und Beziehung möglich. Mitarbeitende kennen „ihre“ Teilnehmenden und können sich für diese Zeit nehmen. So entstehen Beziehungsräume, in denen nicht der Leistungsanspruch, sondern junge Menschen als Person mit ihren Begabungen, Begrenzungen und ihren Lebensfragen im Vordergrund stehen.

In „Jugend zählt“ wurde – analog zur amtlichen Statistik der Kinder- und Jugendarbeit, die in diese Erhebung integriert war – zu jedem Angebot auch erfragt, ob es durch kommunale, Landes- oder Bundesmittel öffentlich gefördert wird. Lediglich in drei Bereichen zeigte sich, dass mehr als die Hälfte der Angebote eine öffentliche Förderung erhalten: Bildungsmaßnahmen, Freizeiten (sowohl mit als auch ohne Übernachtung) und schulbezogene Aktionen. In allen anderen Arbeitsbereichen finden mehr als zwei Drittel aller Maßnahmen ohne jede öffentliche Förderung statt. Dies gilt in besonderer Weise für die regelmäßigen Gruppen, wie am Beispiel der Jungchar- und Jugend- sowie Pfadfindergruppen gezeigt werden kann: Von insgesamt 3.564 Gruppen, die die Frage nach der öffentlichen Förderung beantworteten, gaben lediglich 498 an, eine öffentliche Förderung zu erhalten, also 14 %. Sechs von sieben Gruppen dieser Art erhalten also keine öffentliche Förderung.

Die vielfältigen Daten der Erhebung „Jugend zählt“ in Baden-Württemberg, die unter www.jugend-zaehlt.de in einer digital frei verfügbaren Buchpublikation sowie für Verantwortliche vor Ort auch regional aufgeschlüsselt über ein Online-System bereitgestellt werden, bieten eine Fülle detaillierter Einblicke, die nicht nur die Vitalität evangelische Kinder- und Jugendarbeit aufzeigen, sondern auch die konzeptionelle Weiterentwicklung der Arbeitsfelder auf empirisch verlässlicher Grundlage ermöglichen. Eine ähnliche Erhebung auf EKD-Ebene wäre wünschenswert.

Fazit und Ausblick

Die stärkere Fokussierung institutioneller Felder kirchlichen Bildungshandelns in der 6. KMU hat deren Bedeutung für religiöse Sozialisation und Kirchenbindung deutlich werden lassen. Die Hinzunahme der Daten aus der EBiB und von Studien zur Konfi- und Jugendarbeit erweitern die empirische Basis im Blick auf verschiedene in der KMU betrachtete Bildungsbereiche und können helfen, Befragungsergebnisse zu kontextualisieren. Umgekehrt können die Daten der KMU – mit aller Vorsicht – Hinweise auf Wirkungen der in der EBiB betrachteten Bildungsbereiche geben.

Wie die 6. KMU zeigen konnte, haben beide Großkirchen trotz aller Veränderungen eine weiterhin beträchtliche Reichweite in die Gesellschaft hinein. Die im vorliegenden Beitrag vertieft dargestellten Bildungsbereiche stellen diesbezüglich wichtige Kontaktflächen von Kirche im Sozialraum und somit in die Gesellschaft hinein dar. Die Ergebnisse der 6. KMU in Verbindung mit den Daten der EBiB dokumentieren neben einer relativen Stabilität der Bildungsbereiche zugleich eine gesellschaftliche Entwicklungsdynamik, durch die Kirche an diesen Kontaktflächen immer wieder zu Veränderungen herausgefordert ist. So wird das trotz abnehmender Kirchenmitgliedschaft ungebrochen starke Engagement der Kirchen im Bereich der Kindertageseinrichtungen herausgefordert durch eine Mehrheit von konfessionell Ungebundenen, die eine kirchliche Mitwirkung in diesem Feld kritisch sieht. Hier ist kommunikative Plausibilisierung angezeigt vor dem Hintergrund des Selbstanspruchs von Kirche, auch als (bedeutende) gesellschaftliche Minderheit Gesellschaft aktiv und stabilisierend mitzugestalten.

Für den Religionsunterricht (vgl. Kapitel 19) konnte gezeigt werden, dass neben einer relativen Stabilität der Teilnahmequoten deutliche Veränderungsdynamiken bestehen. Der Anteil von Jugendlichen, der alternative Angebote zum Religionsunterricht besucht, wird größer. Innerhalb des Religionsunterrichts hat die Zahl evangelischer Schülerinnen und Schüler abgenommen, die Zahl von Teilnehmenden anderer Konfessionen oder Religionen bzw. von Konfessionslosen ist größer geworden. Es gibt eine kontinuierliche Zunahme konfessionell-kooperativer Formen des Religionsunterrichts, die in die Richtung des von den Befragten der 6. KMU geäußerten Wunschs nach konfessionell übergreifenden Formen weisen. Dabei sind kirchliche Positionierungen und wissenschaftliche Diskurse zur Religionspädagogik dadurch herausgefordert, dass die Mehrheit aller Befragten – somit auch der Evangelischen und Katholischen – einen „neutralen“ Unterricht über Religionen befürwortet.

Einer der in der EBiB untersuchten Bildungsbereiche wurde hier nicht näher betrachtet, nämlich der der Erwachsenenbildung (Comenius-Institut 2019a). Sollte

eine zukünftige KMU einen genaueren Blick auch auf kirchliche Bildungsangebote für Erwachsene werfen, könnten perspektivisch auch hier wechselseitige Betrachtungen erfolgen.

Insgesamt legen die hier skizzierten Berührungspunkte zwischen KMU und EBiB die Frage nahe, ob bei aller auch bleibenden Unterschiedlichkeit beider Forschungsstränge zukünftig die Arbeit nicht dauerhaft deutlicher aufeinander bezogen werden sollte. Diese verstärkte Vernetzung und Koordination würde auch das Potenzial tiefergehender Einblicke in Fragen des evangelischen Bildungshandelns ermöglichen. KMU und EBiB würden insofern in dem gemeinsamen Anliegen gestärkt, kirchliche Akteurinnen und Akteure in ihrer Handlungsverantwortung zu unterstützen und empirisch gestützte Grundlagen für strategisches Entscheiden bereitzustellen.

18. Religiöse Sozialisation in Kindheit und Jugend: Familie und kirchliche Bildungsarbeit

Wolfgang Ilg, Petra-Angela Ahrens, Johanna Hock, Christopher Jacobi,
David Käbisch, Klaus Kießling, Detlef Pollack, Edgar Wunder

Wie kommt es dazu, dass manche Menschen sich dem Glauben und der Kirche sehr verbunden fühlen, andere dagegen nicht? Und welche Faktoren tragen zu solchen Entwicklungen bei? Das vorliegende Kapitel stellt die Erkenntnisse zur Frage der religiösen Sozialisation dar. Durch präzisierte Fragestellungen wurden hierbei gegenüber früheren Studien entscheidende neue Entdeckungen gemacht, die zunächst dargestellt und zum Schluss des Kapitels mit der Frage möglicher Konsequenzen für das kirchliche Handeln verbunden werden.

Die Mitgliedschaft in der Kirche und das Verhältnis zum christlichen Glauben erhalten bei den meisten Menschen in Kindheit und Jugend entscheidende Weichenstellungen. Die Unterscheidung in primäre Sozialisationsinstanzen (Familie, Verwandtschaft), sekundäre Sozialisationsinstanzen (Kindergärten, Schulen, Bildungseinrichtungen) und tertiäre Sozialisationsinstanzen (Freizeitorganisationen, Medien, Freunde) war auch in früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen angelegt (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 131). Die 5. KMU kam bereits zum Schluss, dass die religiöse Prägekraft von Eltern, Großeltern und Freunden im Vergleich zur 4. KMU nachgelassen hat (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 132). Dennoch blieb die „besondere Prägekraft der Familie für die religiöse Sozialisation“ (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 136) in der 5. KMU unbestritten: „Religiöse Sozialisation ist vor allem *familiale Sozialisation*“ (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 136, Hervorhebung im Original). Allerdings wurden die sekundären und tertiären Sozialisationsinstanzen in der 5. KMU nur wenig beleuchtet. Die Gesamtauswertung zur Frage, was die eigene Einstellung zu Religion, Glaube und Kirche beeinflusst habe, wurde in der 5. KMU im Kapitel zur Sozialisation nicht dargestellt, sondern fand sich lediglich im Anhang (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 463). Die dort aufgeführten Items zeigen, dass viele Bereiche potenzieller religiöser Sozialisation in der 5. KMU entweder gar nicht abgefragt wurden (z. B. Konfirmation) oder in der Formulierung so unpräzise waren, dass ein solides Ergebnis nicht zu erwarten war (z. B. „christliche Kindergarten- oder Jugendgruppe“, gemeint war wohl eher „Kinder- oder Jugendgruppe“). In den Kommentaren zur 5. KMU wurde die mangelnde Ausleuchtung kirchlicher Angebote für Kinder und Jugendliche immer wieder kritisiert (Ilg 2017; Corsa 2017; Schröder et al. 2017).

In der vorliegenden 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung sollte daher der Blick auf weitere mögliche Orte religiöser Sozialisation geweitet werden, indem auch Einschätzungen zu weiteren Sozialisationsinstanzen wie Konfirmation, Erstkommunion und Firmung, Christenlehre, Freizeiten usw. erfragt wurden. Die Befunde bestätigen, wie notwendig diese Perspektivenweitung war. Wie noch näher dargestellt wird, liegt bei den evangelischen Befragten das Erleben der eigenen Konfirmation als religiöse Sozialisationsinstanz deutlich vor der Bedeutung der eigenen Mutter – ein überraschendes und bedeutsames Ergebnis.

Im Folgenden werden zunächst allgemeine Erkenntnisse zum familiären Hintergrund und zum Erleben der eigenen Kindheit dargestellt. Danach wird die Frage nach der Teilnahme an verschiedenen kirchlichen Angeboten für Kinder und Jugendliche beantwortet. Es folgen Fragen zum Erleben der eigenen Kindheit, bevor die verschiedenen möglichen Einflüsse auf die religiöse Sozialisation dargestellt werden.

In methodischer Hinsicht muss Folgendes beachtet werden: Die Angabe der Konfessionszugehörigkeit (evangelisch, katholisch, keine) bezieht sich auf den Zeitpunkt der Befragung. In der Kindheit kann die Konfessionszugehörigkeit eine andere gewesen sein. Beispielsweise sind Personen, die katholisch aufwuchsen, aber als Erwachsene aus der Kirche austraten, hier unter der Kategorie „keine Konfessionszugehörigkeit“ erfasst. Die Darstellungen vermitteln also ein Bild über die Kindheit heute Konfessionsloser, die nicht gleichzusetzen ist mit einer Darstellung von Menschen, die als Kind konfessionslos waren. Befragte mit anderer Religionszugehörigkeit werden in den Analysen nicht mit dargestellt, weil sie eine sehr heterogene und vergleichsweise kleine Gruppe darstellen.

Familiärer Hintergrund

Das theologische und religionspädagogische Interesse an der Familie als Sozialisationsinstanz und „Lernort des Glaubens“ resultiert u. a. aus der Bedeutung von Familienbeziehungen in biblischen Texten. Gott wird u. a. im Gebet als Vater angesprochen (Mt 6,9), der dem verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) vergibt und die Zusage formuliert, Menschen zu trösten, „wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes 66,13). Die Heilige Familie mit Maria, Josef und dem Jesuskind in der Krippe gilt spätestens im 19. Jahrhundert als Urbild der heilen Kernfamilie aus Vater, Mutter und Kind. Am Taufstein wird noch heute die heile Familie vor den Augen der Gemeinde inszeniert, die Vielfalt aktueller Familienformen wird erst allmählich wahrgenommen (Possinger et al. 2023, S. 100–108). Traditionelle familiäre Rollenbeziehungen kommen in anderen kirchlichen Kontexten „als Beschreibungsmuster für die Gottesbeziehung“ (Domsgen 2004, S. 266) in den Blick. Zugleich wird die Gottesbeziehung

hung zum Beschreibungsmuster von Familienbeziehung. Die Daten der 6. KMU eröffnen die Möglichkeit, das Verhältnis von Familie und Religion empirisch zu beschreiben. Auf dem Prüfstand stehen dabei – über das deskriptive Anliegen dieses Artikels hinaus – nicht nur traditionelle Rollenbilder angesichts neuer, sich pluralisierender Familienformen, sondern auch solche kirchlichen Appelle und religionspädagogischen Konzepte, die darauf abzielen, die „religiöse Kompetenz von Eltern und Großeltern“ zu fördern, Eltern „bei der Vermittlung des Glaubens in der Gemeinde“ wirksamer einzubeziehen und eine bessere „Kooperation von Familie und Schule“ z. B. bei Schulanfangsgottesdiensten zu stärken (Domsgen 2004, S. 308/327/330).

Konfessionelle Zusammensetzung des Elternhauses und das Taufalter

Dass die Familie für die Frage kirchlicher Mitgliedschaft nach wie vor entscheidend ist, wird in Abbildung 18.1 deutlich. Hier wird dargestellt, welche Konfession die Eltern hatten, als die Befragten zwölf Jahre alt waren (Item 120/121). Die Profile der drei Konfessionsgruppen erweisen sich als deutlich verschieden: Zwei Drittel der Evangelischen und sogar vier Fünftel der Katholischen wuchsen in einem Elternhaus auf, in dem beide Eltern dieser Konfession angehörten. Unter den katholischen Befragten liegt der Anteil, bei denen kein Elternteil Kirchenmitglied war, bei unter 1%, bei den evangelischen Befragten unter 5%. Der hohe Anteil homogener Konfessioneller Elternpaare bei den Kirchenmitgliedern mag überraschen. Allerdings zeigt sich in einer näheren Analyse ein deutlicher Zeittrend: Je jünger die Befragten sind, desto geringer ist der Anteil mit Eltern derselben Konfession. In der Gruppe der 14- bis 29-Jährigen geben aber immerhin noch 55% der Evangelischen und 66% der Katholischen an, dass beide Eltern dieselbe Konfession hatten wie sie selbst.¹ Die Konfessionslosen sind hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit der Eltern äußerst heterogen, was als ein Hinweis darauf verstanden werden kann, dass die religiösen Sozialisationserfahrungen dieser Gruppe sehr differenziert betrachtet werden müssen.

¹ Wie von Klein & Wunder (1996) dargestellt, liegt die Erklärung dafür nicht in einer nachlassenden Bedeutung von Konfession bei der Partnerwahl, denn die Konfessionszugehörigkeit war für die Partnerwahl bei den in der 6. KMU erfassten Generationen schon immer quasi irrelevant. Die empirisch richtige Erklärung ist vielmehr, dass die räumliche Mobilität stark zugenommen hat, wodurch für die Partnerwahl auch Gelegenheitsstrukturen in weiter entfernten Räumen mit anderer konfessioneller Zusammensetzung entstehen. Früher war die räumliche Ausdehnung der Heiratskreise deutlich kleiner und auf das unmittelbare, meist konfessionell relativ homogene sozialräumliche Umfeld beschränkt. Als weitere Teilerklärung für das relativ hohe Niveau konfessioneller Homogamie stellte sich die Angleichung der Konfessionszugehörigkeit bei ursprünglich anderskonfessionellen Paaren nach der Partnerschaftsbildung bzw. dem ersten Kind heraus.

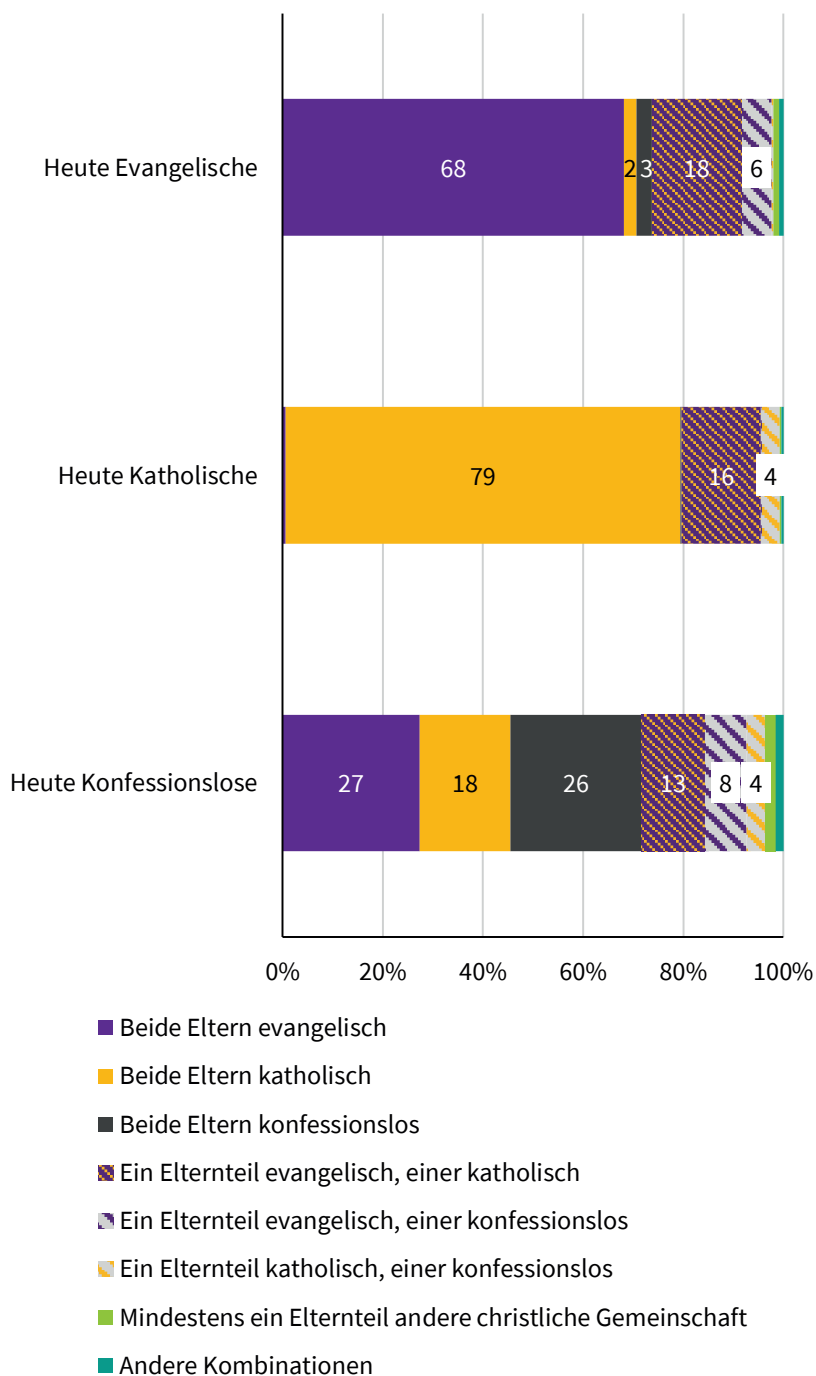


Abbildung 18.1: Konfessionelle Zugehörigkeit der Eltern, als die Befragten zwölf Jahre alt waren (Angaben in Prozent).

Wie Abbildung 18.1 zeigt, kommt eine besonders interessante Gruppe – bei denen beide Eltern konfessionslos waren – unter den Evangelischen mit 3% vor, bei den Katholischen dagegen fast gar nicht (0,3%). Hier handelt es sich also um Menschen, die zwar eine Kirchenmitgliedschaft aus dem Elternhaus nicht kannten, aber sich im Lauf ihres Lebens doch taufen ließen und damit in die Kirche eintraten. Diese Personen kommen leicht überdurchschnittlich häufig aus Ostdeutschland, sind aber in allen Großregionen (außer im katholischen Süden) mit relevanten Anteilen anzutreffen.

In welchem Lebensalter fand die Taufe dieser Personen statt? Abbildung 18.2 beantwortet diese Frage (Item 124) mit einem eindrücklichen Befund: Lediglich ein Viertel dieser Personen wurde im Säuglingsalter getauft, 48% dagegen als Kind oder im Jugendlichen-Alter, 29% als Erwachsene. Eine nähere Angabe liegt zwar nicht vor, die Verteilung des Taufalters deutet aber stark darauf hin, dass für viele dieser Personen die Konfirmandenzeit das zeitliche Umfeld gewesen sein dürfte, in dem die Taufe stattfand. Als Konfirmand oder Konfirmandin (typischerweise mit 13 bzw. 14 Jahren) befindet man sich im Übergang zwischen Kind und Jugendlichen, beide Antworten könnten also passen. Tatsächlich weist die EKD-Statistik aus, dass ungefähr 6% der Konfirmierten eines Jahrgangs anlässlich der Konfirmandenzeit getauft werden. In den Jahren zwischen 2008 und 2021 wurden zusammengenommen 170.000 junge Menschen Mitglied der evangelischen Kirche, weil sie sich als Konfirmandinnen oder Konfirmanden taufen ließen. Ein Vergleich für die Zahlen von 2019, dem letzten Jahr vor der Corona-Pandemie, zeigt eindrücklich, wie bedeutsam diese Taufen sind: Den 9.830 Taufen anlässlich der Konfirmation stehen für dieses Jahr EKD-weit 159.658 Taufen gegenüber. 6,2% aller Taufen fanden also anlässlich der Konfi-Zeit statt. Die Zahl der Erwachsenentaufen (die alle Jahrgänge ab der Religionsmündigkeit betreffen) lag bei 14.085. Die Konfirmandenzeit ist damit – abgesehen vom Säuglingsalter – die Phase im Leben, in der mit Abstand am meisten Menschen zur evangelischen Kirche dazu kommen. Die Konfession der Eltern dieser jungen Menschen war bislang nicht systematisch bekannt. Aus den hier ausgewerteten Daten der 6. KMU lässt sich schließen, dass die Konfirmandenzeit eine entscheidende Rolle für diejenigen jungen Menschen spielt, die aus einem gänzlich konfessionslosen Elternhaus kommen und doch evangelisch werden: In Kindheit und Jugend findet die Hälfte der Taufen dieser Personen statt – und ein (nicht exakt bezifferbarer) großer Teil davon dürfte auf die Konfirmandenzeit zurückzuführen sein. Bei keiner anderen konfessionellen Konstellation des Elternhauses spielen Kindheit und Jugend eine so bedeutsame Rolle für die evangelische Taufentscheidung wie bei Personen, deren Eltern beide konfessionslos sind. Auf die katholische Kirche lässt sich dieses Erkenntnis nicht übertragen: Wie oben gezeigt wurde, gibt es fast keine Menschen aus einem konfessionslosen Elternhaus, die im Lauf ihres Lebens katholisch werden.

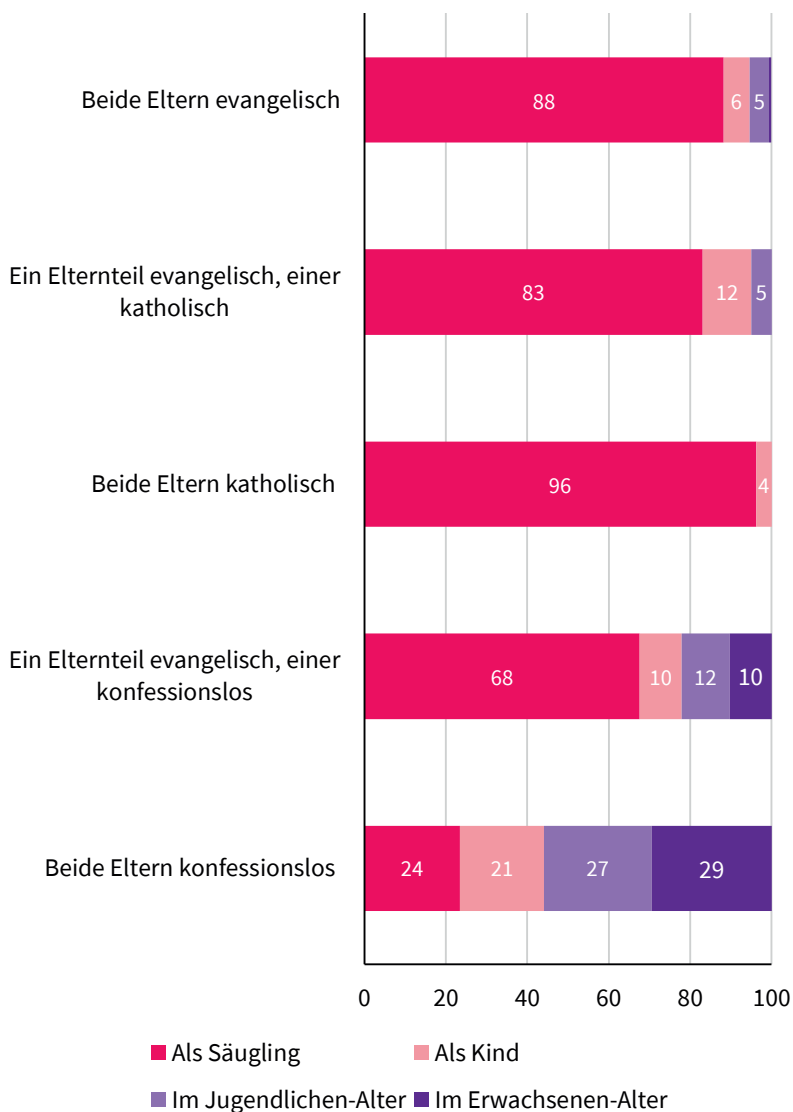


Abbildung 18.2: Lebensphase heute evangelischer Befragter, in dem deren Taufe erfolgte, differenziert nach der Konfessionszugehörigkeit der Eltern (Angaben in Prozent).

Geschwisterzahl und Umzüge

Bei der Geschwisterzahl (Item 117) zeigen sich Unterschiede zwischen den Konfessionsgruppen: Katholische haben im Mittel 1,7 Geschwister, Evangelische 1,5, Konfessionslose 1,4. Wie Abbildung 18.3 verdeutlicht, wuchsen Katholische auch seltener als Einzelkinder auf als dies bei Evangelischen und Konfessionslosen der Fall ist.

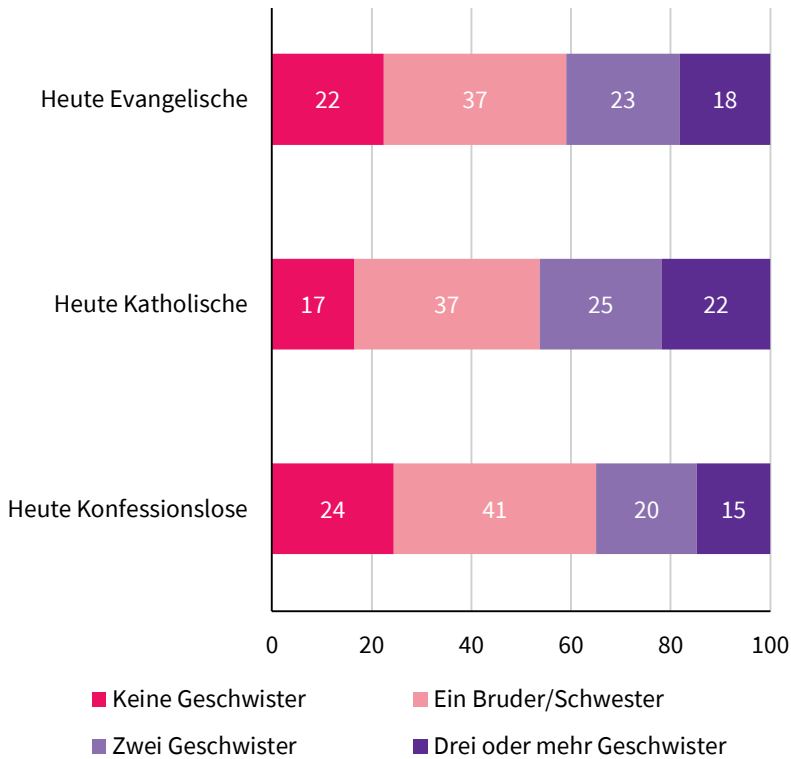


Abbildung 18.3: Antworten auf die Frage „Mit wie vielen Geschwistern lebten Sie als Kind zusammen, als Sie zwölf Jahre alt waren?“, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit (Angaben in Prozent).

Gefragt wurde zudem, ob die Befragten im Alter von 18 bis 24 Jahren vom Elternhaus in eine größere Entfernung oder in eine andere größere Stadt umgezogen sind (Item 153). 43% bejahten diese Frage. Analysiert man nur die Gruppe der 18- bis 29-Jährigen, zeigt sich folgendes Bild: Unter den (immer noch) Evangelischen sind 50% umgezogen, unter den (immer noch) Katholischen 45%, unter den immer schon Konfessionslosen 49%, unter den Ausgetretenen 59%. Dieser Vergleich könnte als Indiz dafür gesehen werden, dass nach einem Umzug die Wahrscheinlichkeit eines Kirchenaustritts steigt – eine Hypothese, die anhand qualitativer Daten aus der PostKonf-Längsschnittstudie gewonnen wurde (Simojoki & Ilg 2022). Allerdings können mittels der hier dargestellten Daten der 6. KMU keine Aussagen über einen kausalen Zusammenhang zwischen Umzug und vollzogenem Austritt getroffen werden.

Zusammenhänge zwischen familiärer Konstellation und religiöser Partizipation

Wie hängt die familiäre Konstellation mit der religiösen Partizipation in der Kindheit zusammen? Unter dem Begriff der religiösen Partizipation werden im Rahmen eines Mittelwertindex der Besuch von Kindergottesdiensten, von Angeboten der kirchlichen Kinder- bzw. Jugendarbeit und eines kirchlichen Kindergartens sowie das Beten als Kind subsumiert. Zur Berechnung wird der Mittelwert über die Variablen 122e bis h gebildet (Cronbachs Alpha 0,76), sodass sich der Wertebereich von 1 bis 4 erstreckt. Der kleinste Wert spiegelt keine religiöse Partizipation wider, während der größte eine stark ausgeprägte religiöse Partizipation indiziert.

Abbildung 18.4 zeigt, dass ein geringes bis nicht existent religiöses Partizipationsverhalten (Mittelwert kleiner als 2) insbesondere bei Kindern von homogen-konfessionslosen sowie evangelisch-konfessionslosen Elternpaaren zu konstatieren ist. Eine christlich-konfessionelle Homogenität der Eltern geht dagegen mit einem stärkeren religiösen Partizipationsverhalten der Kinder einher. Dieser Sachverhalt ist bei katholischer Homogenität am deutlichsten zu beobachten, kann jedoch auch für evangelisch-homogene und für katholisch-evangelische Elternhäuser beschrieben werden. Im Unterschied dazu zeigen die Daten, dass die Geschwisterzahl in keinem nachweisbaren Zusammenhang mit dem religiösen Partizipationsverhalten der Kinder steht. *Kinderreiche Familien stehen damit – bezogen auf das religiöse Partizipationsverhalten – der Kirche weder näher noch ferner.*

Teilnahme an Jahrgangs-Kasualien

Mit verschiedenen Fragen wurde erkundet, welche kirchlichen Angebote in Kindheit und Jugend wahrgenommen wurden. Zunächst sollen die hier so bezeichneten „Jahrgangs-Kasualien“ dargestellt werden. Durch die Praxis der Säuglingstaufe haben die beiden großen Kirchen im Lauf der Geschichte verschiedene Zeitpunkte eingeführt, bei denen die jungen Kirchenmitglieder ihre bereits bestehende Kirchenmitgliedschaft bestätigen bzw. in neuer Weise erfahren können. In der katholischen Kirche bildet das Sakrament der Erstkommunion den Zeitpunkt, bei dem Kinder im Alter von etwa neun Jahren (3. Klasse) erstmals an der Kommunion (Abendmahl) teilnehmen. Zuvor werden sie zumeist in Kleingruppen im familiären Kontext mit Glaubensthemen bekanntgemacht (Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft 2015). Wie die Firmung, die man im Jugendalter empfängt, gehört die Erstkommunion (gemeinsam mit der Taufe) zu den drei Initiations-sakramenten der katholischen Kirche. In der evangelischen Kirche gibt es historisch kein Pendant zur Erstkommunion, allerdings haben einige Landeskirchen das Modell „Konfi 3“ als erste

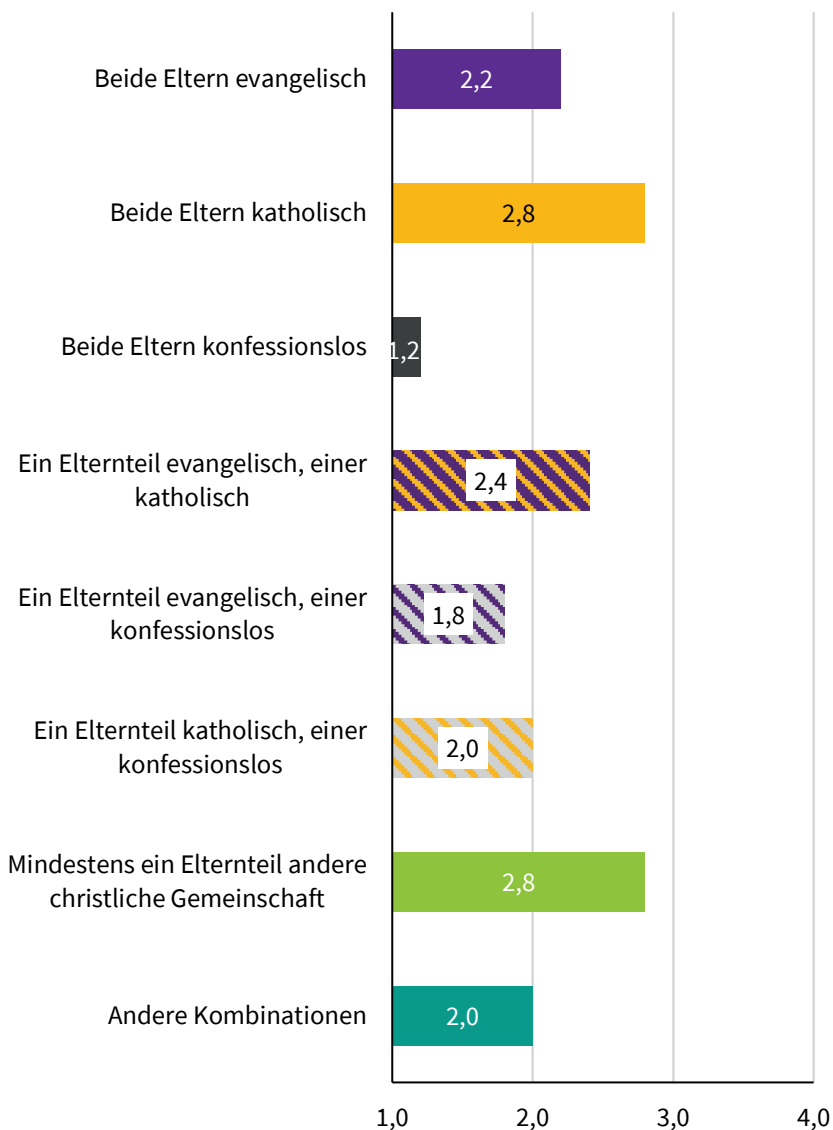


Abbildung 18.4: Religiöse Partizipation als Kind in Abhängigkeit von der Familienkonstellation. Dargestellt ist der Mittelwertindex der Variablen 122e bis h, also der (umgepolte) Mittelwert der Antworten auf die Fragen nach dem Besuch von Kindergottesdiensten, der Teilnahme an Angeboten der kirchlichen Kinder- bzw. Jugendarbeit, dem Besuch eines kirchlichen Kindergartens sowie dem Beten als Kind.

Phase der Konfi-Zeit bewusst in das Alter der 3. Klasse gelegt. Ein wichtiger Moment für evangelische Jugendliche ist jedoch die Konfirmation, die in der Regel im Alter von 14 Jahren (juristische Religionsmündigkeit) in einem feierlichen Gottesdienst

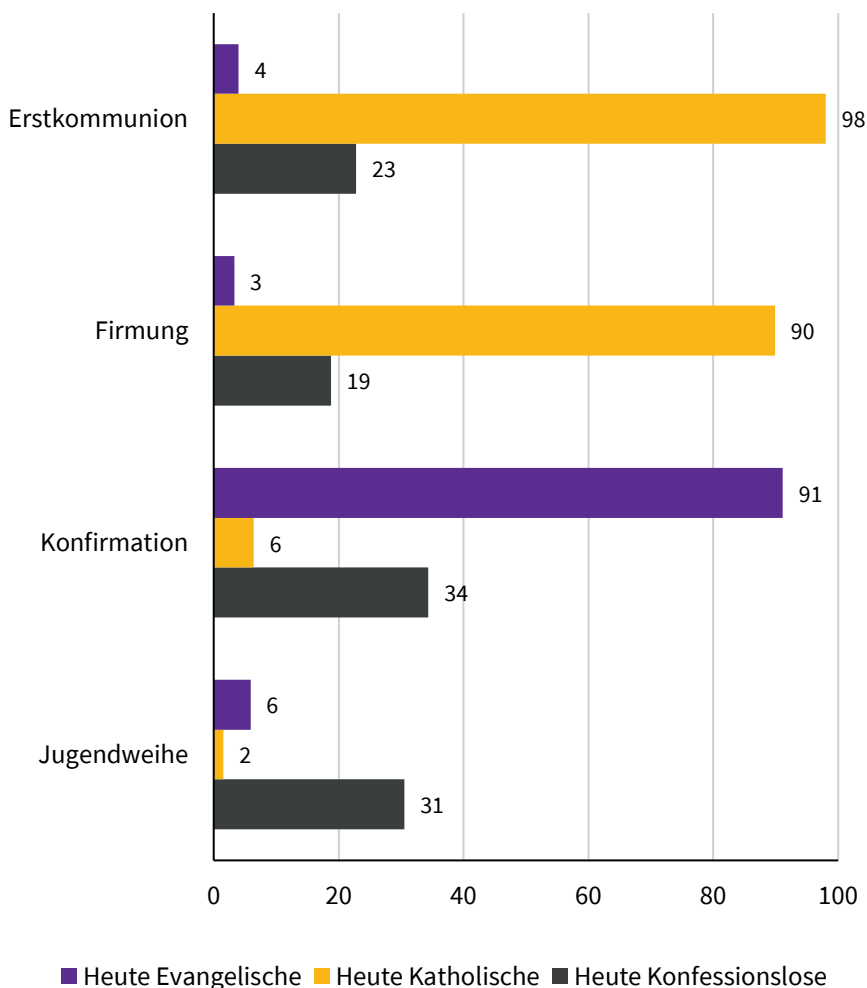


Abbildung 18.5: Prozentsatz der heute Evangelischen / Katholischen / Konfessionslosen, die in der Kinder- und Jugendzeit an Jahrgangs-Kasualien oder der Jugendweihe teilgenommen haben.

begangen wird. Sie wird in einer ungefähr einjährigen „Konfi-Zeit“ vorbereitet, in der die Jugendlichen sich mit Fragen des Glaubens und Lebens beschäftigen, aber zunehmend auch jugendarbeitsnahe Formen wie Konfi-Camps erleben (Simojoki et al. 2018). In der 6. KMU sollten die Befragten angeben, ob sie an diesen Angeboten teilgenommen haben (Itematterie 125).

Abbildung 18.5 verdeutlicht, dass die jeweiligen Jahrgangs-Kasualien zum Erfahrungsschatz fast aller Kirchenmitglieder gehören. Unter allen heutigen Katholischen in Deutschland haben 98% die Erstkommunion mitgemacht und 90% die

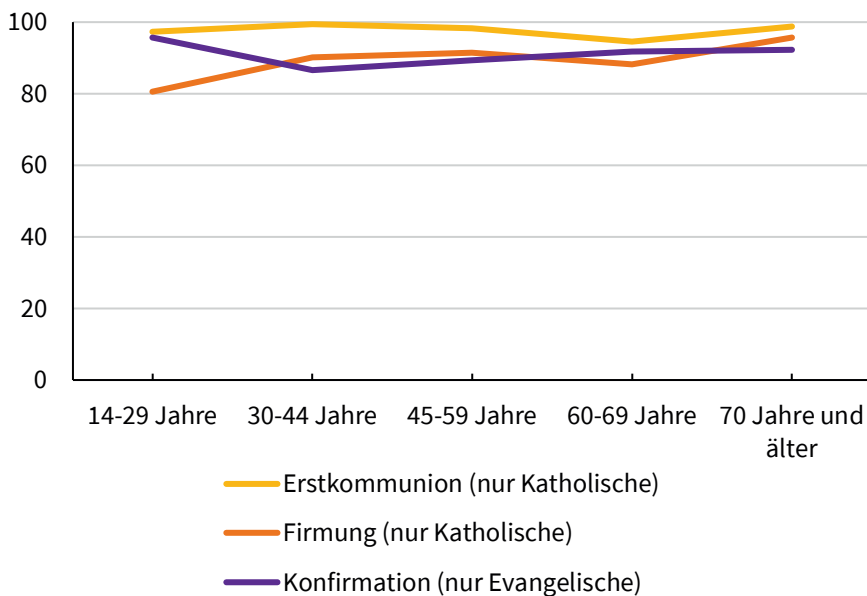


Abbildung 18.6: Anteil der heute Evangelischen / Katholischen, die in ihrer Kinder- und Jugendzeit an Konfirmation / Firmung / Erstkommunion teilgenommen haben, differenziert nach Altersgruppen.

Firmung. 91 % aller heutigen Evangelischen sind konfirmiert. Die Jugendweihe, die vor allem zum Erfahrungshintergrund der Konfessionslosen gehört, war bzw. ist insbesondere ein ostdeutsches Phänomen, wie eine Detailanalyse zeigt: Unter denen, die ihre Kindheit und Jugend in Ostdeutschland verbracht haben, liegt die Quote der Jugendweihe-Teilnahme bei den Konfessionslosen bei 84 %, beim Aufwachsen in Westdeutschland kommen die Konfessionslosen lediglich auf eine Jugendweihe-Teilnahmequote von 2 %.

Abbildung 18.6 zeigt, wie sich die Erfahrungshintergründe von Katholischen und Evangelischen bezüglich der Jahrgangs-Kasualien darstellen, wenn man die verschiedenen Altersgruppen differenziert betrachtet. Lediglich bei der Firmung ist ein Absinken bei den jüngeren Katholischen auf 81 % zu verzeichnen, in allen anderen Altersgruppen liegen die Quoten der drei Jahrgangs-Kasualien recht konstant zwischen 87 und 99 %. In der 5. KMU war aufgrund eines Berechnungsfehlers irrtümlich berichtet worden, dass der Anteil der nicht konfirmierten Evangelischen bei den unter 21-Jährigen auf 22 % in West- und 28 % in Ostdeutschland gestiegen sei (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 151; dazu Ilg 2017, S. 324). Die Daten der 6. KMU zeigen dagegen, dass trotz einer gesellschaftlich nachlassenden Kirchenbindung die Teilnahme an der Konfirmation für die meisten Evangelischen nach wie vor selbstverständlich ist. Dies entspricht auch den Konfirmationsquoten, die von der EKD

jährlich in den statistischen Jahresberichten dargestellt werden. Diese bewegten sich zwischen 2008 und 2021 – abgesehen von massiven Schwankungen während der Corona-Jahre – zwischen 80 und 90 % Teilnahmequote der evangelischen 13- und 14-Jährigen, mit leicht fallender Tendenz (Evangelische Kirche in Deutschland 2023b; vgl. Kapitel 17). Für die katholische Kirche bestätigen die statistischen Veröffentlichungen eine sehr hohe Teilnahmequote bei der Erstkommunion. Da das Firmalter uneinheitlich ist, lässt sich eine Quote nicht so klar berechnen, dürfte aber bei etwa 70 % derer liegen, die an der Erstkommunion teilgenommen hatten (Deutsche Bischofskonferenz 2022, S. 76).

Die Nicht-Teilnahme an der Konfirmation erhöht die Wahrscheinlichkeit für einen späteren Kirchenaustritt: Unter allen, die im Konfirmationsalter evangelisch waren, sind von den Konfirmierten mittlerweile 37 % ausgetreten, von den Nicht-Konfirmierten 60 %. Dies entspricht auch der in Item 130 abgefragten Meinung zur Bedeutung der Konfirmation: 70 % der Evangelischen stimmen der Aussage zu, dass man bei der Konfirmation die persönliche Entscheidung treffe, ob man in der evangelischen Kirche bleiben wolle (vgl. dazu die weiteren Befunde zu Konfirmation und Firmung in Kapitel 21).

Teilnahme an weiteren kirchlichen Angeboten in der Kinder- und Jugendzeit

Neben den Jahrgangs-Kasualien wurde auch die Teilnahme an weiteren kirchlichen Angeboten für junge Menschen abgefragt (Itematterie 122, Items 126 und 127). Die Ergebnisse sind in Abbildung 18.7 – zusätzlich zu den Jahrgangs-Kasualien – zusammengestellt. Sie verdeutlicht zunächst nochmals die besondere Stellung von Erstkommunion, Firmung und Konfirmation, die als Angebote fast alle Kirchenmitglieder erreichten. Aber auch Kindergottesdienste, Jugendarbeit und (in Ostdeutschland) Christenlehre sind Angebote, die von einer Mehrheit der Kirchenmitglieder in ihrer Jugendzeit wahrgenommen wurden. Insgesamt betrachtet geben nur 17 % der Katholischen und 30 % der Evangelischen an, in Kindheit und Jugend keine der kirchlich-institutionellen Bildungsangebote Kindergarten, Kindergottesdienst bzw. Jugendarbeit wahrgenommen zu haben. Dass all diese Angebote auch für die religiöse Sozialisation eine wichtige Rolle spielen, wie weiter unten berichtet wird, ist insofern naheliegend.

Die Erstkommunionkinder und diejenigen, die als Ministrantinnen und Ministranten an Gottesdiensten mitwirken, beteiligen sich häufig auch an der Aktion Dreikönigs-singen. Der entsprechende Zusammenhang ist mit $\Phi = 0,36$ (für Erstkommunionkinder) bzw. $\Phi = 0,45$ (für Ministrantinnen und Ministranten) relativ stark. Zugleich

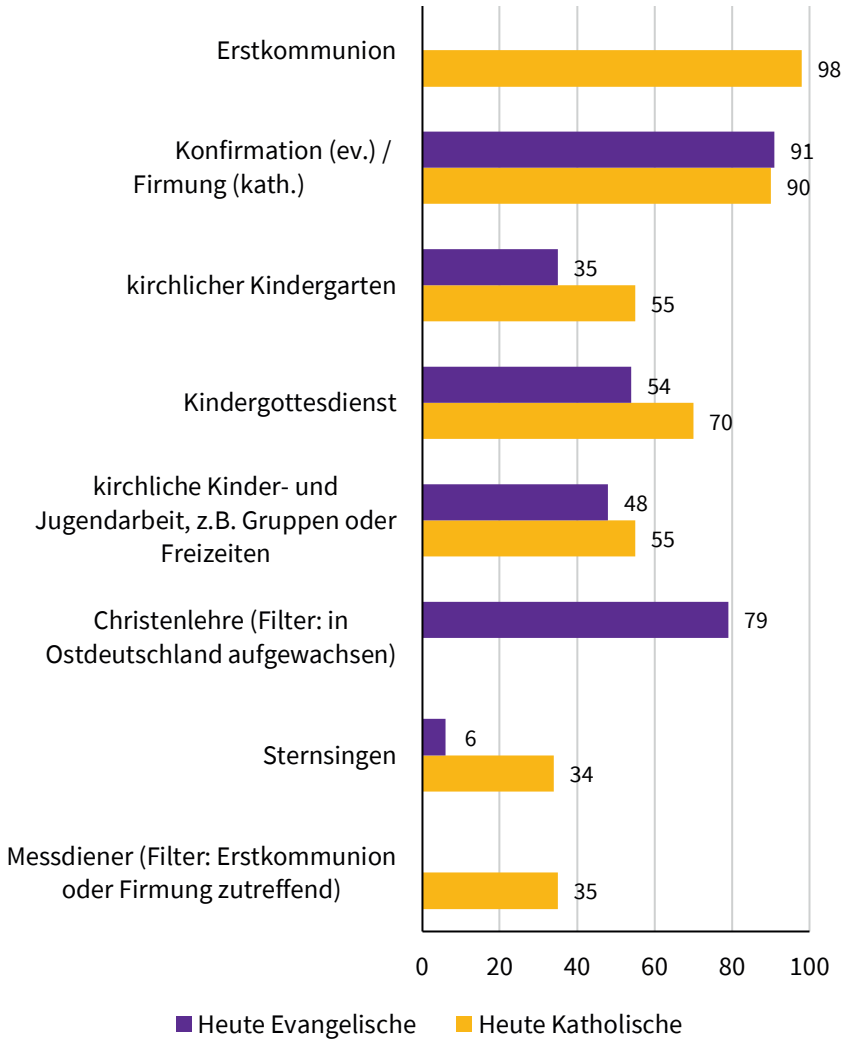


Abbildung 18.7: Anteil in Prozent der heute evangelischen / katholischen Befragten, die im Kinder- und Jugendalter an kirchlichen Angeboten verschiedener Art teilgenommen haben.

geht aus einer empirischen Untersuchung zur Aktion Dreikönigssingen hervor, dass die dabei Engagierten in ihrer großen Mehrheit auch ministrieren (Kießling & Mähr 2012, S. 152–157). Darüber hinaus gewinnt die insgesamt ohnehin starke Beteiligung an der Aktion Dreikönigssingen – laut der vorliegenden 6. KMU bei 34 % der Katholischen und 13 % aller Befragten – durch die in der Studie zu den Sternsingerinnen und Sternsängern belegte nachhaltige Bindung der Kinder und Jugendlichen an diese weltkirchlich ausgerichtete Aktion zusätzlich an Gewicht. Eine Wirksamkeitsstudie aus dem katholischen Bereich (Forschungsgruppe Religion und

Gesellschaft 2015; Kießling 2016, S. 225 f.) zeigt, dass sich durchaus Wirkungen der Erstkommunion ergeben, sofern diese nicht auf die Teilnahme am Gottesdienst reduziert werden, sondern auch die Frage des Gottesbilds usw. in den Blick nehmen. Ein wichtiges Ergebnis dieser Studien lautet: Am stärksten wirkt die Erstkommunion bei denen, die eine Vor-Sozialisation mitbringen („Matthäus-Effekt“: „Wer hat, dem wird gegeben“).

Wie wurde die eigene Kindheit erlebt?

„Bitte geben Sie an, inwieweit die folgenden Aussagen auf Ihre Kindheit zutreffen“, lautete in der 6. KMU der Einleitungssatz zu Itematterie 122. Dieser Bitte folgten acht Aussagen, bei denen die Befragten auf einer vierstufigen Skala angeben sollten, inwiefern sie zutreffend sind. Die Auswertung über alle Befragten ist in Abbildung 18.8 dargestellt. Interessanterweise zeigen sich bei einem Vergleich über die verschiedenen Altersgruppen hinweg nur geringe Unterschiede, lediglich die über 70-Jährigen zeigen fast durchweg höhere Zustimmungswerte. Die Annahme einer kontinuierlich nachlassenden religiösen Sozialisation von den älteren zu den jüngeren Altersgruppen in der Bevölkerung lässt sich also aus diesen Daten nicht bestätigen.

Bei zwei Items zeigen sich deutliche Unterschiede je nach konfessioneller Zugehörigkeit, diese werden in Abbildung 18.9 differenziert dargestellt.² Hier ragen jeweils die Antworten der Katholischen heraus: Bei 70 % von ihnen spielte Religion in der Kindheit familiär eine Rolle – das ist bedeutend mehr als bei Evangelischen (42 %). Auch an eine Gebetspraxis in der eigenen Kindheit erinnern sich 72 % der Katholischen, aber lediglich 49 % der Evangelischen. Beide Aussagen korrelieren hoch miteinander ($r_s = 0,66$). Konfessionslose dagegen berichten zu deutlich geringeren Anteilen von einer Kindheit, in der Religion familiär eine Rolle spielte (25 %), bzw. von der Gebetspraxis als Kind (27 %).

Auch mit Blick auf die institutionell-religiöse Sozialisation zeigt sich – wenngleich nicht ganz so deutlich wie bei den hier dargestellten familiären Aspekten – eine stärkere Ausprägung für Katholische, wie sich in Abbildung 18.10 ablesen lässt. Beim Kindergarten (der am nächsten zum familiären Bereich liegt, weil die Entscheidung für einen bestimmten Kindergarten in der Regel ohne die Kinder getroffen wird) zeigt sich der deutlichste Abstand, bei Kindergottesdiensten und Jugendarbeit ist dieser geringer. Dieser Vorsprung von Katholischen gegenüber Evangelischen – und

² Da die Gruppe der Personen mit anderer Religionszugehörigkeit sehr heterogen ist, bleibt sie hier und im Folgenden unberücksichtigt.

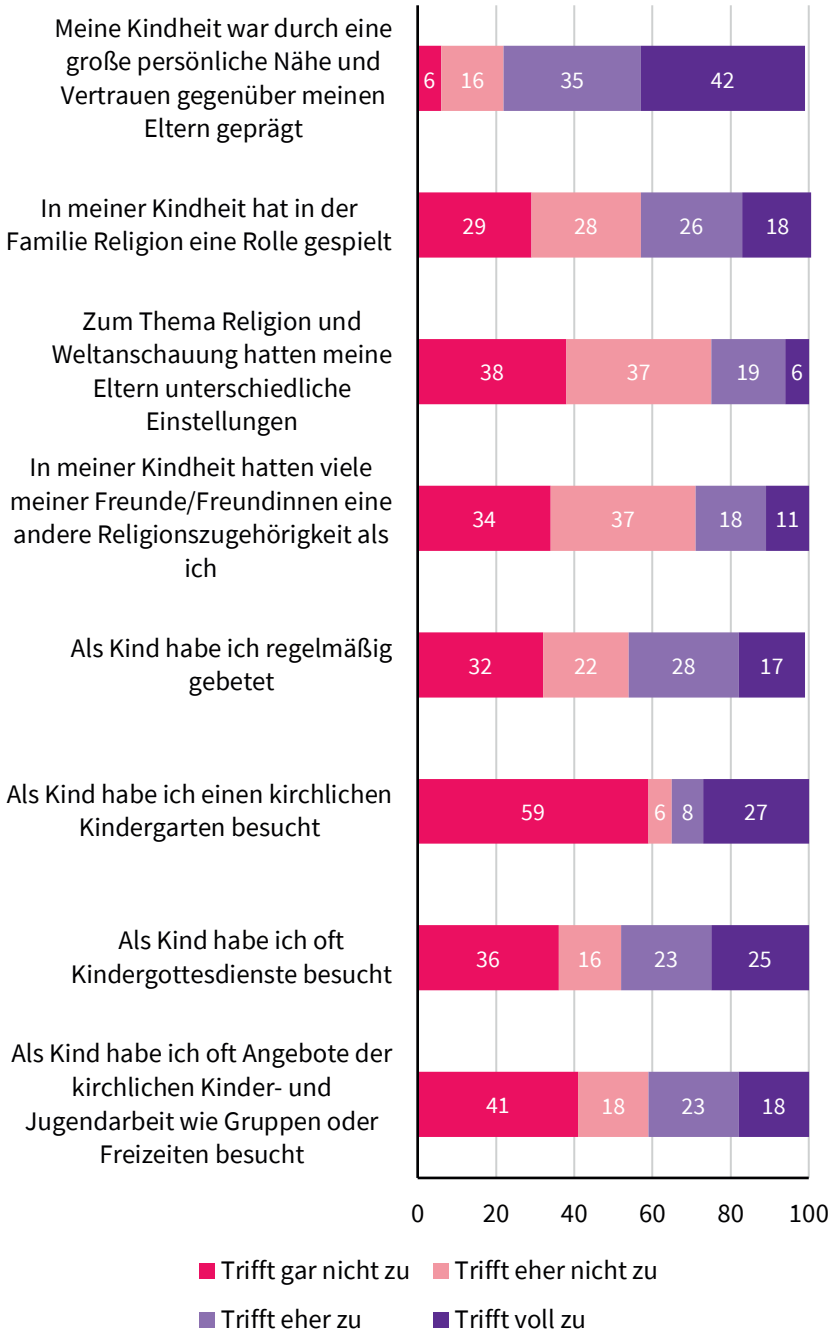


Abbildung 18.8: Zustimmungswerte in Prozent der Gesamtbevölkerung über die eigene Kindheit.

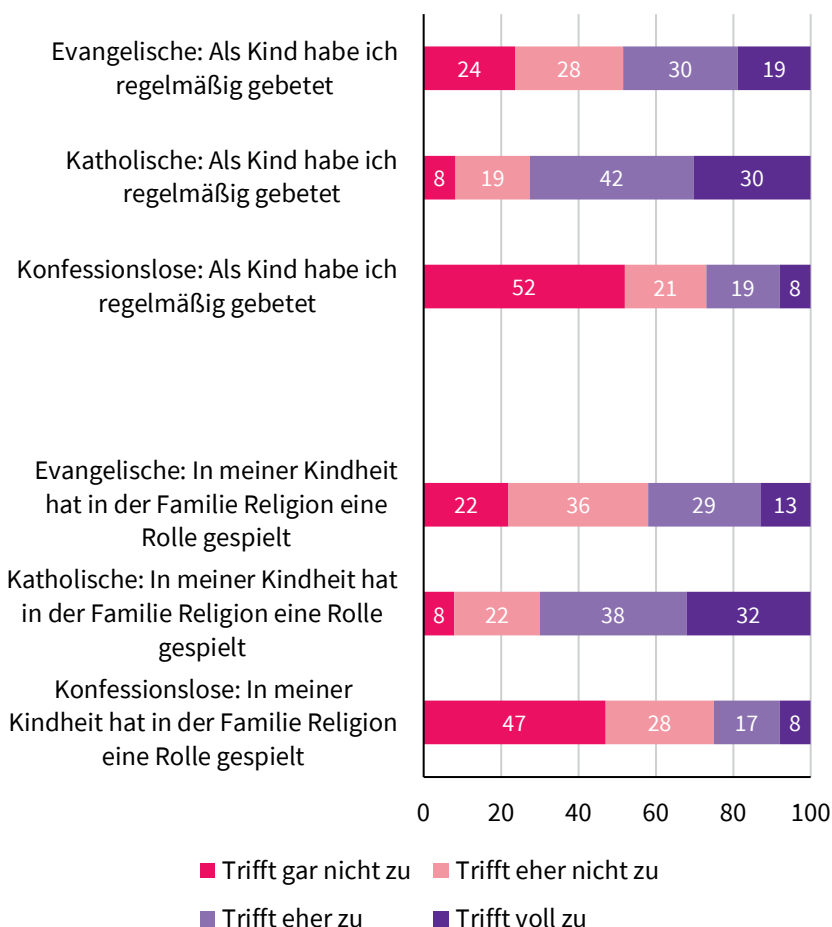


Abbildung 18.9: Die Bedeutung von Religion und Beten in der eigenen Kindheit, differenziert nach heute evangelischen, katholischen und konfessionslosen Befragten (Angaben in Prozent).

mit deutlichem Abstand gegenüber den Konfessionslosen – gilt nicht nur für ältere Befragte, sondern auch für die unter 30-Jährigen, wie eine detailliertere Analyse ergibt, die hier nicht mit dargestellt ist.

Vergleichbare Differenzen ermittelt eine repräsentative Befragung von Ausgetretenen, unter denen sich die vormals Katholischen durch eine erheblich intensivere religiöse Sozialisation in ihrer Kindheit von den vormals Evangelischen abheben (religiöse Erziehung im Elternhaus, Gottesdienstbesuch), während sich für das aktuelle, weit überwiegend nicht religiöse Selbstbild nur noch geringe konfessionsbezogene Abweichungen feststellen lassen (Ahrens 2022a, S. 61 ff.).

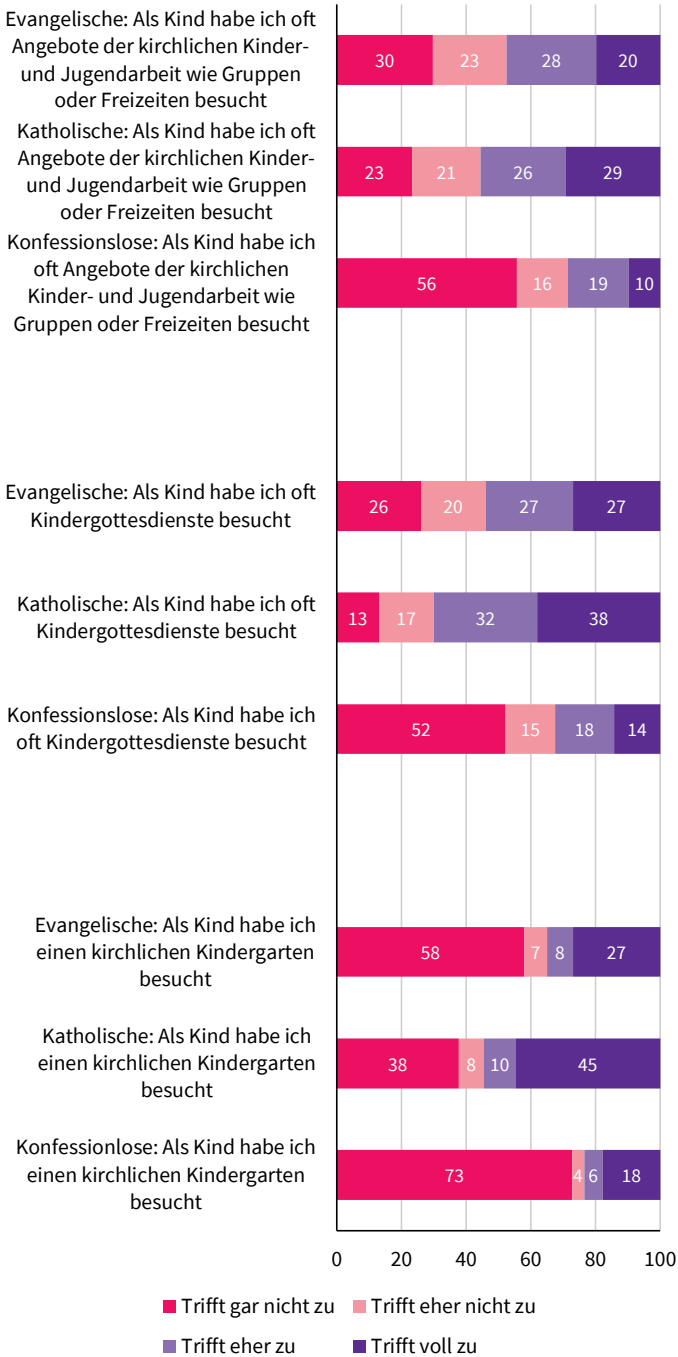


Abbildung 18.10: Nutzung kirchlicher Angebote in der eigenen Kindheit, differenziert nach evangelischen, katholischen und konfessionslosen Befragten (Angaben in Prozent).

Wie Korrelationsanalysen der KMU-Daten erhellen, gehen eine familiäre und eine institutionelle religiöse Sozialisation Hand in Hand: Der Besuch von Kindergottesdiensten und die Teilnahme an Angeboten kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit (weniger stark der Besuch eines kirchlichen Kindergartens) korrelieren stark mit einem religiösen Elternhaus und der Gebetspraxis in der Kindheit (die Spearman-Korrelationen zwischen den Items 122b bzw. 122e mit 122g bzw. 122h liegen im Bereich von 0,43 bis 0,58).

Kirchenmitglieder, Ausgetretene und schon immer Konfessionslose im Vergleich

Die Aussagen zum Besuch eines kirchlichen Kindergartens, zur Teilnahme an Kindergottesdiensten sowie an Angeboten der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit bieten wichtige Einblicke in die religiöse Sozialisation, die in dieser Weise in der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung nicht dargestellt worden sind. Daher sollen diese Angebote sowie zwei Aussagen zur familiären religiösen Sozialisation noch einmal hinsichtlich zweier Fragestellungen untersucht werden: Welcher Anteil der Kirchenmitglieder verfügt über solche Erfahrungen aus der eigenen Kindheit? Ist auch bei Nicht-Kirchenmitgliedern mit solchen Sozialisationserfahrungen aus der Vergangenheit zu rechnen? Abbildung 18.11 vergleicht verschiedene Aspekte religiöser Sozialisation für Katholische, Evangelische sowie Konfessionslose, wobei Letztere in die Gruppen der Ausgetretenen der beiden Konfessionen bzw. der nicht Getauften aufgeteilt werden.

Sowohl bei der familiären als auch bei der kirchlichen religiösen Sozialisation zeigen sich interessante Effekte: Die höhere Sozialisation in beiden Bereichen für Katholische gegenüber Evangelischen gilt auch für inzwischen Ausgetretene, die ursprünglich katholisch waren. Im Vergleich zu den Ausgetretenen, die ursprünglich evangelisch waren, berichten sie von stärkeren religiösen Sozialisationserfahrungen.

Der Befund zu den Konfessionslosen führt zu zwei wichtigen Erkenntnissen: Die Teilnahme an kirchlichen Bildungsangeboten „immunisiert“ zwar nicht vor einem Kirchenaustritt, aber wer diese Angebote erlebt hat, kehrt seiner Kirche später mit deutlich geringerer Wahrscheinlichkeit den Rücken. Und eine zweite Einsicht: Für diejenigen, die schon als Kind konfessionslos waren, bieten solche Angebote nur selten einen Zugang zur Kirche, nicht einmal jeder Zehnte in dieser Gruppe hat als junger Mensch an solchen Angeboten teilgenommen.

Entgegen einer früheren Interpretationslinie (5. KMU: „Stabilität im Abbruch“) zeigt sich kein Trend nachlassender religiöser Sozialisation bei jüngeren Generationen.

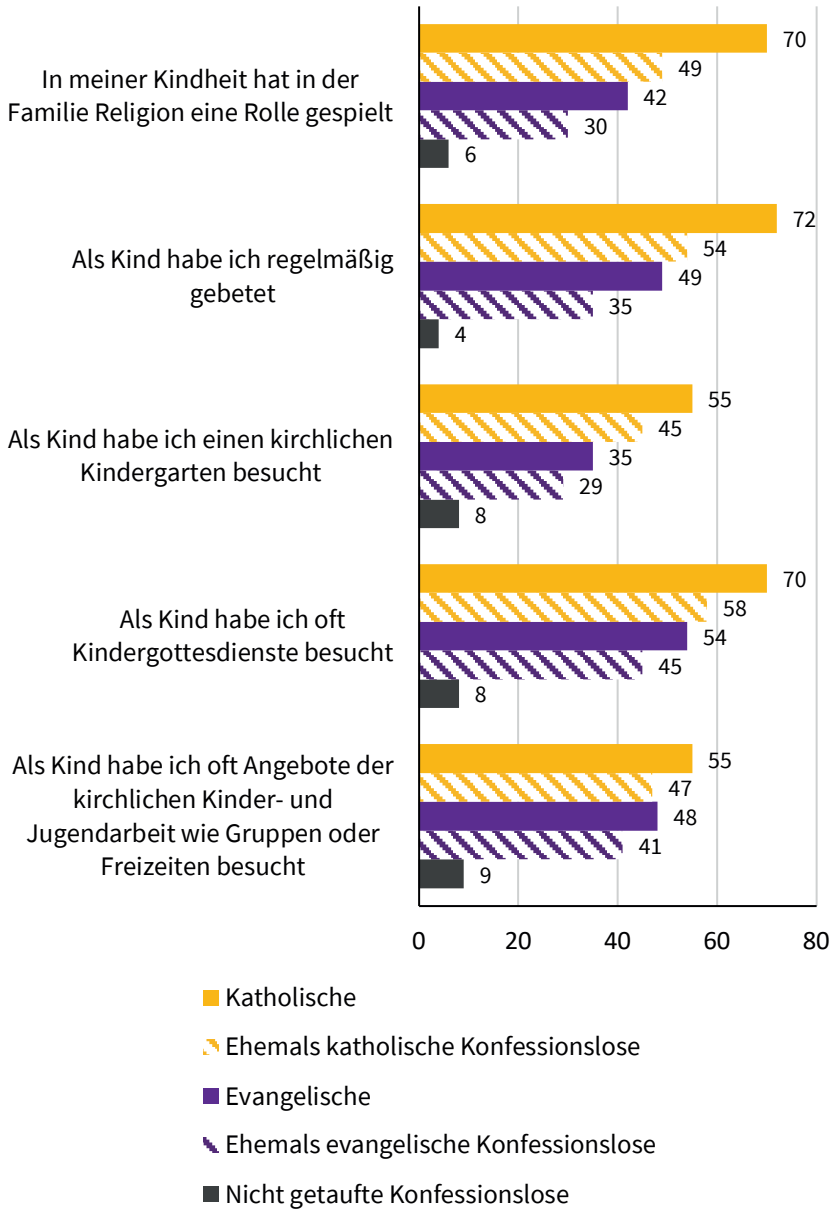


Abbildung 18.11: Ausgewählte Aspekte religiöser Sozialisation bei heute Evangelischen, heute Katholischen, ehemals evangelischen Konfessionslosen, ehemals katholischen Konfessionslosen und nicht getauften Konfessionslosen (Merkmal jeweils zutreffend in Prozent).

Analysiert man den aus den Items 122b, 122e, 122f, 122g und 122h gebildeten Summenindex „Intensität der Religionskontakte in der Kindheit“, ergeben sich nur bei den Personen ab 70 Jahren höhere Werte. Die anderen Altersgruppen liegen in einem sehr ähnlichen Bereich und weisen bei den Jüngsten sogar leicht höhere Werte auf. Allerdings muss hier ggf. berücksichtigt werden, dass Erinnerungen an die Kindheit in jüngeren Jahren noch präsenter sind als im Erwachsenenalter, weshalb es hier ggf. zu Verzerrungen kommen kann.

Einflüsse auf die religiöse Sozialisation

Nachdem in den bisherigen Analysen dieses Kapitels dargestellt wurde, in welcher Intensität Religion in der Familie eine Rolle spielte bzw. kirchliche Angebote in der Kindheit besucht wurden, wird im Folgenden die Frage beantwortet, welche Auswirkungen diese Kindheits- und Jugenderfahrungen haben.

Eine zentrale Erkenntnis für die religiöse Sozialisation ergibt sich aus Itembatterie 123. Sie wurde in der 6. KMU wie folgt eingeleitet: *„Oft wird die spätere Einstellung zu religiösen Fragen ja in der Kinder- und Jugendzeit geprägt. Wer hatte damals, in Ihrer Kinder- und Jugendzeit, einen Einfluss darauf, wie sich Ihre spätere Einstellung zu religiösen Fragen dann entwickelt hat?“*. Das schließt an eine ähnliche Frage aus der 5. KMU an, dort lautete sie: *„Bitte geben Sie für die folgenden Personen, Gruppen und sozialen Zusammenhänge an, ob Ihre Einstellung zu Religion, Glauben und Kirche durch sie eher positiv, eher negativ oder gar nicht beeinflusst wurde.“* In der 6. KMU wurde einerseits die Fragestellung optimiert (keine Differenzierung mehr in „positiven“ und „negativen“ Einfluss),³ andererseits – und dies erwies sich als bedeutsam – wurden die abgefragten Einzelitems präzisiert und auf insgesamt 14 Aspekte vermehrt. Abbildung 18.12 stellt die Ergebnisse der 6. KMU für die drei konfessionellen Gruppen dar und verdeutlicht, welche wahrgenommene Bedeu-

³ Die Begriffe „positiv“ und „negativ“ vermischen eine subjektive Bewertung mit einer inhaltlichen Richtung. Befragte können aber auch eine Distanzierung von Religion als positiv erleben. Zudem suggeriert das Begriffspaar, Veränderungen in Bezug auf Religion seien immer im Sinne einer quantitativen Zu- oder Abnahme zu verstehen, was fragwürdig ist. Befragte können aber, beeinflusst durch Sozialisationsagenten, die Art und Weise ihrer Religiosität oder ihres Zugangs zu religiösen Fragen grundlegend verändern, ohne dass dies klar mit einem „mehr“ oder „weniger“ an Religiosität verbunden wäre, geschweige denn klar als „positiv“ oder „negativ“ zu bewerten wäre. Insofern führt eine Dichotomie positiv/negativ in einer solchen Fragestellung in die Irre, die entsprechenden Daten der 5. KMU sind nur schwer zu interpretieren. In der 6. KMU kann auf andere Weise zumindest ausschnittsweise erschlossen werden, ob sich die Befragten biografisch z. B. einem Glauben an Gott genähert oder sich von ihm entfernt haben (Item 51), ob ihre Religiosität zu- oder abgenommen hat (Item 46 vs. 122), ob ihr Verbundenheitsgefühl zur Kirche zu- oder abgenommen hat (Item 26). Somit kann die 6. KMU unter Vermeidung des problematischen Begriffspars positiv/negativ durchaus biografische Entwicklungsrichtungen in Bezug auf Religiosität rekonstruieren.

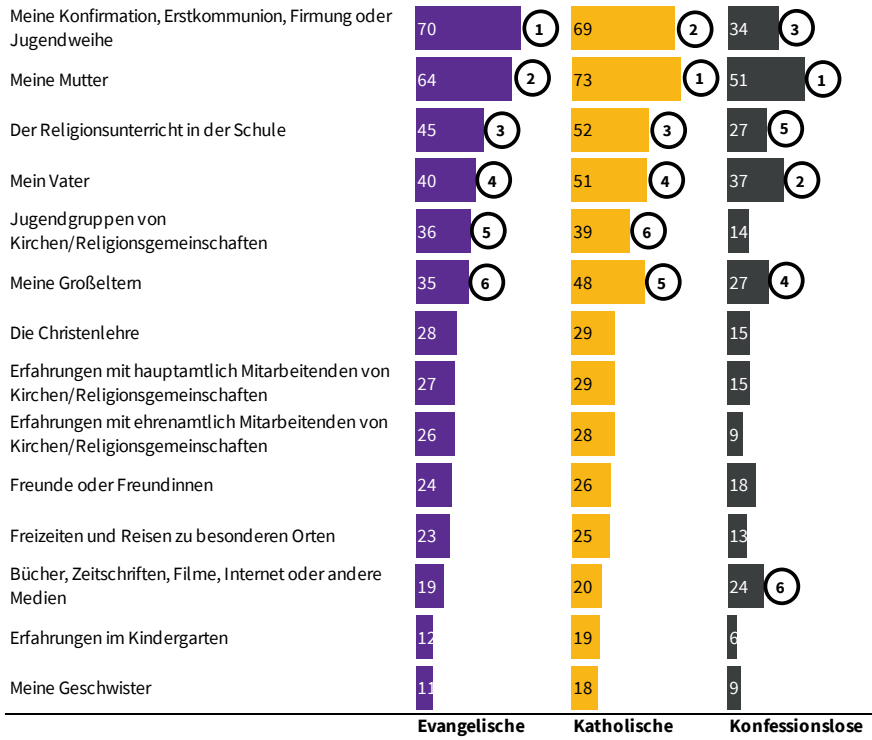


Abbildung 18.12: Einflussfaktoren der Kinder- und Jugendzeit auf die Entwicklung von späteren Einstellungen zu religiösen Fragen, geordnet nach der Häufigkeit der Nennungen (in Prozent), differenziert nach heute Evangelischen, heute Katholischen und heute Konfessionslosen. Die sechs häufigsten Nennungen innerhalb der jeweiligen Konfessionsgruppe sind entsprechend ihrer Rangfolge gesondert markiert.

...tung die jeweiligen Aspekte für die eigene religiöse Sozialisation aus Sicht der Befragten hatten.

Besonders interessant ist die Betrachtung der Ergebnisse für die Evangelischen, bei denen in der 5. KMU ja – wie oben beschrieben – die religiöse Sozialisation als weitgehend familiale Angelegenheit beschrieben wurde. Mit der aktuellen, differenzierteren Befragung muss dieses Bild korrigiert werden. Noch immer nehmen Mutter und Vater sowie Großeltern eine wichtige Position in der Rangfolge ein. Als relevanteste einzelne Sozialisationsinstanz liegt aber die Konfirmation mit deutlichem Abstand auf dem ersten Platz. Auch der Religionsunterricht hat für viele Evangelische nachhaltigen Einfluss und wird bedeutsamer als die Rolle des eigenen Vaters für die religiöse Sozialisation eingestuft. Christliche Jugendgruppen liegen knapp vor den Großeltern. Auch Mitarbeitende der Kirche (Hauptamtliche und Ehrenamtliche quasi gleichauf) nehmen eine bedeutsame Rolle ein,

die als wichtiger eingeschätzt wird als die eigenen Freunde und Freundinnen. Die Erfahrungen im Kindergarten werden nur von 12 % genannt, was allerdings damit zusammenhängen könnte, dass die Phase der frühen Kindheit in der bewussten Erinnerung oftmals kaum präsent ist.

Die in Abbildung 18.12 vorgestellten Antworten können – weiterhin zunächst nur für die Evangelischen – in verschiedener Weise kontextualisiert werden. Da manche der hier benannten Antwortmöglichkeiten nicht von allen Befragten erlebt, aber dennoch von den meisten beantwortet wurden (dann zumeist mit „Nein“), wurde in weiteren Analysen untersucht, wie sich der Anteil zustimmender Antworten zum Einfluss der religiösen Sozialisation darstellt, wenn nur diejenigen einbezogen werden, die auch tatsächlich konfirmiert wurden, Jugendgruppen erlebt, Christenlehre besucht oder am Religionsunterricht teilgenommen haben. Diese Filtersetzung führt zu einem starken Anstieg der Quoten: Die Konfirmation kommt dann auf 74 % Zustimmung, Jugendgruppen auf 64 %, der Religionsunterricht auf 47 %, die Christenlehre (bei allerdings geringer Fallzahl) erreicht sogar 90 %. Gerade bei den Jugendgruppen und der Christenlehre zeigt sich, dass diese Angebote zwar nicht von allen Evangelischen wahrgenommen werden, aber für diejenigen, die daran teilnehmen, haben sie eine mindestens so große Sozialisationsbedeutung wie die eigene Mutter.

Hilfreich ist auch ein Blick auf die Antworten nur der jüngeren Befragten: Die 14- bis 29-jährigen Evangelischen weichen in ihrem Antwortverhalten nur an wenigen Stellen um mehr als fünf Prozentpunkte von den Antworten aller Evangelischen ab. Stärker ist bei ihnen die Bedeutung der Mutter (70 %), des Vaters (53 %), der Großeltern (45 %) und der Geschwister (18 %) – die familiäre Sozialisation wird demnach von Jüngeren als bedeutsamer empfunden als von Älteren. Aber auch die Erfahrungen mit Ehrenamtlichen (34 %), Freunden (31 %), Freizeiten und Reisen (30 %) sowie Medien (Bücher, Zeitschriften, Filme, Internet usw. 29 %) und dem Kindergarten (19 %) werden von den Jüngeren häufiger benannt als von älteren Evangelischen. Dass bei der jüngsten Befragtengruppe allgemein mehr Zustimmungen zu Sozialisationsagenten verschiedener Art erfolgen, zeigt zudem, dass sie in der Selbstwahrnehmung keine geringere religiöse Prägung erhielten als ältere Generationen.

Weitet man die Analyse auf alle Befragten aus, ergeben sich weitere wichtige Erkenntnisse. Insgesamt benennt die Mehrzahl der Befragten verschiedene Einflüsse auf ihre spätere Einstellung zu religiösen Fragen. Konfessionslose benennen mit durchschnittlich 2,8 Sozialisationsinstanzen allerdings wesentlich weniger der zur Wahl gestellten Optionen als Katholische (5,1) und Evangelische (4,4). Gar keine der vorgegebenen Sozialisationsinstanzen wird von 22 % der Konfessionslosen, 7 % der Katholischen und 9 % der Evangelischen angegeben, alle anderen

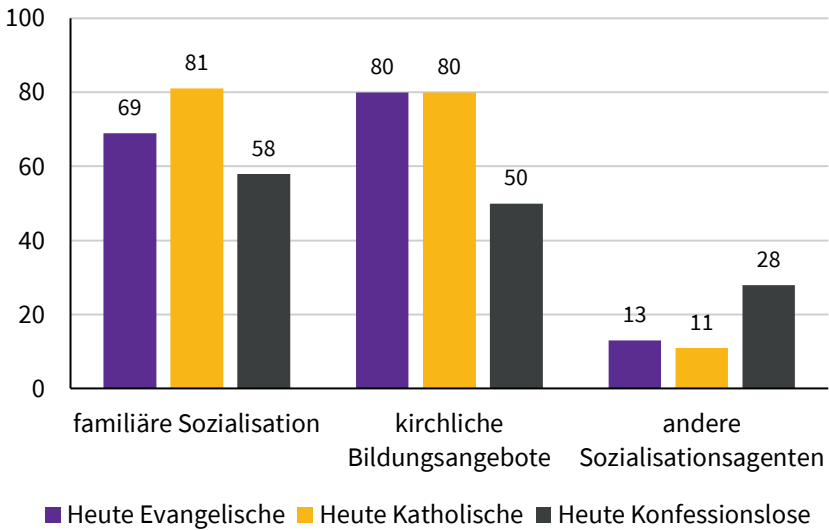


Abbildung 18.13: Systematisierung der in Abbildung 18.12 genannten Einflussfaktoren der Kinder- und Jugendzeit auf die Entwicklung von späteren Einstellungen zu religiösen Fragen, nach familiärer Sozialisation (Items 123a–d), kirchlicher Sozialisation (Items 123f–j und 123n) und anderen Sozialisationsagenten (Items 123e und 123k–m). Angetragen ist der prozentuale Anteil innerhalb jeder Teilgruppe mit mindestens einer Nennung aus der jeweiligen Sozialisationskategorie.

stimmen zumindest an einer Stelle zu. Stellt man die großen Faktoren Familie und kirchliche Bildungsangebote einander gegenüber, so zeigt sich, dass beide Faktoren eine wichtige Rolle spielen. In Abbildung 18.13 wird die Häufigkeit der Nennungen aus beiden Bereichen verglichen.⁴ Während für Katholische die Bereiche Familie und kirchliche Bildungsangebote gleichauf liegen, ist für Evangelische die kirchliche Bildungsarbeit einflussreicher als die Familie. Bei den Konfessionslosen ist die Familie etwas wichtiger als kirchliche Bildungsangebote. Durchgehend ist zu bedenken, dass die inhaltliche Ausrichtung des Einflusses nicht mit abgefragt wurde, sodass die familiäre Sozialisation bei Konfessionslosen ggf. auch einen hohen Anteil an kritisch-hinterfragendem Einfluss zu religiösen Fragen beinhalten dürfte.

Bei Katholischen erweist sich die Reihenfolge der Sozialisationsinstanzen als ähnlich wie bei den Evangelischen, allerdings mit einem stärkeren Akzent auf den fami-

⁴ Der Einfluss von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden wurde hier nicht bei den kirchlichen Bildungsangeboten hinzugerechnet. Diese begegnen zwar häufig auch in Bildungskontexten (z.B. Kindergottesdienst), aber die Zuordnung zum Bildungskontext ist nicht eindeutig.

liären Einflüssen (vgl. Abbildung 18.12). Die eigene Mutter liegt knapp vor den Sakramenten Erstkommunion und Firmung, deren Bedeutung hier gesammelt erfragt wurde. Auch bei katholischen Befragten liegt die Bedeutsamkeit der hauptamtlich und ehrenamtlich Mitarbeitenden quasi gleichauf. Dies ist – gerade angesichts des Überhangs hauptamtlicher Kirchenvertreter in den Medien im Vergleich zu kirchlichen Ehrenamtlichen – ein wichtiger Hinweis auf die Prägekraft von Ehrenamtlichen, die junge Menschen in der Kirche begleiten.

Betrachtet man die Personen, die aus der gesamten Itematterie lediglich ein einziges Item angekreuzt haben, zeigen sich interessante konfessionelle Unterschiede: Bei allen drei betrachteten konfessionellen Gruppen kommt bei etwa einem Drittel der Fälle diese alleinige Sozialisationsrolle der Mutter zu. Bei Katholischen sind daneben die Großeltern in 21 % der Fälle relevant, bei Evangelischen die Konfirmation mit 37%. Konfessionslose benennen mit 16% Bücher, Zeitschriften und Medien. Alle anderen Optionen werden von weniger als einem Siebtel derjenigen mit nur einer Angabe bejaht.

Was heutige Menschen über Kirche und Religion wissen, haben sie häufig nicht in ihren Familien, in einer Kirchgemeinde oder in der Schule gelernt, sondern im Internet gelesen, in einem Film gesehen oder in einem Podcast gehört (Pirner 2004). Erstaunlich erscheint daher der geringe Wert beim Item „Bücher, Zeitschriften, Filme, Internet oder andere Medien“ (Item 123m), was allenfalls bei den Konfessionslosen eine relativ große Relevanz erlangt. Es war ein Anliegen der 6. KMU, Medien als wichtige Sozialisationsinstanz in die Datenerhebung und -auswertung einzubeziehen. Den Verantwortlichen der 6. KMU war dabei bewusst, dass in diesem Item sehr unterschiedliche Medienformate zusammengefasst wurden. Problematisch ist bei dieser Form der Datenerhebung, dass Medien als eine Sozialisationsinstanz neben der Familie, der Gemeinde und Schule in den Blick kommen, also nicht hinreichend erfasst wird, dass Bücher u. a. von Großeltern in der Familie vorgelesen werden, bestimmte Filme von Eltern für die Kinder ausgewählt werden, Internetrecherchen auch im Religionsunterricht eine Rolle spielen und vielfältige Medienformate in der Gemeindefarbeit zum Einsatz kommen. Zudem macht es einen Unterschied, ob in Medien über die Aktivitäten einer Religionsgemeinschaft informiert wird (z. B. in einer Tageszeitung), Religionsgemeinschaften Medien zur Werbung für Angebote oder für die Kommunikation von Glaubensinhalten nutzen (z. B. die Homepage einer Kirchgemeinde) oder die Mediennutzung selbst als eine (rituelle) Form von Religion erscheint (z. B. der Tatort am Sonntagabend). Insofern kann das hier dargestellte Ergebnis einer relativ geringen Sozialisationsbedeutung von Medien im Hinblick auf Religiosität – wie die gesamte Frage – nicht als objektives Maß verstanden werden, sondern spiegelt die subjektive Eigenwahrnehmung der Befragten wider, derzufolge Medien für diese Thematik wenig relevant waren.

Religiöse Sozialisation und aktuelle Religiosität

In welchem Maße prägen die Erfahrungen, die Itematterie 123 in Erinnerung ruft, die aktuelle Selbsteinschätzung als mehr oder weniger religiöser Mensch? Hierfür wurden Quervergleiche mit Item 46 vorgenommen („Würden Sie von sich selbst sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind?“). Welche Unterschiede zeichnen sich dabei zwischen konfessionslosen, katholischen und evangelischen Befragten ab?

Für die zum Zeitpunkt der Erhebung *Konfessionslosen* zeigen sich leichte signifikante Zusammenhänge ihrer heutigen Religiosität mit folgenden Faktoren religiöser Sozialisation im Kinder- und Jugendalter: Konfirmation, Erstkommunion, Firmung oder Jugendweihe ($r = 0,14$), Christenlehre ($r = 0,16$), kirchliche Jugendgruppen ($r = 0,18$), Erfahrungen mit hauptamtlich in ihrer Kirche oder Religionsgemeinschaft Mitarbeitenden ($r = 0,11$), Freizeiten und Reisen zu besonderen Orten ($r = 0,11$). Bei den *Katholischen* zeigen die Mutter, Erstkommunion und Firmung, Christenlehre, Jugendgruppen, Erfahrungen mit hauptamtlich in ihrer Kirche Mitarbeitenden sowie Freizeiten und Reisen zu besonderen Orten einen signifikanten positiven Zusammenhang mit der heutigen Religiosität ($R^2 = 0,22$). Die aktuelle Religiosität der Evangelischen geht mit Erfahrungen bei Konfirmation, Christenlehre, Jugendgruppen und hauptamtlich Mitarbeitenden signifikant positiv einher ($R^2 = 0,18$).⁵

Für die Bezüge zwischen der Rolle der Mutter (Item 123a) bzw. des Vaters (Item 123b) und der familiären Rolle der Religion in der Kindheit (Item 122b) ergeben sich Unterschiede zwischen beiden Elternteilen, aber keine nennenswerten konfessionellen Unterschiede: Bei den Katholischen zeigt sich ein starker Zusammenhang zwischen der Rolle der Mutter und der Erfahrung, dass Religion in der Familie eine Rolle spielte ($r_s = 0,35$). Bei den Evangelischen besteht eine ähnlich starke Korrelation ($r_s = 0,38$). Dagegen erweist sich der Zusammenhang zwischen der Rolle des Vaters und der Erfahrung, dass Religion in der Familie eine Rolle spielte, als nicht ganz so stark ausgeprägt. Für Katholische liegt er bei $r_s = 0,29$, für Evangelische bei $r_s = 0,28$.

In welchem Maße hängt die Präsenz von Religion in der Kindheit⁶ mit der aktuellen Selbsteinschätzung als mehr oder weniger religiöser Mensch (Item 46) zusammen? Welche Unterschiede zeichnen sich dabei zwischen konfessionslosen, katholischen und evangelischen Befragten ab? Auch hierzu ergeben sich einige deutliche Zusammenhänge.

⁵ Bei Konfessionslosen wurde auf die Angabe von R^2 verzichtet mangels Normalverteilung und Varianzhomogenität.

⁶ Summenindex der Items 122b, 122e, 122f, 122g und 122h.

Bei den Konfessionslosen hängt die Selbsteinschätzung als religiös stark mit dem regelmäßigen Gebet in der Kindheit zusammen ($r = 0,38$). Korrelationen lassen sich auch zwischen heutiger Religiosität und dem Besuch von Kindergottesdiensten nachweisen ($r = 0,27$), ebenso zwischen heutiger Religiosität und der Wahrnehmung, dass in der Familie Religion während der Kindheit eine Rolle spielte ($r = 0,29$).

Bei den Katholischen bestehen besonders starke Korrelationen zwischen der heutigen Religiosität und dem regelmäßigen Beten in der Kindheit ($r = 0,42$) sowie zwischen der heutigen Religiosität und der Wahrnehmung, dass Religion in der Familie eine Rolle spielte ($r = 0,35$).

Bei den Evangelischen hängt die heutige Religiosität ebenfalls stark mit dem regelmäßigen Beten in der Kindheit ($r = 0,38$) sowie mit der Wahrnehmung zusammen, dass die Religion in der Familie eine Rolle spielte ($r = 0,38$). Nicht ganz so starke, aber nennenswerte Zusammenhänge mit der heutigen Religiosität ergeben sich für den Besuch von Kindergottesdiensten ($r = 0,24$) und für Angebote der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit wie Gruppen und Freizeiten ($r = 0,22$).

Perspektiven und Folgerungen für die Kirchen

Religiöse Sozialisation findet in den Familien statt – allerdings nicht ausschließlich. Die ausgeweitete Sozialisationsfrage in der 6. KMU bietet wichtige neue Einsichten für die Theorie religiöser Sozialisation. Insbesondere der Verweis auf die Konfirmation rückt ein Handlungsfeld in den Mittelpunkt, das auch konzeptionell die intensivste Verbindung zwischen evangelischer Kirche und ihren Gliedern darstellt: Für den Großteil der Evangelischen in Deutschland liegt die stärkste Begegnung mit ihrer Kirche – typischerweise wöchentliche Treffen, zudem Gottesdienste, Freizeiten usw. über etwa ein Jahr hinweg – im Jugendalter, weil sie an der Konfi-Zeit teilnehmen (Simojoki et al. 2024). Für Evangelische wiegt dieses Erleben stärker als jeder andere Beitrag zur religiösen Sozialisation. Deutlich wurde auch der nachhaltige Effekt dieser Zeit: Wer sich nicht konfirmieren lässt, tritt mit einer Wahrscheinlichkeit von 60 % später aus der Kirche aus. Bei den Konfirmierten liegt diese Quote mit 37 % deutlich niedriger. Bislang erweist sich die Konfirmationsquote als relativ stabil. Die Entwicklungen in anderen Ländern, beispielsweise Schweden, zeigen aber, dass sich solche hohen Beteiligungsquoten über die Zeit auch deutlich reduzieren können. Die evangelische Kirche ist also gut beraten, weiterhin eine attraktive Konfi-Zeit für Jugendliche anzubieten, sodass die Teilnahmequote hoch bleibt. Im Bereich der Konfi-Arbeit sowie der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen insgesamt wurden in den letzten Jahrzehnten kontinuierliche Reformen mit hohem Engagement von Haupt- und Ehrenamtlichen und einer intensiven empirischen Begleitforschung durchgeführt (vgl. Kapitel 17). Der hohe

Zuspruch der Jugendlichen zur Teilnahme an diesem Angebot und die biografisch bleibende Bedeutung der Konfi-Zeit können als ermutigendes Zeichen verstanden werden, dass dieses Engagement wirksam ist und der eingeschlagene Weg weiter fortgesetzt werden sollte. Allerdings: Auch unter den Konfirmierten tritt im Lauf des Lebens mehr als jede/r Dritte aus. Die empirischen Studien aus diesem Feld belegen, dass eine positiv erlebte Konfi-Zeit, insbesondere aber auch das Fortbestehen des Kontakts zur Kirche in den Jahren nach der Konfirmation, stark mit einer geringeren Kirchenaustrittsneigung zusammenhängt (Ilg et al. 2018, S. 73–76 und 195–199). Angesichts der hohen Bedeutung der Konfirmationserfahrung für die weitere Kirchenbindung liegt es auf der Hand, zukünftig einen Schwerpunkt auf dieses Arbeitsfeld und die für die Anschlusskontakte bedeutsame Jugendarbeit zu legen.

Für die heute Katholischen bleibt zwar die Mutter erste Sozialisationsagentin, jedoch dicht gefolgt von Erstkommunion und Firmung. 98% der Katholischen haben an der Erstkommunion teilgenommen. Die Sakramentenkatechese verdient also auch zukünftig besondere Aufmerksamkeit. Dabei zeigen Evaluationsstudien (Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft 2015, S. 161–165), dass diejenigen Kinder sich als Ministrantinnen und Ministranten engagieren, die schon vor Beginn der Katechese eine intensive Gottesbeziehung pflegten. So drängt sich die Frage nach denen auf, die diese kulturellen und religiösen Voraussetzungen nicht mitbringen. Damit diese ungleiche Ressourcenverteilung nicht zu weiterer Bildungsungerechtigkeit führt, entsteht massiver Nachholbedarf angesichts derer, die bei derartiger Bildungsvererbung leer ausgehen. Dabei bietet familienorientierte Katechese die Chance, religiöse Sozialisation in ihrer familialen sowie ihrer kirchlich-institutionellen Qualität auf nachhaltige Weise miteinander zu verzahnen: Die Förderung der Kommunikation in der katechetischen *Elternarbeit* wirkt sich auf die religiöse Kommunikation in den Familien nachweislich intensivierend aus (Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft 2015, S. 175–181) und wird darum auch zukünftig eine wichtige Rolle spielen. Zudem bleibt daran zu erinnern, dass die Vorbereitung auf den ersten Empfang der Eucharistie im Durchschnitt lediglich 17 Zeitstunden umfasst (Kießling 2016, S. 217). Empirische Analysen (Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft 2015, S. 161–165) zeigen jedoch, dass zeitlich umfangreichere Katechese ihr sozialisatorisches Gewicht nicht weiter stärkt, sondern die Häufigkeit von – etwa atmosphärischen – Störungen und den Unwillen der Kinder, an der Katechese teilzunehmen, steigert. Es kommt offenbar nicht so sehr auf eine bestimmte Dauer der Katechese an, sondern vorrangig auf das didaktische Geschick der meist ehrenamtlichen Katechetinnen und Katecheten, die für ihren Einsatz jedoch mehrheitlich gar nicht oder allenfalls geringfügig ausgebildet wurden (Kießling 2016, S. 217). Katechetinnen und Katecheten brauchen Unterstützung, auch professionelle Begleitung, damit sie Herzstücke der Kommunionkatechese selbstbewusst ansprechen und glaubwürdig kommunizieren

können, gegenüber den Kindern ebenso wie gegenüber ihren Müttern und Vätern, „um die jungen Eltern auszubilden und ihnen ihre Sendung als Verkünder des Evangeliums in ihrer eigenen Familie bewusst zu machen“ (Papst Franziskus 2016, Abschnittsziffer 287).

Sowohl im evangelischen als auch im katholischen Bereich zeigt sich die Bedeutung der kirchlichen Bildungsangebote. Die Familie ist allerdings keinesfalls bedeutungslos: Vater, Mutter, Großeltern, weniger allerdings die Geschwister, tragen zur religiösen Prägung nach wie vor stark bei. Ein Schlüssel zum Verständnis dürfte darin liegen, dass man die primären und die sekundären bzw. tertiären Sozialisationsinstanzen nicht gegeneinander ausspielt. Vielmehr kommt den Eltern eine Schlüsselrolle bei der Frage zu, ob Kinder beispielsweise einen kirchlichen Kindergarten oder den Kindergottesdienst besuchen (Possinger et al. 2023). Die vorliegenden Daten legen nahe, dass familiäre und institutionelle Sozialisation sich gegenseitig unterstützen und nicht isoliert betrachtet werden sollten.

Ein besonderer Hinweis ist mit Blick auf den schulischen Religionsunterricht zu vermerken (vgl. Kapitel 19): Auch wenn er in diesem Beitrag als Sozialisationsfaktor neben der Familie, der Gemeinde und verschiedenen Medien (Bücher, Zeitschriften, Filme, Internet etc.) in den Blick genommen wird, liegt der Hauptzweck dieses Schulfachs an allgemeinbildenden Schulen nicht in der religiösen Erziehung und Sozialisation, sondern in der Bildung der daran teilnehmenden Kinder und Jugendlichen. Der Wechsel zwischen Partizipation und Reflexion bzw. Teilnahme und Beobachtung ist für alle Bildungsprozesse konstitutiv, nicht nur in der Schule (Dressler 2020). Das Moment der Reflexivität unterscheidet damit Bildungsprozesse von der religiösen Sozialisation und Erziehung, die sich in der Regel im Modus der Partizipation, z. B. an Tischgebeten oder an Kindergottesdiensten, vollzieht. Während Eltern und Lehrkräfte erziehen, indem sie die Einhaltung von Verkehrsregeln und Tischsitten einfordern, ist Bildung immer selbstreflexiv: Ich bilde mich selbst, d. h. ich reflektiere ergebnisoffen über eine kulturelle Praxis, an der ich partizipiere oder auch nicht. Ein zentrales Merkmal religiöser Sozialisation ist schließlich die Nicht-Intentionalität und zeitliche Entgrenzung: Ich werde immer unbewusst geprägt von den Menschen und Kontexten, in denen ich lebe und lerne. Dies ist auch im Religionsunterricht und den dort gelebten Sozialformen und Lernsettings der Fall. Wenn in diesem Beitrag der Religionsunterricht auf der Basis der KMU-Daten als Sozialisationsinstanz beschrieben wird, dann in bewusster Unterscheidung zwischen den Aufgaben religiöser „Erziehung“, „Bildung“ und „Sozialisation“ in und durch Familien, Kirchengemeinden, Schulen und Medien. Die Frage, ob sich das enorme kirchliche Engagement in der Schule lohnt, wäre daher falsch gestellt, wenn damit religiöse Sozialisationserwartungen, eine Stabilisierung von Kirchenmitgliedschaftszahlen oder eine höhere Partizipation an kirchlichen Angeboten verbunden wird.

Insgesamt zeigt sich im Hinblick auf die religiöse Sozialisation, dass sowohl familiäre als auch institutionelle Sozialisationsfaktoren bei den Kirchenmitgliedern intensiv erlebt wurden bzw. werden. Nicht übersehen werden sollte die Tatsache, dass auch viele inzwischen Konfessionslose als Kinder Erfahrungen mit kirchlichen Angeboten gesammelt haben. Es ist davon auszugehen, dass hier durchaus positive Erinnerungen an solche Erfahrungen vorhanden sind, die einen Anknüpfungspunkt im Gespräch mit Ausgetretenen bieten können. Sehr deutlich davon zu unterscheiden sind Kinder und Jugendliche, die in Familien ohne kirchliche Bindung aufwachsen. Hier finden nur geringe Kontakte mit Religion statt, und auch der Zugang zu kirchlichen Bildungsangeboten wie Kindergärten, Kindergottesdiensten oder der Kinder- und Jugendarbeit ist mit weniger als 10% der Befragten gering ausgeprägt. In einer Gesellschaft, in der die Anteile kirchlich unverbundener Familien stark ansteigen, besteht eine zentrale Herausforderung für die Kirchen also darin, ihre Kontaktflächen auch zu diesen Menschen offen zu halten und niederschwellige Angebote bereitzustellen, in denen junge Menschen mit dem christlichen Glauben in offener Weise in Berührung kommen können.

19. Der schulische Religionsunterricht: Wahrnehmungen – Wirkungen – Wünsche

Johanna Hock, David Käbisch, Klaus Kießling, Edgar Wunder

Gemessen an seinen Teilnehmezahlen ist der schulische Religionsunterricht das erfolgreichste Bildungsangebot, das von den Kirchen mitverantwortet wird. Ausweislich der Statistik der Kultusministerkonferenz nahmen im Schuljahr 2021/22 ca. 4 Millionen, d. h. 63 % aller Schülerinnen und Schüler an allgemeinbildenden Schulen am Religionsunterricht nach Artikel 7,3 des Grundgesetzes teil.¹ In der 6. KMU gaben 77 % der Befragten an, in ihrer Schulzeit (die schon lange zurückliegen kann) Religionsunterricht in der Schule besucht zu haben. Für die höheren Klassen gaben dies 52 % der Befragten an, die diese Klassen belegten. Angesichts dieser Zahlen war es folgerichtig und überfällig, dass in den Fragebogen der 6. KMU erstmals Items aufgenommen wurden, die sich auf die Wahrnehmung und Beurteilung des eigenen Religionsunterrichts beziehen. Dieser lag bei den älteren Befragten bereits viele Jahrzehnte zurück. Die Einschätzungen beziehen sich daher teilweise auf einen Religionsunterricht, der sich von der Evangelischen Unterweisung in den 1950er und 1960er Jahren, über problem- und symboldidaktische Zugänge in den 1970er und 1980er Jahren, bis hin zu einem offenen Bildungsangebot in der

¹ Wir danken OKR Matthias Otte (Kirchenamt der EKD, Referat Kirche und öffentliche Schule, Jugendbildung) für die Recherche der aktuellen Teilnehmezahlen, die in den Bundesländern unterschiedlich erfasst werden. Legt man die aktuelle KMK-Statistik aus dem Schuljahr 2021/22 zu Grunde, dann besuchten 1,946 Mio. Schülerinnen und Schüler den evangelischen Religionsunterricht. Es fehlen in dieser Statistik allerdings Zahlen zu Rheinland-Pfalz, doch kann anhand der Sek. I Zahlen hochgerechnet werden, dass dort 0,015 Mio. Schülerinnen und Schüler teilnehmen. Es bleibt das statistische Problem des „übergreifenden Religionsunterrichts“ in Niedersachsen, der als konfessionell-kooperativer Religionsunterricht nicht wie in anderen Bundesländern entweder als evangelischer oder als katholischer Religionsunterricht statistisch ausgewiesen wird. Hochgerechnet handelt es sich zu 75 % um evangelischen Religionsunterricht, was 0,169 Mio. Schülerinnen und Schülern entspricht. Weiterhin fehlt in der KMK-Statistik der Religionsunterricht in Hamburg. Vor acht Jahren zählte der dortige, von der evangelischen Kirche verantwortete „Religionsunterricht für alle“ 90.000 Schülerinnen und Schüler. Insgesamt ergibt dies 2,364 Mio. Kinder und Jugendliche im evangelischen Religionsunterricht an allgemeinbildenden Schulen. Der evangelische Religionsunterricht an den berufsbildenden Schulen fehlt wiederum in der KMK-Statistik komplett. Allein in NRW besuchen 100.000 Schülerinnen und Schüler den evangelischen Religionsunterricht an dieser Schulform. Hochgerechnet mit dem Anteil evangelischer Kirchenmitglieder in NRW im Vergleich zum Bundesgebiet (20 %) kann die genannte Zahl für ganz Deutschland mal vier genommen werden. Addiert ergeben diese Zahlen damit ca. 2,8 Mio. Schülerinnen und Schüler im evangelischen Religionsunterricht. Werden die Teilnehmenden am katholischen, orthodoxen, islamischen und jüdischen Religionsunterricht in die Betrachtung einbezogen, ergibt sich die vorsichtige Schätzung von ca. 4 Millionen Kindern und Jugendlichen im schulischen Religionsunterricht.

Jetztzeit entwickelt hat, in dem (bezogen auf aktuelle Curricula und Schulbücher) multiperspektivische Zugänge und die wertschätzende, „neutrale“ Beschäftigung mit anderen Konfessionen und Religionen einen großen Raum einnehmen. Vergleichbare Entwicklungen lassen sich unter anderen konzeptionellen Vorzeichen auch für den katholischen Religionsunterricht seit Gründung der Bundesrepublik Deutschland nachzeichnen.

Die Daten der 6. KMU ermöglichen nicht nur diachrone Vergleiche zwischen Alterskohorten, sondern auch synchrone Vergleiche zwischen Bundesländern, Konfessionsgruppen, Religiositätstypen, Menschen aus unterschiedlichen sozialen Lagen und weiteren Vergleichskriterien. Entsprechend hoch war das Interesse an den Daten in der akademischen Religionspädagogik und kirchlichen Bildungspolitik. Bereits im Herbst 2023 konnten daher erste Detailanalysen zu den folgenden Themen veröffentlicht werden:

1. Eine erste visuelle Darstellung univariater und bivariater Statistiken bei Hock (2023) zeigte, dass auch für den Religionsunterricht eine für alle pädagogischen Kontexte typische Diskrepanz zwischen konzeptionellem Anspruch und subjektiv wahrgenommener Unterrichtswirklichkeit besteht. Zugleich konnte belegt werden, dass eine pluralitätssensible Unterrichtsgestaltung sowie eine religiöse Primär- und Sekundärsozialisation einen positiven Einfluss auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts haben.
2. Auch wenn 72 % der Befragten der 6. KMU angeben, dass sie den Religionsunterricht gern besucht haben, stimmen weniger als die Hälfte der Evangelischen der Aussage zu, dass der Religionsunterricht etwas für das eigene Leben gebracht (41 %), das Interesse an religiösen Fragen gefördert (37 %) oder die eigenen religiösen Überzeugungen verändert habe (14 %). Auch die Beteiligung der Kirchen am schulischen Religionsunterricht wird in den jüngeren Alterskohorten stärker als in den älteren in Frage gestellt. Ausgehend von diesen und weiteren Zahlen konstatierte Ilg (2023) einen schwindenden Rückhalt in der Bevölkerung für das konfessionell getrennte Modell nach Art. 7,3 GG.
3. Eine zunehmend freie Diskussion kontroverser Meinungen, die Behandlung unterschiedlicher Religionen bzw. Weltanschauungen sowie die Teilnahme von Schulkindern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit lässt sich auch für den katholischen Religionsunterricht belegen. Das pluralitätssensible Profil des Religionsunterrichts wird von den jüngeren stärker wahrgenommen und bejaht als von den älteren Befragten. Angesichts des massiven, in der 6. KMU dokumentierten Vertrauensverlusts in die römisch-katholische Kirche sprach daher Klaus Kießling in seiner ersten Analyse von einem „religionspädagogischen Silberstreif am düsteren kirchlichen Horizont“ (Kießling 2023, S. 387).

4. Die Daten der 6. KMU dokumentieren, dass kirchliche Angebote bevorzugt von besser Ausgebildeten und besser Verdienenden angenommen werden. Es stellt sich daher auch für den Religionsunterricht die Frage, welche Faktoren sich ungleichheitsstiftend auf dieses Bildungsangebot auswirken, das sich seinem Anspruch nach an alle Schülerinnen und Schüler richtet. Die Berechnung eines multiplen linearen Regressionsmodells bei Hock & Käbisch (2023a) zeigte in diesem Zusammenhang, dass ein „religiöses Kapital“ im Sinne von Konfessionszugehörigkeit, kindlicher Erfahrung mit Religion sowie kirchlicher Religiosität ein signifikanter Einflussfaktor für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts ist.
5. Die Daten der 6. KMU ermöglichen Vergleiche zwischen der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts in unterschiedlichen Bundesländern. Der konfessionelle bzw. konfessionell-kooperative Religionsunterricht nach Art. 7,3 GG ist bis heute der Normalfall in zwölf Bundesländern, während in Bremen, Berlin, Brandenburg und Hamburg Sonderregelungen bestehen. Die Berechnung einer ein-faktoriellen Varianzanalyse bei Hock & Käbisch (2023b) zeigte keine signifikanten Unterschiede in der wahrgenommenen unterrichtsbezogenen Pluralität des Religionsunterrichts zwischen den Bundesländern. Dies ist auch bei den befragten 14–35jährigen in Hamburg („Religionsunterricht für alle“), Niedersachsen (Art. 7,3 GG mit Möglichkeit zur konfessionellen Kooperation), Hessen (Art. 7,3 GG ohne Möglichkeit zur konfessionellen Kooperation) und Brandenburg (LER ohne Bezug auf Art. 7,3 GG) der Fall.
6. Die Daten der 6. KMU erbringen den Nachweis, dass konfessionelle Unterschiede zwischen den Befragten nahezu verschwunden sind und die Wertorientierungen und ethischen Einstellungen von Protestanten, Katholiken und Konfessionslosen nahe beieinanderliegen. Signifikante Unterschiede bestehen demgegenüber auf dem Feld der religiösen Praxis und der religiösen Einstellungen zwischen Konfessionsgebundenen und Konfessionslosen bzw. Religiösen und Säkularen. Auf der Basis eigener Berechnungen zeigten Hock & Käbisch (2023c), dass in der Perspektive der am Religionsunterricht teilnehmenden Menschen nicht die konfessionelle Kooperation, sondern die „religiös-säkulare Konkurrenz“ (Jörg Stolz) die entscheidende Leitdifferenz und Herausforderung religiöser Bildung darstellt (dazu bereits Käbisch 2014).

Die Daten der 6. KMU sind geeignet, unser empirisches Wissen über die subjektive Wahrnehmung des eigenen Religionsunterrichts zu erweitern. Diese Einschätzung bestätigt auch ein Blick in die zu diesem Thema erschienene Forschungsliteratur. Die Frage, inwiefern der Religionsunterricht seinen Bildungsanspruch in der Wahrnehmung der Bevölkerung einlösen kann, was Bedingungsfaktoren dafür sind und in welcher Organisationsform dies gelingen sollte, wird von der empirischen Religionspädagogik seit 1996 untersucht (u. a. Bucher 1996; Bucher 2000; Ziebertz et al.

2003; Valk et al. 2009; Pirner 2019; Schwarz 2019). Einen Spezialfall stellen dabei Studien zu den Erwartungshaltungen konfessionsloser Eltern an den Religionsunterricht ihrer Kinder dar (Wilke 1993; Menzel 1999; Gesing 2001; Kinder 2003; Liebold 2005; Domsgen 2006; Käbisch 2014). Die 6. KMU kann erstmals einen Beitrag zu diesen Fragen leisten und somit zur empirischen Reflexion religiöser Bildung an Schulen beisteuern. In den Blick kommen dabei auch das grundgesetzliche Recht und der Selbstanspruch der an der KMU beteiligten Kirchen, Verantwortung im staatlichen Bildungssystem zu übernehmen.

Vor diesem doppelten bildungs- und kirchentheoretischen Anspruch werden im Folgenden zunächst die Wirksamkeit und die Gestaltung des Religionsunterrichts aus Sicht der Befragten deskriptiv beschrieben, bevor unterrichtsbezogene sowie sozialisationsbedingte Einflussfaktoren in ihrer Stärke diskutiert werden. Der Beitrag schließt mit einem Blick auf die Einschätzung der Bevölkerung in Bezug auf den Religionsunterricht und seine Organisationsform.

Wahrnehmung – Der Religionsunterricht aus Sicht der Bevölkerung

Die Erinnerung und Wahrnehmung des schulischen Religionsunterrichts dürfte sich vor allem auf die Mikroebene des persönlich erlebten Unterrichts beziehen, während die Meso- und Makroebene, d.h. die curricularen Absprachen an den Schulen und die Organisationsformen des Religionsunterrichts auf Landesebene (z. B. konfessionelle Kooperation in Baden-Württemberg und Niedersachsen, Religionsunterricht „für alle“ in Hamburg) weitgehend unbekannt sein dürften. Dies vorangestellt, wird die Wirksamkeit des Religionsunterrichts mit vierstufigen Likert-Skalen gemessen, die den Ertrag des Religionsunterrichts für das eigene Leben, das Interesse an religiösen Fragen, die Orientierungsfähigkeit, die Zufriedenheit mit dem Unterricht und Veränderungen der religiösen Überzeugungen erfassen.² Abbildung 19.1 zeigt die Zustimmung zu diesen fünf Teildimensionen.³ Während der Religionsunterricht von der überwiegenden Mehrheit der Befragten positiv bewertet wird, zeichnet sich hinsichtlich des Bildungsanspruchs in Form von Lebensdienlichkeit, Orientierungsfähigkeit, Interesse und Überzeugungsveränderungen ein anderes Bild ab. So bejahen lediglich circa ein Drittel, dass der Religionsunterricht einen Mehrwert für das eigene Leben leistete und Interesse an religiösen Fragen förderte. Die Zustimmung zu Überzeugungsänderungen und Orientierungsfähigkeit liegt unter einem Fünftel.

² Diese Items wurden zu einem Index zusammengefasst, der mit einem Cronbachs Alpha von 0,85 eine hohe interne Konsistenz aufweist.

³ Zur Diskussion sei nochmals auf Ilg (2023) verwiesen.

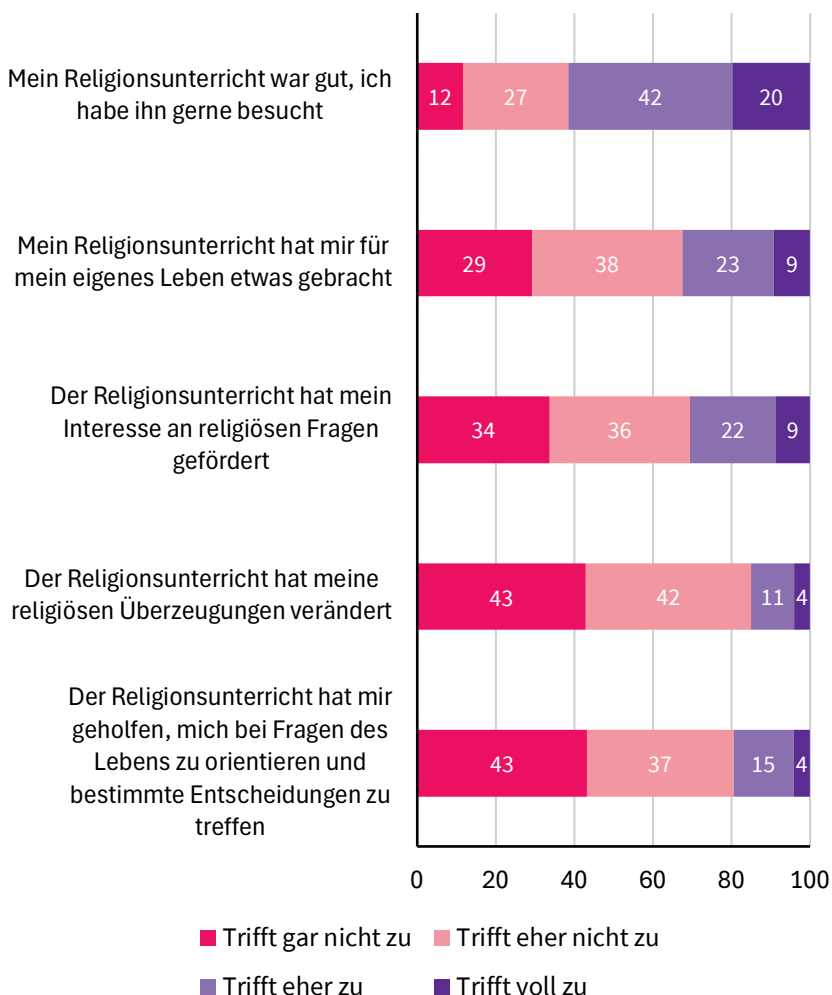


Abbildung 19.1: Wirksamkeit des eigenen Religionsunterrichts aus der retrospektiven Sicht der Befragten in prozentualen Häufigkeiten.

Die Gestaltung des Religionsunterrichts wird mit vier Fragen gemessen, die das Positionierungsverhalten der Lehrkraft, die Zusammensetzung der Schülerschaft, die Behandlung anderer Religionen sowie die Diskussionsfreiheit beleuchten. Diese Fragen tragen gleichermaßen der Diskussion um die Organisationsform des Religionsunterrichts wie den Anforderungen einer multireligiösen Gesellschaft Rechnung. In Anbetracht der prozentualen Ergebnisdarstellung in Abbildung 19.2 ist im besonderen Maße hervorzuheben, dass lediglich circa die Hälfte der Befragten den Religionsunterricht als Ort wahrnimmt, in dem unterschiedliche Religionen und Weltanschauungen behandelt sowie Meinungen zu religiösen Fragen frei diskutiert werden. Die

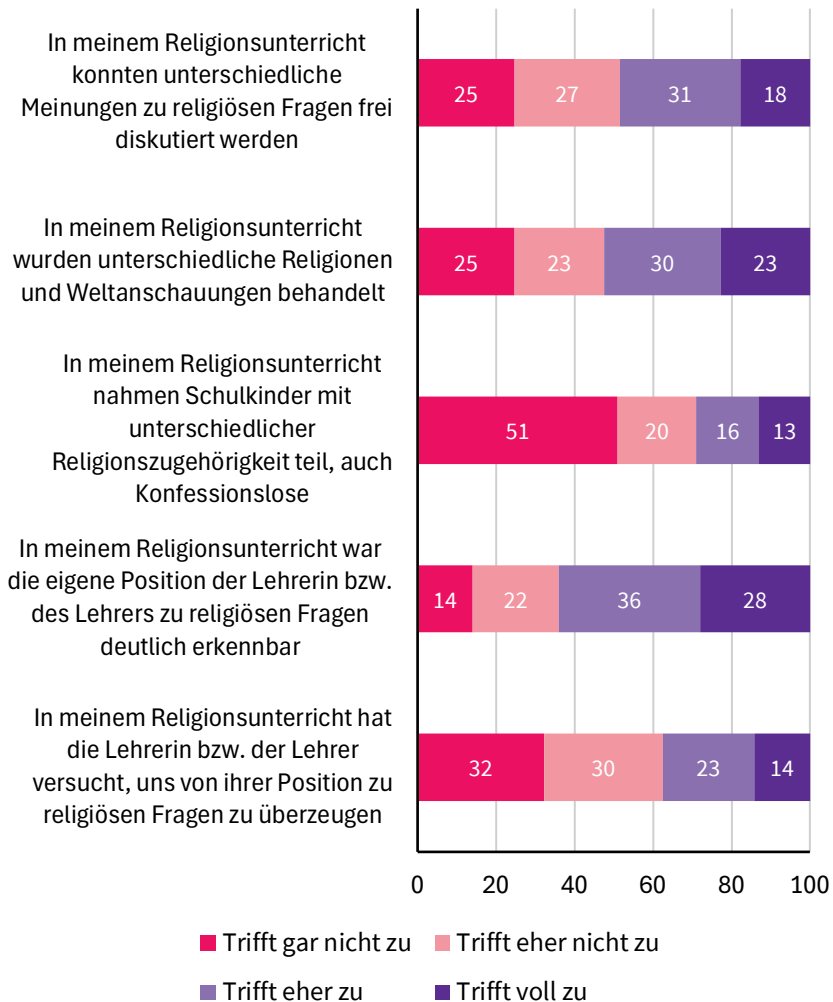


Abbildung 19.2: Gestaltung des eigenen Religionsunterrichts aus der retrospektiven Sicht der Befragten in prozentualen Häufigkeiten.

Einschätzung der Pluralität des Religionsunterrichts im Sinne von freier Meinungsdiskussion und Behandlung anderer Religionen ist jedoch maßgeblich vom Alter abhängig. Während die Kohorten der 60- bis 69-Jährigen sowie die über 70-Jährigen diesen Aspekt mehrheitlich negieren, zeigt sich eine positive lineare Entwicklung mit abnehmendem Alter. Die jüngsten Kohorten der 14- bis 29-Jährigen bezeichnen die Gestaltung des Religionsunterrichts mehrheitlich als eher plural angelegt.⁴

⁴ 60- bis 69-Jährige (M=2,6, SD=0,88), über 70-Jährige (M=2,02, SD=0,85), 14- bis 29-Jährige (M=3,00, SD=0,92). Für eine weitere altersbezogene Ausdifferenzierung der Ergebnisse siehe Kießling (2023).

Wirkungen – Einflussfaktoren auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts

Unterrichtsbezogene Einflussfaktoren auf die wahrgenommene Wirksamkeit

Die Diskrepanz zwischen angestrebtem Bildungsanspruch und tatsächlicher Wahrnehmung der Befragten einerseits sowie angestrebtem Bildungsanspruch und erinnerter Gestaltung des Religionsunterrichts andererseits veranlasst zu der Frage, welche unterrichtsbezogenen Einflussfaktoren dem zugrunde liegen. Als Einflussfaktoren werden die Positionalität der Lehrkraft, die Teilnahme von Kindern unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten, die Behandlung anderer Religionen und die freie Diskussion unterschiedlicher Meinungen betrachtet (siehe Abbildung 19.3).⁵

In Bezug auf die Positionalität der Lehrkraft zeigen sich je nach Ausprägungsgrad Unterschiede in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts. So ergibt sich, dass eine Positionsvermeidung von Lehrkräften mit den höchsten Einbußen in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts einhergeht. Eine stark wahrgenommene Positionierung der Lehrkraft führt ebenfalls zu einer negativen Abweichung vom Mittelwert, jedoch in kleinerem Maße. Eine leichte bis mittlere Positionierung der Lehrkraft bewirkt dagegen positive Abweichungen vom Mittelwert. Es scheint damit auf die angemessene didaktische Dosierung der eigenen Positionierung im Religionsunterricht anzukommen, d. h. ein „zu viel“ wird ebenso negativ wahrgenommen wie ein „zu wenig“. Die Unterschiede in der Bewertung der Wirksamkeit des Religionsunterrichts sind in Bezug auf die verschiedenen Ausprägungen der Positionierung statistisch signifikant. Nur der Unterschied zwischen den Gruppen „trifft eher nicht zu“ und „trifft eher zu“ ist nicht signifikant. Dies entspricht der theoretischen Diskussion zur Notwendigkeit eines konfessionell ausgerichteten Religionsunterrichts in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der

⁵ Um diese Frage zu beantworten, wird die fünfteilige Skala im Rahmen einer Hauptkomponentenanalyse und mittels der Regressionsmethode zu einem Faktorwert mit 63 Prozent Varianzaufklärung verrechnet. Dies gewährleistet, dass die einzelnen Variablen nicht zu gleichen Anteilen, sondern nach ihrer Gewichtung für den Faktor des Bildungsanspruchs einberechnet werden. Die Faktorenlösung ist einfaktoriell. Die größte Ladung weist mit 0,88 die Lebensdienlichkeit gefolgt von der Interessensförderung und der Orientierungsförderung auf. Die Veränderung der religiösen Überzeugung weist mit 0,63 die kleinste Korrelation mit dem Faktorwert auf. Dies entspricht der theoretischen Überlegung, dass eine Überzeugungsveränderung im religiösen Sinne höchstens ein Nebeneffekt des Religionsunterrichts sein kann. Die Nutzung eines Faktorwerts statt eines Summenscores kann des Weiteren mit Multikollinearität, Berücksichtigung von Messfehlern und der valideren Abbildung latenter Konstrukte begründet werden. Dieser Faktorwert bildet die abhängige Variable in den nachfolgenden einfaktoriellen Varianzanalysen und darauffolgenden Post-hoc-Tests. Infolge des vorliegenden Stichprobenumfangs werden Ergebnisse ab $p \leq .01$ als statistisch signifikant bezeichnet.

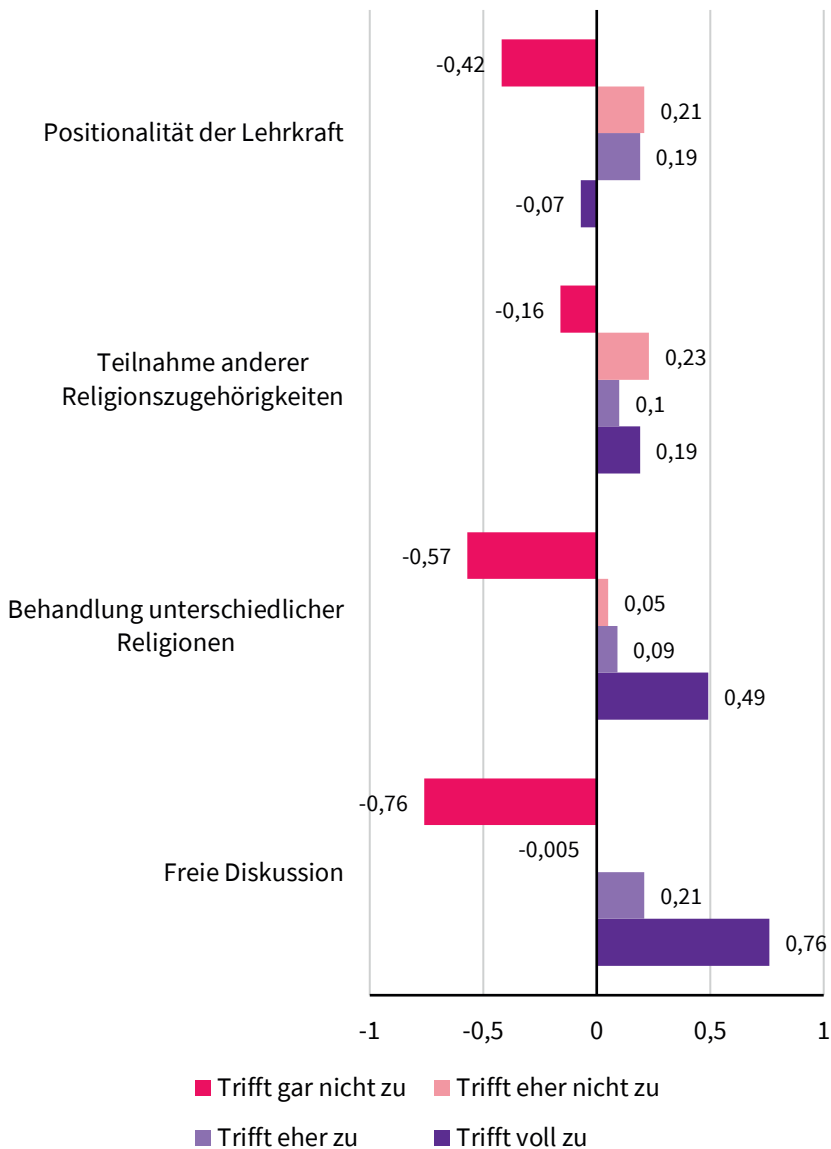


Abbildung 19.3: Mittlere Abweichungen des Faktorwerts „Wahrgenommene Wirksamkeit des eigenen Religionsunterrichts“ von Null zu Aspekten der Unterrichtsgestaltung.

jeweiligen Religionsgemeinschaft, der durch die Positionierung der Lehrkraft neben einer Außenperspektive auf Religion ebenso eine Binnenperspektive eröffnen kann. Der Wirksamkeit einer Positionsvermeidung, wie sie im Rahmen eines rein religionskundlichen Unterrichts postuliert wird, widersprechen die Ergebnisse hingegen.

Die Teilnahme von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten beeinflusst ebenso die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts. Während die Abwesenheit einer religiös-pluralen Klassengemeinschaft leicht negative Auswirkungen anzeigt, kann ihre Anwesenheit unabhängig von ihrem Ausprägungsgrad als positiver Einflussfaktor beschrieben werden. In diesem Zusammenhang weist die als gering eingeschätzte Teilnahme anderer Religionszugehörigkeiten die größte positive Abweichung auf, eine hoch eingeschätzte plurale Klassenzusammensetzung schließt sich dem mit geringfügigem Abstand an. Die kleinste positive Abweichung in Bezug auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts zeigt die Gruppe, die die Pluralität als mittelmäßig beschreibt. Die Bewertung der Wirksamkeit des Religionsunterrichts unterscheidet sich statistisch signifikant für die beschriebenen Zustimmungsmaße. Im Rahmen der Post-Hoc-Analyse ist hervorzuheben, dass die Unterschiede zwischen einer leichten, mittleren und starken religiös-pluralen Klassengemeinschaft nicht signifikant sind. Der stark religiös-plurale Religionsunterricht weist allein signifikante Unterschiede zum mono-religiösen Religionsunterricht auf. Dieser Befund ist insbesondere vor dem Hintergrund der Diskussion um einen multireligiösen Religionsunterricht, wie er beispielsweise in Hamburg umgesetzt wird, interessant und weiterführend zu diskutieren.

Mit hohen Unterschieden in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts geht die Behandlung anderer Religionen und Weltanschauungen einher. Diese Beziehung kann als linear beschrieben werden, da die Vernachlässigung dessen mit deutlich negativen Abweichungen vom Mittelwert in Verbindung steht, der Grad der Zustimmung zu dieser Aussage jedoch ansteigend positive Abweichungen aufweist. So wirkt sich die stark ausgeprägte Auseinandersetzung mit anderen Religionen im Unterricht am positivsten auf die wahrgenommene Wirksamkeit aus. Einen ebenfalls positiven Einfluss haben eine leichte und mittlere Zustimmung zu diesem Aspekt der Unterrichtsgestaltung, jedoch in einem deutlich geringeren Maße. Die Unterschiede in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts sind für die Ausprägungen der Behandlung anderer Religionen statistisch signifikant. Dieses Ergebnis ist unter Berücksichtigung der Schul- und Lebenswelt im Allgemeinen nicht überraschend: In einer ebenso multireligiösen wie multikulturellen Gesellschaft ist die Wahrnehmung eigener und anderer Religion sowie ihr Verhältnis zueinander eine unabdingbare Bildungsaufgabe des Religionsunterrichts, um zur Orientierungsfähigkeit beizutragen und seinem Bildungsanspruch gerecht zu werden. Ferner steht dieser Befund im Einklang mit dem Wunsch nach einem interreligiös-bildenden Religionsunterricht, der unter anderem in der Untersuchung von Jozsa et al. (2009, S. 187) die höchsten Zustimmungen auf Seiten der Schülerinnen und Schüler verzeichnen konnte.

Die Beziehung zwischen dem Ausprägungsgrad der freien Diskussion unterschiedlicher Meinungen zu religiösen Fragen und der wahrgenommenen Wirksamkeit weist ebenfalls einen linearen Charakter auf. Wird der Religionsunterricht nicht als Ort der freien Diskussion wahrgenommen, folgen daraus erheblich negative Abweichungen vom Mittelwert. Diese Abweichung verringert sich bei einer als schwach empfundenen freien Diskussionskultur und steigert sich bei mittlerem sowie starkem Empfinden. Die Unterschiede, die sich aus den variierenden Bedingungen der Diskussionskultur ergeben, sind statistisch signifikant. Hervorzuheben ist, dass der Unterschied zwischen einer freien und einer restriktiven Diskussionskultur in hohem Maße bedeutsam für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts ist. Auch diese Ergebnisse lassen sich mit Blick auf die veränderten Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts einordnen. So wird der konfessionelle Religionsunterricht nicht allein von konfessionsgebundenen Schülerinnen und Schülern besucht, vielmehr nehmen auch konfessionslose sowie andersreligiöse Schülerinnen und Schüler teil (z. B. für Bayern: Gennerich 2019, S. 40). Eine Heterogenität besteht ebenfalls bezüglich der individuellen Religiosität – auch unabhängig von der formalen Religions- oder Konfessionszugehörigkeit (z. B. für Bayern: Kantar EMNID 2019, S. 24–25). Der daraus resultierenden Meinungsvielfalt muss folglich Raum gegeben werden, um die Erfahrungen der Schülerschaft einzubeziehen, die gesellschaftliche Realität abzubilden und Gespräche zwischen differierenden Welterschließungsperspektiven zu initiieren.

Sozialisationsbezogene Einflussfaktoren auf die wahrgenommene Wirksamkeit

Um Einflussfaktoren auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts weiterführend zu untersuchen, wird der Blick von allein unterrichtsbezogenen Aspekten auf sozialisationsbedingte Aspekte geweitet. In diesem Zuge wird im Folgenden danach gefragt, inwiefern sich die wahrgenommene Wirksamkeit auf die religiöse Sozialisation der Befragten zurückführen lässt. Die Bedeutung des konfessionellen Religionsunterrichts im Fächerkanon allgemeinbildender Schulen nach Art. 7,3 GG leitet sich aus seinem Beitrag zur Allgemeinbildung ab; dem Religionsunterricht geht es dem folgend nicht darum, Kinder und Jugendliche in einer bestimmten religiösen Tradition zu beheimaten oder zur Partizipation an einer religiösen Praxis zu motivieren. Im Umkehrschluss gilt gleichermaßen, dass die Beheimatung in einer religiösen Tradition kein Gradmesser für die Wirksamkeit oder Qualität des Religionsunterrichts ist, auch wenn Einflüsse nachweisbar sein sollten.

Der Grad der religiösen Sozialisation wird mit vierstufigen Likert-Skalen gemessen, die die Rolle von Religion in der Familie, das Beten in der Kindheit, den Besuch eines kirchlichen Kindergartens und die Partizipation an Kindergottes-

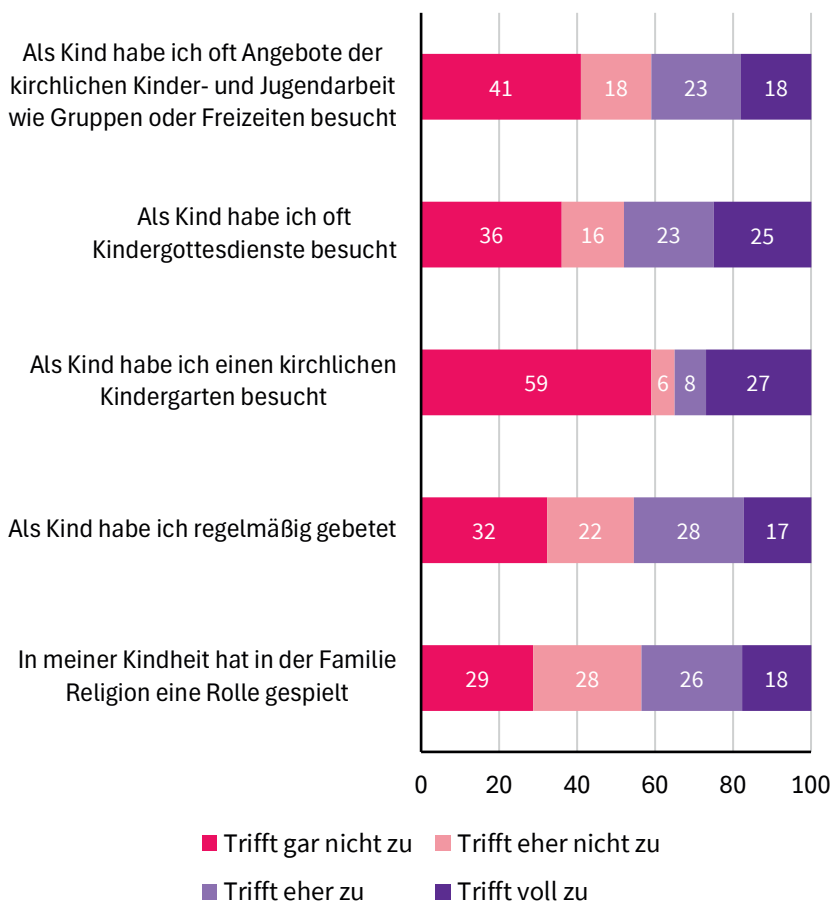


Abbildung 19.4: Erlebte religiöse Primär- und Sekundärsozialisation der Befragten in prozentualen Häufigkeiten.

diensten sowie kirchliche Jugendarbeit erfassen.⁶ Wie die Befragten dies rückblickend einschätzen, wird in Abbildung 19.4 dargestellt. Über 40% bejahen die familiäre Bedeutung von Religion in ihrer Kindheit. 57% geben demgegenüber an, dass Religion keine oder eher keine Rolle in ihrer Kindheit gespielt hat. Dass die Primär- und Sekundärsozialisation der Mehrheit nicht von Religion geprägt gewesen ist, zeigen ebenfalls die prozentualen Häufigkeiten zu den weiteren Fragen.⁷

⁶ Diese Items wurden zu einem Index zusammengefasst, der mit einem Cronbachs Alpha von 0,80 eine hohe interne Konsistenz aufweist.

⁷ Für eine Differenzierung dieser Ergebnisse siehe Kapitel 18.

Diese differierenden Grade der religiösen Sozialisation und damit zusammenhängender Erfahrungen gehen mit unterschiedlichen Bewertungen der Wirksamkeit des Religionsunterrichts einher (Abbildung 19.5). Die Primärsozialisation, gemessen an der Rolle von Religion in der Familie und dem Beten in der Familie, weisen den größten Einfluss auf, jedoch zeigt die Sekundärsozialisation in Form von kirchlichem Kindergarten, Kindergottesdiensten und Jugendarbeit ebenfalls Unterschiede in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts.

So kann die religiöse Primärsozialisation als positiver Einflussfaktor mit linearem Charakter beschrieben werden, da ihre Abwesenheit mit erheblich negativen Abweichungen vom Mittelwert zusammenhängt, während ihre Präsenz mit ansteigend positiven Abweichungen verbunden ist. Dies gilt sowohl für die Rolle von Religion in der Familie als auch das Beten in der Kindheit. Exemplarisch für die Primärsozialisation sei hier der erste Aspekt näher beleuchtet. Spielte Religion während des Aufwachsens in der Familie eine ausgeprägte Rolle, wird die Wirksamkeit des Religionsunterrichts im Mittel höher eingeschätzt. Wird die familiäre Bedeutung von Religion als mäßig beschrieben, zeigen sich diese positiven Effekte in ähnlichem Ausmaß. Eine kaum oder nicht existierende familiäre Bedeutung von Religion geht demgegenüber mit deutlich negativen Abweichungen vom Mittelwert einher. Die Unterschiede in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts sind für die Ausprägungen der Primärsozialisation statistisch signifikant. Post hoc bestätigt sich, dass der marginale Unterschied zwischen den Gruppen „trifft voll zu“ und „trifft eher zu“ inferenzstatistisch nicht bedeutsam ist. Dieser Befund aus der 6. KMU steht im Einklang mit vorangegangenen Untersuchungen: Schülerinnen und Schüler schreiben dem Religionsunterricht größere Beliebtheit und Wichtigkeit und auch mehr Lerneffekte zu, je stärker sie von religiöser Primärsozialisation geprägt sind (Kießling et al. 2018, S. 41).⁸

Die religiöse Sekundärsozialisation kann ebenfalls als relevanter Einflussfaktor für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts benannt werden. Sowohl die Partizipation an Kindergottesdiensten als auch an kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit bedingt mit einer mittleren Effektstärke positive Abweichungen vom Mittelwert. Exemplarisch sei dieser lineare Zusammenhang an dem Besuch des Kindergottesdienstes dargestellt. Der häufige Besuch des Gottesdienstes in der Kindheit wirkt sich am positivsten auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts aus. Einen ebenfalls positiven Einfluss hat eine mittlere Zustimmung zu diesem Aspekt der Sekundärsozialisation, jedoch in einem geringeren Maße. Wurde der Kindergottesdienst nicht oder wenig besucht, folgen daraus negative Abweichungen in der Bewertung des Religionsunterrichts. Die benannten Un-

⁸ Zur Diskussion dieses Sachverhalts mit Bezug auf Bildungsungleichheit im Religionsunterricht siehe Hock & Käbisch (2023a).

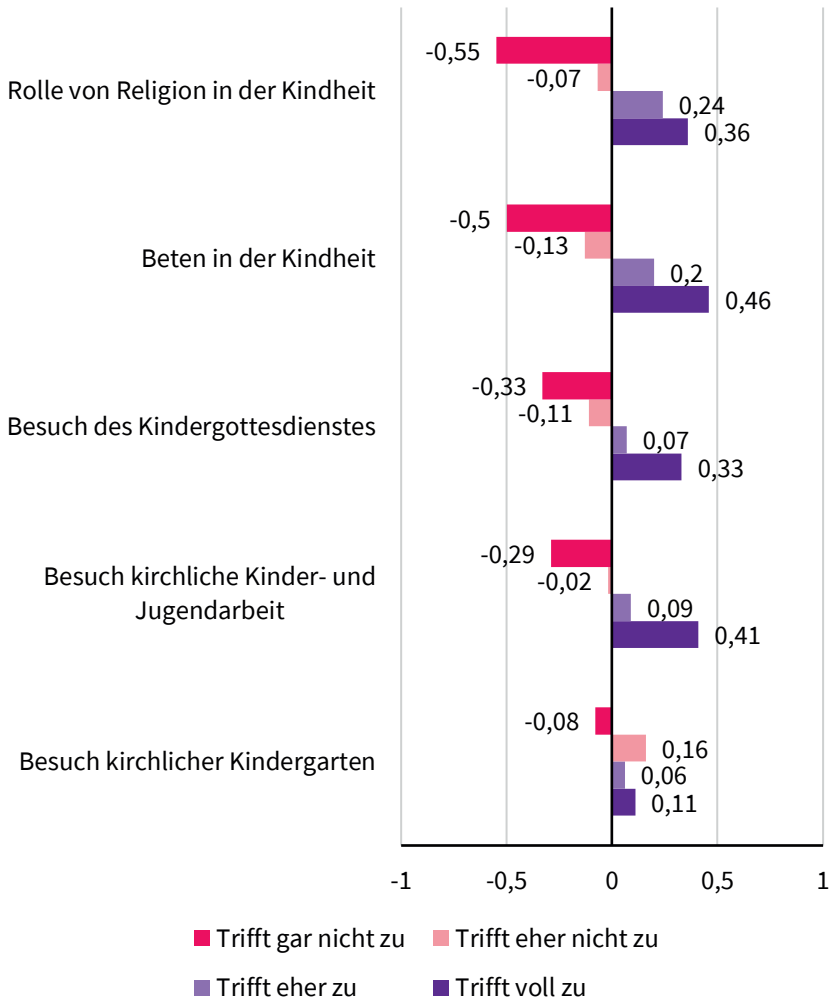


Abbildung 19.5: Sozialisationsbezogene Einflussfaktoren auf die wahrgenommene Wirksamkeit des eigenen Religionsunterrichts (Abweichungen vom Mittelwert).

terschiede in der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts sind für die Ausprägungen dieser sekundären Sozialisationsinstanz statistisch signifikant. Zu betonen ist, dass die Sekundärsozialisation in ihrem Einfluss auf die Wahrnehmung des Religionsunterrichts im Vergleich zur Primärsozialisation zwar geringer einzustufen ist, sie jedoch trotz dessen einen bedeutenden Stellenwert einnimmt. Entgegen einer Formulierung in der 5. KMU ist religiöse Sozialisation folglich nicht allein „familiäre Sozialisation“ (Bedford-Strohm & Jung 2015, S. 136, Hervorhebung im Original), sondern auch *institutionelle* Sozialisation (vgl. Kapitel 18). Dies gilt es auch im Rahmen des Religionsunterrichts zu berücksichtigen.

Eine besondere sekundäre Sozialisationsinstanz stellt im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht der kirchliche Kindergarten dar. Die besondere Stellung ergibt sich daraus, dass der Besuch dieser institutionellen Bildungseinrichtung einen marginalen Einfluss auf die Wahrnehmung des Religionsunterrichts ausübt. So beträgt der Unterschied zwischen Kindern, die einen kirchlichen bzw. Kindergarten in anderer Trägerschaft besucht haben, gemessen in Abweichung von Null beziehungsweise dem Mittelwert der Faktorwerte, 0,19. Dieser Unterschied ist klein, aber statistisch signifikant.

Wünsche – Die Einschätzung der Bevölkerung in Bezug auf den Religionsunterricht und seine Organisationsform

Die vorangegangenen Abschnitte zeigten, dass eine Diskrepanz zwischen angestrebtem Bildungsanspruch und tatsächlicher Wahrnehmung der Befragten besteht. Zurückzuführen ist diese Diskrepanz sowohl auf unterrichts- als auch sozialisationsbezogene Aspekte, die einen positiven oder auch negativen Einfluss auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts ausüben. Zuvörderst seien hier die freie Meinungsäußerung und die Behandlung anderer Religionen auf unterrichtlicher Ebene sowie die religiösen Erfahrungen auf der Ebene der Sozialisation genannt. Dies berücksichtigend wird im Folgenden die Makro-Ebene des Religionsunterrichts beleuchtet, indem die allgemeine Einstellung zum Religionsunterricht und seiner Organisationsform diskutiert werden.

Beide Sachverhalte werden ebenfalls mittels vierstufiger Likert-Skalen gemessen, mit denen die heutige Relevanz des Religionsunterrichts, die Zustimmung zu seiner Abschaffung und seiner Organisationsgestalt in Form eines religionskundlichen, multireligiösen oder kirchlich verantworteten Modells abgefragt werden. Im Unterschied zu den vorausgehenden Befunden wurden die nachfolgenden Fragen an *alle* Befragten gerichtet, unabhängig davon, ob sie selbst an Religionsunterricht teilnahmen.⁹

Abbildung 19.6 zeigt die prozentuale Zustimmung zu diesen Teilaspekten. 62 % der Bevölkerung halten das Schulfach Religion in der heutigen Zeit nicht für besonders wichtig. Der Forderung, das Schulfach Religion abzuschaffen, stimmen 43 % zu.¹⁰ Im

⁹ Die in diesem Abschnitt behandelten Items haben im Fragebogen die Nummern 134a-d und 144a. Weiterhin wurde auch noch die Religiositäts-Variable 46a und der in Kapitel 7 erläuterte Säkularismus-Index verwendet.

¹⁰ Diese beiden Werte zur „Wichtigkeit“ und zum Abschaffungswunsch sind schwer angemessen zu interpretieren ohne unmittelbare Vergleichswerte zu anderen Schulfächern. Verschiedene diesbezügliche Umfragen zeigen, dass der Religionsunterricht im Vergleich zu anderen Schulfächern eher unbeliebt zu sein scheint (z. B. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1809/umfrage/lieblingsfach-in-der-schule/>).

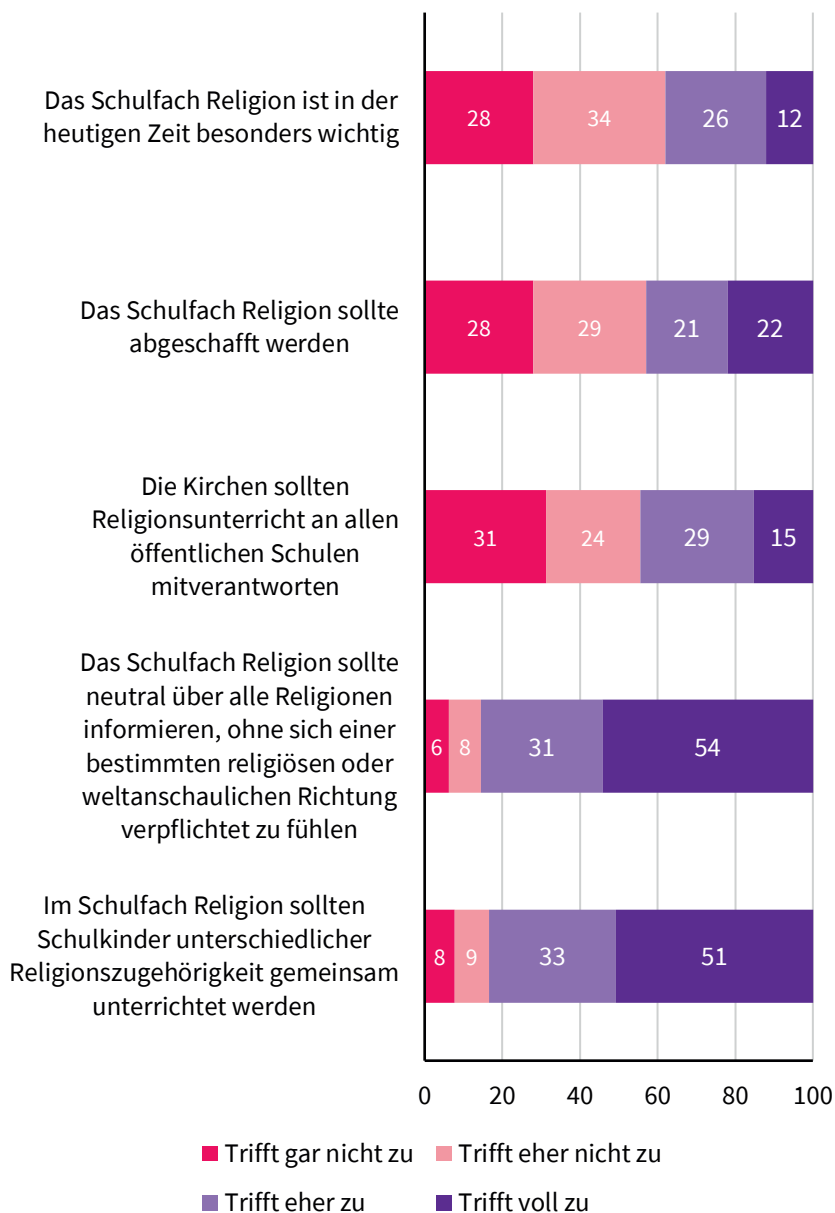


Abbildung 19.6: Zustimmung zu Fragen des Religionsunterrichts in prozentualen Häufigkeiten.

besonderen Maße zu betonen ist, dass eine ablehnende Haltung gegenüber der Relevanz des Religionsunterrichts und des Religionsunterrichts im Allgemeinen stark mit der wahrgenommenen Wirksamkeit des Religionsunterrichts zusammenhängt.

Je positiver der eigene Religionsunterricht in seiner Wirksamkeit wahrgenommen wurde, desto wichtiger wird Religion als Schulfach bewertet ($r_s = 0,53$). Ebenso gilt, dass die Abschaffung des Fachs Religion umso weniger gewünscht wird, desto höher die Wirksamkeit des selbst erlebten Religionsunterrichts wahrgenommen wurde ($r_s = -0,48$).

Mit Blick auf die Organisationsform sind 55 % dagegen, dass „die Kirchen Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen mitverantworten sollten“. Dieses Ergebnis kann in alters-, konfessions- und zeitbezogener Hinsicht differenziert werden: Die Ablehnung einer kirchlichen Mitwirkung wird von der heute ältesten Generation (70-Jährige und älter) hin zu den aktuell jüngsten Befragten (14- bis 29-Jährige) immer größer, sie nimmt von 40 % auf 70 % zu. Dies bezieht sich jedoch nicht auf die Wichtigkeitseinstufung des Religionsunterrichts oder Abschaffungsforderungen generell, denn diese sind vom 14. bis zum 70. Lebensjahr relativ konstant auf dem oben genannten Niveau. Nur die kirchliche Mitwirkung wird zunehmend angezweifelt. Dass Konfessionslose, deren Zahl in den letzten Jahren stark gestiegen ist, zu 72 % gegen eine kirchliche Mitwirkung am Religionsunterricht sind, mag nicht besonders erstaunen, aber dass auch unter den evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern jeweils 41 % gegen eine solche kirchliche Mitwirkung votieren, ist beachtlich. Dieses Ergebnis lässt sich in ähnlicher Weise in Verbindung mit der erlebten Wirksamkeit des Religionsunterrichts setzen. So besteht ein positiver Zusammenhang mittlerer Stärke zwischen der wahrgenommenen Wirksamkeit und der Befürwortung einer kirchlichen Mitverantwortung nach Art 7,3 GG ($r_s = 0,33$).

Im Jahr 2002, in der 4. KMU, wurde die Frage in ähnlicher Weise schon einmal gestellt, sodass ein Zeitvergleich möglich ist. Damals waren unter den evangelischen Kirchenmitgliedern in Westdeutschland nur 11 % gegen eine kirchliche Mitverantwortung beim Religionsunterricht, heute sind es 41 %. Unter den ostdeutschen evangelischen Kirchenmitgliedern waren 23 % dagegen, heute 36 %. Konfessionslose in Westdeutschland waren im Jahr 2002 zu 35 % dagegen, heute zu 73 %. Die ostdeutschen Konfessionslosen schließlich waren damals zu 56 % dagegen, heute zu 68 %. Diese deutlichen Veränderungen belegen, dass die im Grundgesetz verankerte Mitwirkung der Kirchen beim Religionsunterricht zunehmend auf ein Akzeptanzproblem stößt.

Es zeigt sich weiterhin, dass es nicht allein um eine Skepsis gegenüber den Kirchen als Organisationen geht, sondern es sich auch um alternative Vorstellungen zur Organisationsgestalt des Religionsunterrichts an sich handelt. Der Aussage „Im Schulfach Religion sollten Schulkinder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit gemeinsam unterrichtet werden“, stimmen 84 % der Bevölkerung zu. Unter den Konfessionslosen sind es 89 %, unter den katholischen Kirchenmitgliedern 77 % und unter den evangelischen Kirchenmitgliedern 81 %. Auf ähnliche Zustimmungs-

werte kommt die Aussage *„Das Schulfach Religion sollte neutral über alle Religionen informieren, ohne sich einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Richtung verpflichtet zu fühlen“*: 85% der Bevölkerung wünschen dies, darunter 91% der Konfessionslosen¹¹, 79% der Katholischen und 82% der Evangelischen. Die Zahlen belegen, dass die laufenden Fachdiskussionen um die Positionalität bzw. Konfessionalität des Religionsunterrichts keine akademischen Denkübungen sind, sondern auf einen gesellschaftlichen Plausibilitätsverlust reagieren (vgl. Meyer et al. 2022). Vor allem gegenüber konfessionslosen Eltern muss stärker als bisher plausibilisiert werden, warum es religiöse Bildung als Teil der Allgemeinbildung an öffentlichen Schulen geben sollte (vgl. Käbisch 2014, S. 69–75).

Gleichwohl sei diesen Ergebnissen nachgestellt, dass sie die Frage nach der konkret gewünschten Organisationsform des Religionsunterrichts kaum verlässlich beantworten können, sie vielmehr eine Tendenz in der Bevölkerung widerspiegeln. Zurückzuführen ist dies auf die Komplexität dieses Sachverhalts, der mit einer einzelnen Frage nicht Rechnung getragen werden kann. Es ist auch nach der Validität von Items zu fragen, die die Zustimmung zu Modellen des Religionsunterrichts messen. So suggeriert das Item zum religionskundlichen Unterricht, dass sich dieser aufgrund seiner „Neutralität“¹² vom grundgesetzkonformen Religionsunterricht unterscheidet, jedoch liegt der Unterschied eher in der Perspektivität. Die erste Form zeichnet sich durch die konstante Einnahme einer Außenperspektive auf unterschiedliche Konfessionen und Religionen aus, die zweite Form nimmt einen didaktisch begründeten Wechsel zwischen Außen- und Binnenperspektive vor. In einem religionskundlichen Unterricht wird „über Religion“ geredet; der konfessionelle Religionsunterricht übt demgegenüber den didaktisch inszenierten Wechsel zwischen „religiöser Rede“ und „Reden über Religion“ ein. Dieser Wechsel zwischen Außen- und Binnenperspektive entspricht schulpädagogischen Standards, wie sie beispielsweise auch im Literatur-, Musik-, Kunst- und Sportunterricht zum Tragen kommen. Neutralität im Sinne eines Überwältigungsverbots, Begründungsgebots sowie einer sachbezogenen Vermittlung gewährleisten als ordentliche Lehrfächer beide. Diese Mehrdimensionalität und Nuancierungen fachdidaktischer Konzepte und bildungstheoretischer Fragen vermag eine einzelne Frage nicht zu erfassen. Eine weiterführende Erforschung dieses Sachverhalts ist daher in qualitativer und quantitativer Hinsicht notwendig (vgl. Körs et al. 2023, S. 376, insbesondere mit Bezug auf den islamischen Religionsunterricht).

¹¹ Dass konfessionslose Eltern sich in ihren Wünschen zum Religionsunterricht im Vergleich zu konfessionsgebundenen Eltern unterscheiden und im Zuge dessen häufiger religionskundliche Themen bevorzugen, konnte bereits Kinder (2003, S. 282) zeigen.

¹² Zur Diskussion des Begriffs der „Neutralität“ im Kontext des Religionsunterrichts siehe Weilert & Hildmann (2018).

Auch wenn zahlreiche Fragen auf der Basis des KMU-Datensatzes nicht beantwortet werden können, indizieren die hohen Zustimmungswerte zur Abschaffung des Religionsunterrichts und zur religionskundlichen Ausgestaltung des Religionsunterrichts, dass eine allein rechtspositivistische Begründung nicht ausreicht. Die verschiedenen Modelle eines konfessionell-getrennten, konfessionell-kooperativen, christlichen oder gemeinsamen Religionsunterrichts nach Art. 7,3 GG müssen in theoretischer und praktischer Hinsicht besser plausibilisiert werden, insbesondere bezüglich ihres Beitrags zur interreligiösen und heterogenitätssensiblen Bildung. Dies betrifft vor allem die Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen und die Formen der Wissenschaftskommunikation der akademischen Religionspädagogik.

Zusammenfassung

Mit der Aufnahme einer größeren Zahl von Items zum Religionsunterricht bietet die 6. KMU erstmals die Möglichkeit, rückblickende Wahrnehmungen des Fachs, seine von den repräsentativ Befragten wahrgenommenen Wirkungen und damit verbundene Wünsche, aber auch Enttäuschungen zu beschreiben. Kirchen- und bildungspolitische Diskurse können auf dieser Datenbasis an empirischer Tiefenschärfe gewinnen. Insbesondere der von den Kirchen formulierte Bildungsanspruch muss mit der von der Bevölkerung wahrgenommenen Bildungswirklichkeit in Beziehung gesetzt werden.

Der Gewinn an empirischer Tiefenschärfe bezieht sich insbesondere auf die Ebenen der Unterrichtsgestaltung und Organisationsformen. In unterrichtsbezogener Hinsicht kann die Pluralität im Sinne einer freien Diskussionskultur sowie der Behandlung anderer Religionen als einflussstärkster Faktor für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts beschrieben werden. Während dieser Aspekt der Unterrichtsgestaltung in den älteren Jahrgangskohorten als unberücksichtigt gewertet werden kann, zeigen sich deutlich positive Entwicklungen mit abnehmendem Alter. So ist zu vermuten, dass der Religionsunterricht den Anforderungen einer pluralen Gesellschaft und den damit einhergehenden Forderungen vermehrt nachkommt. Gleichsam bestärken die Ergebnisse: Die Pluralitätsfähigkeit des Religionsunterrichts ist nicht allein inhaltsbezogen zu definieren, sondern ebenso eine der Haltung der Lehrenden und Lernenden während des Unterrichts. Demgegenüber sind die Positionierung der Lehrkraft sowie die religiös-heterogene Zusammensetzung der Schülerschaft in ihrer Einflussstärke für die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts vergleichsweise gering.

Unterrichtsbezogen kann des Weiteren konstatiert werden, dass religiöse Erfahrungen, d.h. die Partizipation an einer religiösen Praxis, einen bedeutenden Einfluss

auf die wahrgenommene Wirksamkeit des Religionsunterrichts ausüben. Dies ist vor dem Hintergrund des allgemeinbildenden Anspruchs dieses Faches und der damit zusammenhängenden Maxime nach Bildungsgerechtigkeit kritisch zu diskutieren und weiterführend zu evaluieren, insbesondere unter Berücksichtigung der stetig abnehmenden religiösen Sozialisation und zunehmender Konfessionslosigkeit (vgl. auch Hock & Käbisich 2023a).

Der Gewinn an empirischer Tiefenschärfe bezieht sich ferner auf die Diskussion um Organisationsformen des Religionsunterrichts. Deutlich ist, dass weder ein Festhalten am Status quo eines konfessionell-getrennten Religionsunterrichts nach Art. 7,3 GG noch eine generelle Abschaffung religiöser Bildungsangebote an Schulen mehrheitlich gewünscht wird. Die laufenden Diskussionen zur Zukunft des Religionsunterrichts entsprechen diesem Gesamtbild der Bevölkerung. Angesichts des gesellschaftlichen Zweifels an einem kirchlich mitverantworteten Religionsunterricht muss die Notwendigkeit einer theoretischen und vor allem praktischen Plausibilisierung der verschiedenen Modelle eines konfessionell-getrennten, konfessionell-kooperativen, christlichen oder gemeinsamen Religionsunterrichts nach Art. 7,3 GG unterstrichen werden.

Grundsätzlich gilt es, die vorliegenden empirischen Ergebnisse und Schlussfolgerungen weiter zu schärfen und zu vertiefen. Dies wird insbesondere vor dem Hintergrund evident, dass in dieser Untersuchung nicht die tatsächliche Wirksamkeit des Religionsunterrichts erhoben wurde, sondern die Wahrnehmung der Befragten. Damit wirken zwangsläufig zeitbezogene, wahrnehmungsbezogene und einstellungsbezogene Effekte auf die Ergebnisse ein, die lediglich in einem geringen Maße kontrolliert werden können. Infolgedessen sind Untersuchungen notwendig, die die tatsächlichen Veränderungen im Denken, Fühlen und Handeln messen, um das Einlösen des Bildungsanspruchs in einem umfassenderen Maße empirisch evaluieren zu können.

Trotz der genannten Einschränkungen sind die Ergebnisse der KMU dazu geeignet, den von den Kirchen formulierten Bildungsanspruch mit der von der Bevölkerung wahrgenommenen Bildungswirklichkeit in Beziehung zu setzen. Auch wenn – wie in allen pädagogischen Kontexten – Anspruch und Wirklichkeit bzw. Theorie und Praxis vielfach auseinanderliegen, können die Ergebnisse als Ermutigung interpretiert werden, den von der EKD und der DBK eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen und die konfessionelle Kooperation, das interreligiöse Lernen und das gemeinsame Lernen mit Konfessionslosen zu stärken. Die Plausibilität des Religionsunterrichts und die Mitwirkung der Kirchen bei seiner Gestaltung werden nicht nur, aber auch davon abhängen, wie die Kirchen ihre Pluralitätsfähigkeit am Lernort Schule unter Beweis stellen werden. Die Thematik wird in einem weiteren Band zur 6. KMU noch vertieft, der in Kürze erscheinen wird (Hock & Schröder 2025).

20. Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen und Personen

Uta Pohl-Patalong, Wolfgang Ilg, Christopher Jacobi, Klaus Kießling, Jan Löffeld

In allen bisherigen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen wurde die Frage an die Mitglieder der evangelischen Kirche in Deutschland gestellt: *„Kennen Sie die Pfarrerin bzw. den Pfarrer der Kirchengemeinde, in der Sie wohnen?“*.¹ Dass der Bekanntheitsgrad der Pfarrperson – auch für Menschen mit sporadischer oder keiner Teilnahme am kirchlichen Leben – sich durchgehend als relativ hoch erwies, wurde immer wieder als Indikator für die Wichtigkeit dieser Berufsgruppe für die Kirchenbindung und den Kontakt zu christlichen Inhalten gedeutet. Um der Kontinuität willen wurde diese Frage auch in der 6. KMU gestellt (Item 98) und eine ähnlich gelagerte Frage an die katholischen Befragten gerichtet (Item 99). Im Anschluss daran wurden jetzt allerdings noch einmal differenzierter die Kontakte zu Menschen, die in der Kirche tätig sind, erhoben. Damit sollte der Realität der vielfältigen haupt- und ehrenamtlichen Arbeit in den beiden großen Kirchen entsprochen werden, statt einer Zentrierung auf Pfarrpersonen bzw. Priestern Vorschub zu leisten, die weder theologisch gedeckt ist noch angemessen auf die gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen antwortet. Wurde Item 100 *„Hatten Sie in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer Person, die in der Kirche tätig ist?“* bejaht, folgte mit Itematterie 101 ein breites Spektrum von kirchlichen Berufen, die als Personen des persönlichen Kontakts einzeln angegeben werden konnten. Gleichzeitig wurde dem Horizont des Pfarrberufs bzw. der Seelsorge jenseits der Tätigkeit in der Ortsgemeinde Rechnung getragen, indem nach Kontakten zu diesen in anderen kirchlichen Formen gefragt wurde. Dabei wurde jeweils der Zeitraum der letzten zwölf Monate in den Blick genommen, um einerseits verhältnismäßig aktuelle Kontakte abzufragen und diese andererseits nicht auf kontinuierliche oder zufällig vor kurzem stattgefundene Ereignisse einzuschränken.

Gleichzeitig sollte die 6. KMU auch die Wahrnehmung der Vielfalt kirchlicher Organisationsformen erweitern, sodass nach Kontakten zu kirchlichen Einrichtungen gefragt wurde (Item 110), was bei einer positiven Antwort dann spezifiziert werden

¹ In der 4. KMU von 2002 wurde diese flankiert von weiteren Fragen zur Pfarrperson: Es wurde nach der Wichtigkeit des Kontakts zu ihr gefragt, nach dem Eindruck von ihr, nach dem letzten Besuch bei ihr zu Hause sowie nach ihren Aufgaben in der Sicht der Befragten. In der Auswertung trat diese Dimension jedoch hinter die damals dominierenden Typen der Mitgliedschaft und der Lebensstilanalyse zurück.

konnte (Itematterie 111). Neu hinzugekommen sind zudem die Fragen nach der Relevanz dieser Kontakte für den Lebensalltag (Item 112) und den persönlichen Glauben (Item 113). Sie lassen erstmalig Rückschlüsse zu auf die inhaltliche Bedeutung des Kontakts zur Kirche. Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen für die beiden großen Kirchen dürften diese künftig ins Zentrum der Überlegungen rücken, wenn intensiv danach gefragt wird, welchen Lebensgewinn der Kontakt zu christlichen Inhalten und Kirchen eigentlich für (welche) Menschen bedeutet.

Schließlich wurde nach Kontakten zu einem kirchlichen Kindergarten über ein eigenes Kind (Item 115) und dessen Bedeutung für das Verhältnis zur Kirche (Item 116) gefragt.

Kontakte zu kirchlichen Hauptamtlichen

Im evangelischen Bereich ist der Prozentsatz derjenigen, die die Pfarrperson der Kirchengemeinde, in der sie wohnen, kennen, im Langzeitvergleich insgesamt etwa stabil geblieben² und mit 76 % der evangelischen Kirchenmitglieder nach wie vor hoch. Dies gilt vor allem dann, wenn man dies ins Verhältnis setzt zu ihrer Beteiligung am kirchlichen Leben, an dem 15 % der Kirchenmitglieder nach eigenen Angaben teilnehmen (Item 102). 52 % der Befragten haben mit der Pfarrperson schon einmal gesprochen, es gab also zumindest einmalig auch eine persönliche Interaktion.³ Eine deutlich geringere Zahl kennt sie nur vom Sehen (15 %) bzw. nur dem Namen nach (9 %). „Kennen“ der Pfarrperson bedeutete also überwiegend einen persönlichen Kontakt, wobei nicht spezifiziert wird, wie intensiv sich dieser gestaltet – er kann regelmäßig mit persönlichem Charakter stattfinden oder einmalig am Rande einer Veranstaltung. Erhellend ist zudem, dass sich Umzüge tatsächlich messbar negativ auf die Kenntnis der Pfarrperson auswirken: Unter denjenigen, die schon immer in der Region gelebt haben, sind es 20 %, die die Pfarrperson gar nicht kennen, während es unter Zugezogenen 31 % sind. Die Relevanz bezieht sich erwartbar auch auf den Kontakt zur Ortsgemeinde und zu den Menschen, die man typischerweise in der Ortsgemeinde antrifft (wenn sie auch weniger stark ist

² Zählt man die drei Antwortoption („Ja, ich habe schon mit ihr/ihm gesprochen“, „Ja, ich kenne sie/ihn vom Sehen, aber nicht persönlich“, „Ja, kenne ich, aber nur dem Namen nach“) zusammen, ist der Zeittrend: 80 % in der 1. KMU, 77 % in der 2. KMU, 86 % in der 3. KMU, 85 % in der 4. KMU, 76 % in der 5. KMU und ebenfalls 76 % in 6. KMU.

³ Im Langzeitvergleich ist auffallend, dass der Anteil derer, die schon mit der Pfarrperson der Kirchengemeinde, in der sie wohnen, gesprochen haben, 2012 auf 40 % abgesunken war, nun wieder über 50 % erreicht und damit in Kontinuität zu den ersten vier Befragungen steht. Dies kann eine Folge der Platzierung der Frage innerhalb des jeweiligen Fragebogens sein, insofern sie in ganz verschiedenen Kontexten verortet war und auf Fragen folgt, die so nachwirken können, dass sie in der 5. KMU geringere Zustimmung fand.

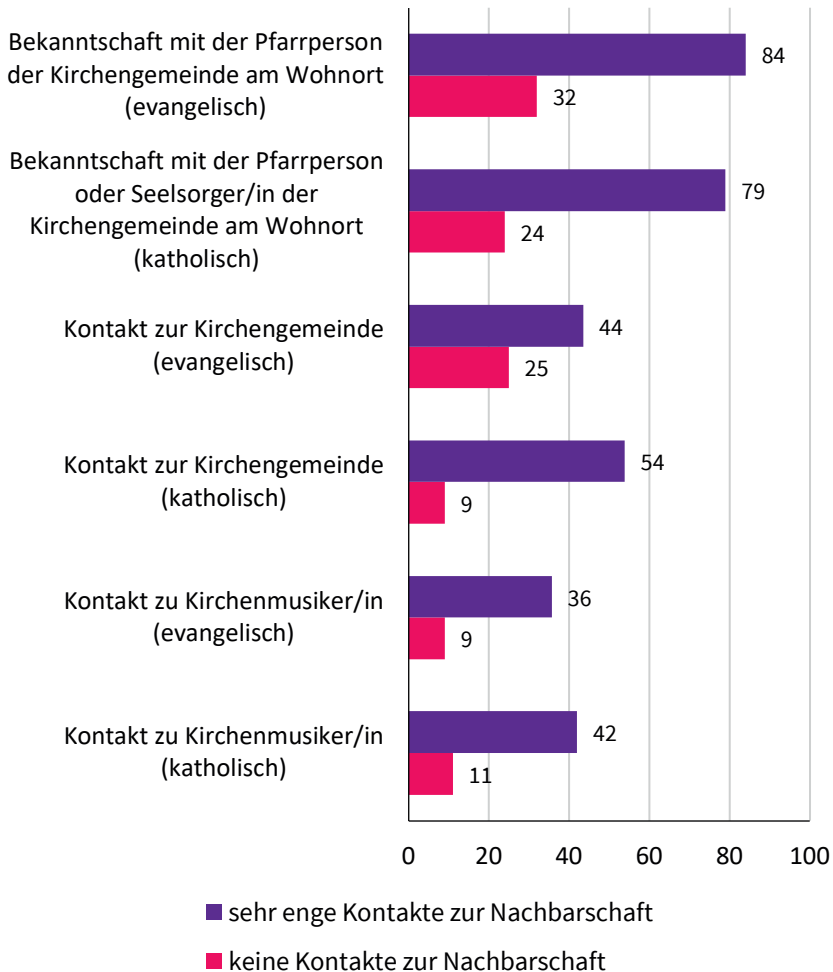


Abbildung 20.1: Vergleich zwischen Personen mit sehr engen und keinen Kontakten zur Nachbarschaft, in Bezug auf Kontakte zu Pfarrpersonen, Kirchengemeinden und Kirchenmusikerinnen und -musikern (Angaben in Prozent).

als bei den Pfarrpersonen), nicht jedoch auf andere kirchliche Einrichtungen und ihre Hauptamtlichen. Noch stärker ist der Zusammenhang zwischen der Intensität nachbarschaftlicher Kontakte und den Kontakten zur Kirchengemeinde und ihren Hauptamtlichen.

In Abbildung 20.1 zeigt sich, dass sich die Orientierung der dominanten kirchlichen Sozialform am Nahbereich eindrücklich auswirkt: Sie bringt mit sich, dass der Zugang zur kirchlichen Kommunikation des Evangeliums deutlich erschwert wird, wenn man seine sozialen Kontakte nicht ohnehin im Nahbereich pflegt. Dies ist für

katholische Kirchenmitglieder noch ausgeprägter der Fall als für evangelische und in der Stadt noch ausgeprägter als auf dem Land, wo der Kontakt ohnehin etwas intensiver ist. Besonders stark wirkt sich der Faktor „Kontakte zur Nachbarschaft“ im Bereich der Kirchenmusik aus, die am stärksten für das gemeindliche Leben steht, während man der Pfarrperson auch auf dem Feuerwehrfest begegnen kann und Kontakt zur Kirchengemeinde auch bei Kasualien oder über den Weihnachtsgottesdienst geschehen kann. Die Verzahnung von lokalem Nahbereich und Kirche wirkt sich hier unmittelbar aus.

Bei der Frage 99 an die katholischen Kirchenmitglieder ist zu berücksichtigen, dass sie nicht auf die Priester beschränkt war, sondern auf die Kenntnis von „Pfarrer oder Seelsorger bzw. Seelsorgerin der Kirchengemeinde, in der man wohnt“ zielte. Mit insgesamt 73 % Zustimmung ist die Zahl vergleichbar mit den Antworten der Evangelischen zur Pfarrperson. Allerdings ist die Zahl derjenigen, die schon einmal einen Gesprächskontakt hatten, mit 44 % etwas geringer, während die Person mit 21 % etwas häufiger nur vom Sehen bekannt ist und sie 8 % nur namentlich kennen.

Wurden aufgrund der Kontinuität zu den vorangehenden Befragungen nur die Kirchenmitglieder befragt, richtete sich die Frage *„Hatten Sie in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer Person, die in der Kirche tätig ist?“* auch an Konfessionslose. Diese Frage wird insgesamt mit 48 % von fast der Hälfte aller Befragten bejaht. Interessanterweise ist die Differenz zwischen den Mitgliedern einer Kirche und den Nicht-Mitgliedern erwartbar signifikant, aber das Gegenüber von 34 % der Konfessionslosen und 59 % bzw. 60 % der evangelischen bzw. katholischen Kirchenmitglieder zeigt gleichzeitig, dass der Unterschied ein gradueller ist: Auch 41 % bzw. 40 % der Kirchenmitglieder haben nach eigenem Bekunden gar keinen Kontakt zu irgendeiner in der Kirche tätigen Person, während ein Drittel der Konfessionslosen diesen für die letzten zwölf Monate angibt.⁴

Abbildung 20.2 zeigt, dass das Klischee der „weißhaarigen Kirche“ zumindest auf der Ebene von Kontakten nicht vollständig zutrifft, aber auch nicht völlig neben der Realität liegt: Die Kontakthäufigkeit unter den 14–29 Jahre alten Befragten liegt unter den Kirchenmitgliedern ungefähr gleichauf mit jener bei den über 70 Jahre alten. Für die höheren Zahlen der jüngeren Gruppen im Vergleich zu den mittleren dürfte der Kontakt zu Religionslehrkräften über die Schule sowie die typische Altersverteilung der klassischen Kasualien verantwortlich sein, insofern an Taufen, Erstkommunionfeiern und Firmungen, Konfirmationen und Trauungen besonders viele Men-

⁴ Da die konkrete Frage sich auf den Zeitraum vom letzten Quartal 2021 bis zum letzten Quartal 2022 richtet, der teilweise noch durch die Beschränkungen der Corona-Pandemie geprägt war, könnten die hier angegebenen Kontakthäufigkeiten geringer ausfallen, als sie es unter Normalbedingungen gewesen wären.

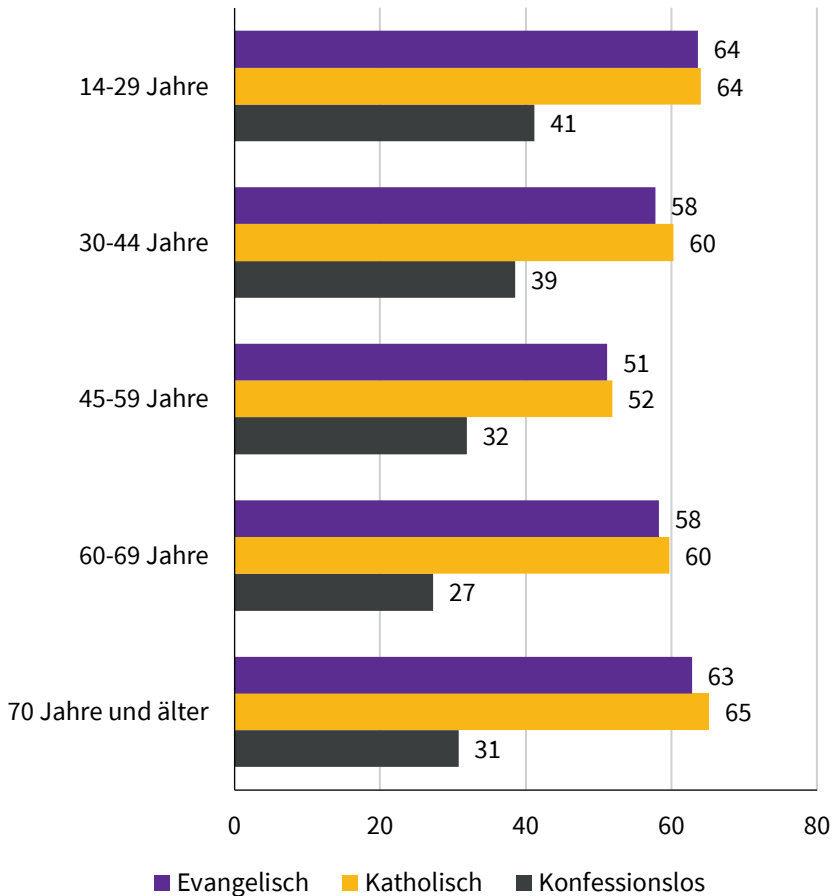


Abbildung 20.2: Kontakte zu einer kirchlich aktiven Person in den letzten zwölf Monaten, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und Alter (Angaben in Prozent).

schen dieser Altersgruppen (auch die, die selbst nicht in der Kirche sind) teilnehmen. Gleichzeitig zeigt sich darin aber auch, dass kirchliche Angebote überdurchschnittlich häufig auf Jugendliche, Familien und eben auf ältere Menschen ausgerichtet sind, während die mittlere Generation weniger Anknüpfungspunkte findet.

Differenziert man die Kontaktdichte regional, wirken sich die unterschiedlich hohen Anteile von Kirchenmitgliedern an der Bevölkerung erwartbar aus: Sie ist mit 41% in Ostdeutschland am geringsten und im katholisch dominierten Süden mit 54% am höchsten; dazwischen liegen der evangelisch dominierte Norden mit 48% und der gemischtkonfessionelle mittlere Westen mit 51%. Gelegentliche innerkirchliche Tendenzen, die Unterschiede zwischen Nord und Süd, vor allem aber zwischen Ost und West, als so groß einzuschätzen, dass man von vollständig anderen Welten

ausgehen müsste, werden durch diesen Befund nicht bestätigt, insofern auch die Extreme relativ nahe beieinanderliegen.

Itematterie 101 gibt einen Einblick, mit welchen Personengruppen besonders häufige Kontakte bestehen. Hier liegen mit 29 % die Pfarrpersonen vorne, was angesichts ihres breiten Aufgabenspektrums und ihres Charakters als Personen des öffentlichen Lebens nicht erstaunlich ist.⁵ Eher erscheint bemerkenswert, dass Kontakte zu Hauptamtlichen in der Jugend-, Familien-, Senioren- oder Sozialarbeit mit 25% nur unwesentlich seltener angegeben werden. Kontakte zu Menschen, die man klassischerweise im gemeindlichen Kontext antrifft, geben ca. ein Sechstel der Befragten an, wobei die Sekretariate mit 18 % aufgrund ihres Charakters als Anlaufstelle für Anfragen etwas höher liegen als Kirchenmusik (17 %) und Küsterinnendienste (16 %).

Dem gegenüber werden erwartungsgemäß die Berufsgruppen, bei denen der Kontakt durch eine bestimmte Lebensphase oder Situation vorgegeben ist, in niedrigerem Umfang genannt. Angesichts dieser Beschränkungen erscheinen die Kontakte zu Fachkräften in den kirchlichen Kindertagesstätten mit 15 %, zu Religionslehrkräften mit 10 % und zu anderen Seelsorgepersonen außerhalb der Kirchengemeinde (z. B. im Krankenhaus, im Gefängnis, beim Militär) mit 7 % im Verhältnis zu denjenigen, mit denen der Kontakt typischerweise in der Kirchengemeinde stattfindet, relativ hoch – zumal bei Letzteren die Wahrscheinlichkeit deutlich höher ist, dass sie gar nicht als kirchlicher Kontakt erinnert werden.

Interessant ist auch hier die in Abbildung 20.3. dargestellte Differenzierung nach der Konfessionszugehörigkeit. Im Vergleich zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern fällt auf, dass diese Kontakte zu Pfarrpersonen in der evangelischen Kirche dominanter sind, obwohl in der katholischen Kirche Berufsgruppen wie die Pastoral- oder Gemeindeferent:innen und Diakone bereits einbezogen worden sind (während in der evangelischen Kirche Diakon:innen oder Gemeindepädagog:innen nicht als „Seelsorger:innen“ bezeichnet werden und damit vermutlich in der Formulierung nicht assoziiert werden). Zu anderen Mitarbeiter:innen werden von den katholischen Befragten jedoch durchgehend mehr Kontakte angegeben als von den Evangelischen. Die Konfessionslosen geben erwartbar zu allen Gruppen weniger Kontakte an als die Kirchenmitglieder, auffallend ist hier jedoch, dass von ihnen die Mitarbeiter:innen in der Jugend-, Familien- und Senior:innenarbeit noch vor den Pfarrpersonen am häufigsten genannt werden.

⁵ Wenn es auf den ersten Blick verwundert, dass diese Zahl deutlich geringer ist als die in Item 98 angegebene persönliche Kenntnis der Pfarrperson, ist darauf hinzuweisen, dass diese nur auf die letzten zwölf Monate bezogen ist. Wer also vor zwei Jahren z.B. nach einer Kasualie mit einer Pfarrperson gesprochen hat, wird dies jetzt nicht als Kontakt angeben.

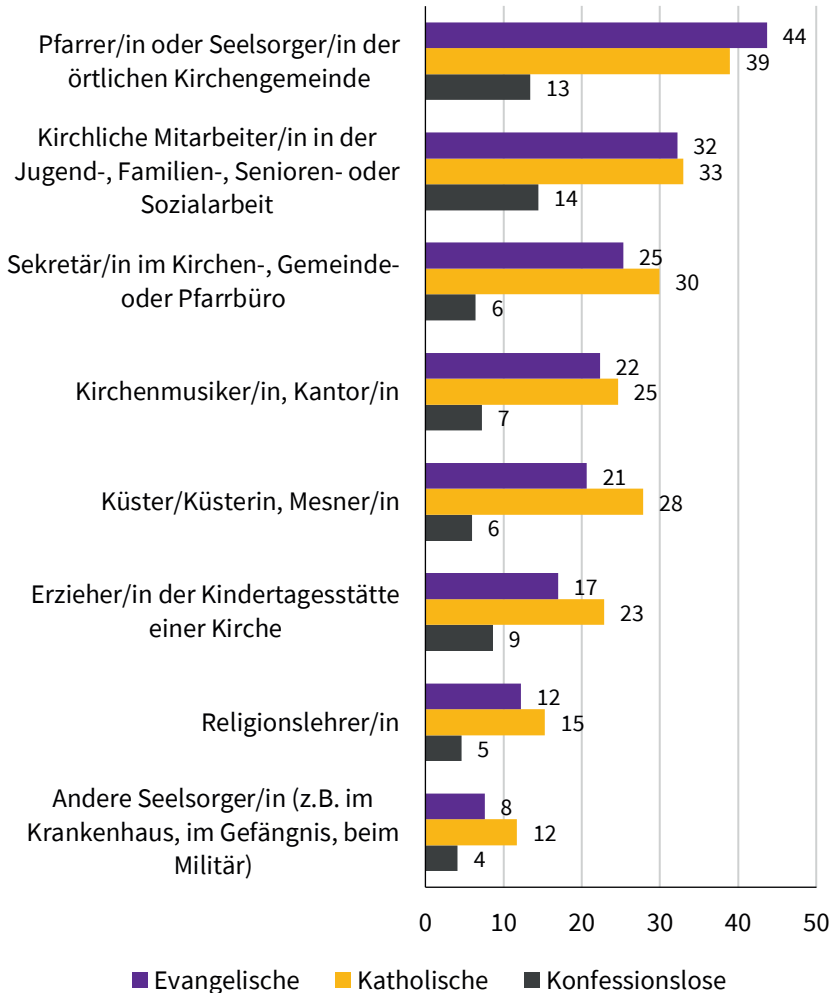


Abbildung 20.3: Kontakte zu verschiedenen Personengruppen in den letzten zwölf Monaten, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit (Angaben in Prozent).

Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen

Auffallend ist, dass im Vergleich zu den Kontakten zu in der Kirche tätigen Personen Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen in einem geringeren Maße angegeben werden – obwohl z. B. bei dem Besuch eines Kirchengebäudes oder bei einem Aufenthalt auf einem Friedhof Kontakt zu einer Einrichtung möglich ist, ohne Personen zu treffen. Dass in einem so hohen Maße private Kontakte zu Personen erinnert werden, die zufällig auch in der Kirche tätig sind, erscheint dem gegenüber eher unwahrscheinlich. Möglicherweise wird beispielsweise der Kontakt zu einer kirch-

lichen Kita oder der Krankenhauseelsorge gar nicht als „Kirche“ empfunden, während man sich bei den Personen eher ihren kirchlichen Hintergrund ins Bewusstsein ruft. Dem empirisch nachzugehen, wäre höchst relevant, weil es auf ein reduziertes Bild von Kirche in der Öffentlichkeit deutet.

Insgesamt geben 34 % der Befragten an, in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer kirchlichen Einrichtung gehabt zu haben. Dabei liegen die Zahlen für katholische Kirchenmitglieder mit 47 % und für evangelische mit 46 % in gleicher Höhe, während sie mit 21 % bei den Konfessionslosen erwartungsgemäß niedriger liegen. Dass in dieser Gruppe die Differenz zu den Kontakten zu Personen besonders hoch ist, stützt die These, dass bestimmte kirchliche Einrichtungen nicht als „Kirche“ verstanden werden. Gleichzeitig muss wiederum auch festgestellt werden, dass mehr als die Hälfte der evangelischen und katholischen Mitglieder sich an keinen Kontakt zur Kirche im letzten Jahr erinnert.

Gefragt, zu welchen kirchlichen Einrichtungen ein Kontakt bestand, wird von 69 % derjenigen, die überhaupt Kontakte zu einer kirchlichen Einrichtung haben, die Kirchengemeinde genannt, andere kirchliche Einrichtungen kommen zusammen auf 31 %. Dies erscheint insofern besonders interessant, als es mitten in die Diskussionen um die Zukunft der kirchlichen Sozialformen hineinführt: Was kirchenintern zunächst nach einer breiten Zustimmung zur Teilnahme an ortsgemeindlichen Aktivitäten klingen mag, legt beim näheren Hinsehen eine andere Deutung nahe: Angesichts der Dominanz dieser Sozialform und ihrer Zuständigkeit für Kasualien, Weihnachtsgottesdienste und andere Formen, die typisch für einen sporadischen Kontakt sind, sowie angesichts der Tatsache, dass andere Formen von Kirchen signifikant häufiger nicht als „Kirche“ wahrgenommen werden,⁶ erscheint es eher bemerkenswert, dass ein Drittel der kirchlichen Kontakte anderswo stattfindet.

Am häufigsten wird mit 14 % aller Befragten der Besuch eines Kirchengebäudes oder Raumes der Stille genannt – dies ist damit mit Abstand der häufigste Kontakt zur Kirche jenseits der eigenen Gemeinde. 7 % erinnern sich für das letzte Jahr an einen Kontakt zur Caritas/Diakonie, 6 % zu einer kirchlichen Kindertagesstätte, 3 % zu einer kirchlichen Bildungseinrichtung und 2 % zur Seelsorge in Kliniken und Heimen für ältere Menschen. Den Bereich der kirchlichen Beratungsstellen geben 1 % an.⁷ Bei allen Zahlen muss jedoch berücksichtigt werden, dass die möglichen

⁶ Wer einen kirchlichen Kontakt insgesamt verneinte, wurde nicht einzeln nach den möglichen Kontaktflächen befragt, bekam also Alternativen wie Caritas/Diakonie, Friedhof oder den Besuch eines Kirchengebäudes/eines Raumes der Stille gar nicht zur Auswahl gestellt.

⁷ Dass Kirchengemeinden außerhalb des Wohnortes mit 0,6 % in einem solch geringen Maße angegeben werden, dürfte an der nicht geschickt gewählten Formulierung liegen: Während eigentlich der Kontakt zu einer Kirchengemeinde intendiert war, der man nicht nominell zugehört, haben die Befragten dies vermutlich auf die Stadt bezogen, in der sie wohnen.

konkreten Kontaktflächen der Befragten nur abgefragt wurden, wenn sie zunächst bejaht hatten, überhaupt irgendeinen Kontakt gehabt zu haben. Wer beispielsweise die Caritas/Diakonie, eine kirchliche Beratungsstelle oder den Besuch einer Kirche zu touristischen Zwecken nicht als kirchlichen Kontakt wahrnimmt, wird hier nicht erfasst.

Von besonderem Interesse ist dabei die Differenzierung zwischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen, zugespitzt auf die Frage, welche Bereiche der Kirche für Menschen ohne Kirchengliederung besonders gut zugänglich sind. Hier stechen drei Bereiche hervor: Den Besuch eines Kirchengebäudes oder eines Raumes der Stille nennen immerhin 8 % der konfessionslosen Befragten, im Vergleich zu katholischen (20 %) und evangelischen (19 %) Kirchenmitgliedern also etwas weniger als die Hälfte. Bei den Kontakten zu Caritas oder Diakonie sind es 5 % bei den Konfessionslosen⁸, 9 % bei katholischen und 8 % bei evangelischen Kirchenmitgliedern. Und auch für den Kontakt zu kirchlichen Kindergärten bildet – deren Anliegen gemäß – Konfessionslosigkeit offensichtlich keine besonders große Hürde: 3 % der Konfessionslosen geben diesen an, während es bei den Katholischen 9 % und bei den Evangelischen 7 % sind. Wenn Konfessionslose mit kirchlichen Einrichtungen in Kontakt kommen, scheinen dies also vorrangig Kirchengebäude, Einrichtungen der Caritas und Diakonie sowie Kindergärten zu sein.

Aber nicht nur die Kirchenmitgliedschaft spielt eine wichtige Rolle für die Kontakthäufigkeit zur Kirche, sondern auch das soziale Milieu. Was die in der 4. KMU ausführlich abgefragte Lebensstiltypologie eindrücklich zeigte, bestätigt sich auch in der wesentlich kompakter angelegten Milieuzuordnung der 6. KMU nach der Münsteraner Lebensführungstypologie (vgl. Kapitel 12): Ein höheres „Ausstattungs-niveau“ erhöht die Wahrscheinlichkeit, Kontakte zur Kirche zu pflegen. Konkret geben 53 % der Menschen, die dem gehobenen Ausstattungsniveau zugeordnet werden, an, dass sie in den letzten zwölf Monaten Kontakt mit einer kirchlichen Person hatten, bei mittlerem Ausstattungsniveau sind es 49 % und bei niedrigem Ausstattungsniveau 41 %. Dieser Befund wirft institutionelle und vor allem theologische Fragen auf. Hatte Ernst Lange in den 1960er Jahren noch – positiv – von dem „Ensemble der Opfer“ gesprochen, dem die Kirchengemeinde Heimat und Halt bieten würde, erscheinen heute die Anfragen an einen kirchlichen „Klassismus“ nicht unberechtigt.

⁸ Wenn man nur die Prozentwerte von denen betrachtet, die überhaupt Kontakt haben, sind es bei den Konfessionslosen mit 26 % sogar mehr als bei den Katholischen (20 %) und Evangelischen (18 %).

Bedeutung der Kontakte für Leben und Glauben

Für die Zukunftsüberlegungen der Kirche erscheinen die Antworten auf die Fragen nach der Relevanz der Kontakte für Leben und Glauben der Befragten von besonderem Interesse. Bezüglich der Bedeutung für den Lebensalltag teilt sich das Feld jedoch ungefähr hälftig auf: Die Extreme von „sehr wichtig“ und „ganz unwichtig“ geben jeweils 15 % derjenigen, die Kontakte hatten, an. Auch die tendenzielle (Un-)Wichtigkeit verteilt sich mit 37 % und 33 % eher gleichmäßig. In der Summe bedeutet dies, dass ungefähr die Hälfte der Menschen mit Kontakten zur Kirche diese als relevant für ihren Alltag einschätzt und die andere Hälfte sie als nicht bedeutsam ansieht. Welcher Art diese Lebensrelevanz ist und welche Faktoren dafür verantwortlich sind, ob sich diese einstellt, können die Daten der 6. KMU nicht beantworten; vertiefte Studien hierzu scheinen jedoch für das künftige kirchliche Handeln von hoher Dringlichkeit.⁹

Die Relevanz der Kontakte zur Kirche für den Glauben wird dem gegenüber geringer eingeschätzt: Mehr als zwei Drittel erachten sie dafür als eher (38 %) oder ganz (31 %) unwichtig, während nur 10 % sie für sehr wichtig und 21 % für eher wichtig halten. Diese Ergebnisse erscheinen in kirchlicher Perspektive ambivalent: Sie lassen sich einerseits so deuten, dass das Bemühen der letzten 50 Jahre um Lebensnähe der kirchlichen Verkündigung und ihrer sonstigen Arbeit Früchte trägt und ein verengtes Glaubensverständnis ohne Relevanz für das Alltagsleben nicht das Handeln der Kirche prägt. Andererseits wird der eigene Glaube oder die eigene Distanz zum Glauben von der kirchlichen Arbeit offensichtlich häufig kaum berührt und bekommt wenig Impulse für eine vertiefte Auseinandersetzung, Überprüfung oder Veränderung. Sowohl das Bildungsanliegen, das eine kritische Auseinandersetzung mit Glaubensfragen einschließt, als auch eine missionarische Intention, die Menschen neu eine mögliche Bedeutung des Glaubens eröffnen möchte, scheinen in der Breite nur eingeschränkt Wirkung zu entfalten.

Diese Schlussfolgerung wird auch dadurch gestützt, dass vor allem kirchennahe Menschen eine Wirkung auf ihren Glauben wahrnehmen: Unter den der Kategorie „Kirchlich-Religiöse“ zugeordneten Befragten (vgl. Kapitel 8) sind es 72 %, während dies nur 3 % der „Säkularen“ so wahrnehmen. Allerdings bejahen die Relevanz kirchlicher Kontakte für den Glauben immerhin 63 % der Alternativen und 52 % der Distanzierten. In Bezug auf die sozialen Milieus zeigt sich insofern ein anderes Bild, als die Bedeutung der Kontakte zur Kirche im niedrigen Ausstattungsniveau etwas

⁹ Erste Schritte hierzu geht das die KMU begleitende Forschungsprojekt „Kommunikation des Evangeliums in der Rezeptionsperspektive“ (Kapitel 26), das von Uta Pohl-Patalong verantwortet und durchgeführt wurde.

höher angegeben wird als im hohen: In Bezug auf den Lebensalltag bejahen 55 % gegenüber 51 % einen Einfluss, in Bezug auf den Glauben 36 % gegenüber 31 %.

Von großem Interesse für die Kirche muss zudem sein, dass die Relevanz der Kontakte für Leben und Glauben auch im evangelischen Bereich durchgehend für die Jüngeren noch deutlich weniger gegeben ist als für die Älteren: Geben 68 % der über 70-Jährigen an, dass die Kontakte sehr oder eher wichtig für ihr Leben waren und 44 % dies für ihren Glauben so einschätzen, sind dies bei den 14- bis 29-Jährigen nur 39 % bzw. 24 % – obwohl die kirchliche Bildungsarbeit seit Jahren an der Bedeutung der Inhalte für die Subjekte ausgerichtet ist.

Kontakte zur Kirche über kirchliche Kitas

Erstmals in einer KMU wurden auch Fragen zu kirchlichen Kitas gestellt. 42 % derjenigen, die gegenwärtig ein Kind im Kindergarten haben, haben eine kirchliche Einrichtung gewählt. Dabei sind erwartungsgemäß die Kirchenmitglieder überrepräsentiert (bei den Katholischen sind es 56 %, bei den Evangelischen 48 %), allerdings ist der Abstand zu den Konfessionslosen mit 34 % wesentlich weniger deutlich als in vielen anderen Bereichen. Damit wird erneut belegt, dass die kirchlichen Kitas eine Kontaktstelle zur Kirche sind, die weit über das sonstige Gemeindeleben und auch über Kirchenmitgliedschaft hinaus reicht.¹⁰ Dabei sind die Erfahrungen mit einer kirchlichen Kita offensichtlich überwiegend gut, insofern die Zustimmung, dass die Kirchen Kindertagesstätten unterhalten sollen, bei denjenigen höher ist, die ein Kind in einer kirchlichen Kita haben, als bei denjenigen, deren Kind in eine nicht-kirchliche Kita geht. So stimmen 78 % der Evangelischen und 77 % der Katholischen, die ein Kind in einem kirchlichen Kindergarten haben (oder dies in den letzten zehn Jahren hatten), zu, dass Kirchen Kindergärten unterhalten sollten, während es bei den Evangelischen, die kein Kind in einem kirchlichen Kindergarten haben/hatten, 65 % und bei den Katholischen 58 % sind. Besonders groß ist die Differenz bei den Konfessionslosen: Hier befürworten 60 % mit Kindern in kirchlichen Kitas diese, während es bei Konfessionslosen ohne solche Erfahrungen nur 35 % sind.

Diese Zustimmung wirkt sich allerdings nicht unmittelbar auf das Verhältnis zur Kirche aus. Auf die Frage, ob sich durch den Kontakt zur kirchlichen Kita das Verhältnis zur Kirche verändert hat, geben 77 % an, dass dies nicht der Fall ist. Die Veränderungen teilen sich fast zu gleichen Teilen zwischen einer Verschlechterung (11 %) und einer Verbesserung (12 %) auf. Dabei zeigen sich Unterschiede zwischen

¹⁰ Insofern ist es nicht erstaunlich, dass auch 44 % der Konfessionslosen es als eine Aufgabe der Kirche ansehen, Kitas zu unterhalten.

den Konfessionen: Katholischerseits nehmen 78 % keine Veränderungen wahr, 12 % tendenziell Verbesserungen und 10% tendenziell Verschlechterungen, während sich unter Evangelischen mit 19 % stärkere Verbesserungen gegenüber 13% Verschlechterungen zeigen; 68% nehmen keine Veränderung wahr. Die Konfessionslosen haben zu 77 % keine Veränderung wahrgenommen, und es wurde häufiger eine Verschlechterung als eine Verbesserung angegeben.

An dieser Stelle die Gründe für diese Angaben zu erfragen, wäre ausgesprochen spannend und wäre eine Aufgabe für eine weitergehende Untersuchung. Festgehalten werden muss dabei zunächst, dass es nicht das Ziel kirchlicher Bildungsarbeit ist, das Verhältnis zur Kirche zu verbessern – so sehr man sich auch wünschen mag, dass sich eine gute kirchlich getragene religionspädagogische Arbeit auf das Verhältnis zu der Trägerin positiv auswirkt. Es ist jedoch Vorsicht geboten, die Daten so zu deuten, dass mit ihnen diesem Wunsch eine Absage erteilt wird. Denn zum einen müssen sich die Antworten bei dieser Fragestellung keineswegs auf die inhaltlich-pädagogische Arbeit beziehen. Sie können auch auf strukturelle Rahmenbedingungen kirchlicher Kitas zielen, besonders wenn diese von Ortsgemeinden getragen werden (und nicht von Kitawerken, wie es aufgrund des hohen organisatorischen Aufwandes immer stärker der Fall ist). Dann könnte trotz einer Zufriedenheit mit der inhaltlichen Arbeit negativ erlebt werden, wenn beispielsweise die Kommunikation mit den ehrenamtlichen Leitungsgremien schwierig ist oder wenn die Zusammenarbeit mit den Hauptamtlichen konfliktreich verläuft. Ebenso ist aber nicht auszuschließen, dass in den Antworten organisatorische Rahmenbedingungen der Kitas verarbeitet werden, die gar nichts mit ihrem kirchlichen Charakter zu tun haben, wie beispielsweise Schließungszeiten oder Kommunikation mit den Eltern, die man aber gerade von der Kirche anders erwartet. Und natürlich ist es auch möglich, dass die von der Kirche getragene Kita nicht als charakteristisch für die Kirche empfunden wird, mit der man auf anderer Ebene (beispielsweise aufgrund der Skandale bezüglich sexueller Gewalt) Schwierigkeiten hat.

Zum anderen ist der Paradigmenwechsel der kirchlichen Kitaarbeit von einer diakonischen Orientierung hin zu ihrem Verständnis als Bildungsaufgabe noch relativ jung und wird bei weitem noch nicht in allen kirchlichen Kitas umgesetzt. Daher wäre eine Vergleichsstudie zwischen Eltern, deren Kind eine Kita mit einem ausgeprägten religionspädagogischen Profil (im Sinne der integrierten Religionspädagogik) besucht, und solchen, in denen dies nicht der Fall ist, sehr aufschlussreich.

In dieser Linie wären die Bemühungen der Kirchen der letzten Jahre um ein attraktives und plausibles religionspädagogisches Profil zu stärken, das niedrighschwellige Zugänge zu Christentum und Kirche eröffnet. Die großen Potenziale, die kirchliche Kitas in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft haben, dürften vor allem dann zum Tragen kommen, wenn ihr christliches Profil und ihre kirchliche Trägerschaft im

pädagogischen Alltag für die Kinder und ihre Eltern spürbar und plausibel sind. Erfahrungen zeigen, dass eine lose kirchliche Anbindung z. B. mit gelegentlichen Besuchen der Pfarrperson dafür nicht ausreicht, sondern die Haltung der pädagogischen Fachkräfte im Alltag eine wichtige Rolle spielt.¹¹ Die Basis dafür sind qualifizierte Fortbildungen, die bei den – ebenfalls heterogenen – Zugängen der Fachkräfte zu Christentum und Kirche ansetzen. Dieses Feld dürfte in der Zukunft noch wichtiger werden als bisher, sodass finanzielle und personelle Investitionen gut angelegt sein dürften.

Die Bedeutung von Kontakten für die künftige Orientierung der Kirche

Im Blick auf die Reichweite kirchlichen Handelns erscheinen diese Befunde ambivalent. Einerseits ist die Häufigkeit von Kontakten zu kirchlichen Einrichtungen und vor allem zu Personen des kirchlichen Lebens erstaunlich hoch und in kirchlicher Perspektive damit erfreulich. In beiden Konfessionen liegt sie mehr oder minder gleichauf, und auch die Konfessionslosen weisen eine vergleichsweise hohe Kontaktdichte zu kirchlichen Einrichtungen bzw. Personen auf. Bemerkenswert erscheint auch die – in dieser KMU erstmals abgefragte – Breite der Kontakte über die Pfarrpersonen bzw. das pfarrliche Seelsorgepersonal hinaus. Die Überwindung einer Zentrierung auf diese hin zu einer gemeindepädagogischen bzw. gemeindepädagogischen Orientierung, die in beiden großen Kirchen seit den 1960er Jahren vollzogen wurde, bildet sich hier eindrücklich ab.

Andererseits zeigen sich zwei kritische Perspektiven. Zum einen ist die Wahrscheinlichkeit eines Kontakts zur Kirche nach wie vor milieuhängig und vor allem abhängig von der Ausrichtung der individuellen persönlichen Kontakte: Wer sich nicht insgesamt nachbarschaftlich orientiert, tritt mit deutlich geringerer Wahrscheinlichkeit in einen Kontakt zur Kirche. Dies zeigt eine inhaltliche Beschränkung der kirchlichen Arbeit und damit eine theologische Problematik, die strukturell bedingt ist. Zum anderen wirken sich die Kontakte zu kirchlichen Hauptamtlichen nur bedingt inhaltlich aus, wenn mehr als zwei Drittel der Befragten (und darunter verstärkt diejenigen, die nicht in ständigem Kontakt zur Kirche stehen) keine Wirkungen auf ihren Glauben und die Hälfte keine Auswirkung auf ihr Leben sehen. Angesichts dessen, dass die beiden großen Kirchen in Deutschland traditionell in der Sozialform der überschaubaren und auf persönliche Beziehungen ausgerichteten Ortsgemeinde die Bedeutung des persönlichen Kontakts zu den Hauptamtlichen betont haben, ist dieser Befund bemerkenswert.

¹¹ Vgl. dazu die Ansätze der „Integrierten Religionspädagogik“, exemplarisch Lauther-Pohl (2015).

Vor allem muss man angesichts des Verhältnisses zwischen einer relativ hohen Kontaktdichte zu den Hauptamtlichen und einer insgesamt steigenden Distanznahme zur Kirche nüchtern konstatieren, dass sich die Kontakte offensichtlich weder auf die Beziehung zur Kirche noch auf die Relevanz von kirchlich geprägter Religion entscheidend auswirken. Dies wirft grundlegende Fragen auf, die an die aktuellen Debatten an die Zukunft der Kirche anschließen. Worauf zielen die in erfreulich hoher Frequenz und Pluralität vorhandenen Kontakte zur Kirche – können sie noch als „Ziel an sich“ gelten? Wie müssten sie qualifiziert sein, um stärker inhaltlich zu wirken? Oder auch: Was müsste über die reinen Kontakte hinaus gegeben sein, um die „Kommunikation des Evangeliums“ und die positive Bedeutung der Kirche für Leben und Glauben zu erhöhen? Zu fragen ist dabei aber auch, ob sich innerhalb der Kirchen und ökumenisch überhaupt ein Konsens über diese Fragen erreichen ließe angesichts von unterschiedlichen Verständnissen der „Kommunikation des Evangeliums“ bzw. der (vor allem im katholischen Kontext genannten) „Evangelisierung“? Die Ergebnisse dieser KMU liefern aber zumindest einen intensiven Anstoß dazu, diese Frage breiter und intensiver – in den Kirchen, ökumenisch und im Gespräch mit religiös interessierten Menschen außerhalb der Kirchen – zu diskutieren.

Mit diesen Befunden wird zudem die Frage nach pastoraler Wirksamkeit berührt. Vielfach nehmen kirchliche Hauptamtliche ebenso wie Ehrenamtliche die oben beschriebene Ambivalenz ihres Arbeitens existentiell wahr und fragen sich, was ihre intensive Arbeit langfristig bewirkt. Während dies evangelischerseits auf kirchenleitender Ebene im Moment eher wieder zurückgetreten ist, wird im katholischen Bereich gegenwärtig stärker pastorale Evaluation gefordert und durchgeführt, und die Diskussionen um „pastorale Qualität“ werden intensiver geführt. Dies steigert teilweise den ohnehin schon gewaltigen Druck vor allem in den Ortsgemeinden, die Angebotsdichte noch stärker zu erhöhen, die Kontakte noch intensiver zu gestalten und sich noch mehr um neue Zielgruppen zu bemühen, was angesichts der zurückgehenden Zahlen von Hauptamtlichen in erhebliche Dilemmata führt. Die Ergebnisse der 6. KMU zeigen jedoch, dass Kausalitäten und Determinanten in diesen Zusammenhängen allenfalls näherungsweise und keineswegs sicher bzw. messbar zu bestimmen sind.

Vor allem aber erscheinen die Befunde für die aktuellen Überlegungen zu Reformen angesichts der schwindenden Ressourcen, zu zukünftigen kirchlichen Strukturen sowie zum Einsatz und der Rolle von Hauptamtlichen bedeutsam.

Auch in den Tendenzen zu größeren Räumen und Regionen, die in beiden Kirchen gegenwärtig leitend sind, wird häufig noch die Bedeutung des (pastoralen) „Gesichts vor Ort“ und des unabdingbaren persönlichen Kontakts betont und dieser im Konfliktfall nicht selten gegenüber vielfältigen inhaltlichen Kontaktflächen zur

Kirche priorisiert. Dies kann sich beispielsweise so auswirken, dass in größeren Gemeinden die „Seelsorgebezirke“ der Pfarrpersonen mit einer Zuständigkeit für die Kasualien die Hauptarbeitszeit der Hauptamtlichen beanspruchen und die Chancen der größeren Räume kaum genutzt werden. Im evangelischen Bereich wird für die Jugendlichen in Vorbereitung auf ihre Konfirmation der Kontakt zu den Hauptamtlichen vor Ort als so wichtig erachtet, dass nicht selten auch bei einer kleinen Zahl die wöchentlichen Treffen vor Ort beibehalten werden, statt innovative Formen wie beispielsweise längere Konfi-Camps in der Kooperation mehrerer Gemeinden zu stärken, die – empirisch nachgewiesen – ein intensiveres religiöses Erleben und eine positivere Haltung zum kirchlichen Handeln bewirken (Simojoki et al. 2018).

Auch die Abhängigkeit des Kontakts zur Kirche von der individuellen nachbarschaftlichen Orientierung verstärkt die reformerischen Tendenzen, die (historisch kontingente) enge Verbindung von Kirche und Ort zu lösen und die kirchliche Arbeit stärker an ihren inhaltlichen Aufgaben zu orientieren. Kontakte und Beziehungen zu den Hauptamtlichen werden damit nicht unwichtig, bekommen aber stärker eine unterstützende Funktion für einen lebens- und glaubensrelevanten Kontakt zu den christlichen Inhalten, statt als zentraler Zugang zu diesen gesehen zu werden. Dies bedeutet auch eine Akzentverlagerung in der Rolle der kirchlichen Hauptamtlichen, die stärker im Hintergrund Beziehungen zwischen religiös interessierten Menschen und ihre Begegnung mit christlichen Inhalten unterstützen. Angesichts des breiten Spektrums von Zugängen zu Christentum und Kirche in der pluralen Gesellschaft müssen sich dafür ihre Aufgaben und Handlungsfelder stärker ausdifferenzieren, statt sich generalistisch zu orientieren, was wiederum traditionell mit einer hohen Bedeutung des persönlichen Kontakts verbunden ist.

Impulse aus den praktisch-theologischen Diskursen

Abschließend sollen die empirischen Ergebnisse mit zwei praktisch-theologischen Diskursen zum Thema „Kontakte“ in Beziehung gesetzt werden, die zusätzliche Impulse für die kirchlichen Zukunftsüberlegungen liefern können.

Die Wurzeln der hohen Bedeutung persönlicher Kontakte in der kirchlichen Arbeit

Der starke Fokus auf den persönlichen Kontakt und die emotionale Beziehung gerade zu den kirchlichen Hauptamtlichen wird verständlich und gleichzeitig als Konstrukt deutlich, wenn man sich die historische Konstellation vor Augen führt, in der dieses Konzept entstanden ist. Sie liegt in dem Modell der „überschauba-

ren“ Gemeinde bzw. der „Präsenzpastoral“, die ihre Wurzeln in der Gemeindebewegung Ende des 19. Jahrhunderts haben. Angesichts der Anonymität der wachsenden Großstädte in der Industrialisierung hatte die christliche Gemeinde damals die Rolle zugewiesen bekommen, die verloren gegangene dörfliche Gemeinschaft und das Heimatgefühl unter christlichem Vorzeichen zu rekonstruieren und Menschen damit sowohl sozial zu integrieren als auch religiös neu zu binden. Für den evangelischen Bereich machte sich vor allem Emil Sulze dafür stark, die damaligen Großgemeinden so zu teilen, dass nur ein Pfarrer für „seine“ Gemeindeglieder zuständig war. Dessen Beziehung zu ihnen wurde enorm emotional aufgeladen: Sie sei „neben dem der Familie [...] der zarteste und innigste Bund, der geschlossen werden kann“ (Sulze 1912, S. 185). Ähnliche Tendenzen zeigten sich im gleichen Zeitraum in der katholischen Kirche. So beschreibt der Wiener Pastoraltheologe Heinrich Swoboda 1909, wie man die Steigerung der Zahl der Katholischen in der Stadt Wien zwischen 1869 und 1910 um 127% durch vielfache kleinere Abpfarrungen aus den Großpfarreien zu bewältigen suchte (Swoboda 1909). Faktisch bedeutete dies, dass das aus dörflich-übersichtlichen Raumbezügen bekannte Nähe- und Kontaktprinzip in die Stadt hinein dupliziert wurde. Man reagiert mit dem scheinbar Bewährten und Gekanntem auf neue Herausforderungen und setzt damit zugleich Werte wie pastorale „Erreichbarkeit“, „Unmittelbarkeit“ und „persönliche Beziehung“ als unverzichtbare Bedingungen für gelungene pastorale Kontakte.

Dieses Konzept hatte damals Erfolg, jedoch auch schon Grenzen, insofern bei weitem nicht alle Kirchenmitglieder der neuen gemeindlichen Orientierung an persönlichem Kontakt und sozialer Nähe folgten. Es brachte die Vielfalt von Mitgliedschaftsformen hervor, die die KMUs seit ihren Anfängen intensiv beschäftigt haben – erst in dieser Logik war es möglich, sich „kirchennäher“ oder „kirchenferner“ zu verhalten, was sich an der Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, aber wesentlich an dem Kontakt zur Kirche und den in ihr tätigen Menschen entschied. In den 1970er und 1980er Jahren wurde besonders in der katholischen, aber auch in der evangelischen Kirche unter dem Stichwort „Gemeindeaufbau“ die Gruppenlogik mit ihrer Beziehungsorientierung noch einmal neu betont (Sellmann 2013). Bereits seit einigen Jahrzehnten führt diese Orientierung angesichts der Vervielfältigung (zielgruppenspezifischer) kirchlicher Angebote, der Vermehrung von organisatorischen Aufgaben sowie der erhöhten Anforderung von kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit zu einem hohen Druck auf die Hauptamtlichen und zu vielfältig wahrgenommener Überlastung. Mit dem Rückgang vor allem der Zahl der kirchlichen Hauptamtlichen erscheint es noch dringlicher, die Bedeutung des persönlichen Kontakts für die Zukunft der großen Kirchen zu überdenken und ihn in ein sinnvolles und realistisches Verhältnis zu einer stärker inhaltlichen Orientierung zu setzen.

Differenzierung der Ziele von Kontakten

Möglicherweise können dafür Überlegungen zu einer Differenzierung der Größe „Kontakt“ hilfreich sein, die im Bereich der „Spiritual Care“ angestellt werden. Der britische Theologe Steve Nolan unterscheidet für diese vier Weisen von Präsenz: *Evocative*, *Accompanying*, *Comforting* und *Hopeful Presence*. Während die „*Evocative Presence*“ auf reines, „absichtsloses“ Dasein setzt, möchte die zweite Form der „*Presence*“ bereits einen Raum für Artikulationen des Gegenübers schaffen. Ein Beispiel dafür sind Notfall- oder Telefonseelsorge. Die dritte Form der „*Comforting Presence*“ möchte noch stärker als die ersten beiden Weisen aktiv, jedoch non-verbal ein menschliches Gehaltensein anbieten. Die „*Hopeful Presence*“ zielt auf eine „*hope beyond recovery*“, also in diesem Fall auf eine Hoffnung, die auch etwa nach einer Genesung fortbestehen kann. Diese prägt das religiös basierte Beziehungsgeschehen zwischen Care Person und Patientinnen und Patienten bzw. anderen begleiteten Personen. Es zeigt sich im Anbieten und – falls gewünscht – Ermöglichen von Ritualen, gemeinsamem oder stellvertretendem Gebet.

Die unterschiedlichen Präsenzweisen im Bereich von *Spiritual Care* regen an, über die Art und Weise von Präsenz bzw. Kontakt genauer nachzudenken und damit das Selbstkonzept, das kirchlichem Handeln und institutionellen Kontakten zugrunde liegt, zu hinterfragen. Für die kirchlichen Zukunftsüberlegungen können sie im Zusammenspiel mit den empirischen Befunden helfen, genauer zu fragen, welche Formen von Präsenz und Kontakt welcher Hauptamtlichen im Verhältnis zu den personellen Ressourcen besonders sinnvoll im Blick auf die Kommunikation des Evangeliums im 21. Jahrhundert erscheinen (vgl. Hillebrand 2020) und welche Sozialformen diese voraussichtlich besonders gut befördern.

21. Kasualien – Erwartungen und Einstellungen zur kirchlichen Begleitung an Lebensschwellen

Christian Fuhrmann, David Gutmann, Christopher Jacobi, Georg Lämmlin

Die Teilnahme an Gottesdiensten zu familiären bzw. biographisch markanten Anlässen wie Taufe, Erstkommunion, Firmung, Konfirmation, Hochzeit oder Beerdigung wird mit den höchsten Zustimmungswerten von allen Gottesdienstanlässen versehen (vgl. Kapitel 24). Die Kasualien stellen dementsprechend den stärksten Berührungspunkt mit der gottesdienstlichen Praxis dar. Basierend auf den Ergebnissen der 6. KMU, der ergänzenden Auswertung von administrativen Kirchendaten und der Einordnung von demographischen Entwicklungen, zeigt sich allerdings im Einzelnen, dass einerseits die Bereitschaft zur Feier von Taufen, Hochzeiten und kirchlichen Beerdigungen zurückgeht, andererseits aber gleichzeitig die Erwartungen an deren Gestaltung steigen (Wagner-Rau & Handke 2019; Wagner-Rau 2000; Fechtner 2003; Grethlein 2005; Albrecht 2006; Friedrichs 2008; Zulehner 1990). Die Anforderungen an die kirchliche Kasualpraxis nehmen daher zu, was die Qualität ihrer Durchführung, die Zugänglichkeit für Menschen ohne gemeindliche Bindung und die rituelle Innovationskraft betrifft (Handke 2022). Der Einbruch unter den Bedingungen der Corona-Pandemie insbesondere bei Taufen und Hochzeiten scheint zwar durch einen gewissen Nachholeffekt ausgeglichen zu werden, die Tendenz zum weiteren Rückgang ist aber nicht gebrochen.

Taufe

Nachdem die Kinder der geburtenstarken Jahrgänge Anfang der 1990er Jahre geboren wurden, war die Zahl der Geburten in Deutschland – mit leichten Schwankungen – abnehmend. Dies änderte sich erst zu Beginn des zweiten Jahrzehnts dieses Jahrtausends mit einem deutlichen Anstieg der Zuwanderung aus dem Ausland, einerseits infolge der EU-Arbeitnehmerfreizügigkeit sowie durch Schutzsuchende beispielsweise aus Syrien oder Afghanistan. Auch das Hineinwachsen der Töchter der geburtenstarken Jahrgänge in die Phase der Reproduktion wirkte sich auf die Zahl der Geburten in Deutschland aus. Dieser Echoeffekt zeigt die Persistenz demografischer Entwicklungen, die auch bei den Kirchenmitgliedern zu beobachten sind. Einen gegenläufigen Effekt bewirkten die Kirchenaustritte, weil die höchste Austrittswahrscheinlichkeit Ende des dritten Lebensjahrzehnts liegt und somit viele junge Kirchenmitglieder vor der Geburt ihres ersten Kindes die Kirche verlassen.

Um diese Effekte zu kontrollieren, kann eine Taufquote, also das Verhältnis von Kindertausen zu Geburten,¹ von evangelischen oder katholischen Müttern, berechnet werden.² Diese Taufquote war in den Jahren vor 2020 mit einer leicht sinkenden Tendenz noch deutlich über 70 %. Die Kinder von evangelischen Müttern wurden dabei mit etwas höherer Wahrscheinlichkeit getauft als die Kinder katholischer Mütter.

Im Zusammenhang mit den pandemiebedingten Einschränkungen brach die Zahl der Kindertausen und damit einhergehend die Taufquote im Jahr 2020 deutlich ein, um dann im Jahr 2021 wieder anzusteigen, jedoch nicht wieder bis zum Niveau des Jahres 2019. Letzteres kann damit erklärt werden, dass auch Anfang des Jahres 2021 noch Beschränkungen galten und bei der Planung von Familienfeiern zurückhaltend agiert wurde. Auffallend war, dass die evangelischen Kindertausen stärker zurückgingen als die katholischen Kindertausen – mit dem Ergebnis, dass in den Jahren 2020 und 2021 die katholische Kindertaufquote deutschlandweit über der evangelischen lag (Abbildung 21.1). Die Kindertaufquote für das Jahr 2022 lag für beide Kirchen deutlich über dem Niveau der Jahre vor den pandemischen Beschränkungen. Tatsächlich stieg auch die Zahl der Kindertausen, was auf einen gewissen Nachholeffekt hindeutet. Zur Wahrheit gehört allerdings ebenso, dass die Zahl der Neugeborenen in Deutschland insgesamt gegenüber dem geburtenreichen Jahr 2021 um 7 % sank. Die Zahl der von evangelischen oder katholischen Müttern geborenen Kinder sank sogar noch stärker, um rund 12 %. Die postpandemisch gestiegenen Kindertaufquoten können also mit drei Effekten erklärt werden: deutlich gesunkene Fertilität, stärkerer Rückgang an Geburten – das dürfte der Effekt der aus der Kirche ausgetretenen Mütter im gebärfähigen Alter sein – sowie ein Nachholeffekt von in den Jahren 2020 und 2021 unterbliebenen Kindertausen. Inwieweit letzterer nachhaltig zu höheren Taufzahlen führt, bleibt abzuwarten. Der Abstand zwischen evangelischer und katholischer Taufquote war 2022 etwa wieder so groß wie vor der Pandemie. Spannend wird die weitere Entwicklung in den kommenden Jahren sein, auch weil sich die evangelischen Landeskirchen mit der im Juni 2023 von der EKD initiierten Aktion „Viele Gründe, ein Segen. Deine Taufe“ (www.deinetaufe.de) mit Tauffesten, Tauferinnerungsfeiern und vielem mehr aktiv um neue Mitglieder bemühen.

Vor dem Hintergrund der hohen Kirchaustrittsrate gerade jüngerer Kirchenmitglieder, die – wie beschrieben – in der Regel noch keine Kinder haben, ist die im

¹ Als Kindertausen werden die Tausen von – nach deutschem Recht – Religionsunmündigen verstanden, also vor Vollendung des 14. Lebensjahres.

² Es werden alle Geburten evangelischer bzw. katholischer Mütter mit allen Tausen bis einschließlich zum 14. Lebensjahr verglichen, die jeweils im selben Jahr stattfinden. Zähler und Nenner beziehen sich somit nicht auf denselben Zeitpunkt, bilden aber einen guten Vergleichswert.

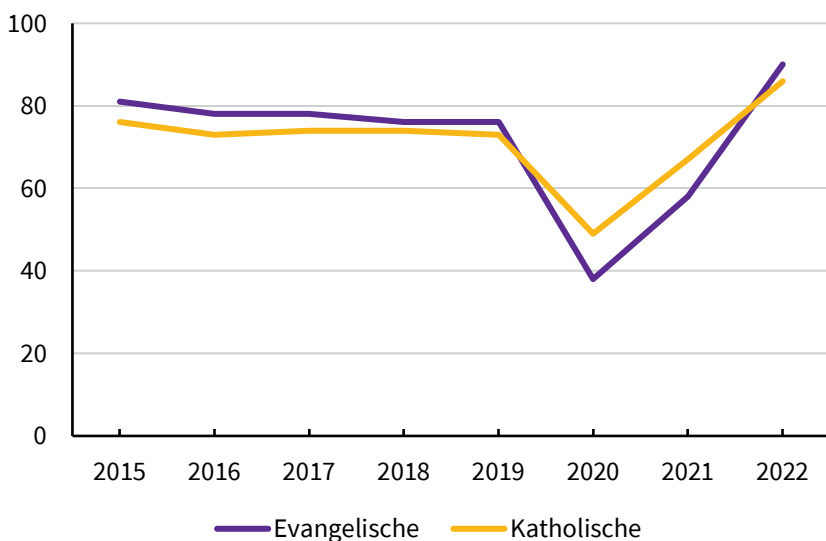


Abbildung 21.1: Kindertaufquoten (in Prozent) von Evangelischen und Katholischen im Zeitverlauf anhand von administrativen Daten (Quelle: Kirchenamt der EKD; Verband der Diözesen Deutschlands).

Rahmen der 6. KMU gestellte Frage nach der Taufbereitschaft besonders relevant. Aus den Daten der 6. KMU kann abgeleitet werden, dass die Bereitschaft bzw. Abneigung, ein Kind taufen zu lassen, insgesamt mehr oder weniger ausgeglichen ist: 55 % der Befragten würden sich für eine Taufe für ihr Kind entscheiden. Erwartungsgemäß zeigen sich Altersunterschiede: Während sich etwa zwei Drittel der Befragten im Lebensalter über 45 für eine Taufe entscheiden würden, sind es bei den 30- bis 44-Jährigen etwas weniger als die Hälfte und bei den 14- bis 29-Jährigen sogar nur etwas mehr als 40%. Dabei zeigen sich zwischen den befragten Frauen und Männern keine nennenswerten Unterschiede. Auch die Differenzen zwischen den Konfessionen sind gering. Konfessionsübergreifend ist der Befund, dass etwa ein Viertel der Befragten unter 44 Jahren sich gegen die Taufe des Kindes entscheiden würde, obwohl die Befragten selbst Kirchenmitglied sind (evangelisch: 27%; katholisch: 22%). Gerade die Gruppe der 30- bis 44-Jährigen steht bekanntermaßen nicht nur fiktiv vor dieser Entscheidung. In dieser Altersgruppe würden sich etwas mehr katholische Kirchenmitglieder für die Taufe entscheiden (evangelisch: 75%; katholisch: 83%).

Ein weiterer Aspekt, der die Taufbereitschaft beeinflusst, ist die konfessionelle Homogenität bzw. Heterogenität von Partnerschaften. Während die Taufbereitschaft bei konfessionell homogenen Partnerschaften bei jeweils ca. 75% und bei evangelisch-katholischen Partnerschaften noch bei 62% liegt, beträgt die Taufbereitschaft

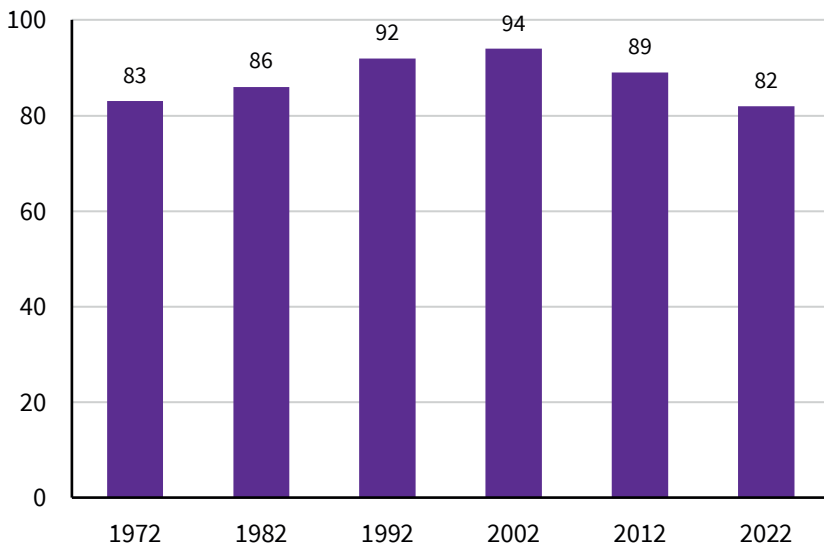


Abbildung 21.2: Entwicklung des prozentualen Anteils der evangelischen Eltern, die bereit sind, ihre Kinder taufen zu lassen, in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen von 1972 (1. KMU) bis 2022 (6. KMU).

lediglich 36%, wenn die Partnerschaft aus einem konfessionslosen und aus einem kirchlichen Partner besteht. Sie sinkt sogar auf nur 6% bei homogen konfessionslosen Partnerschaften. Dies bezeugt in Anbetracht der fortschreitenden Säkularisierung, dass in einer großen und weiter wachsenden Bevölkerungsgruppe nur eine minimale Taufbereitschaft existiert.

Die Taufbereitschaft von Evangelischen lässt sich anhand der KMU-Daten der letzten fünf Jahrzehnte auch im Zeittrend analysieren, wobei auffällt, dass hier eine relativ hohe Stabilität von über 80% vorliegt. Zwar ist ein Abfallen vom Höchstwert von 94% in 2002 zu 82% in 2022 zu beobachten, dies stellt aber keinen dramatischen Einbruch dar, besonders in Anbetracht der vielfältigen Kirchen- und Glaubenskrisen.³

Unter den Austrittswilligen – also Kirchenmitgliedern mit einer eher hohen Austrittsneigung (vgl. Kapitel 3) – gaben immerhin noch zwei Drittel der Befragten unter 44 Jahren an, sich gegebenenfalls für eine Taufe zu entscheiden. Dabei würden sich etwas mehr austrittswillige katholische Kirchenmitglieder für eine Taufe ihres

³ Interpretatorisch einschränkend ist hier aber an die in Kapitel 2 aufgezeigten Abweichungen früherer KMUs von der Repräsentativität zu erinnern.

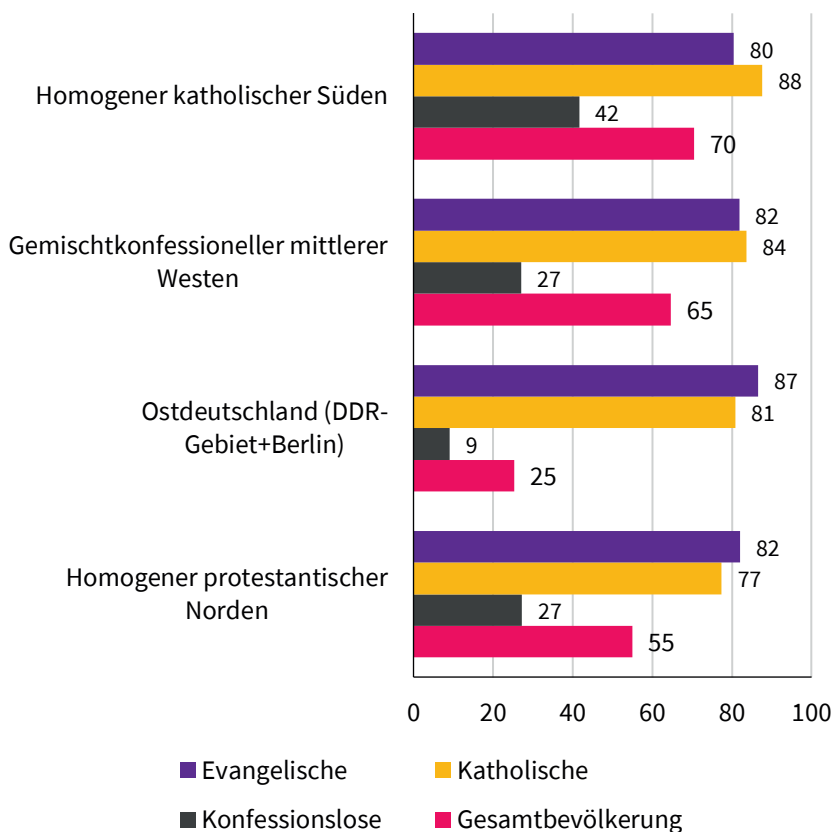


Abbildung 21.3: Prozentualer Anteil der Befragten, die bereit sind, ihre Kinder taufen zu lassen (Item 139), differenziert nach Konfessionszugehörigkeit und historisch-konfessioneller Großregion.

Kindes entscheiden als befragte Mitglieder der evangelischen Kirche mit einer eher hohen Austrittsneigung. Umgekehrt ist die Taufbereitschaft der Kirchenmitglieder unter 44 Jahren, deren Austrittsneigung gering ist oder die bezüglich eines Kirchenaustritts unentschlossen sind, mit 88% sehr hoch. Das könnte eine Erklärung für die nur leicht abnehmende Taufquote in den Jahren vor den pandemiebedingten Beschränkungen sein.

Die Taufbereitschaft in den konfessionellen Großregionen (vgl. Kapitel 2) variiert stark und ist abhängig von der insgesamt prägenden Konfession bzw. in Ostdeutschland vom geringen Anteil der Kirchenmitglieder in der Bevölkerung (Abbildung 21.3). Dies wird deutlich an der vergleichsweise geringen Taufbereitschaft von katholischen Kirchenmitgliedern im Norden und Osten Deutschlands. Auch bei einer Eingrenzung auf die Kirchenmitglieder unter 44 Jahren, also potenzielle Eltern

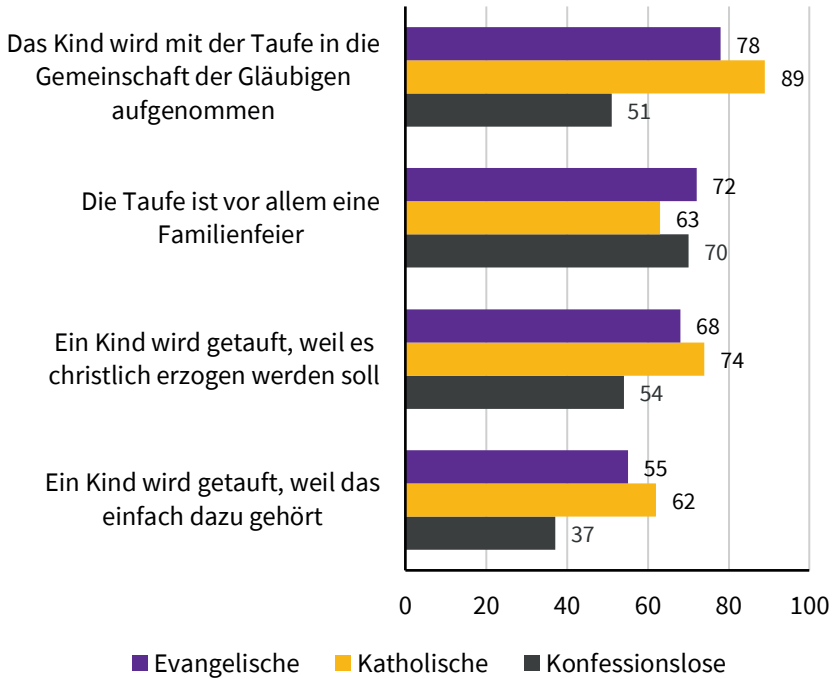


Abbildung 21.4: Zustimmung in Prozent zu vorgegebenen Gründen, warum ein Kind getauft wird, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit.

von jüngeren Kindern, bestätigt sich diese Beobachtung. Im homogenen katholischen Süden würden sich knapp ein Viertel der befragten Eltern ohne Religionszugehörigkeit für eine Taufe ihres Kindes entscheiden. In diesem Zusammenhang wurde auch geprüft, ob die Mutter der Taufeltern beziehungsweise die Großmutter des Täuflings einen Effekt auf die Taufbereitschaft hat. 61% der Befragten, die angaben, dass ihre Mutter Einfluss auf die spätere Einstellung zu religiösen Fragen hatte, würden ihr Kind taufen lassen. Die Großmutter hat also einen (indirekten) Effekt, der jedoch bei Konfessionslosen nicht beobachtet werden kann.

Bei den Taufgründen (Itematterie 140) wird die Familienfeier von allen Befragten mit 69% am häufigsten angegeben. Knapp dahinter rangiert die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen (67%) und die christliche Erziehung (64%). Etwas abgeschlagen ist die Begründung, „weil es einfach dazu gehört“ (49%). Abbildung 21.4 zeigt diese Angaben differenziert nach Konfessionszugehörigkeit. Sowohl für Evangelische als auch für Katholische hat die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen mit 78 bzw. 80% die größte Bedeutung, die Familienfeier wird von den Evangelischen an zweiter Stelle genannt (72%), von den Katholischen aber nur an dritter Stelle (63%). Die christliche Erziehung wird von 68% der Evan-

gelischen und 74 % der Katholischen angegeben. Katholischen stimmen dem Traditionsargument, weil die Taufe einfach dazu gehöre, stärker zu (62 %) als die Evangelischen (55 %). Erwartungsgemäß ist die Familienfeier für die Konfessionslosen mit 70 % der mit Abstand wichtigste Grund vor christlicher Erziehung (54 %), Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen (51 %) und Tradition (37 %). Noch einmal eine andere Erkenntnis ergibt sich, wenn die Gründe für die beiden Altersgruppen 14- bis 29- und 30- bis 44-Jährige ausgewertet werden. Sowohl insgesamt (73 %) als auch bei den Evangelischen (82 %) wird die Familienfeier als wichtigster Grund, bei den Katholischen als zweitwichtigster Grund angegeben. Die Taufe scheint gerade für werdende Eltern als „Event“ von großer Bedeutung zu sein. Die Kirchen können diese niederschwellige Gelegenheit nutzen, um – mit ausgezeichnetem Service und berührenden Angeboten – Glaubensfragen und gesellschaftlich relevante Angebote in das Blickfeld dieser austrittsfährdeten Kirchenmitglieder bzw. Kirchenfernen zu rücken.

Zusammenfassend zur Taufe ist die hohe Bereitschaft zur Kindertaufe bemerkenswert, die auch bei vielen derjenigen besteht, für die Religion kein bedeutsames Thema ist – oder die religiös nicht besonders sprachfähig sind. Das fordert die Verantwortlichen auf allen Ebenen kirchlichen Handelns heraus, Christsein stärker als Lebensstil zu profilieren und nicht einfach als Religions- oder gar Moralsystem einzuhegen. Zudem kann aus den Befunden auch ein Vertrauensvorschuss im Blick auf die lokale Relevanz von Kirche abgeleitet werden.

Konfirmation, Erstkommunion und Firmung

Konfirmation, Erstkommunion und Firmung sind als wichtige Einflussgrößen für die spätere Einstellung zu religiösen Fragen anzusehen, sie spielen eine bedeutende Rolle für die religiöse Sozialisation (vgl. Kapitel 18).⁴ 70 % der Evangelischen und 69 % der Katholischen stimmen der Aussage zu, dass bei ihnen die Konfirmation, Erstkommunion und Firmung bzw. Jugendweihe Einfluss auf die spätere Einstellung zu religiösen Fragen hatte (Item 123h). Dieser Einfluss ist im Vergleich zum schulischen Religionsunterricht (36 %) höher, im Vergleich mit anderen Einflüssen wie Geschwister, Freundeskreis, Jugendgruppen u. a. deutlich höher (vgl. Kapitel 18). Lediglich bei Katholischen wird der Rolle der Mutter ein noch höherer Einfluss zugeschrieben (73 %).

In der Gesamtstichprobe sind 72 % der Befragten konfirmiert bzw. gefirmt (davon Konfirmation 39 %, Firmung 32 %). 37 % der Befragten bzw. 98 % der Katholischen

⁴ In der katholischen Kirche werden die Taufe, Erstkommunion (meistens im Alter von neun Jahren) und Firmung als die drei Initiationssakramente bezeichnet.

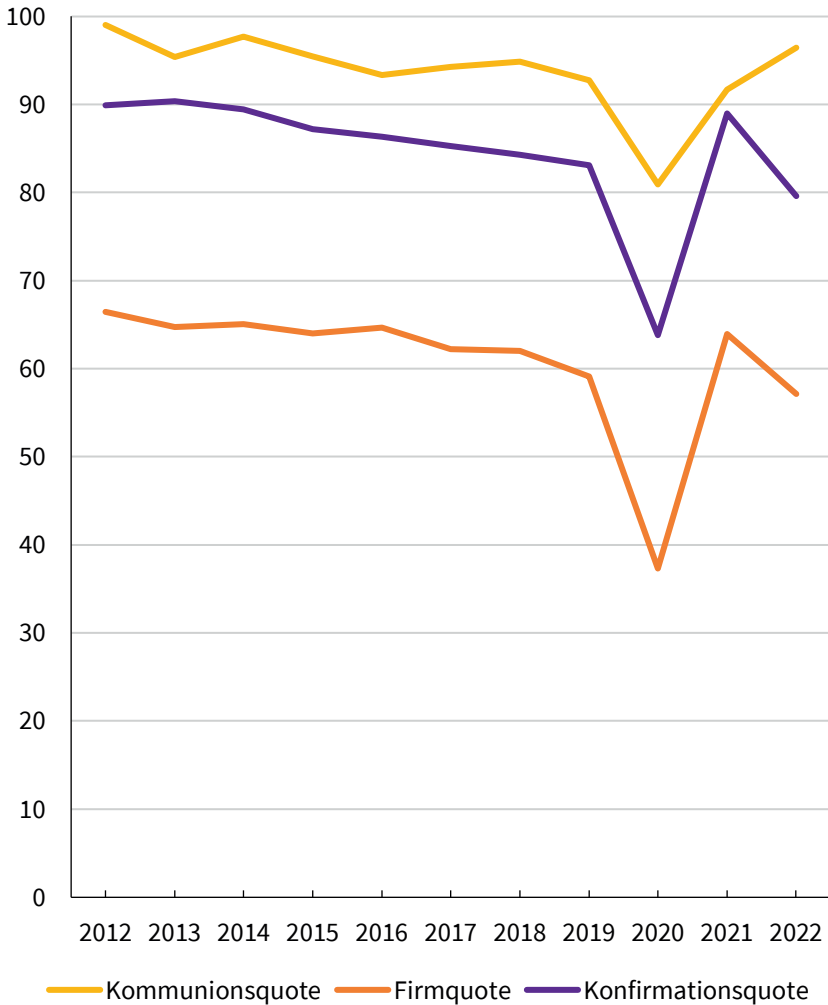


Abbildung 21.5: Zeitliche Entwicklung der Kommunions-, Firm-, und Konfirmationsquoten in Prozent anhand administrativer Daten für die Jahre 2012 bis 2022.⁵

⁵ Quelle: Kirchenamt der EKD / Verband der Diözesen Deutschlands. Für die Berechnung der jeweiligen Quoten wurde die Altersstruktur der Landeskirchen und Diözesen zu Grunde gelegt. Entsprechend der in den statistischen Veröffentlichungen der EKD verwendeten Daten wurden bei der Konfirmationsquote die Evangelischen im Alter von 13 bzw. 14 Jahren herangezogen (siehe dazu Simojoki et al. 2024, S. 86–89). Da die Altersprofile der Firmanden zwischen den Diözesen stark schwanken, wurde für die Berechnung der Firmquote der gleitende Mittelwert der katholischen Altersjahrgänge von 14 bis 16 Jahren verwendet, also im Jahr 2020 der Mittelwert aus den Geburtsjahrgängen 2004 bis 2006, im Jahr 2021 aus den Jahrgängen 2005 bis 2007 usw.

haben an der Erstkommunion teilgenommen und 90% der Katholischen sind gefirmt worden. 39% der Befragten bzw. 91% der Evangelischen haben an der Konfirmation teilgenommen. Die Jugendweihe kommt auf einen Anteil von immerhin 15% (bei den Konfessionslosen 31%), was ihren Stellenwert deutlich macht, der auf dem Gebiet der ehemaligen DDR nicht nur für die Zeit zwischen 1950 und 1989 gilt.

Die KMU-Daten lassen sich in einen Zusammenhang mit langfristigen administrativen Kirchendaten setzen. Bei den katholischen Initiationssakramenten fällt zunächst die extrem hohe Quote der Katholischen auf, die im Alter von 9 Jahren an der Erstkommunion teilnehmen. Im Jahr 2020, während der Covid-19-Pandemie, gab es einen deutlichen Rückgang: Die Erstkommunionsquote sank von 93% auf 81%, die Firmquote von 59% auf 37%. In den folgenden Jahren stiegen die Quoten aber wieder ungefähr auf das alte Level. Einen ähnlichen Trend gab es auch bei der Konfirmation, wo die Konfirmationsquote im Jahr 2020 auf 64% sank, im Folgejahr (wohl aufgrund von nachgeholt Konfirmationen) auf 89% anstieg und im Jahr 2022 bei 80% lag. Auch die Konfirmation ist von einem deutlichen statistischen Rückgang betroffen. Gemäß den Zahlen der EKD-Statistik sank die Zahl der Konfirmationen in den zehn Jahren zwischen der 5. KMU (227.211 Konfirmationen in 2012) und der 6. KMU (138.218 Konfirmationen in 2022) um 39%. Ein Großteil dieses Rückgangs lässt sich durch die geringeren evangelischen Jahrgangsstärken (die auch Folge nachlassender Taufen sind) erklären: Gab es in 2012 noch 242.035 evangelische 14-Jährige, waren es 2022 nur 168.343, also 30% weniger. Aber auch die Selbstverständlichkeit der Teilnahme an der Konfirmation hat nachgelassen. Die in der dritten bundesweiten Konfi-Studie als „Nonfirmand:innen“ bezeichnete Gruppe der 14-jährigen Evangelischen, die nicht konfirmiert werden, hat in den letzten Jahren deutlich zugenommen und liegt nun bei 20% (vgl. Abbildung 21.6).

Deutliche Unterschiede nach Altersgruppen zeigen sich bei der Nennung von Gründen für die Entscheidung zur eigenen Konfirmation (Itematterie 128). Während bei den über 70-Jährigen die familiäre Konvention („*Weil das in meiner Familie schon immer so war*“) von drei von vier evangelischen Befragten bejaht wird, sinkt die Zustimmung dazu bei den 14- bis 29-Jährigen auf knapp die Hälfte. Umgekehrt wächst die Zustimmung zu der auf die Feier bezogenen Begründung („*Weil ich das damit verbundene Familienfest feiern wollte*“) von etwas mehr als der Hälfte bei den 60- bis 69-Jährigen auf drei von vier bei den 14- bis 29-Jährigen. Durchgängig fällt die Zustimmung zum Charakter der Konfirmation als Familienfeier mit 65% am höchsten aus, im Verhältnis zu anderen Charakterisierungen wie der Entscheidung für die Kirche, der Bekräftigung des Glaubens, dem Abschluss der Kindheit oder dem Mündigkeitsbeginn. Diese Schwerpunktsetzung verbindet die Konfirmation mit der Taufe, bei der ebenfalls die Familienfeier mit 68% die höchste Zustimmung erfährt (im Vergleich mit Konvention, Aufnahme in die christliche Gemeinschaft oder die christliche Erziehung).

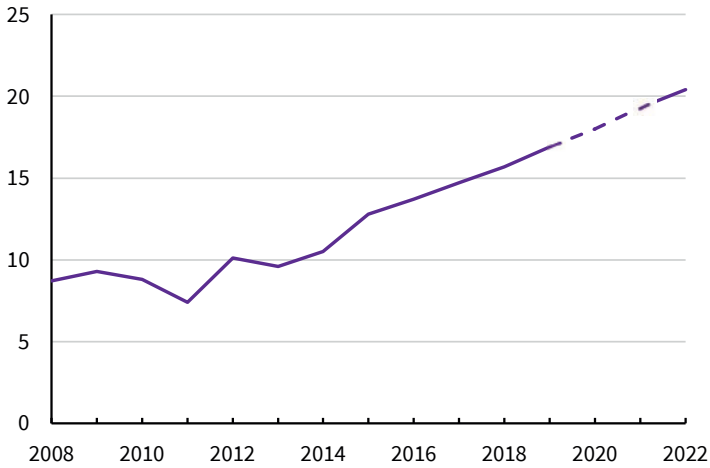


Abbildung 21.6: Entwicklung des Prozentanteils der Evangelischen im Konfirmationsalter, die sich nicht konfirmieren lassen („Nonfirmand:innen“), nach den Daten der dritten Konfi-Studie (Simojoki et al. 2024, S. 90). Die Werte der Jahre 2020/21 sind stark durch die Corona-Pandemie gestört und wurden deshalb weggelassen, um den generellen Trend zu verdeutlichen.

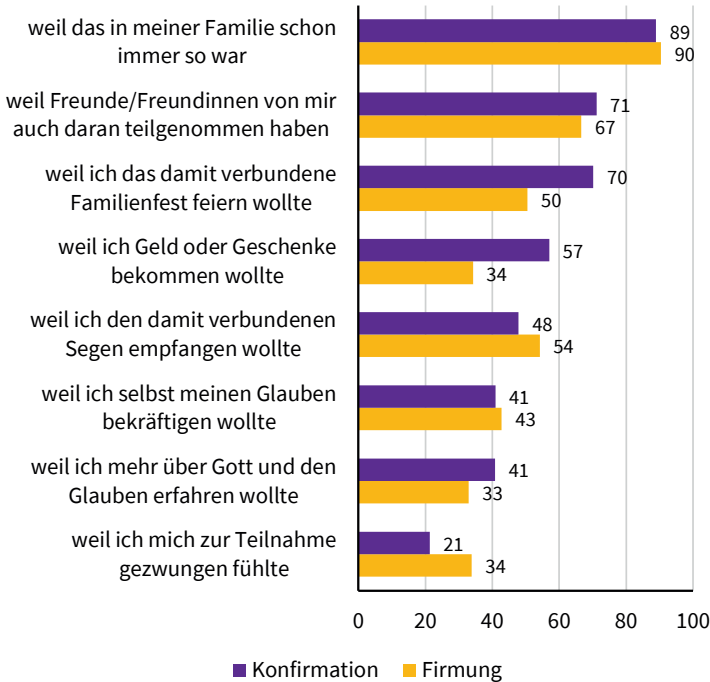


Abbildung 21.7: Angegebene Begründungen für die eigene Teilnahme an Konfirmation bzw. Firmung (Zustimmung in Prozent).

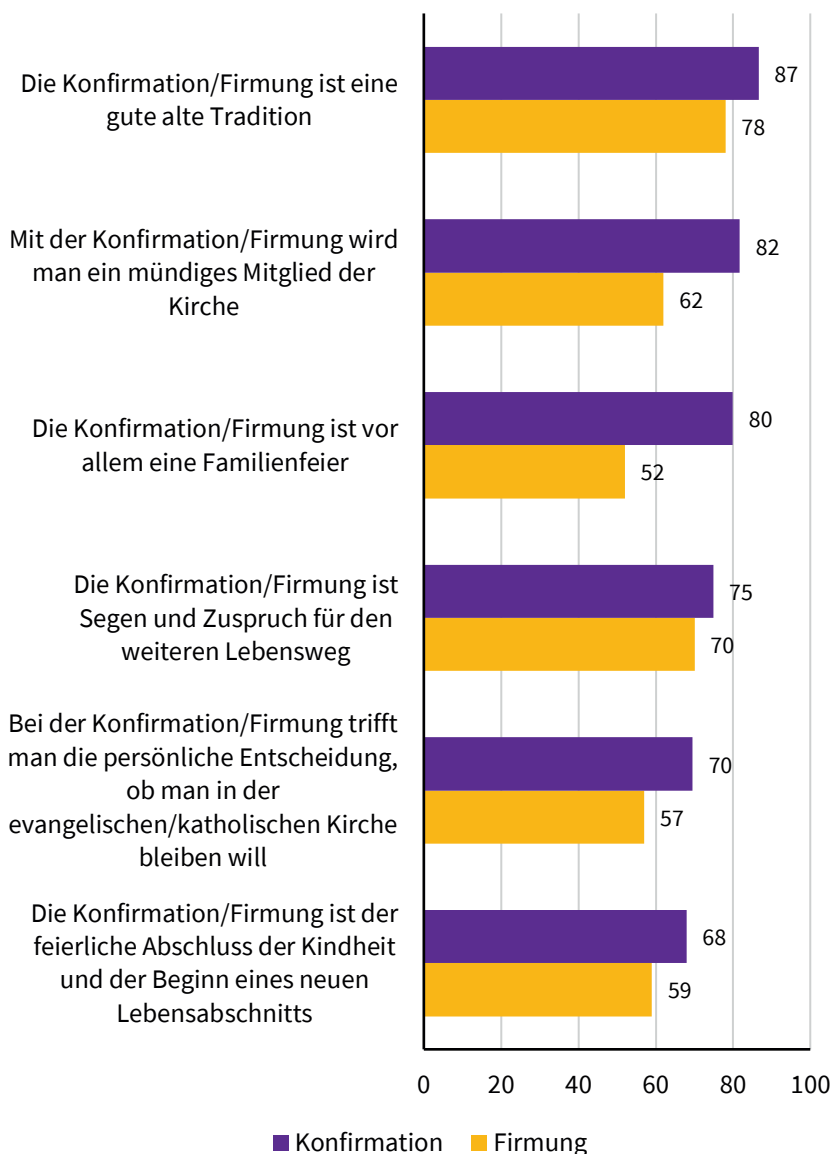


Abbildung 21.8: Meinungen zur Konfirmation bzw. Firmung unter Befragten, die konfirmiert bzw. gefirmt wurden (Itembatterien 130/131, Zustimmung in Prozent).

Bei konfessioneller Differenzierung lässt sich klären, inwiefern sich die Motive zur Konfirmation von denjenigen zur Firmung unterscheiden (Itembatterie 129). Zwischen beiden Konfessionen lassen sich große Gemeinsamkeiten aufzeigen, d. h. die Motive sind sehr ähnlich. Die Tradition in der Familie bildet bei der Firmung mit etwa

90% den wichtigsten Grund, gefolgt von der Rolle des Freundeskreises mit etwa zwei Dritteln Zustimmung (67%). Ebenfalls sehr hoch, aber wiederum mit einer – allerdings eher nur leichten – Zunahme über die Altersgruppen hinweg, liegt die Zustimmung zum Traditionsaspekt: „Die Firmung ist eine gute alte Tradition“ erzielt bei den über 70-Jährigen über 80% Zustimmung, und immer noch etwa 70% bei den 14- bis 29-Jährigen. Signifikante Unterschiede zeigen sich nur bei zwei Motiven: das damit verbundene Familienfest feiern zu wollen sowie Geld oder Geschenke zu bekommen. Die Gefirmten wollen im Vergleich zu den Konfirmierten weniger das Familienfest feiern. Auch lassen sich die Gefirmten weniger durch Geld oder Geschenke motivieren. Selbst diese Unterschiede würden sich wohl einebnen, wenn für die katholischen Sakramente auch die Feier der Erstkommunion als das im Vergleich zur Firmung größere Familienfest – das auch mit mehr Geld und Geschenken verbunden ist – abgefragt worden wäre (Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft 2015).

Zusammenfassend könnten diese Ergebnisse einen kulturellen Wandel bei der Bedeutung der Konfirmation anzeigen, der sich innerhalb eines nach wie vor hohen Traditionsbewusstseins vollzieht. Das Traditionsargument verliert als bestimmender Entscheidungsgrund vor allem bei den Jüngeren an Bedeutung, dagegen wird der Aspekt der Familienfeier für die Entscheidung immer wichtiger. Motive der Glaubensstärkung oder der Information über den Glauben spielen dagegen eine eher geringe Rolle. Das deutet darauf hin, dass der „Erlebnisqualität“ gerade bei der Konfirmation eine entscheidende Bedeutung zukommt, die sich insbesondere mit der Feier in der Familie verbindet.

Trauung

Im Verlauf der letzten Jahrzehnte zeigt sich eine spürbare und kontinuierliche Abnahme der jährlichen Zahl kirchlicher Trauungen, auf evangelischer wie katholischer Seite, obgleich die Anzahl der zivil geschlossenen Ehen auf relativ stabil hohem Niveau liegt.⁶ Als Referenzwert kann der Anteil von evangelischen und katholischen Trauungen an allen Eheschließungen im Jahr 1953 gelten: 78%. 2015 lag der Anteil evangelischer Trauungen in Deutschland bei nur noch 11%, nachdem er 1990 noch bei 27% und 2000 bei 17% gelegen hatte. Die absolute Zahl der evangelischen Trauungen lag im Jahr 2019 bei 38.100 (davon waren mit 19.900 etwas mehr als die Hälfte Paare mit zwei evangelischen Partnern),⁷ im Vergleich zu

⁶ Das Selbstverständnis von Traupaaren hat sich in diesem Zeitraum gewandelt. Es gibt Hinweise darauf, dass die Hochzeit nicht mehr durchgängig als Übergangsritual verstanden wird, das religiös zu gestalten ist (Nave-Herz 2018). Zu Erwartungen an die evangelische Trauung siehe Merzyn (2010), zur Orientierung an medialen Formen der „Traumhochzeit“ siehe Lämmlin (2004).

⁷ Diese administrativen Daten stammen aus dem Kirchenamt der EKD bzw. dem Verband der Diözesen Deutschlands.

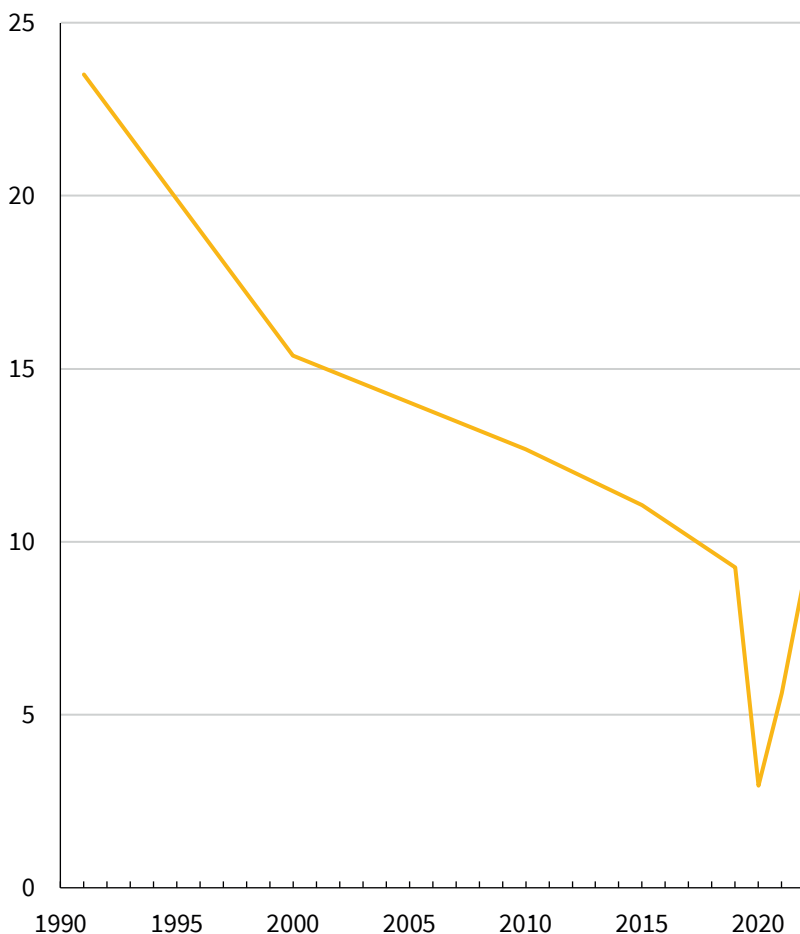


Abbildung 21.9: Prozentualer Anteil der katholischen Trauungen an allen Trauungen im Zeitverlauf von 1991 bis 2022. Der hier nicht dargestellte Verlauf bei den Evangelischen ist fast identisch.

96.400 evangelischen Trauungen 1991 (bei 454.300 Eheschließungen insgesamt) und 47.500 evangelischen Trauungen (bei insgesamt 382.000 Eheschließungen) im Jahr 2010. Während seit 1991 von einem dramatischen Rückgang gesprochen werden muss, zeigt sich gegenüber 2010 ein deutlicher, aber kontinuierlicher Rückgang. Diesem Rückgang evangelischer Trauungen steht gegenüber, dass seit 2014 die Gesamtzahl der Eheschließungen wieder zunimmt, 2019 lag sie bei 416.300, d. h. der Anteil sinkt stärker als die absolute Zahl.

Während des Corona-Jahres 2020 war bei den Zahlen der kirchlichen Trauungen ein dramatischer Einbruch zu verzeichnen, der auf die Infektionsschutzmaßnah-

men und pandemischen Beschränkungen von privaten Zusammenkünften zurückzuführen ist. Während die Gesamtzahl der Eheschließungen mit 373.300 nur um ca. zehn Prozent zurückging, hat sich die Zahl der kirchlichen Trauungen auf etwa ein Viertel reduziert: evangelische Trauungen auf 10.300 und katholische Trauungen auf 11.000. Mit 20.100 katholischen Trauungen im Jahr 2021 wurde dies erst wieder zur Hälfte aufgeholt, mit 35.500 katholischen Trauungen im Jahr 2022 fast wieder an das vorpandemische Niveau angeschlossen, wobei hier noch ein Nachholeffekt eine Rolle spielen dürfte. Der Rückgang dürfte stark durch die abnehmende Mitgliederzahl insbesondere in der für Eheschließungen relevanten Altersgruppe bedingt sein. Einen starken Einfluss übt aber auch eine abnehmende Bereitschaft zur kirchlichen Trauung sowohl bei konfessionell homogenen wie bei gemischt-konfessionellen Paaren aus, vor allem dann, wenn innerhalb der Partnerschaft eine Person keiner Konfession angehört.

Die Daten der 6. KMU bestätigen den statistischen Eindruck der letzten Jahre und ermöglichen einen differenzierteren Blick. Die Münsteraner Lebensführungstypologie (siehe Kapitel 12) eignet sich hier zur Analyse der Trauungen und Trauwünsche aus einer rezipientenorientierten Perspektive. Zu bemerken ist zunächst: Ledige und in eingetragener Lebenspartnerschaft lebende Befragte unter dem 60. Lebensjahr antworten auf die Frage *„Wenn Sie einmal heiraten sollten, würden Sie sich kirchlich trauen lassen wollen?“* (Item 33) über alle Lebensführungstypen hinweg zwischen 48 % und 61 % mit Ja. Bei gleicher Spreizung der Prozentwerte, aber *niedriger* (zwischen 37 % und 52 %), liegen die Angaben derer, die auf eine eigene kirchliche Trauung zurückblicken und geschieden oder verwitwet sind.

Betrachtet man in diesem Zusammenhang Segenshandlungen am Valentinstag und in Segensagenturen in den letzten Jahren, fällt auf, wie viele – auch unverheiratete – Paare spontan diese Angebote zur Paarsegnung angenommen haben. Aufgrund der mangelnden Datenlage ist bei der Interpretation sicher Vorsicht geboten. Die Wahrnehmung, dass Paarsegnungen im „weniger öffentlichen Raum“ durchaus angenommen werden, sollte in die Überlegungen zur Trauung mit einbezogen werden. Das lässt sich auch liturgiewissenschaftlich plausibilisieren. Die Relevanz der Trauung als öffentlicher Akt einer Personenstandsänderung und als Vertragsschluss zu Beginn einer neuen Lebensform nimmt deutlich ab. Schließlich leben viele Paare schon lange zusammen. An Bedeutung gewinnt die Segnung der Beziehung selbst. Hier kann man einen Paradigmenwechsel annehmen und die Trauung könnte von Segensfeiern für homosexuelle Paare lernen.

Blickt man auf die kirchliche Verbundenheit der in der Vergangenheit getrauten Personen aus dem evangelischen bzw. katholischen Kontext, fällt auf, dass im katholischen Bereich die Trauquote bei den stärker Verbundenen 14 Prozentpunkte

über dem Wert der Evangelischen liegt.⁸ Im Vergleich zwischen Ost und West fällt bei den Evangelischen auf, dass die Trauquote im Westen (54%) mit 20 Prozentpunkten Unterschied deutlich über dem Wert Ostdeutschlands liegt (34%). Die Entscheidung zur Trauung scheint also auch bei Evangelischen deutlich vom sozialen Kontext abhängig zu sein.

Das bestätigt sich durch die Beobachtung, dass in Ostdeutschland 100% der mit ihrer Kirche sehr verbundenen Evangelischen und Katholischen angeben, sich im Falle einer Heirat trauen zu lassen. Ähnlich sieht es bei den ziemlich Verbundenen aus (Katholische 100%; Evangelische 90%). Die entsprechenden Zahlen in Westdeutschland sind im Vergleich dazu etwas geringer, legen aber ebenso nahe, dass die Trauung vor allem von den höher Verbundenen gewünscht wird. Eine nur traditionelle Selbstverständlichkeit ist insbesondere in Ostdeutschland nicht mehr gegeben. Das zeigt im katholischen wie evangelischen Bereich der Komplettausfall des Trauwunsches bei überhaupt nicht verbundenen Personen im Osten, wohingegen im Westen noch 18% der katholischen und 15% der evangelischen nicht kirchenverbundenen Personen diesen Wunsch äußern. Von den kaum mit ihrer Kirche Verbundenen im Osten wird der Trauwunsch von den Evangelischen (46%) im Vergleich zu den Katholischen (27%) deutlich häufiger geäußert.

Bei Trauungen besteht erfahrungsgemäß mehr als bei anderen Kasualien der Wunsch, dass Beteiligte, seien es Freunde oder Angehörige, die Feier mitgestalten können. Freunde werden im Traugottesdienst durch Gesang oder andere Beiträge aktiv. Der Freundeskreis ist nicht nur als rezeptive Besuchergruppe beteiligt. Es besteht der Wunsch, aktiv mitzugestalten. Auch der Ort der Trauung spielt in dem Willen, selbst Einfluss auf die Feier zu nehmen, eine Rolle, sowie der Wunsch nach ästhetischer und biographischer Passung. Die Schlosskapelle, die regional oder überregional bekannte Hochzeitskirche wird als Ort gewählt, oder es wird am Heimatort einer Person des Paares geheiratet. Bisweilen wird dazu eine bekannte Person aus dem kirchlichen Dienst mit „eingeflogen“ und gerade nicht die weniger bekannte, aber offiziell zuständige, gebeten.

Dies zeigt deutlich, dass trotz des eindeutigen Befunds, dass der Wunsch nach der Trauung überwiegend von Hochverbundenen geäußert wird, dieser Wunsch nach Trauung auch aus Milieus kommt, die in der Gruppe der Hochverbundenen so gut wie gar nicht vertreten sind. Insbesondere bei der Trauung stellt sich die Frage, wie durch die reflektierte Aufnahme von Lebensaspekten und Erlebnisdimensionen die Plausibilität kirchlicher Handlungen verstärkt und neu gewonnen werden kann.

⁸ Anzumerken ist, dass die kirchliche Trauung im evangelischen Verständnis eine Segenshandlung ist, kein Sakrament.

Die kirchliche Trauung ist in der evangelischen wie katholischen Kirche eine elementare Segenshandlung – im katholischen Kontext wird sie sogar als Sakrament hervorgehoben. Diese theologische Qualifikation verlangt nach einer angemessenen inhaltlichen, prozessualen und gestalterischen Qualität. Dies eröffnet Gemeinden und Pfarrpersonen in ihrer Kasualzuständigkeit einen breiten Entscheidungsrahmen. Die aktuelle Debatte innerhalb der EKD um Lebensordnungsfragen bei Kasualien kann als Öffnungsdebatte verstanden werden. Dies muss im Vergleich zum katholischen Bereich berücksichtigt werden, ist aber für die Bewertung unterschiedlicher Wege in der weiteren Entwicklung als eine Erkenntnisquelle nicht hoch genug zu schätzen. Wenn innerhalb von wenigen Stunden eines Nachmittags und Abends verheiratete (und auch getraute) wie unverheiratete Paare kommen und nach einem Gespräch um den Segen für ihr gemeinsames Leben bitten, ist dies als Herausforderung zu verstehen, dass kasuales Handeln der Kirchen mehr und mehr im jesuanischen Sinn fragen sollte: „Was willst Du, dass wir für dich tun sollen?“ (Markus 10, 51).

Bestattung

Es gehört zum Grundbestand aller KMUs, dass nach den Gründen für die Kirchenmitgliedschaft gefragt wird. Das Thema Bestattung wird hierbei in der 6. KMU wie schon in der 5. KMU an zwei Stellen aufgerufen. Ein Vergleich zwischen der 5. und der 6. KMU ergibt als Ergebnis, dass die kirchliche Bestattung als ein Mitgliedschaftsgrund an Bedeutung verliert. In der 5. KMU gaben 74% der Evangelischen an, dass sie der Aussage, *„Ich bin in der Kirche, weil ich einmal kirchlich bestattet werden möchte“* zustimmen. Dieselbe Aussage (Item 81e) wird in der 6. KMU von 36% der Evangelischen und 35% der Katholischen bejaht, was – auch wenn in der 5. KMU die Kirchenverbundenen überrepräsentiert waren – de facto eine Halbierung dieses speziellen Mitgliedschaftsgrunds im evangelischen Bereich innerhalb von zehn Jahren darstellt.

In der 5. KMU wurden die Evangelischen außerdem befragt, ob sie für sich selbst eine kirchliche Bestattung wünschen. 90% der Gruppe mit klarer Zustimmung zu diesem Mitgliedschaftsgrund (Antworten 6 und 7 auf der Skala von 1 „trifft überhaupt nicht zu“ bis 7 „trifft voll zu“) stimmten zu. Wer auf die Altersstruktur der Zustimmenden blickt, erkennt erwartbare Ergebnisse: Die Zustimmung steigt in den Altersgruppen von der jüngsten zur ältesten Kohorte um mehr als 20 Prozentpunkte an.

Etwas anders sieht diese Tendenz in der 6. KMU aus. Die in beiden KMUs gleichlautend gestellte Frage *„Wünschen sie sich selbst einmal eine kirchliche Bestattung?“* (Item 141) findet bei den katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern gleich viel Zustimmung (71 bzw. 72%). Damit ergibt sich folgendes Bild: Mehr als zwei Drittel der evangelischen Mitglieder wünschen sich heute eine kirchliche Bestattung,

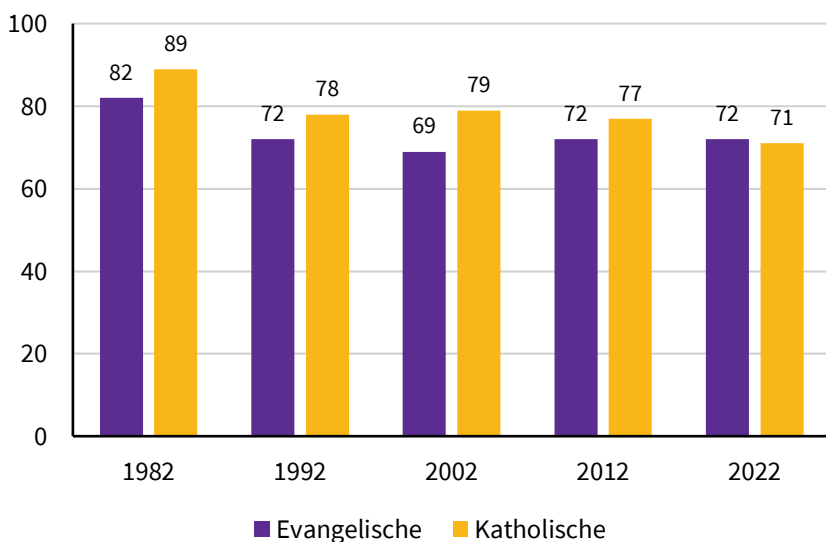


Abbildung 21.10: Prozentualer Anteil der evangelischen bzw. katholischen Kirchenmitglieder, die für sich selbst eine kirchliche Bestattung wünschen (1982 bis 2012: ALLBUS; 2022: 6. KMU).

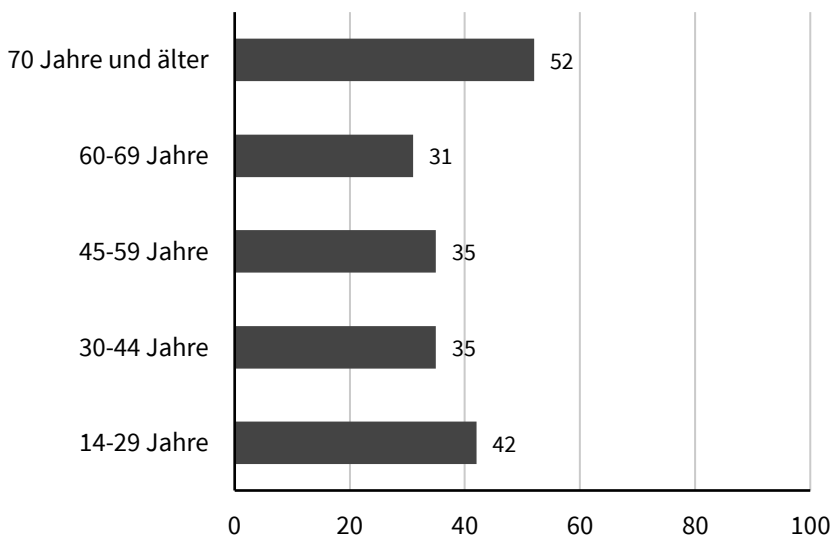


Abbildung 21.11: Prozentualer Anteil der Kirchenmitglieder und Konfessionslosen, die für sich selbst eine kirchliche Bestattung wünschen, differenziert nach Altersgruppen.

aber lediglich ein gutes Drittel sieht in diesem Wunsch einen Grund, Mitglied der Kirche zu sein. Dieser Befund lässt sich mit Ergebnissen der ALLBUS-Umfragen seit 1982 vergleichen,⁹ wobei auffällig ist, dass sich die Werte von Katholischen und Evangelischen zum kirchlichen Bestattungswunsch über die letzten Jahrzehnte angeglichen haben, was bedeutet, dass der Abfall bei Katholischen etwas stärker war und bei Evangelischen seit 1992 fast unverändert ist.

Der Blick auf die Altersstruktur der Katholischen, Evangelischen und Konfessionslosen in der 6. KMU zeigt: Die Gruppe mit der höchsten Zustimmungquote zur kirchlichen Bestattung ist die der über 70-Jährigen mit 53 %. Die zweithöchste Zustimmungquote kommt aus der jüngsten Gruppe der Befragten (14- bis 29 Jahre) mit immerhin 42 %. Alle anderen Altersgruppen dazwischen liegen um die 35 %, die niedrigste Zustimmung kommt aus der Gruppe der 60- bis 69-Jährigen mit 32 %.

Insgesamt zeigt sich im Hinblick auf den Wunsch nach eigener kirchlicher Bestattung, dass dieser in den Gruppen der stark Verbundenen bzw. der Kirchlich-Religiösen lebendig ist. Durch die Perspektive der Münsteraner Lebensführungstypologie gesehen stehen die Gruppen der Konservativen und Konventionellen (45–48 %) mit den höchsten Zustimmungquoten den Konsum-Materialisten mit der geringsten Zustimmung (24 %) gegenüber.

Beim regionalen Vergleich gibt sich folgendes Bild. Im Osten geben 90 % der Evangelischen, die mindestens einmal im Monat einen Gottesdienst besuchen, an, für sich die kirchliche Bestattung zu wünschen. In Westdeutschland sind es 92 %. Das Verhältnis verschiebt sich bei jenen, die etwas seltener aber immer noch regelmäßig Gottesdienste besuchen („mehrmals im Jahr“): unter diesen wünschen in Westdeutschland 82 % eine kirchliche Bestattung, in Ostdeutschland 66 %.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Menschen, die sich in starkem Maß an die Kirchen gebunden sehen, die eine stärker konservative und konventionelle Einstellung haben und die häufig Gottesdienste besuchen, sich tendenziell eine kirchliche Bestattung wünschen. Gleichzeitig ist die Möglichkeit der kirchlichen Bestattung nur für gut ein Drittel der Befragten ein Grund für die Kirchenmitgliedschaft. Hier drängt sich die Erklärung auf, dass religiös-christliche Bestattungen auch jenseits von Kirchengemeinden als Kasus angeboten werden. Bestattungsunternehmen, die mit ihrem christlichen Profil werben, sind ein wachsender Faktor auf dem Markt der Angebote, wenn auch auf recht niedrigem Niveau, und konkurrieren hier partiell mit kirchlichen Angeboten. Weiterhin ist in diesem Zusammenhang

⁹ Im ALLBUS lautete das Item: „Wünschen Sie eine Beerdigung durch die Kirche bzw. durch Ihre Religionsgemeinschaft?“.

die Tendenz zu beobachten, dass zunehmend verstorbene Mitglieder nicht kirchlich bestattet werden. 2021 waren dies in der EKM über 40%. Dabei fällt auf, dass unter den ostdeutschen Evangelischen der Wunsch nach kirchlicher Bestattung mit 79% höher ist als unter den westdeutschen Evangelischen (71%). Es stellt sich die Frage, ob dies insbesondere im östlichen Lebenskontext so zu verstehen ist, dass oft entferntere Verwandte die letzten Dinge regeln und diese häufig keine Kenntnis über die Kirchenmitgliedschaft bzw. einen Wunsch der Verstorbenen nach kirchlicher Bestattung haben. Dies wird häufig von Pfarrpersonen als Ursache angegeben.

Wird die kirchliche Bestattung bei regelmäßigen Gottesdienstbesuchenden überdurchschnittlich gewünscht, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die regelmäßige Teilnahme an liturgischen Lebensvollzügen der Kirche für diesen Wunsch prägend ist. Bei Menschen, die nie einen Gottesdienst besuchen, liegt ein Wunsch nach kirchlicher Bestattung in nur noch 9% der Fälle vor, bei jenen, die dies zumindest „seltener als einmal im Jahr“ tun, liegt der Wert bei 40%. Mit der Abkoppelung von der religiös-liturgischen Praxis geht die Plausibilität für in der Gemeinde gestaltete Begleitung an den Schwellen des Lebens deutlich zurück.

Was folgt daraus für die Handlungsoptionen der Kirchen?

Kasualien sind elementare rituelle Vollzüge der Kirche. Sie eröffnen einen Raum, in dem das Geheimnis Gottes in der je eigenen Biographie von Menschen entdeckt und gefeiert wird. Sie gewähren Sicherheit angesichts der Ungewissheit von Lebenswenden und stellen Sprache und Formen für das zur Verfügung, was nicht zu fassen ist. Gleichzeitig sind sie – das zeigen die hier dokumentierten Ergebnisse – nicht mehr aus sich heraus verständlich, zuweilen passen sie auch nicht mehr zu den Formen und Rhythmen, in denen Menschen heute ihr Leben gestalten.

Zudem muss die Tatsache, dass der Anteil der Kirchlich-Religiösen dynamisch schrumpft, nicht nur wahrgenommen, sondern näher untersucht und berücksichtigt werden. Dabei ist zu beachten, dass die Teilnahme an Kasualgottesdiensten für die Gruppe der Distanzierten häufig der einzige Besuch eines Gottesdiensts im Jahreslauf ist (vgl. Kapitel 24). Die distanziert und stark durch Zweifel bestimmte Beziehung zur kirchlichen Religiosität sollte im Bewusstsein der Verantwortlichen für Kasualien in Vorbereitung und Durchführung präsent sein. Dies betrifft z. B. die liturgisch-gebundene Sprache, an der die besondere Herausforderung für einen qualitätvollen Kasualgottesdienst exemplarisch festgemacht werden kann. In Vorbereitung und Durchführung bestimmen häufig die kirchlich-religiösen Personen das Profil, obwohl sie in Kasualgottesdiensten keinesfalls die größte Teilnehmergruppe sein dürften. Dies wird dadurch gestützt, dass 34% der Befragten in der 6. KMU angeben, dass Religion für den Umgang mit besonders herausfordernden

Lebenssituationen für sie von Bedeutung sei (Item 45e), und 37 % sagen dies in Bezug auf die Kindererziehung (Item 45a) – das sind deutlich mehr als der Bevölkerungsanteil der Kirchlich-Religiösen (13%).

Für die Kommunikation des Evangeliums im Kontext der Kasualien sollte deutlicher die Frage nach der Beteiligung der anwesenden Gemeinde in den Blick kommen. Die Traupraxis gibt an dieser Stelle deutliche Hinweise, wobei sie die zahlenmäßig am geringsten erbetene Kasualie ist. Teilnehmerorientierte kirchliche Kasualpraxis wird die Folgen der Individualisierung und weiteren Milieudifferenzierung zu berücksichtigen haben. Insbesondere die Praxis freier und sich durchaus auch christlich verstehender Bestattungsunternehmungen und Angebote geben hilfreiche Hinweise. Die Aufnahme von Erwartungen und Wünschen aus der Kasualgemeinde entscheidet in deren Perspektive über die Qualität des Kasualhandelns. Erfahrungsgemäß führt der Austausch über einzelne Gestaltungselemente im Vorbereitungsgespräch zum Gewinn an Tiefe und Verständnis.

Nicht erst die Ergebnisse der 6. KMU zeigen, dass die aktuellen Taufzahlen eine besondere Herausforderung für die Reproduktionskraft der Kirchen darstellen. Der hohe Zustimmungswert für die Taufe als Familienfest eröffnet kirchlicher Praxis Anknüpfungspunkte zur Taufeinladung, setzt aber auch Erwartungen an die Gestaltung des Taufgottesdiensts. Die deutliche Tendenz der vergangenen Jahre, die Taufen nicht vor allem unter dem Eingliederungsaspekt in die Gemeinde im sonntäglichen Gemeindegottesdienst zu feiern, wird durch die Befragungsergebnisse gestärkt. Das kirchlich-religiöse Profil der Taufhandlung wird keinesfalls verwässert, sondern gewinnt an Relevanz für die Taufgemeinde, wenn Taufe auch als Fest der Familie gefeiert wird. Im Hinblick auf die Erwartung, dass Religiosität bei der Erziehung der Kinder von Bedeutung ist (für 37 % der Befragten), kann Taufe auch als Ausgangspunkt der Begleitung von Eltern und Familien verstanden werden.

Der Gesamtbefund der 6. KMU zum Rückgang des Bevölkerungsanteils der Kirchlich-Religiösen sollte im Hinblick auf Konfirmation und Firmung Anlass sein, die Angebote kirchlicher Jugendfeiern zu verstärken. Dies gilt es wieder vor dem Hintergrund der Tatsache zu bedenken, dass Religion im Leben Einzelner Relevanzzuschreibung erfährt bei der Bewältigung von schwierigen Lebenssituation und bei der Kindererziehung. Hier geht es eben nicht um die Implementierung eines Angebots-light, es geht angesichts der vorfindlichen Situation um die Erschließung eines weiteren Kommunikationsraums, in den sich eine nicht unerhebliche Gruppe von Menschen begibt. Für die Wahrnehmung der kirchlichen Handlungen für Jugendliche dieser Altersgruppe wird maßgeblich sein, ob die Kontaktflächen zwischen den Tauffamilien und den Gemeinden aufrechterhalten werden können. Eine deutlich verstärkte Praxis der Tauferinnerung und der Angebote zur Familienunterstützung in Erziehungsfragen könnten neue kirchliche Erfahrungsräume erschließen.

Am Ende sollen noch drei Herausforderungen benannt werden:

1. Die Prozessqualität der Kasualien: Die Zugänglichkeit zu kirchlichen Segensfeiern und Sakramenten/Sakramentalien muss niedrigschwellig und vor allem dienstleistungsorientiert sein. Das beginnt bei der Internetpräsenz der Kirchengemeinde und betrifft auch die Gestaltung der Vorbereitung. Außerdem sollte im Sinne eines modernen Managements eine „Kundenbindung“ stattfinden, wenn Menschen aufgrund einer Kasualhandlung mit Kirchen in Kontakt kommen, d. h. es könnten z. B. gezielt Einladungen für weitere Angebote unterbreitet werden.
2. Die inhaltliche Qualität der Feiern muss zum einen der Tatsache Rechnung tragen, dass kaum mehr hochverbundene Menschen mitfeiern. Das betrifft dann die Einführung, die Sprache, die Musik und die Liturgie. Sie muss aber auch berücksichtigen, dass der theologische und spirituelle Gehalt erhalten bleibt. Gerade im Blick auf Taufe und Trauung ist wesentlich zu klären, was eigentlich gefeiert und gesegnet wird. Die Rituale müssen aus sich heraus wirksam sein können – und nicht erst durch lange Erläuterungen zu ihrem liturgie-historischen Hintergrund nachträglich plausibel erscheinen.
3. Schließlich – und das kann als Folge der empirischen Ergebnisse abgeleitet werden –: Es wird gerade im Bereich der Kasualien wichtig sein, Angebote zu entwickeln, die sich aus den veränderten Lebensformen ergeben. Die Segensfeiern für Paare sind gute Beispiele für den Bedarf – und die kasuale Kompetenz von Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Ob Schulentlassungsfeier, Segnung für Fahranfänger, ‚Asche to go‘ am Aschermittwoch, Verlobungsfeier und ggf. Ritus bei Trennung oder Scheidung, Segensfeier für werdende oder für verwaiste Eltern, Segen für pflegende Angehörige, Gedächtnisfeiern für Verstorbene: es gibt einen enormen Bedarf an Segen, es gibt segensdurchwirkte Orte und es gibt kompetente Seelsorgerinnen und Seelsorger.

22. Kirchenmusik in der Repräsentativerhebung der 6. KMU

Christian Fuhrmann, Daniel Hörsch, Christopher Jacobi

Kirchenmusik, verstanden als Begriff, um die originäre Symbiose von Kirche, Musik und Gottesdienst zu beschreiben, hat im Verlauf der Jahrhunderte vielfache Veränderungen erfahren und ist bis in die Gegenwart vielfältigen Einflüssen ausgesetzt. Sie kann als jene Musik verstanden werden, „in der sich christlicher Glaube musikalisch-ästhetisch mitteilt und ausspricht“ (Krummacher 2020, S. 20). Umso erstaunlicher ist, dass in den zurückliegenden KMUs die Kirchenmusik weitgehend ein Desiderat war. Gefragt wurde empirisch eher impressionistisch im Zusammenhang mit dem *gottesdienstlichen* Geschehen, insbesondere mit Blick auf den Sonntagsgottesdienst, hier vornehmlich nach der Bedeutung des Singens für die Kirchgänger, den Besuch eines musikalischen Gottesdiensts, wenn es um Kontakte zum kirchlichen Personal (Kirchenmusiker/Organist/ Chorleitende) oder den Austausch über Fragen zum Sinn des Lebens (mit Chormitgliedern) ging.

Empirisch ist das Feld „Kirchenmusik und Gottesdienst“ in den zurückliegenden fünfzehn Jahren zunehmend besser erforscht worden. So sind etliche quantitative und auch einige qualitative Studien in diesem Themenfeld entstanden – von der Gospel- über die Posaunenchorbefragung bis zu den Singe-Studien und Untersuchungen zum Gottesdienensterleben und Zählprojekten.

Das Feld der Kirchenmusik außerhalb des Gottesdienstes blieb in den KMUs bisher weitgehend ein blinder Fleck, obgleich vor Corona im Jahr 2019 66.000 kirchenmusikalische Veranstaltungen rund 7,4 Millionen Menschen außerhalb der Gottesdienste in die Kirchen lockten. In die 6. KMU wurden deshalb einige Fragen eigens zum Themenfeld Kirchenmusik aufgenommen, das sowohl die Bedeutung der Kirchenmusik im Gottesdienst und das kirchenmusikalische Erleben untersuchten, als auch das Teilnahmeverhalten an kirchenmusikalischen Veranstaltungen außerhalb des Gottesdienstes.¹ Zudem wurde in einem gesonderten Begleitforschungsprojekt der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) und der Evangelischen Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (midi) das Feld der Kirchenmusik erstmals umfassend für eine ganze Landeskirche

¹ In der 6. KMU wurden die Fragen zur Kirchenmusik allen Evangelischen, Katholischen und Konfessionslosen gestellt.

untersucht. Über die wesentlichen Befunde dieses Begleitprojekts wird in Kapitel 23 dieses Bands sowie ausführlich bei Fuhrmann & Hörsch (2023) berichtet.

Kirchenmusik und Gottesdienst

Schon die Ergebnisse der 6. KMU zum Gottesdienst (Kapitel 25) machen deutlich, dass Gottesdienste mit Musik für rund 30 % der Befragten ein Anlass sind, in den Gottesdienst zu gehen. In der 6. KMU befassen sich zwei Items ausschließlich mit der „Musik im Gottesdienst“. Zum einen wurde danach gefragt, ob das Singen von Kirchenliedern im Gottesdienst als langweilig und überflüssig empfunden wird (Item 92a). Für rund zwei Drittel der Befragten (Kirchenmitglieder und Konfessionslose) ist das Singen von Kirchenliedern nicht langweilig und nicht entbehrlich, was darauf schließen lässt, dass das Singen im Gottesdienst als rituelle religiöse Praxis nach wie vor eine hohe Bedeutung hat.

Ein Drittel der Befragten gibt an, dass für sie „das Singen von Kirchenliedern langweilig und überflüssig“ sei. Dies trifft vor allem auf Menschen zu, die konfessionslos sind (38%) oder nie an Gottesdiensten teilnehmen (49%). Bei den Evangelischen empfinden 27% das Singen von Kirchenliedern als langweilig und überflüssig, bei den Katholischen 25%. Entsprechend korrespondiert der Befund mit Blick auf die religiös-säkularen Orientierungstypen (Kapitel 8), wonach es vor allem die Säkularen (41%) und Alternativen (31%) sind, die Kirchenlieder als entbehrlich und langweilig empfinden. Bei den Kirchlich-Religiösen sind es nur 8%, bei den Distanzierten 24%. In der historisch-konfessionellen Großregion des Nordens (Kapitel 2) wird das Singen von Kirchenliedern häufiger als langweilig angesehen (36%), in den übrigen Regionen liegt der Wert bei knapp 30%. Ebenso hoch ist die Ausprägung bei allen Altersgruppen bis auf die über 70-Jährigen, bei denen es lediglich 22% sind. Hinsichtlich der sozialen Milieuzugehörigkeit (Kapitel 12) fällt besonders auf, dass es die Limitiert-Traditionellen (34%) und die postmodernen Milieus sowie die Konsum-Materialisten (34%) sind, die das Singen von Kirchenliedern eher als langweilig ansehen. Blickt man auf den Zusammenhang von Langeweile beim Singen und den Gründen, einen Gottesdienst nicht zu besuchen, weil der Stil nicht gefällt, so kann festgehalten werden, dass 80% derjenigen, die das Singen als langweilig und entbehrlich erachten, auch angeben, dass der Stil des Gottesdiensts sie von einem Kirchgang abhält.

Zum anderen wurde in der 6. KMU gefragt, ob man sich mehr moderne Musik in der Kirche wünsche (Item 92d).² 65% der Befragten haben das bejaht. Konfessionslose

² Freilich ist die Bezeichnung „moderne Musik“ ein qualifiziert zu füllender Container. Hierunter fallen der Gospel, der Lobpreis, das Neue Liedgut, Pop, Rock, Beat, Blues, Schlager, Jazz und kirchliche Musicals sowie amerikanische Einflüsse wie z. B. Hillsong.

(64%), Evangelische (66%) und Katholische (67%) unterscheiden sich kaum im Wunsch nach mehr moderner Musik. Entsprechend korrespondiert der Befund bei den religiös-säkularen Orientierungstypen: Zwei Drittel der Säkularen und Alternativen wünschen sich mehr moderne Musik, bei den Kirchlich-Religiösen (58%) ist der Wunsch am schwächsten. Vor allem wird moderne Musik im katholischen Süden Deutschlands gewünscht (71%), am wenigsten im Osten (59%). Der Wunsch ist bei den über 70-Jährigen (54%) und 14- bis 29-Jährigen (64%) schwächer ausgeprägt als bei den 30- bis 44-Jährigen (69%) und 45- bis 59-Jährigen (72%). Am stärksten ist der Wunsch nach moderner Musik bei den Konsum-Materialisten (85%) und den Exeditiv-Pragmatischen (78%). Zwischen der Aussage, das Singen von Kirchenliedern sei langweilig, und dem Wunsch nach moderner Musik im Gottesdienst besteht ein – wenn auch schwacher – Zusammenhang. Das heißt, dass diejenigen, die das Singen als langweilig empfinden, auch tendenziell häufiger den Wunsch nach mehr moderner Musik äußern.

Teilnahme an kirchenmusikalischen Veranstaltungen

Führt man sich die kirchenamtliche Statistik der Evangelischen Kirche in Deutschland vor Augen³, so lässt sich festhalten, dass zum einen zwischen 1997 und 2019 ein Zuwachs an Teilnehmenden bei kirchenmusikalischen Veranstaltungen⁴ von rund 1,7 Millionen Menschen zu verzeichnen ist. Zwischen 1997 und 2019 haben durchschnittlich pro Jahr 6,9 Millionen Menschen kirchenmusikalische Veranstaltungen besucht. Durchschnittlich gab es in diesem Zeitraum über 65.000 kirchenmusikalische Veranstaltungen pro Jahr. Ähnlich eindrücklich sind die Zahlen für die römisch-katholische Kirche, die derzeit in Deutschland über 12.831 Chöre mit gut 300.000 Sängerinnen und Sängern sowie über 1376 hauptberufliche Kirchenmusikerinnen und -musiker verfügt (Deutsche Bischofskonferenz 2022, S. 22/23).

In der 6. KMU geben knapp zwei Drittel der Befragten an, dass sie nie an Veranstaltungen teilnehmen, die speziell der Kirchenmusik gewidmet sind. Ein Drittel gibt an, dass sie schon daran teilgenommen haben, darunter 6% mehrmals pro Jahr. Vor allem werden kirchenmusikalische Veranstaltungen öfter von Menschen besucht, die auch an Gottesdiensten teilnehmen und mit ihrer jeweiligen Kirche sehr verbunden sind, wobei der Anteil der Evangelischen (41%) diesbezüglich höher ist als bei den Katholischen (35%). Im Osten Deutschlands haben kirchenmusikalische Veranstaltungen eine größere Bedeutung als in den übrigen Regionen. Kirchlich-

³ Die Daten sind entnommen aus der „Statistik zu den Äußerungen des kirchlichen Lebens in der Evangelischen Kirche in Deutschland“ 1997–2019, die vom EKD-Kirchenamt jährlich veröffentlicht wird.

⁴ Unter „kirchenmusikalische Veranstaltungen“ fallen alle Veranstaltungen, die außerhalb des Gottesdiensts mit Musik stattfinden, z. B. Konzerte.

Religiöse besuchen am häufigsten mehrmals pro Jahr kirchenmusikalische Veranstaltungen (25%). Dasselbe trifft auf den selteneren Besuch zu (51%), wobei dieser auch bei 41% der Distanzierten Anklang findet. Unter Milieugesichtspunkten bedienen kirchenmusikalische Veranstaltungen vornehmlich jene sozialen Milieus, die auch sonst vergleichsweise kirchennah oder kirchenverbunden sind.

Die Ergebnisse der Kirchenmusik-Studie der EKM (vgl. Kapitel 23) zeichnen ein ganz ähnliches Bild. Demnach schätzen sich die Teilnehmenden von kirchenmusikalischen Veranstaltungen überwiegend als spirituell/religiös ein (81%) und fühlen sich mit der eigenen Kirchengemeinde verbunden (71%). Allerdings stufen sich auch 16% als kaum oder überhaupt nicht religiös ein, was wiederum mit dem Anteil der Konfessionslosen korrespondiert (22%), die kirchenmusikalische Veranstaltungen besuchen.

Teilnehmende von kirchenmusikalischen Veranstaltungen gehen nach den Daten der 6. KMU auch deutlich häufiger in „Gottesdienste mit Musik“. 76% derjenigen, die mehrmals im Jahr kirchenmusikalische Veranstaltungen besuchen, gehen auch in den Gottesdienst mit klassischer Musik. Ein ähnliches Bild zeigt sich bei Gottesdiensten mit moderner Musik. 62% derjenigen, die mehrmals pro Jahr kirchenmusikalische Veranstaltungen besuchen, nehmen auch an einem Gottesdienst mit moderner Musik teil.

Rezipientenbezogenes Erleben der Kirchenmusik

In der 6. KMU wurde mit zwei Items das Erleben der Kirchenmusik erfragt. 55% der Befragten geben an, dass sie „Kirchenmusik als inspirierend empfinden, ihr gerne zuhören und sie von ihr berührt sind“ (Item 92b). Für 25% der Befragten ist Kirchenmusik „religiös wichtig“ und sie können „dabei Gottes Nähe spüren“ (Item 92c). Die Kirchenmusik-Studie der EKM zeichnet hier ein differenzierteres Bild. So gaben 93% der Befragten der EKM-Studie an, dass sie sich in der kirchenmusikalischen Veranstaltung wohlfühlt haben, 87% waren inspiriert und 76% sehr berührt. 57% gaben an, dass sie sich näher bei Gott fühlten und 66%, dass sie spirituell erfüllt waren.

In der 6. KMU waren es vor allem Evangelische (61%) und Katholische (65%), die angeben, dass Kirchenmusik für sie inspirierend und berührend sei. Immerhin behaupten dies auch 43% der Konfessionslosen. Entsprechend hoch fällt hier auch der Anteil der Kirchlich-Religiösen mit 90% aus. Bei den Distanzierten sind es 65% und bei den Alternativen 62%. Auffällig ist, dass dieses Erleben im protestantischen Norden Deutschlands am schwächsten ausgeprägt ist (48%), wohingegen im Süden 60%, im Osten 57% und im mittleren Westen 56% dieses Erleben teilen. Hinsicht-

lich der Altersgruppen sind es vor allem Befragte ab 45 Jahre, die Kirchenmusik als inspirierend und berührend erleben.

Dass Kirchenmusik religiös wichtig ist und dabei die Nähe Gottes zu spüren ist, geben rund ein Drittel der Evangelischen und Katholischen an. Bei den Konfessionslosen ist dies nur bei 9 % der Fall. Entsprechend sind auch die Befunde hinsichtlich der religiös-säkularen Orientierungstypen: 78 % der Kirchlich-Religiösen, 39 % der Alternativen und 32 % der Distanzierten empfinden Kirchenmusik auf diese Art. Im mittleren Westen mit 25 % und im Süden mit 30 % ist dieses Erleben stärker vorherrschend als im Osten und Norden, wo es jeweils 22 % sind. Mit Blick auf die Altersgruppen sind es die über 70-Jährigen, die dieses Erleben stärker teilen (30 %), auch die 45- bis 59-Jährigen (25 %).

91 % der Befragten in der 6. KMU, die Kirchenmusik als religiös wichtig erachten bzw. Gottes Nähe darin spüren, geben auch an, dass sie einen Gottesdienst besuchen, weil sie der Kirchenraum, die Musik, die ganze Atmosphäre anspricht. Zwischen religiöser Aufladung des Kirchenmusik-Erlebens und der ästhetischen Dimension des Gottesdienst-Erlebens besteht demnach ein deutlicher Zusammenhang.

Kirchenmusikalisches Engagement

Neben der Bedeutung der Kirchenmusik für den Gottesdienst, dem Teilnahmeverhalten an kirchenmusikalischen Veranstaltungen und dem Erleben der Kirchenmusik stand das kirchenmusikalisches Engagement als weiteres Erkenntnisinteresse im Fokus der Fragen zur Kirchenmusik in der 6. KMU. 4 % der Befragten gaben an, dass sie kirchenmusikalisch aktiv sind (Item 94).⁵ Auf 7 % der Katholischen und 6 % der Evangelischen trifft dies zu. In Westdeutschland gaben 4 % der Befragten ein eigenes kirchenmusikalisches Engagement an, in Ostdeutschland 3 %. Mit Blick auf die Altersgruppen fällt auf, dass es vor allem die 14- bis 29-Jährigen und die über 70-Jährigen sind, auf die dies zutrifft (jeweils 6 %). Alle anderen Altersgruppen fallen im Vergleich dazu deutlich ab. Ein kirchenmusikalisches Engagement ist zudem bei denjenigen stark ausgeprägt, die auch wöchentlich oder monatlich zum Gottesdienst gehen.

Die Kirchenmusik-Studie der EKM (Kapitel 23) zeichnet ein ganz ähnliches Bild: 31 % der Aktiven in kirchenmusikalischen Gruppen in der EKM zählen sich zu den

⁵ Auch diese Frage wurde nur an Personen mit christlicher Religionszugehörigkeit und Konfessionslose gerichtet, nicht an Menschen mit nicht-christlicher Religionszugehörigkeit. Die Prozentwerte beziehen sich insofern nur auf etwa 95 % (vgl. Kapitel 2) der Gesamtbevölkerung.

wöchentlichen Kirchgängern, bei 25% trifft dies monatlich zu und 33% geben an, dass sie mehrmals im Jahr in die Kirche gehen. Entsprechend hoch fällt auch der Anteil derjenigen aus, die sich ziemlich oder sehr mit der Kirche verbunden fühlen (79%). Für 39% der Befragten in der EKM-Studie ist die Verbundenheit zur Kirche durch das kirchenmusikalische Engagement zudem stärker geworden, für 50% ist die Verbundenheit gleichgeblieben.⁶

80% derjenigen, die in der 6. KMU angeben, im Bereich Kirchenmusik aktiv zu sein, engagieren sich auch darüber hinaus ehrenamtlich. Zudem sind 61% derjenigen, die in der Kirchenmusik engagiert sind, auch außerhalb des Gottesdiensts im kirchlichen Kontext aktiv.

In der Kirchenmusik-Studie der EKM wurde dieses Engagement differenzierter abgefragt. Demnach geben 64% der Aktiven in kirchenmusikalischen Gruppen der EKM an, dass sie kirchenmusikalische Veranstaltungen besuchen. 52% besuchen auch andere kirchliche Veranstaltungen. 33% arbeiten regelmäßig ehrenamtlich in der Kirchengemeinde mit, 21% tun dies gelegentlich. 17% übernehmen zudem Verantwortung, z. B. im Gemeindegottesdienst. 44% der Aktiven in kirchenmusikalischen Gruppen in der EKM geben darüber hinaus an, sich auch außerhalb von kirchlichen Kontexten ehrenamtlich zu engagieren.

Fragt man nach der Bedeutung einzelner Aktivitäten der kirchenmusikalischen Gruppe, so zeigt die Kirchenmusik-Studie der EKM, dass es vor allem die wöchentlichen Proben sind (98%), die als sehr wichtig oder wichtig erachtet werden. 82% geben an, dass Konzerte sehr wichtig oder wichtig seien. Für 76% trifft dies auch bei der Mitwirkung im Gottesdienst zu. Jeweils 57% geben darüber hinaus an, dass es Auftritte an anderen Orten oder regionale kirchenmusikalische Veranstaltungen sind, die ihnen sehr wichtig oder wichtig sind. Für die Hälfte der Aktiven in kirchenmusikalischen Gruppen ist zudem die Geselligkeit nach den Proben bedeutsam.

Mit Blick auf die Gründe für ein kirchenmusikalisches Engagement hat die Kirchenmusik-Studie der EKM ergeben, dass es mit weitem Abstand die Freude am Musizieren ist (97%). Stark ausgeprägt ist auch das Motiv, „weil es mir einfach (körperlich/emotional) guttut“ (88%). Dieser Befund korrespondiert mit dem Grund, „weil die Musik ein erhebendes Gefühl auslöst“ (79%). Der Grund, weil ich hier etwas gemeinsam mit anderen mache“ (86%), korrespondiert wiederum mit dem Grund,

⁶ In der Kirchenmusik-Studie der EKM wurde gefragt: „Hat sich das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche durch Ihre Mitwirkung in der kirchenmusikalischen Gruppe verändert?“. Als Antwortmöglichkeiten standen zu Verfügung: „Ja, ist stärker geworden“, „Ja, ist schwächer geworden“, „Nein, ist gleichgeblieben“, „Kann ich nicht sagen“.

„weil ich die Leute hier mag“ (73 %) und mit dem Motiv, „das Gemeindeleben aktiv mitzugestalten (70 %). Zwei Drittel geben zudem an, dass ihr kirchenmusikalisches Engagement „zum Lobe Gottes“ sei. Fragt man die Aktiven, inwieweit die kirchenmusikalische Aktivität etwas mit dem eigenen Glauben zu tun hat, so geben mehr als drei Viertel zunächst an, dass das Engagement sie mit der christlichen Tradition verbindet (79 %). Für 69 % ist das kirchenmusikalische Engagement eine Form, den eigenen Glauben auszudrücken, für 59 % zeigt sich darin, wie verschiedenen Menschen an Gott glauben. Für die Hälfte der Aktiven ist das kirchenmusikalische Engagement eine Form, in der sie Gott erfahren. 44 % geben darüber hinaus an, eine intensive religiöse Erfahrung dabei zu machen.

Kontakt zu Kirchenmusikerinnen und -musikern

In der 6. KMU geben 34 % der Befragten an, dass sie in den zurückliegenden zwölf Monaten Kontakt zu einer Kirchenmusiker:in oder einer Kantor:in hatten. Dies ist umso bemerkenswerter vor dem Hintergrund, dass lediglich 4 % der Befragten angeben, kirchenmusikalisch aktiv zu sein. Die Reichweite der Kirchenmusiker:innen geht somit deutlich über die eigentliche kirchenmusikalische Arbeit hinaus. Nach dem Kontakt zu einer Pfarrperson (60 %), einem Mitarbeiter in der kirchlichen Jugend-, Familien-, Senioren- oder Sozialarbeit (51 %) und zu Mitarbeitenden im Gemeinde-/Pfarrbüro (37 %) kommt den Kirchenmusiker:innen also eine wichtige Netzwerkfunktion zu. Katholische (41 %) pflegen etwas häufiger den Kontakt zu Kirchenmusiker:innen als Evangelische (38 %). Der Kontakt zu Kirchenmusiker:innen ist bei den über 70-Jährigen (38 %) und den 14- bis 29-Jährigen (37 %) stärker ausgeprägt als bei den anderen Altersgruppen (jeweils rund 30 %). Ebenso ist im Osten Deutschlands und katholischen Süden (36 %) der Kontakt zu Kirchenmusiker:innen etwas häufiger der Fall als im mittleren Westen (34 %) und im Norden (32 %). Ein Drittel der Distanzierten und Alternativen (jeweils 35 %) und immerhin mehr als ein Fünftel der Säkularen (22 %) hatten in den zurückliegenden zwölf Monaten Kontakt zu einer Kirchenmusiker:in. Bei Kirchlich-Religiösen ist dies erwartungsgemäß höher und bei 55 % der Fall.

Perspektiven und Folgerungen für die Kirchen

Singen im Gottesdienst

Die Jahre der Corona-Pandemie haben den Kirchen deutlich vor Augen geführt, wie bedeutsam die leibliche Dimension beim Gottesdienstgeschehen ist und wie sehr sie vermisst wird, wenn diese nicht praktiziert werden kann. Die präsent versammelte Gemeinde erfährt ihre Leiblichkeit durch die Feier des Abendmahls, durch

die leibliche Präsenz der anderen und durch das gemeinsame Singen (Springhart 2021, S. 131). Die genannten Befunde der 6. KMU zeigen, dass für die regelmäßigen Gottesdienstbesucher das gemeinsame Singen meistens wie selbstverständlich zum Gottesdienst gehört. Für sie ist das Singen keine langweilige oder überflüssige Angelegenheit, sondern integraler Bestandteil des Gottesdiensts und Ausdruck einer rituell-religiösen Praxis. Es ist zu reflektieren, inwieweit durch das Kantorenamt und die Vorsängerfunktion während eines Gottesdiensts weniger Sängerinnen und Sänger den Gottesdienst zusätzlich bereichern können (wie es während der Pandemie der Fall war). Der Befund zum Singen im Gottesdienst kann insgesamt als Rückenwind für die kirchlichen Bemühungen um einen qualifizierten Gemeindegang angesehen werden, wofür auch die Neuauflage eines Evangelischen Gesangbuchs steht, wie es von der EKD-Synode 2019 beschlossen wurde. Eine Mehrheit der regelmäßigen Gottesdienstbesucher verbindet damit allerdings auch eine klare Erwartungshaltung an den Gottesdienst. Zugleich wird deutlich, dass von denjenigen, die seltener den Gottesdienst besuchen, sowie von Konfessionslosen, das Singen oft als „langweilig und überflüssig“ erlebt wird. Für diese Befragten ist das Singen im Gottesdienst eher fremd, im Sinne von ungewohnt, vielleicht sogar in der Wirkung befremdend. Dies betrifft alle Altersgruppen. Mit Blick auf Menschen, die eher selten einen Gottesdienst besuchen, also die eher kirchenfernen Milieus, sind hier konzeptionelle Neuüberlegungen für eine musikalisch attraktivere Gottesdienstgestaltung notwendig, im Sinne eines niederschweligen Zugangs zur Musik im Gottesdienst. Einen Ansatzpunkt bietet diesbezüglich sicher die „moderne Musik“. Zwei Drittel der Befragten wünschen sich mehr moderne Musik in der Kirche. Ebenfalls ist darauf hinzuweisen, dass ein signifikanter Zusammenhang von Erleben des Singens als langweilig und überflüssig und dem Wegbleiben vom Gottesdienst, da einem der Stil nicht gefällt, besteht.

Erleben von Kirchenmusik

Kirchenmusik wird einerseits von über der Hälfte der Befragten als inspirierend und berührend erlebt. Das bedeutet, dass das passive Erleben der Kirchenmusik für eine größere Gruppe bereichernd ist als der aktive Gemeindegang. Gleichzeitig machen sowohl die 6. KMU als auch die Kirchenmusik-Studie der EKM deutlich, dass eine besondere religiöse Erfahrungsdimension in der Kirchenmusik vorhanden ist. Dass bei Kirchenmusik Gottes Nähe spürbar ist, kann als Ausdruck dafür angesehen werden, dass „Musik religiösen Erlebnissen Form und Ausdruck“ verleiht (Hauschildt 2005, S. 87). Dies gilt es in den liturgischen Überlegungen zur Gottesdienstgestaltung stärker zu berücksichtigen. Damit deutet sich allerdings auch ein Spannungsfeld an zu der bereits beschriebenen Herausforderung einer musikalisch attraktiveren Gottesdienstgestaltung. Die Frage nach einer guten Balance zwischen

konventionell-traditioneller Kirchenmusik und populär-moderner Kirchenmusik gewinnt im Licht der 6. KMU an neuer Aktualität und Dringlichkeit.

Darüber hinaus hat die 6. KMU ergeben, dass diejenigen, die in der Kirchenmusik aktiv sind, eine signifikant höhere Lebenszufriedenheit aufweisen. Vor diesem Hintergrund kommt der Kirchenmusik in einer auf Singularitäten ausgerichteten Erlebnisgesellschaft für die Wahl der Religion und die Wahl unter Angeboten der Kirche eine erhebliche Bedeutung zu.

Kirchenmusikalische Veranstaltungen außerhalb des Gottesdiensts

Kirchenmusikalische Veranstaltungen außerhalb des Gottesdiensts haben eine beachtliche Reichweite, die deutlich über die kirchennahen Milieus und Konfessionsverbundenheit hinausreicht. 43% der Konfessionslosen erleben Kirchenmusik als inspirierend und berührend. Kirchengemeinden verfügen damit über ein hohes (sozio-)kulturelles Kapital. Diejenigen, die kirchenmusikalische Veranstaltungen besuchen, nehmen zu einem erheblichen Anteil auch an Gottesdiensten mit Musik teil, so dass Kirchenmusik offenbar eine gewisse Rolle für eine fluide, am Musikgeschmack orientierte Kirchenbindung spielt.

Kirchenmusikalisches Engagement

Nicht verwunderlich ist, dass insbesondere Personen, die regelmäßig Gottesdienste besuchen, kirchenmusikalisch aktiv sind. Hier fällt allerdings bei den Evangelischen auf, dass nur die Hochverbundenen sehr aktiv sind, wohingegen bei den Katholischen das Engagement auch für weniger Verbundene zutrifft. Auch wenn der Anteil der kirchenmusikalisch Aktiven bei den Konfessionslosen gering ausfällt, verweist der relativ hohe Anteil der Konfessionslosen, der angibt, dass Kirchenmusik als inspirierend und berührend erlebt wird, auf Potentiale zur Schaffung von Kontaktflächen und Zugänglichkeiten für Kirchenferne, die im Fahrwasser der Kirchenmusik möglich zu sein scheinen. Kirchenmusik scheint Menschen überkonfessionell bis ins kirchenferne Feld hinein zu verbinden. Auch mit Blick auf die gemeinwesenorientierte Kulturarbeit, die Kirchenmusik erfüllt, bieten sich hier sozialraumorientierte Perspektiven an. Ebenso kann ein Ansatzpunkt für eine sozialräumlich konnotierte Kirchenmusik die enorme Bedeutung der Kirchenmusikerinnen und -musiker als Netzwerkende sein, deren Reichweite deutlich die kirchenmusikalischen Gruppengrenzen überschreitet. Dies gilt es insbesondere für ländliche Räume (neu) zu bedenken, in denen kleine Chöre und Musikgruppen bei der Organisation und Leitung ihrer Chöre und Gruppen vor besondere Herausforderungen gestellt sind.

Kirchenmusik als sozio religiöse Praxis

In der 6. KMU und in der Kirchenmusik-Studie der EKM bestätigt sich, was frühere Studien bereits deutlich zutage befördert haben: Kirchenmusik kann als sozio-religiöse Praxis aufgefasst werden. Die Freude am Musizieren und am Miteinander, also dem gemeinschaftlichen Musizieren, spielen eine ebenso herausragende Rolle bei der Frage nach den Motiven für das kirchenmusikalische Engagement wie der Umstand, dass für die Aktiven in kirchenmusikalischen Gruppen Kirchenmusik implizit religionshaltig ist. Das Soziale der Kirchenmusik, was sich im Miteinander ausdrückt, ist somit „Raum, Anlass und Gegenstand religiösen Erlebens und Deutens“. Die religiöse Dimension scheint bei der Kirchenmusik „mit der Gruppe und ihrer Praxis verwoben zu sein“ (Koll 2016b, S. 165). Angesichts des zentralen Befundes der 6. KMU, dass individuelle kirchlich-religiöse Praktiken erodieren und zunehmend für viele keine Relevanz mehr haben, erscheint dieses Ergebnis zur Kirchenmusik umso bedeutsamer.

23. Die sozioreligiöse Relevanz der Kirchenmusik. Ergebnisse des quantitativen Begleitforschungsprojekts

Daniel Hörsch, Christian Fuhrmann

In einem Begleitprojekt der 6. KMU zur Kirchenmusik, verantwortet durch Daniel Hörsch (midi) und Christian Fuhrmann (EKM), wurden die Aktiven in den kirchenmusikalischen Gruppen der Evangelischen Kirche Mitteldeutschlands (EKM), die Chorleitenden und in neun ausgewählten Kirchenkreisen der EKM auch die Teilnehmenden von kirchenmusikalischen Veranstaltungen befragt. An dieser Befragung teilgenommen haben insgesamt 1775 Aktive in kirchenmusikalischen Gruppen, 273 Chorleitende und 288 Teilnehmende, die kirchenmusikalische Veranstaltungen im Advent 2022 in den ausgewählten Kirchenkreisen der EKM besucht haben. Im Zentrum des Erkenntnisinteresses standen u. a. die biographischen Hintergründe des kirchenmusikalischen Engagements sowie die Interessen- und Bedürfnislagen der kirchenmusikalisch Aktiven und die Erlebnisdimensionen bei den Teilnehmenden von kirchenmusikalischen Veranstaltungen. Dieses Kapitel bietet nur eine knappe Übersicht und theseartige Zuspitzung zu den wesentlichen Befunden. Für eine ausführliche Darstellung sei auf Fuhrmann & Hörsch (2023) verwiesen.

Wir gingen davon aus, dass die aktive Gestaltung von und die rezeptive Teilnahme an Kirchenmusik eine mehrdimensionale Relevanz besitzt. So wird in dem quantitativen Projekt einmal nach Engagement, Motiven und den dahinterliegenden Bedürfnislagen bezüglich der Gruppenaktivitäten innerhalb der Kirchenmusik gefragt. Es wird zum Zweiten nach Teilnahmemotiven und den damit verbundenen Bedürfnissen bezüglich kirchenmusikalischer Veranstaltungen gefragt. Dabei kommt auch das subjektive Erleben in den Blick. Drittens wird die kooperative Arbeit von Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusikern mit Personen im Kontext der Kirchengemeinden untersucht. Dabei kommt auch die Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft in den Blick. Damit wird die sozialräumlich orientierte Praxis in Kirchengemeinden und Kirchenkreisen der EKM thematisiert.

Die Befragung der kirchenmusikalisch Aktiven und Chorleitenden fand im Zeitraum vom 22. November bis 30. Dezember 2022 in der EKM statt. Die Befragung der Teilnehmenden wurde im Advent 2022 in ausgewählten Kirchenkreisen der EKM durchgeführt. Es konnten 1758 Fragebögen von in der Kirchenmusik aktiven Personen ausgewertet werden, bei Chorleitenden von Chören und Posaunenchorern sowie

Musikgruppen waren es 273 Fragebögen. 288 hörende Personen haben einen Fragebogen eingereicht. Damit konnte ein erster Zugang zu den Themenschwerpunkten gelegt werden. An diese quantitative Befragung soll sich eine zweite Befragung von Aktiven und eventuell Teilnehmenden im zweiten Halbjahr des Jahres 2024 sowie auch eine qualitative Studie anschließen, in der Erkenntnisse sowohl der 6. KMU zur Kirchenmusik (Kapitel 22) als auch des ergänzenden quantitativen Befragungsprojekts vertieft werden.

Das kirchenmusikalische Begleitprojekt von midi und EKM verdankt sich vielfältiger Anregungen aus der Studie zur Kirchenmusik am Beispiel der Posaunenchor von Julia Koll (2016a). Erhebliche Teile des Fragebogens sind aus dieser Studie für die drei befragten Gruppen übernommen und variiert worden. Gleichzeitig geht das Projekt von midi und EKM von der Erfahrung aus, dass im Gestalten und Erleben von Musik religiöse Erlebnisse dimensional angestoßen und zum Ausdruck gebracht werden können (Hauschildt 2005, S. 83–89).

In diesem zusammenfassenden Beitrag zum Projekt sollen lediglich einige hervorgehobene Ergebnisse vorgestellt werden. Die Ergebnisse im Einzelnen sind unter www.mi-di.de/materialien/kirchenmusik verfügbar. Die folgenden Impulse verstehen sich nicht als „neu gewonnene“ Hinweise, sondern verstärken zu einem erheblichen Teil schon heute betriebene Bemühungen und Suchbewegungen im Kontext bekannter Fragehorizonte.

Komprimierte Einsichten und offene Fragehorizonte

1. Das *Rückgrat der kirchenmusikalischen Arbeit* in Kirchengemeinden und Kirchenkreisen sind Frauen. Sie sind in den kirchenmusikalischen Gruppen als aktiv Musizierende deutlich überrepräsentiert. Bei den Leitenden von kirchenmusikalischen Gruppen ist dieses Verhältnis ausgewogen. Im Hinblick auf die Altersstruktur muss festgestellt werden, dass die Aktiven zu 52 % aus der Altersgruppe der 50 bis 69-Jährigen kommen. Bei den Chorleitenden ist es ähnlich, hier kommen 54 % aus dem Bereich dieser Altersgruppe. Die Befragung der Teilnehmenden an kirchenmusikalischen Veranstaltungen weist in dieser Altersgruppe 34 % aus. Damit steht die Aufgabe, auf die Nachwuchsgewinnung und Förderung von Kirchenmusiker:innen und Aktiven für kirchenmusikalische Gruppen ein besonderes Schwergewicht zu legen. Sollte dies nicht durch Angebote insbesondere der Aus- und Fortbildung von ehrenamtlich Leitenden kirchenmusikalischer Gruppen gelingen, wird der Weg hin zu größeren kirchenmusikalischen Kooperationsräumen unausweichlich sein. Dabei muss deutlich sein, dass die Verortung im regionalen und insbesondere im weiten regionalen Kontext für dieses Engagement neue Chancen und einige Hindernisse hervorruft.

2. Auffällig ist der hohe *Bildungsgrad* all derer, die sich kirchenmusikalisch engagieren beziehungsweise an kirchenmusikalischen Veranstaltungen teilnehmen. Es kann an dieser Stelle nur als Hinweis vermerkt werden, dass insbesondere bei der aktiven Beteiligung am kirchlichen Leben eine deutliche Milieuerengung zu beobachten ist. Auch muss an dieser Stelle offenbleiben, ob mit diesem Befund ein Hinweis auf die vielfach beklagte soziale Ungleichheit im Kontext der musikalischen Bildung gegeben ist. Gleichzeitig wird damit auch die Frage nach den vielfältigen Genreprofilen von Kirchenmusik berührt. Dies ist eine schon heute mit hoher Emotionalität geführte Debatte. Sie bedarf der Versachlichung und konstruktiven Gestaltung.
3. Bei der *Frage des Zugangs*, also der Frage, wie man zum kirchenmusikalischen Engagement gekommen ist, fällt auf, dass vor allen Dingen Personen aus dem Verwandtenkreis und dem engeren Umfeld maßgeblich dazu beitragen, dass sich Menschen in kirchenmusikalischen Gruppen engagieren. Ebenso fällt auf, dass über die Hälfte der Aktiven angeben, bereits in der Kindheit zu Hause das Singen und Musizieren geübt zu haben. Kirchenmusikalisches Engagement ist nicht voraussetzungslos. Es bleibt zu fragen, wie und ob kirchliche Institutionen und Einrichtungen selbst Voraussetzungen für kirchenmusikalisches Engagement schaffen können und wie musikalische Bildung an anderen Orten als Anknüpfungspunkte für die Beteiligung in kirchenmusikalischen Kontexten genutzt werden kann.
4. „*Gemeinsam mit anderen etwas tun*“ steht im Vordergrund der intrinsischen Motivlage aller Aktiven. Ebenso spielt die Erfahrung, dass man in kirchenmusikalischen Gruppen Gleichgesinnte antrifft und dort eine lebendige Gemeinschaft erlebt, eine hervorgehobene Rolle. Geselligkeit, die gute bis freundschaftliche Atmosphäre in kirchenmusikalischen Gruppen und die Erfahrung gemeinsamer Aktivitäten in Kirchengemeinden und sozialen Kontexten werden sehr hoch bewertet. Wenn Kirchlichkeit und das Leben von Religiosität originär auf gemeinschaftliches Erleben angewiesen sind, kommt der Kirchenmusik eine wichtige Bedeutung zu. In dieser Bewertung der Gemeinschaftserfahrung liegt ein bedenkenswerter Hinweis für die zukunftsfähige Gestaltung kirchlicher Lebensformen.
5. Die Kirchenmusik kann *als parochialer Anker* kirchlichen Lebens in Mitteldeutschland verstanden werden. Die Mitgestaltung von Gottesdiensten im Kirchenjahr oder konzertante Aufführungen außerhalb des Gottesdiensts, die Beteiligung bei Gratulationen von Jubilaren oder die Teilnahme bei bzw. Mitgestaltung von örtlichen Festlichkeiten durch kirchenmusikalische Gruppen sowie unterschiedliche Aufführungsformen repräsentieren Kirchengemeinden in ihrem jeweiligen Kontext. Kirchenmusik schafft Kontakt- und Bindungsflächen zum kirchlichen Leben. Interessant an dieser Stelle dürfte sein, dass Aktive und Chorleitende der Meinung sind, dass sie zu den Aktivsten in der Gemeinde zählen.

6. Auffällig ist die hohe *Verbundenheit* mit der Evangelischen Kirche bei den Aktiven und den Leitenden. Über 90% dieser Gruppe sehen sich in einer solid-fluiden Verbundenheit zur Kirche, dabei sind 12% konfessionslos und 6% gehören der katholischen Kirche an. Häufig wöchentliche Proben, gemeinschaftliches Erleben bei Probenwochenenden und Konzerten sind Faktoren der Mitgliederorientierung und -bindung. Über die Hälfte der befragten Aktiven geben an, dass ihre Verbundenheit zur Kirche durch das Engagement stärker geworden ist. Über 30% sagen, dass sie gleichgeblieben ist. Dabei ist ein besonderes Augenmerk auf die Ungleichzeitigkeiten selbst innerhalb einer Landeskirche zu richten. Leitende größerer Oratorienchöre etwa mit Mansfelder Land (wo noch gut 10% der Bevölkerung Kirchenmitglieder sind) wiesen darauf hin, dass 40% bis 50% der bei ihnen Aktiven Konfessionslose sind. Hier erweist sich die kirchenmusikalische Praxis als weit über die Grenzen des kirchlichen Kontexts hinaus wirksam.

7. Engagement schafft Bindung, die im kirchenmusikalischen Arbeitsfeld in unterschiedlichen Dimensionen zu beschreiben ist. Beinahe 99% der Aktiven sehen in der *Freude am Musizieren* eine wichtige Motivation (Erlebnisdimension) für ihr Engagement. 92% geben an, dass ihnen diese Aktivität gut tut, knapp drei Viertel gewinnen so *Abstand vom Alltag*. 88% spüren in der *Gemeinschaftserfahrung* einen wichtigen Wert ihres Lebens. Knapp 80% erkennen in diesem Engagement einen *Bildungsfaktor*. Zum *Lob Gottes* engagieren sich drei Viertel dieser Gruppe. Etwas über 60% erkennen in diesem Freizeitengagement eine *Bereicherung des Gemeindelebens* und des Lebens im kommunalen Zusammenhang. Erlebnisdimension (99%), Selbstfürsorge (93%), Gemeinschaft (88%), Religiöses Empfinden (86%) und sozialräumlicher Mehrwert sind folglich wichtige Dimensionen dieses Engagements. Die Auswertung der Befragung weist auch auf die hohe *ästhetische Dimension* hin, die im „Erfahrungsraum Kirchengebäude und Musik“ benannt wird.

8. Die Ergebnisse der Befragung der Leitenden stellen die gute bis sehr gute *Kooperation innerhalb der Gemeinden* heraus. 38% geben an, dass Andacht und/oder Gebet regelmäßig zur Probe gehören, bei 37% gehört dies gelegentlich dazu. Das bedeutet, dass über das gemeinsame Musizieren hinaus weitere religiöse Praktiken zum Leben kirchenmusikalischer Gruppen gehören.

9. Auffällig ist im Kontext der homogenen Angaben zur Motivation und zu den Einstellungen die große *Heterogenität der kirchenmusikalischen Gruppen*. Es scheint zu gelingen, unterschiedliche Ausdrucksformen für übereinstimmende Grundhaltungen in der kirchenmusikalischen Arbeit zu entwickeln. So wird dazu beigetragen, dass durch Kirchenmusiken im Plural ein Beitrag zur Pluralität kirchlichen Lebens geleistet wird.

Erste Schlussfolgerungen

Mit diesem Begleitforschungsprojekt wurde schon im ersten quantitativen Teil deutlich, dass „Kirchenmusiken“ einen wichtigen Beitrag für unterschiedliche Dimensionen kirchlichen Handelns bieten. Dies gilt es bei den zukünftigen Herausforderungen für anstehende Profilierungsaufgaben angesichts knapper werdender Ressourcen zu bedenken. Es geht um das interdisziplinäre Planen und Handeln. Dabei ist sensibel darauf zu achten, dass Rivalitätsszenarien zwischen den unterschiedlichen Berufsgruppen zu vermeiden sind. Die Hervorhebung der Wirksamkeit der einen Gruppe wird schnell als Kränkung und mangelnde Wahrnehmung der anderen erfahren. Die KMU hat seit 1972 regelmäßig die Schlüsselfunktion des Pfarrberufs in den Vordergrund gestellt. Beim genaueren Blick auf andere in Gemeinden verorteten Gruppen wird freilich auch deutlich, dass die Leitenden eine erhebliche Schlüsselfunktion haben. Es braucht einen realistischeren Blick auf das Zusammenwirken. Der traditionelle Gottesdienst wird selbstverständlich – und dabei leider auch realitätsfern – ausschließlich mit der Pfarrperson verbunden. Der bewusste Blick auf die unterschiedlichen Dimensionen kirchenmusikalischen Engagement ist auch auf den Gottesdienst anzuwenden. Damit wird deutlich, dass eine praktisch-theologische Profilierung gottesdienstlicher Lebensformen ohne die kirchenmusikalische und liturgische Kompetenz – wie übrigens auch der pädagogischen – defizitär bleiben wird. Bei weiteren hier nur kurz angerissenen Punkten sollte dies mit bedacht werden:

1. Kirchenmusik im weitesten Sinn ist bedeutsam für Gemeindeentwicklung und Gemeindeaufbau. Dies wird immer noch zu wenig berücksichtigt. In einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen zu diesem Themenfeld ist Kirchenmusik, wenn nicht gleich ein ausfallendes Desiderat, so doch im Blick auf ihre tatsächliche Wirksamkeit ein Randthema. Musik ist Ausdruck von Stimmungen. Musik erzeugt Stimmung. Stimmung prägt das Erleben. Für die Gemeindeentwicklung ist maßgeblich, in welcher Stimmung Menschen in Gruppen, in Gemeinden und Netzwerken miteinander verbunden sind.
2. Dies hat nicht selten Folgen in den Debatten zur zukünftigen Stellen- und Ressourcenplanung. In Gruppen der Kirchenmusik finden wir alle Altersgruppen mehr oder weniger aktiv – je nach Lebenssituation und -lage. Die strenge Betrachtung kirchlichen Handelns in der Bindung an die unterschiedlichen Altersgruppen sollte die Bedeutung des dimensionalen Charakters der Kirchenmusik nicht übersehen. Auch Jugendchöre sind Jugendgruppen, und es verstört bei Berichten in Kirchenkreisen nicht nur die verantwortlichen Kirchenmusikerinnen und -musiker, wenn davon gesprochen wird, dass es leider keine Jugendgruppe mehr gebe.

3. Kirchenmusikalisches Engagement in der EKM hat Teil an den Problemen der kirchlichen Alterspyramide. Sowohl in der Leitung von Chören und Musikgruppen wie in der Gruppe der Aktiven sind Anstrengungen zur Nachwuchsgewinnung und -bindung zu unternehmen. Dies ist leichter gesagt als getan. Es braucht offenbar gemeinsame Aktionen aller kirchlichen Berufsgruppen. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass offenbar Einladungen und Werbung zum kirchenmusikalischen Engagement jenseits der Verwandtschaft und des Freundeskreises weitgehend unterentwickelt sind. Offenbar gibt es teilweise einen Bruch zwischen gelingender Projektarbeit mit Kinderchören und dem Übergang zu regelmäßigen kirchenmusikalischen Aktivitäten im Jugend- und Erwachsenenalter. Das bedeutet: Die Nachwuchsfrage ist keinesfalls eine besondere Aufgabe der kirchenmusikalisch Leitenden, sondern eine Gesamtaufgabe in den Teams der Mitarbeitenden.
4. Verantwortung für die verschiedenen Formen der Kirchenmusik wird in der EKM von Kirchenmusikerinnen und -musikern im Ehren-, Neben- und Hauptamt getragen. Um den hohen Präsenzfaktor dieses Arbeitsgebiets zu erhalten, müssen die Zugänge für alle drei Beschäftigungsformen nachjustiert werden. Dazu gehört es, beispielsweise folgende Fragen zu beantworten: Wie können Seiteneinsteiger:innen motiviert und – wo nötig und gewünscht – weitergebildet werden? Sind die Klassifizierungen der Abschlüsse in D-, C-, B- und A-Musiker:innen hilfreich oder hinderlich? Sind wir insbesondere für nebenamtliche Tätigkeiten mit den arbeitsrechtlichen Bestimmungen gut aufgestellt, gibt es Bedarf zur Nachjustierung?
5. Die hohe Verlinkung von Singen und Gemeinschaft muss als eine wichtige Perspektive in weiteren Planungsüberlegungen in unseren Gemeinden wachgehalten werden. Der Gemeinschaftsaspekt dieses Engagements wird durchgehend als Motivationsbooster erfahren. Das bedeutet für alle im Verkündigungsdienst Aktiven, dass nach Folgerungen in der Aus- und Weiterbildung gefragt werden muss. Denn die hohe Bedeutung der Gemeinschaftserfahrung ist ein wichtiger Aspekt einer Vielzahl von Handlungen im Kontext der Kommunikation des Evangeliums.
6. Es steht nach allen Befragungsergebnissen die Frage im Raum, welche Möglichkeiten und Handlungsoptionen in dem liegen, was in verschiedenen Umfragen als „moderne Kirchenmusik“ containeriert wird. Es ist vor weiteren Schlussfolgerungen dringend geboten, eine genauere Analyse dessen, was bei Teilnehmenden an Umfragen unter „moderner Kirchenmusik“ verstanden wird, zu klären. Die bisweilen kritischen Rückfragen von Kirchenmusikerinnen und -musikern, wie die „moderne Kirchenmusik“ operationalisiert werden kann und sollte, sind berechtigt. Unklare Zuschreibungen bringen unnötige Emotionalisierungen in die Diskurse. Hier sind Erfahrungen mit unterschiedlichen Stilrichtungen und ihrer Rezeption bei Aktiven und Teilnehmenden zu erfragen und dann qualifiziert mit einleuchtenden Kriterien zu beschreiben. Schon heute wird deutlich, dass es – wen mag es verwundern – große

regionale Unterschiede und verschiedene Traditionsbildungen gibt. An dieser Stelle stehen wir ziemlich am Beginn eines Weges. Da aktuell in wahrscheinlich allen Gliedkirchen der EKD Aktivitäten zur Stärkung der verschiedenen Musikrichtungen bestehen und sich teilweise noch im Aufbau befinden, sollte dazu ein größeres quantitatives Projekt aufgelegt werden.

Zum Abschluss: „Das gemeinsame Singen und Musizieren ist neben den primären Merkmalen der Verkündigung des Evangeliums, der Taufe und des Abendmahls ein deutliches Erkennungszeichen von Kirche“ (Bubmann 2014, S. 373). Dieses Zitat bündelt in komprimierter Form verschiedene Erkenntnisse der Befragung im Gebiet der EKM und ermutigt, in weiteren Tiefenbohrungen Kirchenmusik als ein wichtiges Handlungsfeld sozioreligiöser Praxis noch besser zu verstehen.

24. Kirchengang und Gottesdienst im Plural

Daniel Hörsch, Alexander Deeg, Folkert Fendler, Christian Fuhrmann,
Christopher Jacobi, Charlotte Ludemann, Johanna Rahner

Gottesdienste gehören seit Beginn der KMUs zum Kernbestand der jeweiligen Mitgliedschaftsuntersuchung. Diese Tradition führt die 6. KMU fort und widmet sich der Vielfalt gottesdienstlichen Teilnahmeverhaltens und gottesdienstlicher Formate. Damit soll der Entwicklung im Handlungsfeld Gottesdienst in den zurückliegenden zehn Jahren Rechnung getragen werden. Die Ausführungen zum Sonntagsgottesdienst, zum Gottesdienst im Plural, zu den rezipientenbezogenen Dimensionen des Gottesdienst-Erlebens, zu konfessionellen Aspekten und regionalen Gesichtspunkten beschreiben ausführlich die jeweiligen Befunde und verzichten weitgehend auf Interpretationen, die am Ende dieses Kapitels gebündelt zu finden sind. Neben der Hauptthese, dass Kirchengang¹ bzw. Gottesdienst im Plural zu begreifen ist, stand bei der Auswertung der Daten die Vermutung im Vordergrund, dass die konfessionellen Unterschiede im Handlungsfeld Gottesdienst zunehmend verschwunden sind und Unterschiede unter regionalen Gesichtspunkten gegenwärtig entlang säkularer Kontexte und (noch) konfessionell geprägter Kontexte nachzuzeichnen sind.

Sonntagsgottesdienst

In der medialen Wahrnehmung verbindet sich die Bedeutung von Kirchen nicht selten mit dem Besuch von Gottesdiensten am Sonntagmorgen. So werden Bilder leerer Kirchen zum Sinnbild eines kirchlichen Exodus. Hinter diesem Bild stehen kirchliche Traditionen, die den agendarischen Gottesdienst am Sonntagmorgen bis vor einigen Jahrzehnten noch als „Hauptgottesdienst“ bezeichneten, theologische Perspektiven, die vom Gottesdienst als Mitte bzw. Zentrum der Gemeinde sprechen, und Vorstellungen von Gemeindegliedern, für die der Gottesdienst als „Ausweis kirchlicher Normerfüllung“ (Lukatis 2003, S. 255) gilt. Im Folgenden werden zunächst Befunde zum Sonntagsgottesdienst diskutiert. Dabei muss unterschieden werden zwischen Daten, die die subjektive Einschätzung des Gottesdienstbesuchs von Befragten wiedergeben (aus den KMUs und dem ALLBUS), sowie Daten der

¹ Der Begriff „Kirchengang“ wird in diesem Artikel um der sprachlichen Abwechslung willen synonym zum Begriff „Gottesdienstbesuch“ gebraucht – auch dann, wenn sich die Teilnahme auf digitale Gottesdienste bezieht.

kirchenamtlichen Statistik. Darüber hinaus gibt es Einzeluntersuchungen zur regionalen Kirchenganghäufigkeit, die das Bild zusätzlich differenzieren (Fendler 2016, S. 22–26).

Kirchgang gehört nicht unbedingt zum Christsein

In der 6. KMU wurde die Frage gestellt, ob der Kirchgang unbedingt zum Christsein dazu gehöre (Item 77a). In der 4. KMU hatten im Jahr 2002 noch ein Drittel der Evangelischen in Westdeutschland bejaht, dass es zum *Evangelisch-Sein* dazugehöre, zur Kirche zu gehen, und mehr als die Hälfte in Ostdeutschland. Der leicht abgewandelten Frage in der 6. KMU, ob es zum *Christsein* dazugehöre, in die Kirche zu gehen, haben in Westdeutschland jetzt nur noch 11% der Evangelischen zugestimmt, in Ostdeutschland 19%. Die Zustimmung sank demnach im Westen um zwei Drittel und im Osten um drei Viertel. Der sonntäglich regelmäßige Kirchgang hat folglich nur noch für Wenige eine Relevanz mit Blick auf das gelebte Christsein.

Ähnlich der aktuelle Befund für die Katholischen: 15% im Westen geben an, dass der Kirchgang zum Christsein dazugehöre, im Osten 27%. Erstaunlich ist, dass Konfessionslose dem Kirchgang für das Christsein sowohl im Westen (18%) also auch im Osten (19%) eine *größere* Bedeutung zumessen. Ursächlich für diese Fremdschreibung durch die Konfessionslosen dürfte eine kaum oder nur aus der Distanz selbst erlebte Gottesdienstkultur (Koll 2017b, S. 35) und ein tradiert-konventionelles Gottesdienstbild sein.

Sonntäglicher Gottesdienstbesuch in der Langzeitperspektive

Die KMUs haben von Anfang an nach der subjektiven Einschätzung der Kirchengangshäufigkeit gefragt, ebenso der ALLBUS seit 1981.² Obgleich die Antwortmöglichkeiten in der KMU von Untersuchung zu Untersuchung variiert haben und deshalb eine Vergleichbarkeit nur teilweise möglich ist (Fendler 2016, S. 15 ff.), lässt sich dennoch festhalten: Die 6. KMU zeigt, dass der sonntägliche Gottesdienstbesuch zwar den mit Corona erreichten Tiefststand überwunden hat und der Kirchgang seitdem wieder etwas zugenommen hat, das vorpandemische Niveau wurde aber nicht wieder erreicht (siehe Abbildung 2.1 in Kapitel 2).

² Es handelt sich bei Fragen zur Kirchengangshäufigkeit allerdings nicht um ein Abbild des tatsächlichen Kirchganges, sondern um eine Frage zur subjektiven Selbsteinschätzung. Dabei muss der Kontext der Befragung bedacht werden und dass bei solchen Fragen stets auch ein Moment der sozialen Erwünschtheit, nachlassende Erinnerung oder eine systematisch verzerrte zeitliche Einordnung das Ergebnis mit beeinflussen kann.

Kleiner werdende konfessionelle Gottesdienstgemeinde

Für immer weniger Menschen ist der Kirchgang eine Gewohnheit, für immer mehr Menschen die Ausnahme. Fasst man den Gottesdienstbesuch „mehr als einmal die Woche“, „einmal die Woche“ und „1 bis 3mal im Monat“ kategorial unter „regelmäßigen Kirchgang“ zusammen, so zeigt sich, dass dies auf 9 % aller Befragten zutrifft. Bei den Evangelischen sind es 11 %, bei den Katholischen 16 %. Die Befunde zum Gottesdienstbesuch „mehrmals im Jahr“ und „einmal im Jahr“ verweisen auf den jahreszyklischen bzw. lebenszyklischen Kirchgang. 28 % aller Befragten geben eine solche Praxis an, darunter 43 % der Evangelischen und 42 % der Katholischen.

Die weniger werdenden wöchentlichen Gottesdienstbesuchenden können als treue Gottesdienstgemeinde bezeichnet werden, die sich auch durch gemeinsame Erwartungen an den Gottesdienst auszeichnen. Galt der Sonntagsgottesdienst früher bei Katholischen und Evangelischen noch als der kirchliche Normalfall, muss man heute von einem fluiden Kirchgang sprechen. Hier zeigt sich das von Peter Cornehl bereits 1985 beschriebene Phänomen der „strukturellen Zweigleisigkeit“ einer Minderheit der regelmäßigen Sonntags-Kirchgänger und einer Mehrheit der jahres- oder lebenszyklischen Kirchgänger, das sich bereits im Zeitalter der Aufklärung mit Blick auf den Sonntagsgottesdienst herausgebildet hat (Cornehl 1985, S. 64).

Betrachtet man darüber hinaus den Kirchgang über die Altersgruppen verteilt, so fällt auf, dass in der Altersgruppe der 14- bis 29-Jährigen der wöchentliche bzw. monatliche Kirchgang im katholischen Süden Deutschlands und im gemischtkonfessionellen mittleren Westen deutlich höher liegt als im protestantischen Norden oder in Ostdeutschland (siehe Abbildung 2.3 in Kapitel 2 zur genauen Abgrenzung dieser Gebiete). Im Osten gehen 63 % dieser Altersklasse der Bevölkerung gar nicht zu Gottesdiensten, im Norden 44 %). Bei der Altersgruppe der 30- bis 44-Jährigen deuten sich regionale Unterschiede beim monatlichen³ Kirchgang (Osten und Norden jeweils 2 %; Westen: 3 %; Süden: 4 %) und beim jährlichen Kirchgang an, der im Norden, Westen und Süden stärker ausgeprägt ist als im Osten. Bei den übrigen Altersgruppen weist oft der Norden die geringste Teilnahmefrequenz auf, der Süden meist die höchste. Nicht überraschend erscheint der Befund, dass der Kirchgang in allen Regionen bei den über 70-Jährigen den meisten Anklang findet.

Legt man die religiös-säkularen Orientierungstypen aus Kapitel 8 zugrunde, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Demnach geben in Ostdeutschland zwei Drittel der Kirchlich-Religiösen an, wöchentlich oder monatlich den Gottesdienst zu besuchen, wohingegen es in Westdeutschland lediglich knapp die Hälfte sind. Anders

³ Unter „monatlichem Kirchgang“ wird der Gottesdienstbesuch ein- bis dreimal pro Monat gefasst.

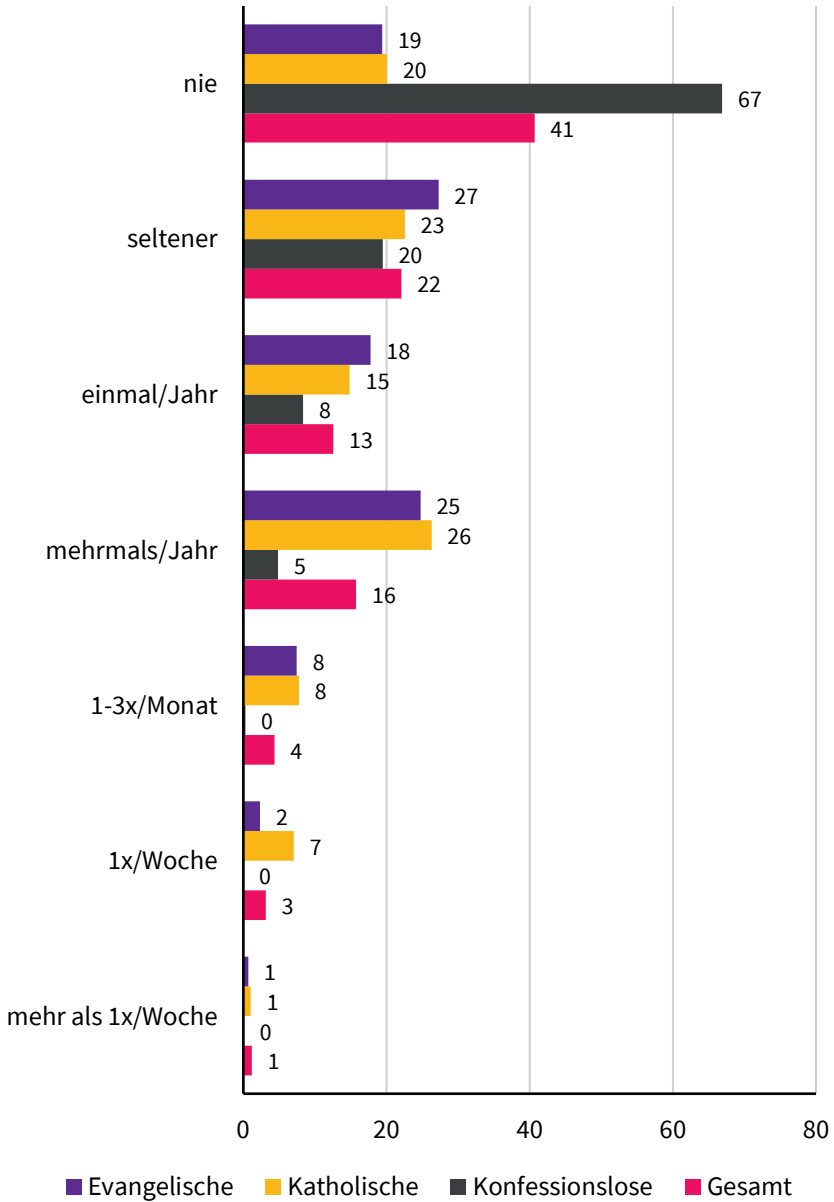


Abbildung 24.1: Subjektive Einschätzung der Befragten zur Häufigkeit des eigenen Besuchs von Gottesdiensten (in Prozent).

wiederum das Bild beim Kirchgang „mehrmals jährlich“, der in Westdeutschland von mehr als einem Drittel der Kirchlich-Religiösen angegeben wird, im Osten von etwas mehr als einem Fünftel.

Gottesdienstbesuch an Sonn- und Feiertagen in der kirchenamtlichen Statistik

Bei den Zahlen zum Sonntags- und Feiertagsgottesdienst darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Gottesdienstteilnahme schon immer Schwankungen unterworfen war, wie die kirchenamtliche Statistik belegt.⁴ Betrachtet man die Entwicklung seit 1975, so ist festzustellen, dass ab dem Jahr 1990 der Gottesdienstbesuch an Sonn- und Feiertagen bei den Evangelischen kontinuierlich sinkt, von 1,1 Millionen auf rund 680.000 Teilnehmende. Bei der katholischen Kirche ist zwischen 1996 und 2019 der Gottesdienstbesuch an Sonn- und Feiertagen von 4,2 Millionen auf 2,1 Millionen zurückgegangen.

Paradoxien beim evangelischen Kirchgang nach Corona

Was die Halbierung des Gottesdienstbesuchs an Sonn- und Feiertagen von 2019 auf 2021 in beiden Kirchen betrifft, so ist dies der Corona-Pandemie geschuldet, da im Jahr 2021 der Gottesdienst noch vielerorts nur unter strengen Hygiene- und Abstandregelungen eingeschränkt gefeiert werden konnte. Vor Corona war der Kirchgang häufiger. Das verdeutlichen auch die subjektiven Einschätzungen der KMU-Befragten zum Kirchgang. Demnach war der wöchentliche Gottesdienstbesuch vor der Pandemie höher. Nur leichte Abbrüche sind beim „wöchentlichen“ und „monatlichen“ Kirchgangs nach der Pandemie feststellbar. Der „gelegentliche“ Kirchgang ist nach der Pandemie sogar deutlich erhöht, was auch bedeutet, dass nach der Pandemie weniger „nie“ in den Gottesdienst gehen. Der sich in diesen KMU-Ergebnissen niederschlagende „gefühlte“ seltene Gottesdienstbesuch nach der Pandemie scheint höher zu sein als vor der Pandemie. Ein entgegengesetztes Bild zeichnet allerdings die kirchenamtliche Statistik. Demnach hat sich die durchschnittliche Gottesdienstbesuchsquote von 2019 (3,2%) auf 2021 (1,6%) halbiert. Vielleicht spiegelt sich in diesem Ergebnis in besonderer Weise der „kultische Optativ“, worin der „Wunsch und die Wertschätzung“ von Gottesdiensten zum Ausdruck kommen (Fendler 2016, S. 21), die allerdings dem tatsächlichen Kirchgang nicht entspricht. Der wöchentliche/monatliche Kirchgang hat sich im Vergleich zu der Zeit vor Corona vor allem in Westdeutschland verringert. Der Anteil derjenigen, die nach eigenen Angaben „nie“ in die Kirche gehen, ist am stärksten im protestantischen Norden und im katholischen Süden zurückgegangen. Dafür sind die „seltenen“ Kirchgänge im Norden und Süden leicht angestiegen.

⁴ Bei den durchschnittlichen Gottesdienstbesuchszahlen, die im Folgenden auf der Grundlage der kirchenamtlichen Statistik der EKD diskutiert werden, handelt es sich um Hochrechnungen des Kirchenamts der EKD. Dabei liegt folgende Formel der Hochrechnung zugrunde: $(\text{Invokavit} \times 2) + 1$. Advent / 3. Siehe dazu ausführlich und mit kritischer Würdigung der kirchenamtlichen Berechnungen Fendler (2016, S. 20).

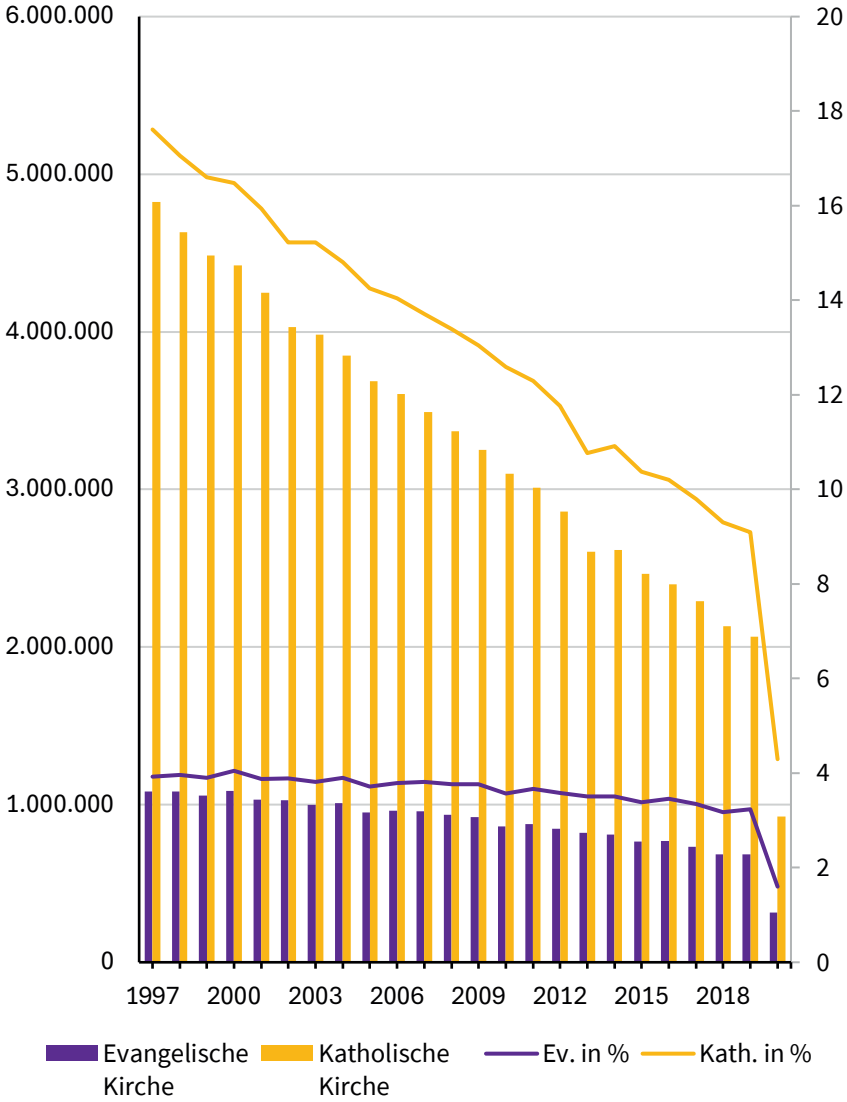


Abbildung 24.2: Anzahl der Teilnehmenden an Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen von 1996 bis 2021 nach kirchenamtlichen Daten des Kirchenamts der EKD.

Abendmahl / Kommunion

Für drei Viertel der Befragten in der 6. KMU gehört das Abendmahl / die Kommunion nicht unbedingt zum Christsein. Dieser Befund spiegelt sich in allen Regionen, Altersgruppen und sowohl bei Evangelischen wie Katholischen wider, was die tra-

ditionelle Auffassung, dass Kirchgang und Eucharistiefrömmigkeit bei den Katholischen eine höhere Bedeutung habe, als überholt erscheinen lässt. Auch für die Kirchlich-Religiösen gehört das Abendmahl / die Kommunion zu 52% nicht unbedingt zum Christsein. Bei den Alternativen, Distanzierten und Säkularen sind es sogar 80% und mehr.

Gottesdienst im Plural

Die Gottesdienstlandschaft ist in den zurückliegenden Jahrzehnten deutlich diverser geworden, weshalb vom „Gottesdienst im Plural“ gesprochen werden kann.⁵ Den Fokus nur auf den Gemeindegottesdienst am Sonntag zu richten, würde dem gegenwärtigen Gottesdienst in seiner Breite und Vielfalt nicht gerecht. Im Vergleich zur 5. KMU wurde die Befragung in der aktuellen 6. KMU dahingehend verändert, dass Gospel-Gottesdienste, das Erntedankfest, die Thomas-Messe, der Weltgebetstag und Taizé-Andachten sowie missionarische Gottesdienste nicht mehr dezidiert erfragt wurden. Vielmehr finden sich diese in anderen Kategorien mitgedacht. Neu hinzugekommen sind die Lobpreis-Gottesdienste. Die häufigsten Anlässe für einen Gottesdienstbesuch sind – wie schon in den zurückliegenden KMUs – die Kasualgottesdienste, der Kirchgang an hohen Feiertagen (Hl. Abend/Weihnachten und Ostern), Familiengottesdienste und Gottesdienste mit Musik.

Gottesdienste zu familiären Anlässen (Kasualien)

Kasualgottesdienste, also Gottesdienste anlässlich von Taufe, Erstkommunion, Firmung, Konfirmation, Trauung oder Bestattung, werden von einer übergroßen Mehrheit der Befragten, die mindestens einmal im Jahr in den Gottesdienst gehen, besucht (89%). Auffällig ist, dass selbst drei Viertel der Konfessionslosen Kasualgottesdienste besuchen. Dazu passt, dass der Kasualgottesdienst nicht nur bei den Kirchlich-Religiösen (93%) großen Anklang findet, sondern auch bei den Distanzierten (90%), den Alternativen (82%) und den Säkularen (82%). Auch erfreut sich der Kasualgottesdienst in allen Altersgruppen und nahezu allen Regionen einer großen Beliebtheit. Dasselbe trifft auf die sozialen Milieus zu. Bemerkenswert ist auch der Befund, dass 91% angeben, dass sie bei Kasualgottesdiensten Gottes Nähe spüren.

⁵ Mit dem Begriff „Gottesdienst im Plural“ wird an Koll & Kretschmar (2014, S. 52) angeknüpft.

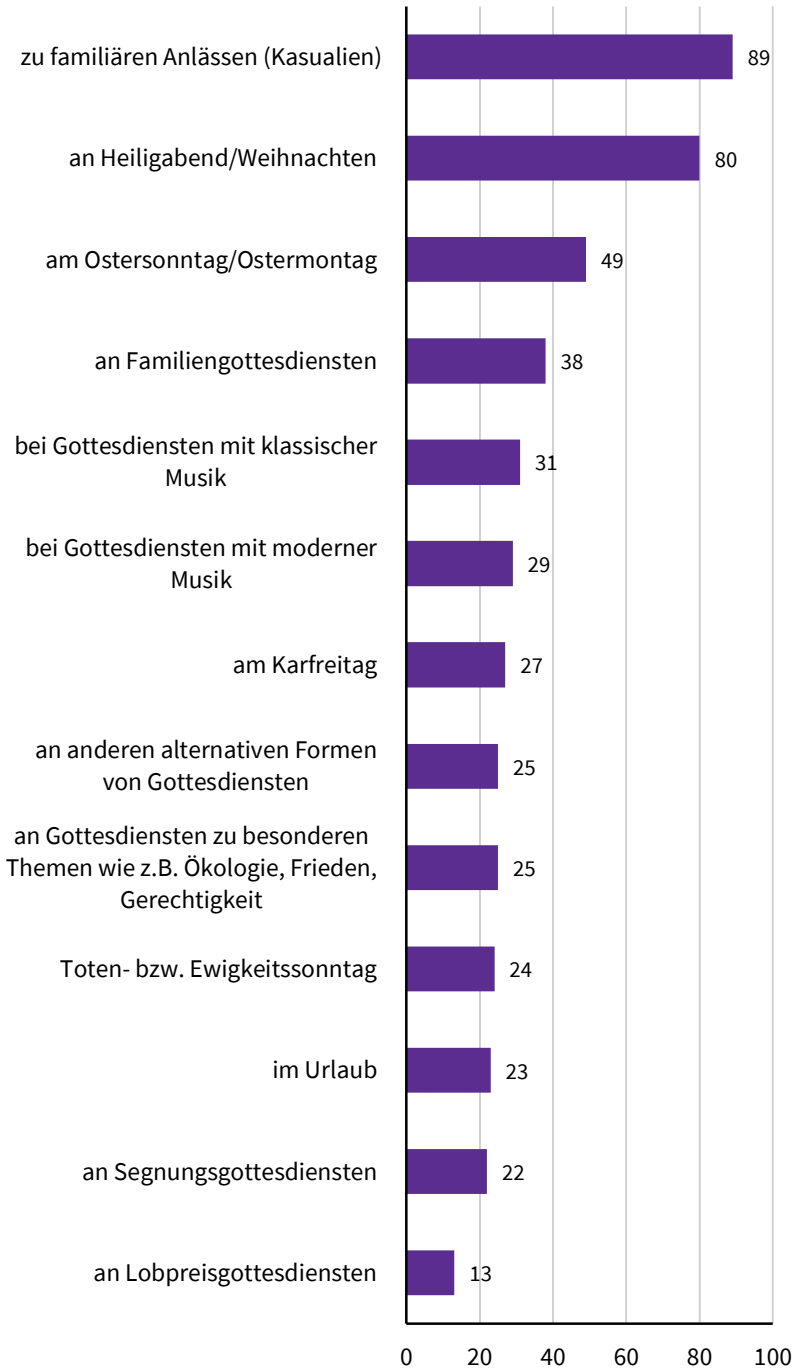


Abbildung 24.3: Der Kirchgang nach Gottesdienstanlässen (in Prozent) bei Befragten, die mindestens einmal im Jahr einen Gottesdienst besuchen.

Gottesdienste an hohen Feiertagen

Mehr als 80% der Befragten besuchen zu Weihnachten Gottesdienste. Für Menschen, die nur einmal jährlich einen Gottesdienst besuchen, haben diese Gottesdienste eine relevante Bedeutung (77%), ebenso für Konfessionslose (71%). Der Heilige Abend hat eine Logik, die sich als kasuell beschreiben lässt: Menschen erfahren in ihrem Alltag eine signifikante Unterbrechung durch das Fest, die den Gottesdienst als traditionelle Ressource zum Umgang damit attraktiv erscheinen lässt. Entsprechend überrascht auch nicht, dass neben den Kirchlich-Religiösen (88%) auch die Distanzierten (80%) und Säkularen (75%) diese Gottesdienste besuchen sowie zwei Drittel der Alternativen. Erstaunlich ist das Ergebnis, dass bei den 30- bis 44-Jährigen der Hl. Abend/Weihnachtsgottesdienst die geringste Resonanz findet (75%), bei den 14- bis 29-Jährigen dagegen die höchste (90%). Mit Blick auf die sozialen Milieus lässt sich festhalten, dass der Gottesdienst an Hl. Abend und Weihnachten ein milieuübergreifend gefragtes Format darstellt.

Im Vergleich zu den Kasualgottesdiensten und Gottesdiensten an Hl. Abend und Weihnachten fallen die Besuche der Oster-Gottesdienste deutlich ab (49%). Der Kirchgang bei Gemeindegottesdiensten hat dabei einen erheblichen Einfluss auf den Besuch eines Oster-Gottesdienstes. So geben fast alle, die wöchentlich einen Gemeindegottesdienst besuchen, an, auch Ostern zur Kirche zu gehen, wohingegen es mit abnehmender Kirchgangfrequenz am Sonntag auch zu einem weniger häufigen Besuch des Ostergottesdienstes kommt. Für Konfessionslose hat der Kirchgang an Ostern kaum Bedeutung, entsprechend auch die Ergebnisse mit Blick auf die Religiositätstypen: Kirchlich-Religiöse besuchen am häufigsten den Oster-Gottesdienst (78%), immerhin noch 45% der Distanzierten und 42% der Alternativen, wohingegen dies lediglich auf 17% der Säkularen zutrifft. In den Altersgruppen fällt auf, dass die höchsten Werte bei den über 70-Jährigen (57%) und 14- bis 29-Jährigen (51%) zu verzeichnen sind. Dagegen gehen die Babyboomer, also die 60- bis 69-Jährigen, mit 44% und die 30- bis 49-Jährigen mit 42% am seltensten zu Ostern in die Kirche. Bei den einzelnen sozialen Milieus liegen die Werte zwischen 40% und 59%, so dass durchaus auch der Gottesdienst an Ostern auf einem mittleren Niveau als milieuübergreifend gefragtes Format angesehen werden kann. Insbesondere bei den traditionellen Milieus (Gehoben-Konservative, Solide-Konventionelle und Limitiert-Traditionelle) hat der Ostergottesdienst eine hohe Bedeutung, ebenso bei den Leistungsbewusst-Individuellen und selbst bei den Konsum-Materialistischen.

Anders das Bild bei Gottesdiensten am Karfreitag, die mit 27% deutlich seltener besucht werden. Auch hier fällt der Kirchgang bei Gemeindegottesdiensten als Einflussfaktor auf. Ähnlich wie bei den Ostergottesdiensten sind es die über 70-Jährigen und die 14- bis 29-Jährigen, die am häufigsten an Karfreitag in die Kirche gehen,

wohingegen es erneut die Babyboomer sind, auf die das am wenigsten zutrifft. Der Kirchgang an Karfreitag ist vornehmlich ein Format, das von Kirchlich-Religiösen und von mit der Kirche Verbundenen genutzt wird.

Zielgruppen-Gottesdienste für Kinder und Familien

54% der Evangelischen und 70% Katholischen haben als Kind oft am Kindergottesdienst teilgenommen. In Gebieten mit überwiegend konfessionsloser Bevölkerung ist der Kindergottesdienst (vgl. Kapitel 17) eine seltene Gottesdienstform (Ostdeutschland: 24%).

Auffällig ist, dass eine beinahe doppelt so hohe Wahrscheinlichkeit, noch heute mindestens einmal im Jahr einen Gottesdienst zu besuchen, bei denen feststellbar ist, die früher oft Kindergottesdienste besucht hatten. Dies unterstreicht die hohe Bedeutung kindlicher Gottesdienstsozialisation für den späteren Kirchgang.

Anders als beim Kasualgottesdienst hat beim Familiengottesdienst die Häufigkeit des Kirchgangs einen erheblichen Einfluss auf das Teilnahmeverhalten. So steigt mit der Anzahl der Besuche des Sonntagsgottesdiensts auch die Anzahl der besuchten Familiengottesdienste. Wie schon beim Kindergottesdienst ist in Ostdeutschland und im protestantischen Norden der Besuch im Vergleich zum katholischen

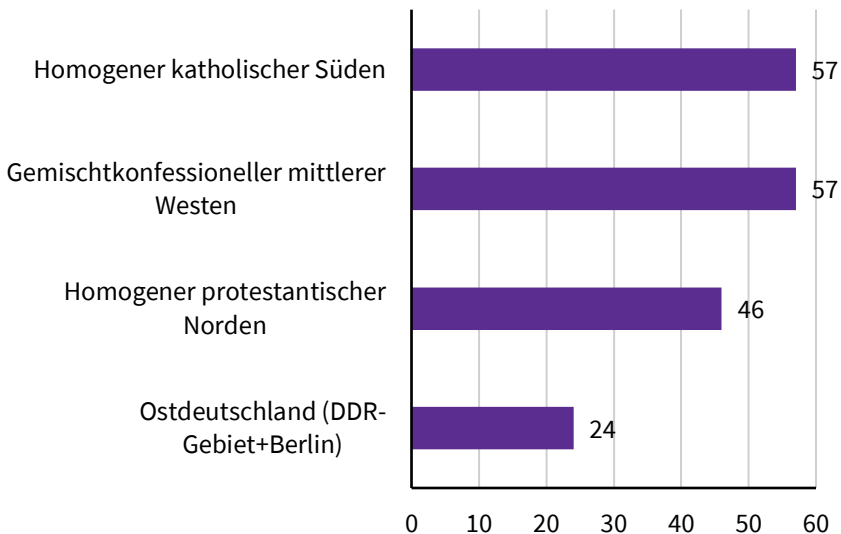


Abbildung 24.4: Besuch von Kindergottesdiensten in der Kindheit der Befragten (in Prozent), regional differenziert.

Süden und zum gemischtkonfessionellen mittleren Westen deutlich schwächer ausgeprägt. Im Vergleich der sozialen Milieus fällt auf, dass der Familiengottesdienst insbesondere bei traditionellen Milieus und Milieus der bürgerlichen und oberen Mittelschicht beliebt ist, also bei den Limitiert-Traditionellen (51%), Solide-Konventionellen (45%), bei den Statusbewusst-Arrivierten (40%), Statusbewusst-Bürgerlichen (39%) und Defensiv-Benachteiligten (37%). Hinsichtlich der religiös-säkularen Orientierungstypen besuchen rund ein Drittel der Alternativen und Distanzierten den Familiengottesdienst.

Gottesdienste mit klassischer Musik und moderner Musik

Bei Gottesdiensten mit klassischer und moderner Musik gibt es kaum Unterschiede, weshalb sie zu einem Cluster „Gottesdienst mit Musik“ zusammengeführt wurden. Der wöchentliche und monatliche Kirchgang beeinflusst auch das Teilnahmeverhalten an Gottesdiensten mit Musik positiv. Regional gesehen ist im Osten der Besuch von Gottesdiensten mit klassischer Musik am stärksten ausgeprägt (40%), auch besuchen 20% der Konfessionslosen solche auf Musik orientierte Gottesdienste. Mit Blick auf die Altersgruppen fällt auf, dass Gottesdienste mit klassischer Musik vor allem bei den 30- bis 49-Jährigen keinen großen Anklang finden, wohingegen die moderne Musik vor allem bei den 14- bis 29-Jährigen eine gewisse Beliebtheit genießt. Gottesdienste mit klassischer Musik können unter Milieugesichtspunkten – bis auf die Exeditiv-Pragmatischen und Jugendlich-Unterhaltungssuchenden – auf mittlerem Niveau als milieübergreifend gefragtes Format angesehen werden. Damit korrespondiert der Befund, dass Gottesdienste mit Musik zum einen vor allem von Kirchlich-Religiösen, Distanzierten und Alternativen besucht werden, wohingegen die Säkularen diesen eher fernbleiben.

Segnungs-, Lobpreis- und alternative Formen von Gottesdiensten

Segnungsgottesdienste besuchen 22% der Befragten, die mindestens einmal im Jahr in den Gottesdienst gehen. Auch hier hat der Kirchgang am Sonntag einen Einfluss auf das Teilnahmeverhalten. Über die Hälfte derjenigen, die wöchentlich in die Kirche gehen, besuchen auch einen Segnungsgottesdienst. Bei denjenigen, die monatlich den Gottesdienst besuchen, sind es 43%. Segnungsgottesdienste sind vor allem im katholischen Süden und gemischtkonfessionellen mittleren Westen nachgefragt, und vor allem bei Personen ab dem 45. Lebensjahr, bei jüngeren Befragten seltener. Segnungsgottesdienste sind in erster Linie Formate für Kirchlich-Religiöse, werden aber auch von rund einem Drittel der Alternativen besucht und von 15% der Distanzierten, wobei es sich dabei um zumindest „etwas“ Verbundene handelt.

Ein ähnliches Bild wie beim Segnungsgottesdienst zeigt sich auch bei den alternativen Formen des Gottesdiensts (25%). Rund ein Drittel der Evangelischen und ein Viertel der Katholischen besuchen solche Gottesdienstformen. Für die Konfessionslosen sind alternative Formen weniger attraktiv. Damit korrespondiert der Befund bei den religiös-säkularen Orientierungstypen: Auch diese Formen des Gottesdiensts sind vor allem etwas für Kirchlich-Religiöse, abgestuft auch für die Alternativen und Distanzierten. Wie bei den Segnungsgottesdiensten sind alternative Formen des Gottesdienstes vor allem im katholischen Süden und gemischtkonfessionellen mittleren Westen beliebt und bei Menschen ab dem 45. Lebensjahr.

Eine neue Aufmerksamkeit haben die Lobpreisgottesdienste (13%) insbesondere durch Forschungsarbeiten zur so genannten „Generation Lobpreis“ erhalten. Auch diese Gottesdienste hängen positiv mit dem Kirchengang am Sonntag zusammen. Nahezu die Hälfte der Besucher von Lobpreisgottesdiensten gibt an, wöchentlich zur Kirche zu gehen. Damit einher geht der Befund, dass Lobpreisgottesdienste in allererster Linie von Kirchlich-Religiösen und mit der Kirche sehr Verbundenen bzw. ziemlich Verbundenen besucht werden. Im katholisch geprägten Süden und im gemischtkonfessionellen mittleren Westen spielt dieses Format eine besondere Rolle. Es sind vornehmlich die 14- bis 29-Jährigen, die den Lobpreisgottesdienst besuchen.

Gottesdienste zu besonderen Themen

Nuanciert anders gelagert sieht es bei den Gottesdiensten zu besonderen Themen aus (25%). Diese sind besonders im Osten und im gemischtkonfessionellen mittleren Westen beliebt und wie bei den alternativen Formen bei Menschen ab 45 Jahren und älter. Allerdings konzentriert sich das Interesse an Gottesdiensten zu besonderen Themen auf die Kirchlich-Religiösen (42%), obgleich die Konfessionszugehörigkeit ähnlich ausgeprägt ist wie bei den alternativen Formen (Konfessionslose: 10%, Katholische: 27%, Evangelische: 28%). Dies legt den Schluss nahe, dass Gottesdienste zu besonderen Themen vornehmlich ein Format sind, um schon sehr verbundene Mitglieder noch enger zu binden, wohingegen alternative Formen des Gottesdienstes eine Reichweite haben, die in das Feld der fluid-distanzierten Mitgliedschaft hineinreicht.

Anlässe für einen Gottesdienstbesuch regional differenziert

An Heiligabend und Weihnachten wird im Osten und protestantisch geprägten Norden häufiger der Gottesdienst besucht als im gemischtkonfessionellen Westen und katholisch geprägten Süden, wohingegen der Gottesdienst an Ostern im Süden und im mittleren Westen eine deutlich höhere Relevanz hat als im Osten und im Norden.

In Westdeutschland sind familiäre Anlässe der Hauptgrund zur Gottesdienstteilnahme. Über 90% derjenigen, die überhaupt Gottesdienste besuchen, geben im mittleren Westen, katholischen Süden und protestantischen Norden an, dass sie dies zu familiären Anlässen tun. In Ostdeutschland trifft dies auf lediglich drei Viertel aller generell an Gottesdiensten Teilnehmenden zu. Dies korreliert mit dem Familiengottesdienst, der ebenfalls im mittleren Westen und im Süden deutlich häufiger Anlass ist, in den Gottesdienst zu gehen, als dies im Osten und Norden der Fall ist. Als Erklärung dafür bietet sich an, dass bei fortgeschrittener Entkirchlichung die Wahrscheinlichkeit immer geringer wird, dass Bekannte und Verwandte zu einem familiären Anlass eine kirchliche Begleitung wählen, so dass auch für regelmäßige Kirchgänger die Gelegenheiten zur Teilnahme an Gottesdiensten zu familiären Anlässen zurückgehen.

Wie schon oben gezeigt, ist in Ostdeutschland die klassische Musik ein zentraler Anlass (40%), in die Kirche zu gehen, deutlich häufiger als in Westdeutschland (ca. 30%). Kurzgefasst ist es im Süden und mittleren Westen der Familiengottesdienst und im Osten die klassische Musik, die in besonderem Maße Menschen über den Gemeindegottesdienst hinaus dazu animieren, in die Kirche zu gehen.

Eine Minderheit besucht zu anderen Anlässen einen Gottesdienst. Dabei sind der Lobpreis- und der Segnungsgottesdienst im mittleren Westen und Süden häufiger Anlass zum Kirchgang als im Norden und Osten.

Erwartungen an den Gottesdienst

Grundlage der nachfolgenden rezipientenbezogenen Dimensionen des Gottesdienst-Erlebens sind die jeweiligen Erwartungen an den Gottesdienst von denjenigen Konfessionellen und Konfessionslosen, die mindestens einmal im Jahr in die Kirche gehen, sowie die Gründe, die gegen einen Gottesdienstbesuch ins Feld geführt werden. Die Art der Fragestellung zu den Erwartungen an den Gottesdienstbesuch hat sich dabei in den zurückliegenden KMUs stets weiterentwickelt. So fragte die 4. KMU (2002) danach, was Teilnehmende *wichtig* fänden, die 5. KMU (2012) nach dem *Erleben*. In der 6. KMU hebt die Frage hingegen auf die *Gründe* für die Teilnahme an Gottesdiensten ab.⁶

⁶ An frühere Befragungen knüpfen vor allem die Items „eine gute Predigt hören“, „dass er in moderner Sprache stattfindet“ und „etwas vom Heiligen erleben“ an. Die vorher allgemeinere Frage nach der Gemeinschaft wird abgelöst durch eine Frage nach dem Wunsch, „im Gottesdienst Bekannte und befreundete Personen zu treffen“. Waren in zurückliegenden KMUs Fragen nach dem Kirchenraum, moderner oder klassischer Kirchenmusik eigenständige Items mit Blick auf den Erwartungshorizont beim Gottesdienst, sind diese in der 6. KMU zusammengefasst in dem Item, „dass mich der Kirchenraum, die

Ästhetisches Erleben

Kirchenraum, Musik und Atmosphäre müssen ansprechend sein

81

Moderne Sprache

63

Predigt-Erleben

Gute Predigt

70

Religiöses Erleben

Glaubensstärkung

54

Etwas vom Heiligen erleben

52

Erleben der Unterbrechung/Einkehr

Für sich sein und seinen Gedanken nachhängen

59

Angenehme Unterbrechung des Alltags

42

Erleben des Sozialen

Bekannte und befreundete Personen treffen

45

0 20 40 60 80 100

Abbildung 24.5: Erwartungen an den Gottesdienstbesuch, operationalisiert über Antworten auf die Frage „Es gibt ganz verschiedene Gründe für die Teilnahme an Gottesdiensten. Wie ist das bei Ihnen? Inwiefern treffen die folgenden Aussagen auf Sie persönlich zu?“ (Angaben in Prozent).

Wenn im Folgenden die Dimensionen gottesdienstlichen Erlebens im Mittelpunkt stehen, so meint dies in Anlehnung an Uta Pohl-Patalong „die subjektive, emotional grundierte Wahrnehmung des Phänomens Gottesdienst, wobei der

Musik, die ganze Atmosphäre anspricht“. Dies liegt unter anderem darin begründet, dass die Kirchenmusik in der 6. KMU dezidiert mit eigenen Items und zusätzlich durch ein Begleitforschungsprojekt erstmals eingehender berücksichtigt wird. Dezidiert neu hinzukommen sind die Items, „dass er meinen Glauben stärkt“, „gesagt bekommen, wie ich leben und denken sollte“, „für mich sein und meinen Gedanken nachhängen“ und „weil es eine angenehme Unterbrechung des Alltags ist“. Weggefallen sind u. a. Fragen nach der Rolle der Zuversicht und wichtigen Themen der Gegenwart, sowie die Items „Abendmahl“ und „Jesus Christus als Mittelpunkt“.

Gottesdienst in einer bestimmten Richtung oder unter einem bestimmten Gesichtspunkt erlebt werden kann und eine Person mehrere Dimensionen gleichzeitig erleben kann“ (Pohl-Patalong 2011, S. 93). Es lassen sich fünf Dimensionen unterscheiden:

- Dimension des ästhetischen Erlebens,
- Dimension des homiletischen Erlebens,
- Dimension des religiösen Erlebens,
- Dimension des Erlebens der Einkehr und Unterbrechung,
- Dimension des Erlebens von Sozialem.

Dimension des ästhetischen Erlebens

81 % der Befragten, die pro Jahr mindestens einmal an einem Gottesdienst teilnehmen, wollen bei ihrem Gottesdienstbesuch, „dass mich der Kirchenraum, die Musik, die ganze Atmosphäre anspricht“ (Item 91d).⁷ Diese Dimension erfährt bei den Erwartungen an den Gottesdienst bei Katholischen wie Evangelischen (je 84 %) und auch im Osten (82 %), mittleren Westen (83 %) und im Süden (82 %) eine enorme Zustimmung, nur im protestantisch geprägten Norden ist sie mit 73 % etwas geringer. Bei den Konfessionslosen messen zwei Drittel dieser Dimension eine hohe Bedeutung zu, was auch mit dem Befund im Blick auf die Religiositätstypen korrespondiert. Demnach geben Kirchlich-Religiöse, Alternative und Distanzierte mit 80 % und mehr an, dass diese Dimension für sie wichtig ist, wohingegen es bei den Säkularen 69 % sind. Auch für alle Altersgruppen ist diese Dimension mit rund 80 % besonders relevant. Mit Blick auf die sozialen Milieus fällt auf, dass diese Erlebnisdimension bei den Konsum-Materialisten (67 %), den Exeditiv-Pragmatischen (73 %) und den Jugendkulturell-Unterhaltungssuchenden (75 %) im Vergleich mit den übrigen Milieus verhältnismäßig gering ausgeprägt ist, obgleich die Werte erstaunlicherweise auch bei diesen eher kirchenfernen Milieus zwischen zwei Drittel und drei Viertel liegen.

⁷ Die hohe Zustimmungsbereitschaft kann ggf. auch daran liegen, dass hier drei Optionen (Kirchenraum, Musik, Atmosphäre) in einem einzigen Item zusammengefasst wurden, was in früheren KMUs nicht der Fall war.

Dimension der verständlichen Sprache

Schon in der 5. KMU wurde die Frage nach einer zeitgemäßen Sprache bezüglich des Gottesdienstes aufgenommen. Damals gaben 65 % der Evangelischen im Westen und 70 % im Osten an, dass dies für sie wichtig sei. In der 6. KMU hat sich dies zwischen Ost und West unter den Evangelischen mit Gottesdienstbesuch mindestens einmal jährlich inzwischen angeglichen (West: 64 %, Ost: 63 %). Betrachtet man die Frage nach der modernen Sprache bezogen auf alle Befragten differenziert nach den Regionen, so fällt auf, dass diese Dimension in Westdeutschland eine größere Relevanz hat als in Ostdeutschland (hier: 59 %). Dass für die Kirchlich-Religiösen (65 %) diese Dimension bedeutsam ist, liegt nahe. Dass auch 62 % der Distanzierten sie für relevant halten, ist nicht unwichtig. Der Befund zu den Distanzierten korrespondiert mit dem Kirchgang, da nicht nur für diejenigen, die wöchentlich den Gottesdienst besuchen, eine moderne Sprache wichtig ist (68 %), sondern auch für jene mit monatlichem Gottesdienstbesuch (70 %) oder jährlichem (60 %). Markant ist der Befund, dass es mit weitem Abstand die 30- bis 44-Jährigen sind, die sich eine moderne Sprache wünschen (73 %), wohingegen es in allen anderen Altersgruppen deutlich weniger stark ausgeprägt ist. In den eher traditionellen sozialen Milieus (Solide-Konventionelle: 58 %, Limitiert-Traditionelle: 53 %) spielt moderne Sprache eine deutlich weniger bedeutsame Rolle, wohingegen sie bei den Konsum-Materialisten (73 %), den Reflexiv-Avantgardisten (71 %) und den Leistungsbewusst-Individuellen (71 %) eine signifikante Rolle spielt.

Dimension des Erlebens einer „guten Predigt“

Nach wie vor spielt das Erleben einer guten Predigt im Gottesdienst eine wichtige Rolle (70 %), vor allem bei den Menschen, die Gottesdienste häufiger besuchen. Insbesondere geben vor allem Evangelische an (82 %), dass eine „gute Predigt“ für ihren Kirchgang relevant sei. Auch für zwei Drittel der Katholischen genießt eine „gute Predigt“ einen hohen Stellenwert, und sogar für 50 % der Konfessionslosen trifft dies zu. Dieser Befund korrespondiert mit den Ergebnissen bezüglich der Religiositätstypen: Für 85 % der Kirchlich-Religiösen ist eine „gute Predigt“ wichtig und für zwei Drittel der Distanzierten und Alternativen. Immerhin noch mehr als die Hälfte der Säkularen mit Kirchgang mindestens einmal jährlich finden eine „gute Predigt“ bedeutsam. Milieuspezifisch fallen lediglich die Exeditiv-Pragmatischen auf, die am seltensten angeben, dass diese Erlebnisdimension für sie von Relevanz ist (51 %). In den Altersgruppen haben die über 70-Jährigen (74 %), die 14- bis 29-Jährigen (72 %) und die 30- bis 44-Jährigen (72 %) eine hohe Erwartung an eine „gute Predigt“. Im Vergleich dazu trifft dies auf die Babyboomer nur zu 61 % zu. Im katholisch geprägten Süden ist diese Erwartung ähnlich ausgeprägt (65 %), wohingegen dies drei Viertel im protestantisch geprägten Norden und jeweils 70 % im Os-

ten und mittleren Westen angeben. Ein wesentlicher Faktor für eine zugeschriebene Relevanz der Predigt ist Hochschulbildung: 65 % derjenigen, die eine „gute Predigt“ präferieren, haben einen Hochschulabschluss, also weit mehr als bei einer zufälligen Verteilung zu erwarten.

Dimension des religiösen Erlebens

Mehr als die Hälfte (54 %) der Befragten, die mindestens einmal jährlich einen Gottesdienst besuchen, geben an, dass ihnen bei Gottesdiensten an einer Glaubensstärkung gelegen ist. Erwartungsgemäß trifft dies vor allem auf die Katholischen (60 %) und Evangelischen (59 %) zu, allerdings auch auf eine beachtliche Minderheit der Konfessionslosen (17 %). Entsprechend hoch ist hier auch der Zustimmungswert bei den Kirchlich-Religiösen (90 %). Allerdings überrascht, dass 58 % der Alternativen angeben, eine Glaubensstärkung erleben zu wollen, und immerhin noch 43 % der Distanzierten. Die Wichtigkeit dieses Erlebens steigt mit dem Alter und besonders stark mit der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs. Wenig erstaunlich ist, dass bei den Expositiv-Pragmatischen (39 %) und Jugendkulturell-Unterhaltungssuchenden (35 %) der Wunsch nach dem Erleben einer Glaubensstärkung am geringsten ausgeprägt ist.

Etwas vom Heiligen erleben

Deutlich weniger Zustimmung findet mit 25 % das Item „etwas vom Heiligen zu erleben“ als Wunsch bei Gottesdienstbesuchen. 26 % der katholischen und 21 % der evangelischen Personen mit Gottesdienstbesuch mindestens einmal jährlich geben dies an. Im Osten und im katholisch geprägten Süden ist dieser Aspekt der religiösen Dimension unter den Gottesdienstbesuchenden eher von Relevanz als im Norden und mittleren Westen. Er ist für 47 % der kirchlich-religiösen Teilnehmenden an Gottesdiensten von Bedeutung, für 29 % der alternativen, 16 % der distanzierenden und 8 % der säkularen Teilnehmenden an Gottesdiensten. Neben den Gehoben-Konservativen (32 %) sind es die Reflexiven Avantgardisten (30 %), für die unter den Teilnehmenden an Gottesdiensten das Erleben von Heiligem vergleichsweise relevant ist.

Dimension des Erlebens der Einkehr und Unterbrechung

Der Gottesdienst als willkommene Gelegenheit, „für sich zu sein und seinen Gedanken nachzuhängen“ (59 %) bzw. als eine „angenehme Unterbrechung des Alltags“ (42 %) erfährt eine nicht unerhebliche Zustimmung unter den mindestens

einmal jährlich an Gottesdiensten Teilnehmenden. Vor allem der zuerst genannte Aspekt, den man „Einkehr“ nennen könnte, ist für zwei Drittel der katholischen und evangelischen Teilnehmenden an Gottesdiensten wichtig, auch für die Hälfte der konfessionslosen Teilnehmenden. Erstaunlich ist, dass diese Dimension besonders bei den Alternativen (76%) die höchste Zustimmung erfährt, gefolgt von den Distanzierten und dann erst bei den Kirchlich-Religiösen. Immerhin 46% der säkularen Teilnehmenden an Gottesdiensten können dem Erlebnis der Einkehr beim Gottesdienst etwas abgewinnen. Am geringsten fällt der Zuspruch bei den über 70-Jährigen aus (54%), am stärksten bei den 45- bis 59-Jährigen (65%). Im mittleren Westen und im Süden ist das Erleben einer Einkehr bedeutsamer als im Osten und Norden. Unter Milieugesichtspunkten divergiert diese Dimension am stärksten. Die modernen Milieus der Reflexiv-Avantgardisten und Expeditiv-Pragmatischen haben neben den Statusbewusst-Arrivierten, den Statusbewusst-Bürgerlichen und Leistungsbewusst-Individuellen mit jeweils mehr als 60% die höchsten Zustimmungswerte, wohingegen die traditionellen Milieus dieser Dimension deutlich weniger Bedeutung zumessen.

Dimension des Erlebens von Sozialem

In der praktisch-theologischen Diskussion zum Kirchgang wird der sozialen Dimension eine wichtige Bedeutung zugewiesen. Die 6. KMU zeigt allerdings, dass diese Dimension für weniger als die Hälfte (45%) der befragten Teilnehmenden an Gottesdiensten eine Relevanz hat und dass es vor allem die 14- bis 29-Jährigen sind, für die es besonders wichtig ist, Bekannte und befreundete Personen zu treffen (53%). Im Osten und mittleren Westen (jeweils 47%) ist diese soziale Erlebnisdimension deutlich wichtiger als im Süden und Norden (unter 40%). Naheliegend ist der Befund, dass das Erleben von Sozialem vor allem Kirchlich-Religiösen und wöchentlichen Gottesdienstbesuchenden wichtig ist. Bei den betrachteten Milieus spielt es vor allem für die Gehoben-Konservativen und die Expeditiv-Pragmatischen eine nennenswerte Rolle.

Mehr konfessionell Gemeinsames als Trennendes

Die vorliegende 6. KMU erlaubt es, den Gottesdienst auch dahingehend zu betrachten, was bei ihm – vermeintliche oder tatsächliche – typisch evangelische oder katholische Eigenarten sind. Das katholische Gottesdienstbild ist traditionell von der Vorstellung geprägt, dass man durch die Heilige Messe an der objektiven Anschaulichkeit des Heiligen partizipiert und sich dies im Mitvollzug der Liturgie und Eucharistie ausdrückt. Bei den Katholischen ist bis heute der sonntägliche Besuch der Heiligen Messe zumindest formale Pflicht. Anders stellt sich das Gottesdienst-

bild bei den Evangelischen dar. Hier steht die Freiheit des Christenmenschen im Spannungsfeld zur notwendigen gottesdienstlichen Zusammenkunft der Gläubigen als Kennzeichen der Kirche. Zudem wird dem evangelischen Gottesdienst häufig unterstellt, auf eine subjektive Innerlichkeit abzuheben. Entsprechend wird dem katholischen Gottesdienst zugeschrieben, dass er eher von außen nach innen und dem evangelischen Gottesdienst, dass er umgekehrt von innen nach außen wirke.

Die Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigen deutlich, dass diese konfessionellen Distinktionen hinsichtlich des Gottesdiensts und der Kirchgangskultur der Evangelischen und Katholischen sowie die skizzierten Gottesdienstbilder heute kaum noch prägend sind.

Hauptanlässe: Hohe Feiertage, Kasualfrömmigkeit und Musik

An Heiligabend und Weihnachten sowie an Ostern gehen Kirchenmitglieder im Vergleich zu anderen Anlässen überproportional häufig zur Kirche. Darüber hinaus sind es vor allem die familiären Anlässe, die als Grund für einen Gottesdienstbesuch genannt werden. Jeweils über 90% der Evangelischen und Katholischen geben an, aus familiären Anlässen einen Gottesdienst zu besuchen, was für eine gleichermaßen katholische wie evangelische Kasualfrömmigkeit spricht. Hingegen finden Familiengottesdienste bei Katholischen eine größere Resonanz als bei Evangelischen. Dieses Ergebnis irritiert auf den ersten Blick, korreliert indes mit einer höheren Präsenz und daher besseren Wahrnehmung des entsprechenden Gottesdienstangebots durch Katholische z. B. anlässlich der Erstkommunionvorbereitung. Darüber hinaus könnten auch unterschiedliche Bezeichnungen („Familiengottesdienst“, „Gottesdienst für Groß und Klein“ u. a.) das Ergebnis beeinflussen haben. An Karfreitag, dem Ewigkeits-/Totensonntag, im Urlaub, zu besonderen Themen, bei alternativen Formen, zum Lobpreis oder bei Segnungen gehen nur rund ein Viertel der Evangelischen und Katholischen in den Gottesdienst. Entgegen den traditionellen konfessionellen Zuschreibungen übertrifft dabei an Karfreitag die Anzahl der Katholischen die der Evangelischen. Gottesdienste mit klassischer oder moderner Musik zu besuchen, motiviert dagegen gleichermaßen jedes Dritte katholische und evangelische Kirchenmitglied, das überhaupt an Gottesdiensten teilnimmt.

Digitale Andachten und Gottesdienste

Digitale Andachten und Gottesdienste spielen für eine kleine Gruppe von rund 6% der evangelischen und katholischen Teilnehmenden an Gottesdiensten eine nennenswerte Rolle („mehrmals im Jahr“). Drei Viertel geben an, diese „nie“ im

Internet zu verfolgen. Digitale Andachten und Gottesdienste werden im mittleren Westen und Süden von etwas mehr Menschen wöchentlich oder monatlich besucht als im Norden oder Osten. Allerdings antworten weit über 80% in allen Regionen, dass sie „nie“ digitale Andachten und Gottesdienste verfolgen. Insgesamt spielen diese Gottesdienst-Formate also bislang eine untergeordnete Rolle.

Kontakt zu Gottesdienstbesuchenden

Die 5. KMU (2012) hat unter anderem dargelegt, dass Gottesdienstbesuchende von Nicht-Gottesdienstbesuchenden als religiöse Experten angesehen werden (Roleder & Weyel 2019, S. 218f.). In der vorliegenden 6. KMU fällt auf, dass hier konfessionelle Unterschiede zutage treten. 64% der Evangelischen hatte in den zurückliegenden zwölf Monaten Kontakt zu einer Person, die regelmäßig an Gottesdiensten teilnimmt, wohingegen es bei den Katholischen auf 72% zutrifft. 70% im katholisch geprägten Süden und 63% im gemischtkonfessionellen mittleren Westen geben an, in den vergangenen zwölf Monaten Kontakt zu einer solchen Person gehabt zu haben. Im protestantisch geprägten Norden sind es 51%, in Ostdeutschland 49%. Als Erklärung liegt nahe: Je höher der Konfessionslosenanteil in einer Region, um so geringer auch der Anteil der Kirchgänger, umso geringer auch die Wahrscheinlichkeit, eine andere Person zu kennen, die regelmäßig an Gottesdiensten teilnimmt. Mit evangelischer oder katholischer Konfessionszugehörigkeit hat das nichts tun – der zunächst festgestellte konfessionelle Unterschied verschwindet, wenn die regionale Konfessionslosenquote kontrolliert wird.

Gründe gegen einen Gottesdienstbesuch

Die 6. KMU befragte Menschen, die gar nicht oder selten Gottesdienste besuchen (maximal einmal pro Jahr), nach Gründen, die für sie *generell* gegen Gottesdienstbesuche sprechen. Menschen, die mindestens mehrmals jährlich Gottesdienste besuchen, fragte sie nach Gründen gegen den Besuch von *bestimmten* Gottesdiensten. Beiden Teilgruppen kann nicht die gleiche Frage gestellt werden, weil ihre Ausgangslage in Bezug auf Gottesdienste eine andere ist. Beim Antwortverhalten zu Gründen gegen den Besuch bestimmter Gottesdienste gibt es zwischen Katholischen und Evangelischen sowie zwischen Ost- und Westdeutschland keine wesentlichen Differenzen.

Anders sieht es aus bei den Gründen, generell keinen Gottesdienst zu besuchen: Zwei Drittel der Evangelischen und Katholischen geben hier an, dass sie „an Sonntagen andere Dinge zu tun haben“, sie „nicht religiös“ sind (43%) oder aber sich „nicht zu den Menschen zugehörig fühlen, die an Gottesdiensten teilnehmen“

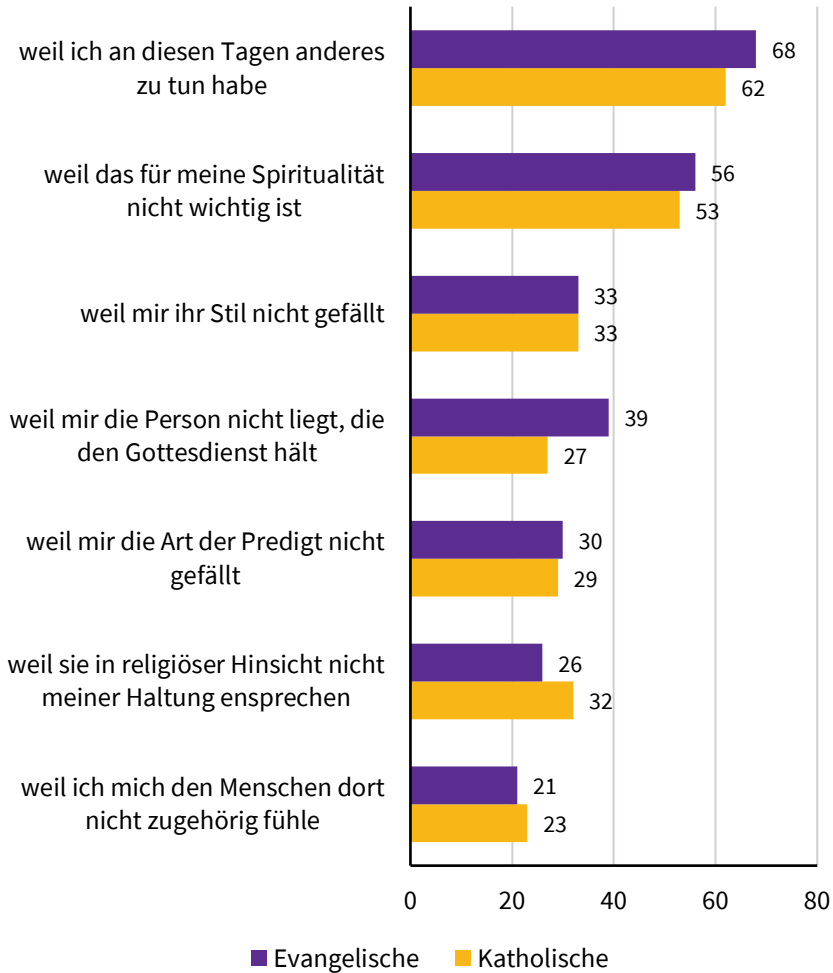


Abbildung 24.6: Gründe gegen eine Gottesdienstteilnahme im Einzelfall bei Befragten, die mindestens mehrmals im Jahr an Gottesdiensten teilnehmen (Angaben in Prozent).

(40%). Konfessionelle Unterschiede bestehen beim Item „weil ich auch ohne Gottesdienste meine Spiritualität pflege“, was bei Evangelischen etwas seltener der Fall ist (56%) als bei Katholischen (62%). Auch hier steht die Realität zwischenzeitlich den klassischen konfessionellen Zuschreibungen entgegen, wonach die individualisierte Frömmigkeit eher ein evangelisches Merkmal sei, was offensichtlich nicht mehr der Fall ist. Dass „der Stil von Gottesdiensten nicht gefällt“, ist bei Evangelischen weniger häufig der Fall (57%) als bei Katholischen (65%). „Weil mir die Person, die bei uns den Gottesdienst hält, nicht liegt“, ist bei Evangelischen mit 18% ein seltenerer Hinderungsgrund für Gottesdienstbesuche als bei Katholischen (28%).

Unter den Gründen gegen einen Besuch *bestimmter* Gottesdienste rangiert im Süden der Umstand, an Sonntagen etwas anders zu tun zu haben an erster Stelle (71%). In den übrigen Regionen findet dies bei zwei Drittel der Befragten Zustimmung. Im Osten (63%) und Süden (66%) geben die meisten an, dass sie auch ohne Gottesdienste ihre Spiritualität pflegen könnten. 40% im mittleren Westen und 47% im Süden nennen als Hinderungsgrund für einen Gottesdienstbesuch, sich den Menschen im Gottesdienst nicht zugehörig zu fühlen. Im Norden (49%) und im mittleren Westen (44%) sagen darüber hinaus viele von sich, nicht religiös zu sein und deshalb den Gottesdienst nicht zu besuchen. Die Person, die den Gottesdienst hält, hat im Süden lediglich für ein Drittel der Menschen eine Bedeutung bei der Entscheidung, nicht in die Kirche zu gehen. In allen anderen Regionen spielt dies eine untergeordnete Rolle.

Deutlich markanter sind die Befunde bei den Hinderungsgründen, warum *generell* keine Gottesdienste besucht werden: Zwei Drittel der Menschen im Süden und mittleren Westen sagen, dass sie an Sonntagen etwas anderes zu tun haben, im Osten und Norden sind es drei Viertel. In allen Regionen nutzt auch mehr als die Hälfte der Befragten die Antwortalternative, dass es für die eigene Spiritualität nicht notwendig sei, als Rechtfertigung für generell ausbleibende Gottesdienstbesuche. Dass man sich nicht zu den Menschen im Gottesdienst zugehörig fühlt, spielt für diese Gruppe von Menschen, die selten oder nie in die Kirche gehen, eine untergeordnete Rolle. Zu je einem Drittel geben Befragte in allen Regionen an, dass sie der Stil und die Predigt vom Kirchengang abhalten, wohingegen die Person, die den Gottesdienst hält, nur im Norden mit 39% einen signifikanten Hinderungsgrund darstellt.

Perspektiven und Folgerungen

Ein rechter Christenmensch muss auch in den Gottesdienst gehen, so eine geflügelte Redeweise aus früheren Zeiten. Dass dem nicht mehr so ist, hat die 6. KMU im Handlungsfeld Gottesdienst deutlich zutage befördert. Nur noch für eine kleine Minderheit gehört der Kirchengang unbedingt zum Christsein. Es stellt sich dann offen die Frage, worin sich das Christsein manifestiert, welches also die zentralen Kennzeichen des Christlichen sind.

Faktisch ist der Sonntags-Gottesdienst schon seit langem ein *Kristallisationspunkt für Wenige*. Die 6. KMU macht deutlich, dass der Blick auf die *Vielfalt der Gottesdienste*, wie sie sich in den zurückliegenden Jahrzehnten herausgebildet hat, ein breiteres Spektrum an Teilnehmenden abbildet und damit dem Handlungsfeld Gottesdienst besser gerecht wird. Wie regionale Gottesdienstzählungen ergeben haben, werden 50% der Gottesdienste nicht an Sonntagen gefeiert (Fendler/Kaiser 2018, S. 19). Die wachsende Zahl von Gottesdienstfeiern zu veränderten Rhyth-

men und Zeiten bedarf einer weitergehenden empirischen Betrachtung, wie sie in der Kirchgangstudie der Liturgischen Konferenz 2019 bereits begonnen wurde. In diesem Zusammenhang sollten auch alternative Formen von Gottesdiensten unter der Woche verstärkt in den Blick genommen werden. Besonders bedeutsam ist dabei die Wahrnehmung kasueller Logiken, also die Verbindung von aktuellen Herausforderungen und Bedürfnislagen mit liturgischen Feiern. Noch mehr als die Pluralisierung gottesdienstlichen Feierns dürfte die Kasualisierung die Zukunft der Gottesdienste bestimmen. Hierbei ist kirchenleitend auch der Frage nachzugehen, wie die haupt- und ehrenamtlichen Kapazitäten für Gottesdienste möglichst sinnvoll eingesetzt werden können, um eine Vielfalt von Gottesdienstformaten zu ermöglichen.

Es ist sinnvoll, den *Sonntagsgottesdienst* als *eine*, wenn auch reichweitenstärkste *Form des Gottesdienstes im Plural* zu betrachten. Ein so verstandener Gottesdienst im Plural deckt, im Vergleich zu Sonntagsgottesdiensten, ein weit größeres Spektrum an Altersgruppen, sozialen Milieus und Religiositätstypen ab, allerdings nicht jeden Sonntag. Würde man in kirchenamtlichen Statistiken künftig den Gottesdienst im Plural empirisch erfassen, würde man – wie regionale Kirchgangszählungen ergeben haben – eine signifikant höhere Kirchgangsquote verzeichnen und das Handlungsfeld Gottesdienst sicher in seiner ganzen Breite beleuchten können.

Im Licht der 6. KMU kann nicht nur vom Gottesdienst im Plural gesprochen werden, sondern auch davon, dass die Pluralität beim Gottesdienstbesuch zwischenzeitlich Realität geworden ist. Für die kirchliche Praxis hat dies handfeste Konsequenzen. Gemeinden vor Ort sind künftig herausgefordert, ihre *Gottesdienstlandschaft* deutlicher zu profilieren und zielgruppenspezifischer bekannt zu machen. Hierbei dürften auch regio-lokale Gottesdienstlandschaften hilfreich sein, wie sie insbesondere in Ostdeutschland bereits erprobt werden. Der Blick auf die regio-lokale Gottesdienstlandschaft kann entlastend sein und dazu beitragen, dass nicht alle Gemeinden alles an gottesdienstlichem Leben anbieten müssen. Dabei ist allerdings darauf zu achten, dass dies in kleinstädtischen und dörflichen Räumen nicht zu Überforderungen führt, sondern als anregende Orientierung und als Anreiz für eine Entwicklung zu einem lebendigen Gottesdienstwesen verstanden wird, das von den Gaben der Gottesdienstgestaltenden vor Ort und den Bedürfnislagen der Besuchenden getragen wird. In dieser Hinsicht ist der Gottesdienst im Plural als Ausdruck einer Bedürfniserfüllung für die Kirchen als Chance zu begreifen und die Bedürfnisorientierung deutlich stärker in den Blick zu nehmen. Notwendig sind dabei die gemeinsame Vorbereitung und das offene Gespräch über das gottesdienstliche Leben in der Gemeinde und über die Gemeinde hinaus. Der gottesdienstliche Vollzug wird nur dann lebendig, wenn es in kommunikativen Prozessen zu einer Verschränkung der Erwartungen und Bedürfnisse aller Beteiligten

und Teilnehmenden kommt, der Gottesdienst also kommunikativ den multiplen Erwartungshorizonten gerecht wird.⁸

Insgesamt hat der Blick auf die regionalen Spezifika beim Handlungsfeld Gottesdienst deutlich gemacht, dass es weniger das Ost-West-Gefälle ist, anhand dessen sich das Gottesdienstverhalten abgrenzen lässt. Vielmehr unterscheidet sich das Gottesdienstverhalten je nachdem, ob die Menschen in stark säkularen Kontexten oder (noch) vergleichsweise kirchlich geprägten Kontexten beheimatet sind. Hier zeigt sich ein deutliches Ost-West- und Nord-Süd-Gefälle, das vor allem bei alternativen Formen des Gottesdiensts, Segnungsgottesdiensten und Lobpreisgottesdiensten zutage tritt. Viele Einzelbefunde deuten darüber hinaus darauf hin, dass insbesondere in Westdeutschland eine Entwicklung im Gang ist, die auf einen zunehmend säkularen Kontext schließen lässt.

Ein weiterer zentraler Befund der 6. KMU beim Handlungsfeld Gottesdienst ist, dass konfessionelle Stereotype, die über Jahrzehnte die Beurteilung des Kirchgangs beeinflusst haben, nicht länger aufrechterhalten werden können. Konfessionelle Unterschiede, bis auf wenige Ausnahmen, spielen keine Rolle mehr beim Gottesdienstbesuch. Vor diesem Hintergrund stellt sich insbesondere mit Blick auf den Pfarrer- und Priestermangel mittel- und langfristig die Frage, inwieweit nicht viel stärker Gottesdienstlandschaften ökumenisch gedacht, konzipiert und gelebt werden könnten.

Insbesondere sind es Gottesdienste, die Bezüge zum familiären Kontext aufweisen (etwa Kasualien, Familiengottesdienste, Gottesdienste an Heiligabend und Ostern), die besonders häufig auch von Menschen besucht werden, die eher dem Feld eines seltenen bzw. fluiden Kirchgangs am Sonntag zuzuordnen sind. Lohnend scheint die Überlegung, beispielsweise den Gottesdienst bzw. die Christvesper am Heiligabend weniger aus der kirchlichen Perspektive des hohen Festes zu betrachten als vielmehr aus der Perspektive des Familienfests, an dem sich viele einmal im Jahr zu Hause treffen und dann zur Kirche gehen.⁹ Der hohe Kirchgang der Konfessionslosen an Heiligabend ist sicher dem Familienfest Weihnachten geschuldet. Es liegt die Vermutung nahe, dass der früher mehr oder minder unhinterfragte kirchlich-dogmatische Hintergrund beim Kirchgang zugunsten einer bewussten Integration des

⁸ Allerdings gilt es kritisch zu hinterfragen, inwieweit das gegenwärtige Bemühen, im Rahmen von Strukturveränderungen in größeren regionalen Kontexten eine gottesdienstliche Grundversorgung aufrechtzuerhalten, tragen wird. Die 6. KMU hat auch danach gefragt, ob die Menschen bei einem attraktiven kirchlichen Angebot in weiter entfernte Gemeinden kommen würden. Dies bejahten jeweils ein Drittel der Evangelischen und Katholischen. Für zwei Drittel kommt dies (eher) nicht in Frage. Im Osten (41%) ist die Bereitschaft am höchsten, im mittleren Westen (32%) am geringsten, im Süden (36%) und Norden (35%) ähnlich ausgeprägt.

⁹ Darauf wurde bereits in der 2. KMU hingewiesen (Hanselmann et al. 1984, S. 215).

Kirchgangs in familiäre Feier-Traditionen abgelöst wurde. Zugespitzt formuliert löst die Kasualität und das Familiär-Traditionelle den kirchlich-dogmatischen bzw. normativ-autoritären Hintergrund beim Kirchgang ab. Die schlummernden Möglichkeiten der Gestaltung von Gottesdiensten zu besonderen und familiären Anlässen sind längst nicht wirklich ausgeschöpft. Gerade diese Formen gottesdienstlichen Lebens gewinnen durch die Vorbereitung und Durchführung in multiprofessionellen Teams. Darüber hinaus dürfte es vielversprechend sein, die Kasualisierung des Kirchgangs mit der Perspektive der Sozialraumorientierung zu verbinden.

Die Hoffnungen, die sich während der Corona-Pandemie an den digitalen Gottesdienst gerichtet haben, hat die 6. KMU empirisch nicht bestätigen können.¹⁰ Ein Grund für die ernüchternde Resonanz von digitalen Gottesdiensten dürfte darin liegen, dass diese nach der Pandemie zugunsten der Präsenzgottesdienste und aufgrund begrenzter Ressourcen wieder deutlich in den Hintergrund getreten sind. Dennoch haben digitale Gottesdienste Entwicklungspotentiale, wie zahlreiche Studien seit 2020 verdeutlicht haben, deren Ergebnisse kirchenleitend allerdings noch an vielen Stellen der Umsetzung bedürfen. Vor allem dürfte zielführend sein, wenn künftig die digitalen Gottesdienste als Bestandteil des Gottesdiensts im Plural begriffen werden.

Die beschriebenen rezipientenbezogenen Dimensionen des Gottesdienst-Erlebens machen deutlich, dass das Erleben des Gottesdiensts ebenso plural ist wie der Gottesdienst selbst. Zweifelsohne kommt der Ästhetik, wie sie sich im Kirchenraum, der Musik und der Sprache ausdrückt, eine hohe Bedeutung zu. Ebenfalls ist die Predigt für viele – entgegen manchen Unkenrufen – für ihren Kirchgang bedeutsam. Gegenwärtig ist hinsichtlich der Predigt häufig die Forderung nach mehr Authentizität durch die liturgische Person zu vernehmen. Dass diese Kategorie hilfreich ist, zeigt sich auch darin, dass der Erlebnis-Dimension der Einkehr und Unterbrechung vom Alltag eine nicht unwesentliche Bedeutung bei den Befragten der 6. KMU hat. Dies steht der an manchen Stellen gegenwärtig zu beobachtenden Tendenz der individualisierenden Verengung der Verkündigung entgegen. Hinsichtlich der liturgischen Person dürften angesichts des zu erwartenden bzw. schon existierenden Pfarrer- und Priestermangels Gemeindeagenden, die Feiern ohne Pfarrperson vorsehen, wie eine solche etwa im Kirchenkreis Egelstorf der EKM entwickelt wurde, bedeutsam werden. Unter homiletischen Gesichtspunkten hat der Gottesdienst im Plural noch ausgesprochen reizvolle Entwicklungspotentiale, die es mittelfristig zu heben gilt. Auch die Herausforderungen eines Sonntagsgottesdiensts für Wenige

¹⁰ Die EKD-Tabelle II wurde während der Corona-Pandemie weiterentwickelt und wird künftig digitale Gottesdienstfeiern mit abfragen, so dass ab 2024/25 verlässlichere empirische Aussagen über die digitalen Gottesdienste möglich sein werden.

und die Grenzen der agendarischen Vorgaben des Evangelischen Gottesdienstbuchs bei der Gestaltung dieser Gottesdienste dürften Homiletik und Liturgie noch intensiv beschäftigen (Hartge 2005).

Der Gottesdienstbesuch im 21. Jahrhundert bedarf einer Plausibilität für die Besuchenden, die nicht nur in der Gewohnheit zu suchen ist. Die 6. KMU hat gezeigt, dass oft andere Verpflichtungen und Aktivitäten einem Kirchgang im Weg stehen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Gottesdienst für die Menschen plausibel und resonanzfähig sein muss für das Erleben, ihre Lebensdeutung, Sinnorientierung und Alltagsbewältigung, sonst fällt die Entscheidung zugunsten anderer Aktivitäten aus. Der Gottesdienst im Plural bietet hierfür ausreichend Möglichkeiten, die es mittelfristig kreativ zu nutzen und weiterzuentwickeln gilt.

25. Mediatisierung religionsbezogener Praxis Gottesdienstteilnahme online, Nutzung von Seelsorge und Beratung online, Typen digitaler Religionspraxis

Kristin Merle, Felix Roleder

Im Zuge der Digitalisierung als bisherige Spitze im Metaprozess der Mediatisierung kommt es zu starken Transformationen der Kommunikationskulturen (dazu grundlegend Krotz 2007). Diese Transformationen betreffen auch Religion und Religiosität (Merle 2019). Die Repräsentativbefragung der 6. KMU hat Items aufgenommen, die auf das Mediennutzungsverhalten von Befragten abzielen. Ein besonderer Fokus liegt in dieser Auswertung auf der Praxis der Gottesdienstteilnahme und der Teilnahme an spirituellen Angeboten. An dieser Nutzung kann man nämlich sehen, dass Menschen internetbasierte Technologien als „technische Institutionen, über die bzw. mit denen Menschen kommunizieren“ (Krotz 2007, S. 37) nutzen, und dass sie sich als in den Alltag der Menschen, in ihre sozialen sowie kulturelle Praktiken eingelassen zeigen (hierzu auch Stalder 2016). Anschaulich wird für die 6. KMU, wie sich im Mediennutzungsverhalten und der Sozialpraxis der Befragten der Mediatisierungsprozess niederschlägt: Hat man es bei dem Mediatisierungsprozess mit einem Ausdifferenzierungsprozess zu tun, innerhalb dessen sich neue Kommunikationsformen mit zunehmender medialer Komplexität anreichern, zeigt sich auch mit Blick auf die Gottesdienstformate und spirituellen Angebote, dass sich die medialen Formen eher ergänzen und überlappen, dass sie sich aber kaum ablösen.

Online-Gottesdienste: mehrheitlich Ergänzungsformat für religiös Sozialisierte

Die 6. KMU berücksichtigt erstmals die Teilnahme an digitalen Gottesdiensten und Andachten (Item 87). Das Teilnahmeverhalten wurde parallel und skalenäquivalent zur klassischen Gottesdienstfrage (Item 85) erhoben: „*Und im Internet? Wie oft verfolgen Sie aktuell einen Gottesdienst oder eine Andacht im Internet?*“. Die Antwortmöglichkeiten reichten von „nie“ bis „mehr als einmal in der Woche“. Dazu erkunden wir im Folgenden das digitale gottesdienstliche Leben empirisch-wahrneh-

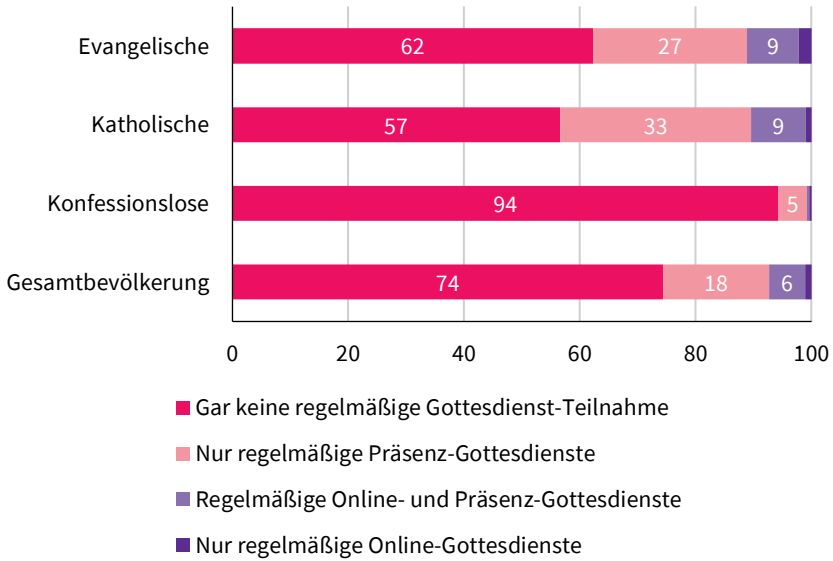


Abbildung 25.1: Teilnahme an Präsenz- und Online-Gottesdiensten mindestens mehrmals jährlich (in Prozent), differenziert nach Konfessionsgruppen.

ment und setzen es ins Verhältnis zu den Offline-Gottesdiensten, zu verschiedenen sozialen Gruppen genauso wie zu den Erfahrungen und Erwartungen, die sich mit der Teilnahme an Gottesdienstformaten online verbinden.

Die Befunde belegen zunächst, dass sich Online-Gottesdienste und digitale Andachten für Evangelische wie Katholische zu einer etablierten religiösen Praxis entwickeln. Immerhin stehen unter den Kirchenmitgliedern die Gruppe derer, die mehrmals im Jahr oder öfters an Gottesdiensten in physischer Präsenz teilnehmen (39%), und die Gruppe derer, die mehrmals im Jahr oder öfters an Gottesdiensten bzw. Andachten online partizipieren (11%), in einem Größenverhältnis von ca. 3,5 zu 1. Außerdem zeigt sich hier eine erste Medienlogik: Formate online werden, relativ gesehen, häufiger in einer quasi wöchentlichen Frequenz oder in einer Frequenz mehrmals im Monat genutzt. Im Unterschied dazu überwiegt bei Offline-Gottesdiensten der weniger häufige Besuch (mehrmals im Jahr).¹ Diese Gottesdienstbesuche sind oftmals motiviert durch das Kirchenjahr, Kasualien und besonders gestaltete Gottesdienste.

¹ Die erste Konzentration des Offline-Gottesdienstbesuchs in der Kategorie „mehrmals im Jahr“ unter den evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern fällt für den Online-Gottesdienstbesuch, relativ gesehen, deutlich weniger stark aus. Offline: wöchentlich und öfters: 6%; monatlich: 8%; mehrmals im Jahr: 26%; Online: wöchentlich und öfters: 2%; mindestens monatlich: 3%; mehrmals im Jahr: 6%.

Abbildung 25.1 zeigt, differenziert für die Gesamtbevölkerung, Konfessionslose, Evangelische und Katholische, die Anteile derjenigen, die mindestens mehrmals jährlich nur an Präsenz-Gottesdienste, nur an Online-Gottesdiensten, an beidem oder an beidem nicht teilnehmen. Zum Beispiel besuchen 33% aller römisch-katholischen Kirchenmitglieder mindestens mehrmals im Jahr Offline-Gottesdienste ohne auch an Online-Gottesdiensten mehrmals im Jahr teilzunehmen. 9% aller römisch-katholischen Kirchenmitglieder kombinieren die Offline- und Online-Teilnahme. 1% aller römisch-katholischen Kirchenmitglieder nehmen nur online an Gottesdiensten in dieser Regelmäßigkeit teil. Die Teilnahme an Offline- und Online-Gottesdiensten ergänzen sich also für die allermeisten derjenigen, die überhaupt an Online-Gottesdiensten oder digitalen Andachten teilnehmen. Eine hauptsächliche oder ausschließliche Gottesdienstreligiosität online bleibt die klare Ausnahme. Ein Konkurrenzverhältnis beider Gottesdienstformate bleibt aus.² Vielmehr hängt das Interesse an der einen Gottesdienstform mit dem Interesse an der jeweils anderen Gottesdienstform zusammen. Offline- und Online-Gottesdienste stehen somit in der Perspektive der allermeisten Teilnehmenden in einem Ergänzungsverhältnis.

Aus diesem Befund lässt sich die handlungspraktische Konsequenz ableiten, dass die Etablierung von Online-Gottesdiensten und Andachten online die Gottesdienstpartizipation und das gottesdienstliche Leben insgesamt fördern kann. Denn wie bei Offline-Gottesdiensten ist auch im Online-Bereich nicht von einem Nullsummenspiel durch Gottesdienstvielfalt auszugehen. Vielmehr trägt eine Vielfalt an Anlässen, Formen und lebensweltlichen Bezügen in gewissem Umfang zu mehr Gottesdienstteilnahmen durch mehr Passungsflächen zwischen vielfältigen Individuen und Gottesdienstformaten bei (Martin 2019; Roleder 2022b).

Auch unterhalb einer gewissen Regelmäßigkeit der Teilnahme setzt sich das Verhältnis von Offline zu Online in der ungefähren Größenordnung von 3 zu 1 fort. Damit erweisen sich die Online-Gottesdienste und Andachten auch als punktuelle Kontaktflächen für manche Kirchenmitglieder als anschlussfähig. Unklar bleibt an dieser Stelle, wodurch die punktuelle Nutzung angestoßen wird. Setzen sich hier die bekannten volksskirchlichen Muster bestimmter Besuchsanlässe fort (Roleder 2022b), oder entstehen hier anders motivierte, neue digitale Partizipationslogiken?

² Mit Hilfe einer multivariaten Regressionsanalyse kann ein Konkurrenzverhältnis zwischen Online- und Offline-Gottesdienstbesuch methodisch abgesichert ausgeschlossen werden. Setzt man die Häufigkeit des Offline-Gottesdienstbesuchs als abhängige Variable und die Religiosität und Kirchenverbundenheit als Kontrollvariablen ein, bleibt ein negativer Effekt des Online-Gottesdienstbesuchs auf den Offline-Gottesdienstbesuch aus.

Neue Einblicke eröffnen sich bezüglich des Verhältnisses der Konfessionslosen zu den digitalen Formaten. Anders als lange vermutet, lässt sich eine regelmäßige Teilnahme von Konfessionslosen an Online-Gottesdiensten und Andachten nicht feststellen. Auch von einer vereinzelt Teilnahme (einmal im Jahr oder seltener) berichten lediglich 3% der Konfessionslosen. Im Unterschied dazu partizipieren Konfessionslose erheblich häufiger vereinzelt an Offline-Gottesdiensten (18% bei Konfessionslosigkeit in der zweiten Generation, 33% falls Mutter Kirchenmitglied war). Das Verhältnis von Offline zu Online weitet sich hier also – 6 zu 1 bzw. 10 zu 1 – und weicht so deutlich vom Verhältnis unter den Kirchenmitgliedern ab. Man kann zumindest für die 6. KMU sagen: Es sieht so aus, als bliebe die Reichweite gottesdienstlicher Angebote online auf einen Teil der Kirchenmitglieder begrenzt. Eine Reichweitenvergrößerung durch die allermeisten Digitalformate ist – zumindest bisher – nicht festzustellen.

Online-Gottesdienste, auch in ihrer sporadischen Nutzung, erscheinen bislang eher als Anlaufpunkt für überdurchschnittlich religiös sozialisierte Gruppen. Die Weihnachts- und Kasualgottesdienste offline, als zentrale Formen des volksskirchlichen gottesdienstlichen Lebens, werden auch von weniger intensiv sozialisierten Kirchenmitgliedern besucht. Online-Gottesdienste scheinen seltener volksskirchlich sozialisierte Kirchenmitglieder, d. h. Kirchenmitglieder mit einer selektiven Nutzung kirchlicher Angebote, anzusprechen. Es zeigt sich: Wer einmal im Jahr an einem Online-Gottesdienst bzw. an einer digitalen Andacht partizipiert, ist im Durchschnitt genauso religiös sozialisiert wie jemand, der mehrmals im Jahr Offline-Gottesdienste besucht.

Angesichts dieser Befunde ist bislang nicht erkennbar, dass der durchschnittliche Online-Gottesdienst eine besondere alltagsweltliche Relevanz oder Zugänglichkeit für volksskirchliche oder konfessionslose Gruppen entfalten würde. Zu beachten ist, dass sich die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung stets nur auf die kumulierte Gesamtheit der Online-Gottesdienste in der Breite des Phänomens bezieht. Damit ist nicht gesagt, dass einzelne digitale Angebote oder bestimmte digitale Modellgottesdienste sozusagen als „Leuchtturmprojekte“ nicht auch andere Gruppen ansprechen können. Für die Zukunft wird zu beobachten sein, inwieweit sich die kirchliche Gottesdienstkultur noch stärker auf die partizipativen und professionalisierten Medienlogiken digitaler Kommunikationsplattformen einzustellen lernt. Unter Umständen könnte eine noch konsequentere Anpassung der Gottesdienstkultur an die Bedingungen der digitalen Kommunikation den digitalen Gottesdienstformaten über den Stand von Ende 2022 hinaus mehr Relevanz und Reichweite ermöglichen.

Erwartungen und Erfahrungen: Online- und Offline-Gottesdienste im Vergleich

Im nächsten Schritt haben wir Assoziationen zwischen der Gottesdienstteilnahmehäufigkeit und bestimmten Erwartungen an und Erfahrungen mit Gottesdiensten untersucht. Dazu wurden mehrere modellgleiche lineare Regressionen berechnet, wobei die einzelne Erwartungsdimension jeweils als abhängige Variable fungierte. Unterschiede mit Blick auf Religiosität, Lebensalter, Geschlecht sowie auf den Bildungshintergrund wurden kontrolliert, also herausgerechnet.³ Für jede Erwartungsdimension sind zugleich sowohl die Online-Gottesdienstteilnahme als auch die Offline-Gottesdienstteilnahme als unabhängige Variablen eingesetzt worden. Wir haben also besondere Assoziationen zwischen den Gottesdienstformaten und den Gottesdienstenerwartungen geprüft, indem wir die Erwartungen auf die Gottesdienstteilnahme zurückführen. Dabei gehen wir von einem Bezug zwischen Erwartungen und Erfahrungen aus: Hinter den geäußerten Erwartungen stehen gottesdienstliche Erfahrungen. Abbildung 25.2 enthält die vollstandardisierten Regressionskoeffizienten (Beta), wobei jede Zeile eine Regression darstellt. Die Kontrollvariablen sind nicht dargestellt.

Im Ergebnis zeigt sich, dass Online-Gottesdienste insbesondere mit der Wortdimension von Gottesdienst (gute Predigt) als Sinnfunktion (Orientierung für Denken und Handeln) assoziiert werden. Online- und Offline-Gottesdienste werden gleichermaßen mit Wort und Sinn assoziiert. Dies wird deutlich, wenn man die Werte der Koeffizienten zeilenweise miteinander vergleicht.

Bei einer zweiten Gruppe von Erwartungsdimensionen geht es um die Erwartungen, sich in das Gottesdienstgeschehen einbringen zu können. Diesbezüglich fällt die Assoziation mit Offline-Gottesdiensten stärker aus, wobei Online-Gottesdienste ebenfalls, aber schwächer ausgeprägt, eine positive Assoziation aufweisen.⁴ Ein ähnliches Erwartungsbild zeigt sich hinsichtlich des Treffens von Bekannten und Freundinnen sowie der Verbindlichkeit der Teilnahme. Diese Erwartungen korrelieren stärker mit den Offline-Gottesdiensten. Dennoch spielen diese drei Dimensionen auch bei manchen digitalen Formaten eine merkliche Rolle.

Weiterhin stehen Singen, Kirchenmusik, Unterbrechung des Alltags sowie die Teilhabe an Traditionen und Ordnungen der Kirche in einem strukturellen Zusammen-

³ Diese Kontrolle ist insbesondere deshalb wichtig, weil der Zugang zu Predigt und Kirchenliedern deutlich von der Religiosität abhängt, weniger stark auch vom Bildungshintergrund.

⁴ Gestreamte Gottesdienste, zumal asynchron wiedergegeben, laden nicht zur Mitwirkung ein (vgl. Kapitel 27).

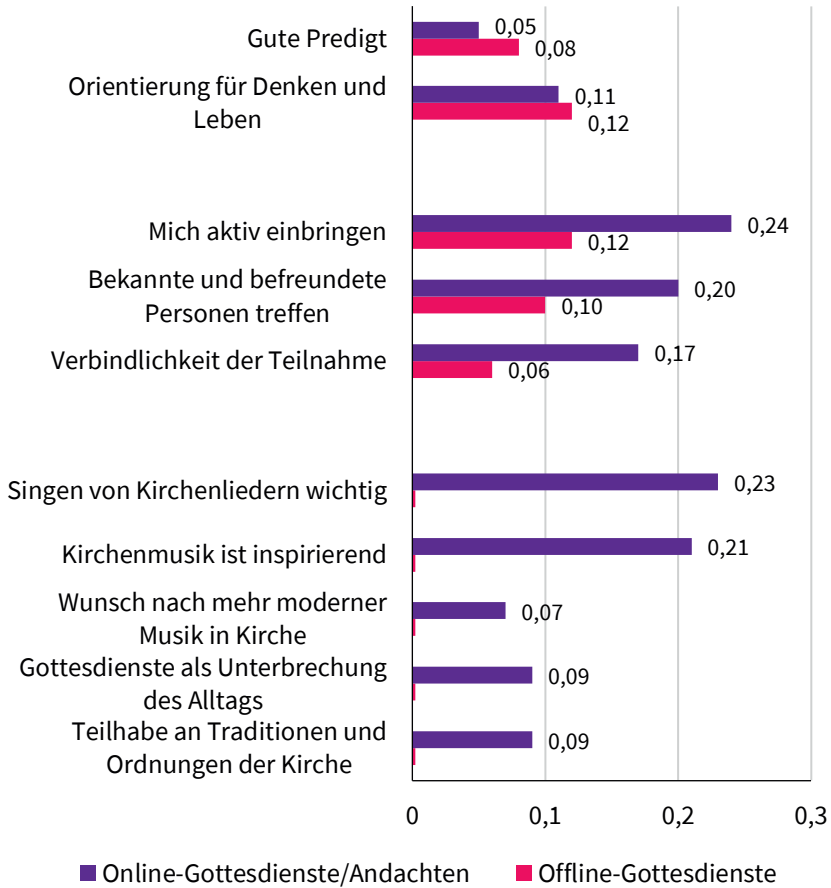


Abbildung 25.2: Assoziationen in multivariaten linearen Regressionsmodellen zwischen der Teilnahme an Gottesdiensten mindestens einmal pro Jahr, differenziert nach Online- und Offline-Gottesdienstteilnahme, und den Erwartungen an Gottesdienste bzw. kirchliche Veranstaltungen unter evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern (N = 1313).

hang mit Offline-Gottesdiensten. Im Unterschied dazu fehlt an dieser Stelle ein systematischer Zusammenhang mit den digitalen Andachts- und Gottesdienstformaten. Offen bleibt, ob die „Lücke“ bei der Musikdimension digitaler Formate mit einer oftmals nach wie vor technisch eher unprofessionellen Umsetzung im Zusammenhang der Digitalformate oder aber mit einer grundsätzlichen Begrenztheit des digitalen Mediums in dieser Hinsicht zusammenhängt.

Deutlich wird: Online-Gottesdienste und digitale Andachten ermöglichen in besonderer Art und Weise alltagsnahe, anonymere, innerlichere und unverbindlichere Formen der Gottesdienstpartizipation (Merle 2024; siehe auch Kapitel 27). Zu betonen ist, dass es sich um Durchschnittswerte und damit um Schwerpunkt Tendenzen

handelt. Im konkreten Fall kann sich die Partizipation an digitalen Andachten und Gottesdiensten dennoch ausgesprochen interaktiv und verbindlich gestalten. Andersherum bilden auch die analogen Gottesdienste ein heterogenes Phänomen. Analoge Gottesdienste gestalten sich ebenfalls in unterschiedlichen Abstufungen und Ausprägungen von sozialer Nähe und Distanz, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit (Martin 2019; Pohl-Patalong 2011). Diese Heterogenität hat ihren guten theologischen Sinn darin, dass sie die Selbstbestimmung der religiösen Subjekte wahrt.

Eine „sozial isolierte“ Gottesdienstpartizipation bleibt auch in Zusammenhang mit digitalen Formaten die Ausnahme. 82 % derjenigen, die regelmäßig an digitalen Andachts- oder Gottesdienstformaten partizipieren, geben in der 6. KMU zugleich an, in Kontakt mit anderen regelmäßigen Gottesdienstbesuchenden zu stehen. Auch die digitale Partizipation ist also mehrheitlich sozial abgestützt – oder sie führt in die digitale soziale Interaktion. Zugleich liegt dieser Kontaktwert unter den Online-Nutzerinnen und -Nutzern statistisch signifikant niedriger als bei den regelmäßigen Offline-Gottesdienstbesuchenden (94 %). Eine kleine Gruppe partizipiert also tatsächlich ohne personale soziale Bezüge an digitalen Gottesdienst- und Andachtsformaten. Dieses Phänomen ist dabei nicht vorschnell zu problematisieren im Sinn einer fehlenden Gemeinschaftlichkeit. Vielmehr kann diese Anonymität auch intendiert sein und geschätzt werden. Zudem lässt sich dieses Phänomen auch so interpretieren, dass die digitalen Formate hier immer wieder solche Menschen ansprechen, deren soziales Umfeld nicht an Gottesdiensten teilnimmt. Es könnte sich auch um Menschen handeln, die als einzige aus ihrem Umfeld einen Gottesdienstbezug haben.

Informationen, Impulse, Austausch – verschiedenen Typen digitaler Religionspraxis und ihre Hintergründe

Die Nutzung des Internets in Bezug auf Religion kann zu unterschiedlichen Zwecken erfolgen (Abbildung 25.4). Die Praxis des „Informierens über religiöse oder weltanschauliche Dinge“ (Item 96a) adressiert das Internet als Informationsmedium über Religion. Die „Suche nach spirituellen oder religiösen Impulsen für mein eigenes Leben“ (Item 96b) betont den existentiell bedeutsamen Charakter der digitalen Religionspraxis. Der „Austausch mit anderen über religiöse oder spirituelle Fragen“ (Item 96c) nimmt die Interaktivität der digitalen Medien in den Blick.

Im Ergebnis zeigt sich, dass die Menschen das Netz am häufigsten als Informationsmedium über Religion oder Weltanschauungen nutzen. Allerdings: Immerhin 10 % der Kirchenmitglieder verbinden ihre Internetnutzung mit einer existentiellen Sinn-dimension. Am interaktiven Austausch beteiligt sich eine vergleichsweise kleine Gruppe. Dieses Muster ist typisch für die Nutzung digitaler Medien auch in anderen

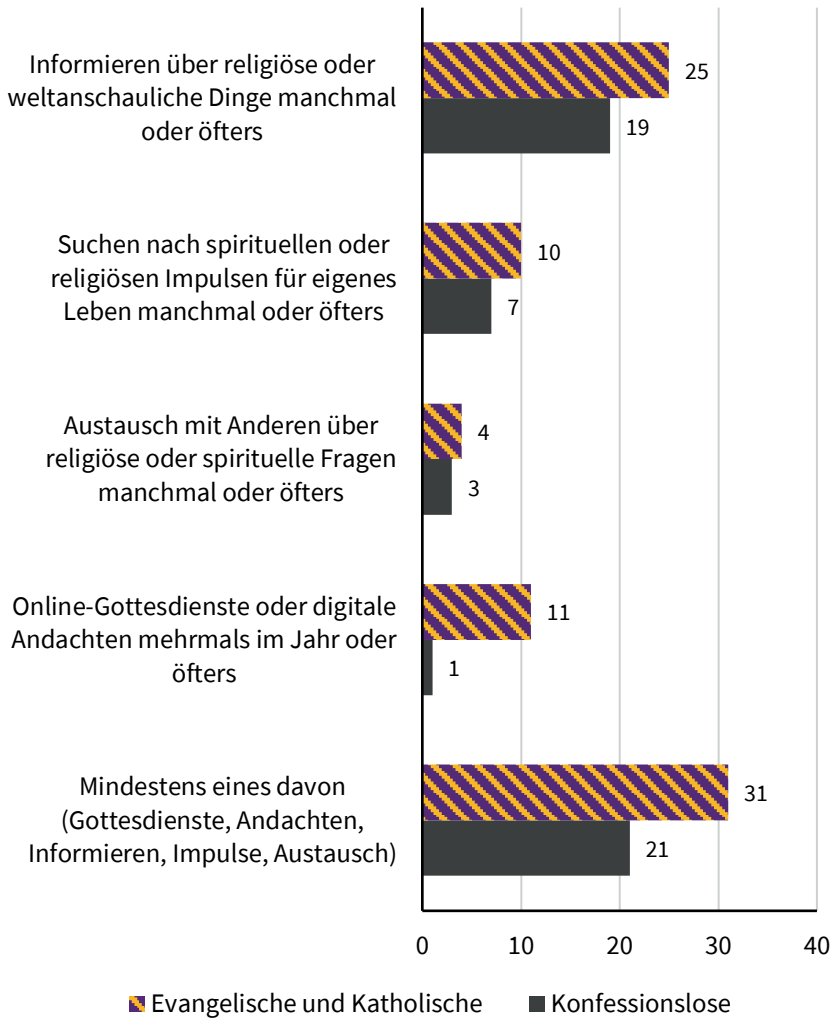


Abbildung 25.3: Anteil der Konfessionslosen bzw. Kirchenmitglieder in Prozent, die das Internet in Bezug auf Religion zumindest manchmal in unterschiedlicher Weise nutzen.

Bereichen und zu anderen Themen. Eine rezipierende Nutzung ist im Allgemeinen deutlich häufiger als eine interaktive oder produzierende Nutzung.

31 % der Kirchenmitglieder nutzen digitale Medien zumindest „manchmal“ für religionsbezogene Zwecke. Zugleich ist nicht zu übersehen, dass der interaktive religionsbezogene Austausch im Internet nach wie vor ein Randphänomen darstellt. 4 % der Kirchenmitglieder tauschen sich im Netz zumindest „manchmal“ über religiöse oder spirituelle Fragen aus.

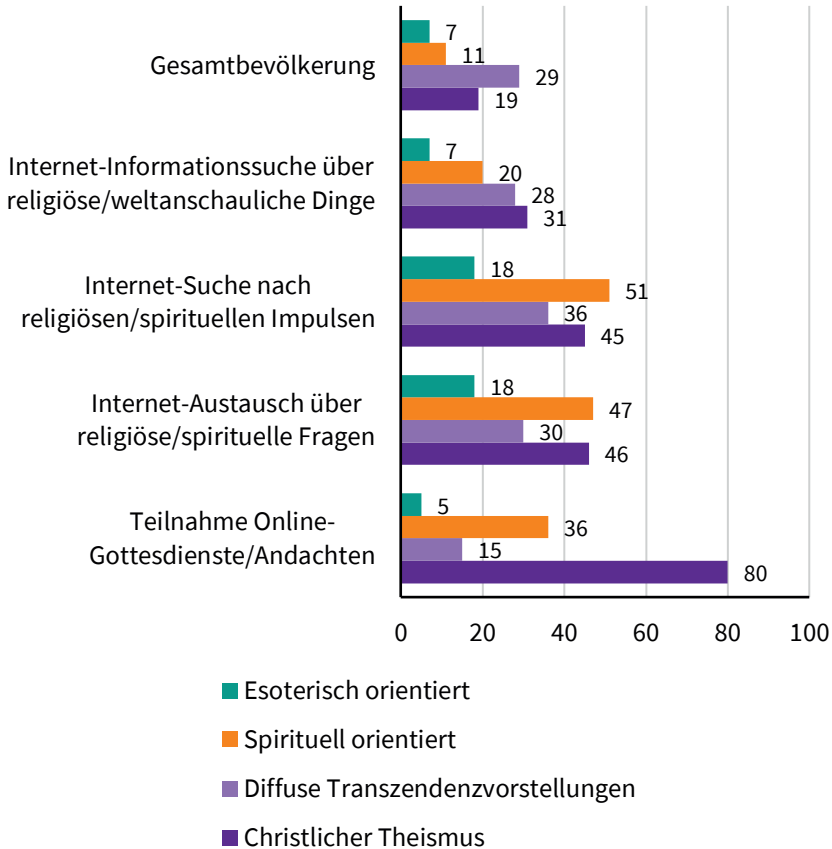


Abbildung 25.4: Prozentualer Anteil der Gesamtbevölkerung, die esoterisch orientiert, spirituell orientiert, hinsichtlich des Gottesbilds an diffusen Transzendenzvorstellungen orientiert oder hinsichtlich des Gottesbilds an einem christlichen Theismus orientiert ist. Diese Anteile werden dann für Teilgruppen der Bevölkerung dargestellt, die ein bestimmtes Nutzungsverhalten des Internets aufweisen: Befragte, die sich mindestens manchmal im Internet über religiöse oder weltanschauliche Dinge informieren; Befragte, die mindestens manchmal im Internet nach spirituellen oder religiösen Impulsen für ihr eigenes Leben suchen; Befragte, die sich mindestens manchmal im Internet mit anderen Menschen über religiöse oder spirituelle Fragen austauschen; Befragte, die mindestens monatlich Gottesdienste oder Andachten im Internet verfolgen.

Ein auffälliger Kontrast entsteht daraus, dass ein wesentlicher Teil der Konfessionslosen sich im Internet zumindest manchmal über religiöse oder weltanschauliche Dinge informiert, dass andererseits aber diese Aktivität kaum mit digitalen Gottesdiensten und Andachten zusammenhängt. Ein erheblicher Teil der religionsbezogenen Aktivitäten im Netz besteht also unabhängig von diesen institutionellen Angeboten der Kirchen.

Ein nicht unerheblicher Teil der digitalen religionsbezogenen Aktivität dürfte deinstitutionalisiert, pluralisiert und außerchristlich qualifiziert sein. Dies liegt nahe, wenn man auf die religiösen Hintergründe der digitalen Religionsaktivität blickt (Abbildung 24.5). Die digitalen existentiellen Impulse sowie der digitale religiöse Austausch werden in Teilen von Menschen praktiziert, die esoterische Vorstellungen haben oder die sich als spirituell verstehen. Die digitalen Gottesdienste und Andachten sind hingegen deutlich mit christlicher Religiosität assoziiert.⁵

Dies lässt sich als Hinweis auf einen grundlegenden Prozess religiöser Mediatisierung verstehen: Digitale Kommunikation eröffnet neue Möglichkeiten, in Minderheitensituationen, bei geringen infrastrukturellen Voraussetzungen, bei fehlenden Hürden durch institutionelles Gatekeeping und entlang der neuen Logiken der digitalen Aufmerksamkeitsökonomie alternative Religiosität zu kultivieren (Cheong 2022).

Als einen Grund für das Interesse an digitalen religiösen Angeboten geben die Interviewten die religiöse Passung an: 46% der digital-religiös Aktiven stimmen der Aussage zu: *„Im Internet finde ich leichter etwas, das zu meinen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen passt, als auf anderen Wegen“* (Item 97a). Die Suche nach religiös-weltanschaulicher Passung im Internet steht in keiner signifikanten Verbindung mit kirchennaher Religiosität (vgl. Kapitel 8), während die Korrelation mit einem Selbstverständnis als „spirituell“ deutlich ist ($r_s = 0,23$) und sich auch eine Korrelation mit esoterischen Vorstellungen ($r_s = 0,15$) andeutet. Wiederum zeigt sich die Bedeutung digitaler Plattformen für diese Formen alternativer Religiosität.

Ungefähr die Hälfte der Menschen, die im Internet religionsbezogen aktiv sind, schätzen die Anonymität, die mit dem Medium einhergeht. 58% stimmen der Aussage zu: *„Bei religiösen oder weltanschaulichen Themen im Internet ist es für mich wichtig, dass ich anonym bleiben kann.“* Der Befund, dass zur Anonymität im Netz die Meinungen und Bedürfnisse auseinandergehen, zeigt, wie formendifferenziert sich digitale religiöse Sozialität darstellt. Digitale religiöse Sozialität kann unverbindliche, anonyme und unithematische genauso wie interaktive, gemeinschaftliche und polythematische Formen annehmen (Neumaier 2019). Digitale religiöse Angebote sind in zugleich besonderer Weise für diejenigen anschlussfähig, die Gruppen- und Geselligkeitsformaten reservierter gegenüberstehen.

⁵ Die für Abbildung 25.4 herangezogenen Kriterien sind: „Christlicher Theismus“: Zustimmung zur Aussage, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat (Item 50). „Diffuse Transzendenzvorstellungen“: Zustimmung zur Aussage, dass es ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt (Item 50). „Esoterisch orientiert“: Score aus den Items zu Astrologie, Wahrsagen und Reinkarnation (Items 49a–c), dichotomisiert zur theoretischen Mitte. „Spirituell orientiert“: Score aus den Items zur Selbsteinschätzung als „spiritueller Mensch“ (Item 49d), zum Praktizieren „religiöser oder spiritueller Meditation“ (Item 57a), zum Erleben des Wirkens „spiritueller Kräfte“ (Item 59m), dichotomisiert zur theoretischen Mitte.

Digitale Religionspraxis zwischen Lokalität und Translokalität

In den Befunden der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung spielen die lokalen Ortsgemeinden auch für das digitale kirchliche Leben eine unübersehbare Rolle. Erhebliche Teile der digitalen kirchlichen Praxis weisen einen lokalen Bezug auf. Zugleich kann bei der Mehrheit des digitalen kirchlichen Lebens von einer translokalen Praxis gesprochen werden. Zudem führt die Digitalisierung zu einer gewissen Relativierung der Ortsgemeinde als häufig primäre kirchliche Bezugs- und Identifikationsgröße. Andere Akteure, Einrichtungen und Organisationsebenen gewinnen an Bedeutung, die zum Teil mit der Gesamtkirche identifiziert werden, die zum Teil aber auch einen diffusen Bezug zu „der“ evangelischen bzw. katholischen Kirche aufweisen.

Im Einzelnen nutzen 18 % der religiös-digital aktiven Kirchenmitglieder digitale Angebote ihrer lokalen Kirchengemeinde (*„Ich nutze Online-Angebote meiner lokalen Kirchengemeinde“*, Item 97f). Greift man diejenigen heraus, die monatlich und öfters an digitalen Gottesdiensten oder Andachten partizipieren, nutzen 45 % Online-Angebote ihrer lokalen Kirchengemeinde. Die Ortsgemeinden bilden also auch im Digitalen wichtige Bezugsgrößen – ohne jedoch, dass sie die einzigen oder hauptsächlichen Instanzen darstellen würden. Die kirchliche Digitalisierung bringt also differenzierte und plurale Logiken zwischen Lokalität und Translokalität hervor.⁶

Im Nebeneinander und Zusammenspiel der verschiedenen kirchlichen Ebenen und Einrichtungen führt die religiöse Digitalisierung zu einer gewissen relativen Bedeutungssteigerung anderer kirchlicher Akteure gegenüber den lokalen Ortsgemeinden. Die 6. KMU adressierte die Verbundenheiten gegenüber den verschiedenen kirchlichen Ebenen und Einrichtungen mit einer Auswahlfrage: *„Die katholische / evangelische Kirche ist ja auf verschiedenen Ebenen organisiert. Mit was davon fühlen Sie persönlich sich am stärksten verbunden?“* (Items 73 bis 76). In multivariaten Analysen wird erkennbar, dass Teilnehmende an Online-Gottesdiensten eine gewisse Zurückhaltung zeigen, sich primär mit der Ortsgemeinde zu identifizieren. Dieselbe gewisse Zurückhaltung zeigen auch diejenigen, die am regional organisierten kirchlichen Leben teilnehmen. Im Unterschied dazu führt die Teilnahme an Online-Gottesdiensten dazu, dass sich evangelische Kirchenmitglieder häufiger mit dem Kirchenbezirk, katholische Kirchenmitglieder häufiger mit kirchlichen Verbänden oder mit geistlichen Gemeinschaften verbunden fühlen. Ebenso bezieht sich die

⁶ Ceteris paribus tendieren Menschen mit engen nachbarschaftlichen Kontakten (Item 39: *„Wie eng ist Ihr Kontakt zu Ihrer Nachbarschaft, also zu den Menschen in Ihrem Haus oder im Wohngebiet?“*) etwas häufiger zu einer lokalen digitalen kirchlichen Partizipation. Enge nachbarschaftliche Kontakte korrelieren auch geringfügig mit dem Besuch von Offline-Gottesdiensten, während in Bezug auf die Teilnahme an Online-Gottesdiensten kein solcher Zusammenhang besteht.

Verbundenheit bei Katholischen, die Online-Seelsorge oder kirchlich-diakonische Online-Beratung in Anspruch nehmen (Item 96f), häufiger auf kirchliche Verbände oder geistliche Gemeinschaften. Diese Zusammenhänge zeigen an, dass neben den Ortsgemeinden ebenso andere kirchliche Akteure und Einrichtungen ein digitales Leben kultivieren, das kirchliche Identifikation und Verbundenheit stiftet. Darin zeigt sich exemplarisch, wie sich religiöse Identifikation im Zuge der Digitalisierung verschieben kann und wie religiöse Autorität im Digitalen neu ausgehandelt wird (Cheong 2022). Dennoch bleiben die Ortsgemeinden die mit Abstand wichtigste Quelle von Verbundenheit mit der Institution Kirche (für 47 % der Katholischen und 56 % der Evangelischen als Erstnennung).

Online-Seelsorge und Online-Beratung

4 % der Kirchenmitglieder geben an, „manchmal“ oder „häufig“ Online-Seelsorge bzw. Online-Beratung durch die kirchliche Seelsorge, Diakonie oder Caritas zu nutzen (Item 96f). Weitere 12 % berichten davon, dies „selten“ zu tun).⁷ Abbildung 25.5 enthält weitere Befunde aus der 6. KMU zu Kontakten zu kirchlicher Seelsorge und Diakonie/Caritas, wobei sich die Items teilweise auf unterschiedliche Zeiträume beziehen und unterschiedlich skaliert sind, wodurch Probleme der Vergleichbarkeit der Prozentwerte entstehen. Dennoch ist erkennbar, dass die Digitalisierung von Seelsorge und die Bedeutung digitaler Kontaktaufnahme voranschreitet.

Greift man das Drittel der Kirchenmitglieder heraus, die zumindest manchmal das Internet mit Bezug auf Religion nutzen, werden manche Hintergründe der Online-Seelsorge und von diakonischer Online-Beratung fassbar. Die Online-Seelsorge korreliert mit der kirchennahen Religiosität ($r_s = 0,30$; vgl. Kapitel 8) und der kirchlichen Verbundenheit ($r_s = 0,27$). Sie ist damit einerseits als kirchlich-religiöses Angebot platziert. Zugleich setzen sich die Verbundenheitsprofile bei der Online-Seelsorge deutlich durchmischer zusammen als etwa bei der monatlichen oder wöchentlichen Gottesdienstgemeinde. Die Online-Seelsorge spricht also Menschen eines breiteren kirchlichen und religiösen Spektrums an. Darin gleicht sie der einrichtungsbezogenen Seelsorge (Krankenhaus u. a.), der Diakonie und der Caritas. Wer Online-Seelsorge nutzt, nimmt auch mit einer höheren Wahrscheinlichkeit an Online-Gottesdiensten und digitalen Andachten teil ($r_s = +0,33$). Dieser Zusammenhang könnte darauf hindeuten, dass Online-Seelsorge im Umfeld von Online-Gottesdiensten stattfindet.

⁷ Die Telefonseelsorge wurde in der 6. KMU nicht berücksichtigt.

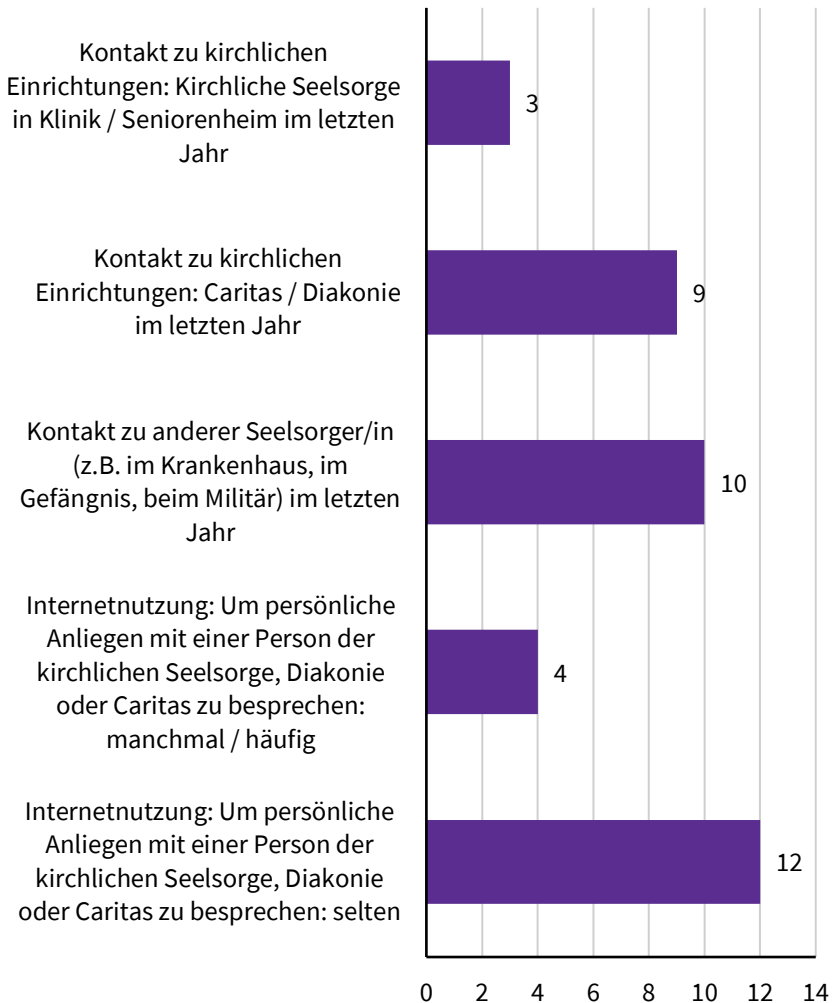


Abbildung 25.5: Anteil der katholischen und evangelischen Kirchenmitglieder in Prozent, die in verschiedener Weise Kontakt zur kirchlichen Seelsorge oder zu Diakonie/Caritas hatten.

In der Breite angekommen – konsolidierte Mediatisierung der Religionskultur

Die Mediatisierung ist – anders als noch vor zehn Jahren in der 5. KMU – in der demografischen Breite der Bevölkerung und der Kirchenmitglieder angekommen. Sie betrifft inzwischen alle Generationen, ästhetische und moderne wie traditionelle

Orientierungen prinzipiell gleichermaßen.⁸ In diesem Sinn kann man von einer „Breite“ mediatisierter Religionspraxis sprechen – auch wenn jeweils nur ein Teil oder ein kleiner Teil der entsprechenden sozialen Gruppen daran partizipiert.

Im kirchlichen Diskurs werden digitale Angebote häufig als Chance gesehen, insbesondere jüngere Generationen anzusprechen. Wir teilen diese Einschätzung, auch wenn wir sie aus methodischen Gründen mit den Daten der 6. KMU nicht abbilden können. Altersspezifische digitale Angebote wurden in der Befragung nicht erhoben. Ebenso fehlen wichtige digitale Formate wie die Sinnfluencer.

Diese Überlegungen lassen sich dahingehend verallgemeinern, dass die digitale Mediatisierung eine weitere religiöse Pluralisierung befördert (Merle 2019). Diese pluralitätskatalysierende Wirkung lässt sich in der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung exemplarisch für spirituelle und alternative religiöse Orientierungen nachzeichnen. Für die Kirchen ergeben sich aus dieser Entwicklung Chancen und Herausforderungen. Die Chancen liegen darin, dass die Kirchen themen- und gruppenplurale digitale Formate fördern, die eine Vielfalt erreichen, die im analogen Rahmen vor Ort schon aus Ressourcengründen nicht so flächendeckend realisiert werden kann. Dabei können sowohl spezifische Gruppen, wie z. B. die jüngeren Generationen, als auch spezifische Themen, wie z. B. die kirchliche Trauerarbeit, im Blick sein. Ein Relevanzgewinn ist durch die verbesserte Passung von individuellen Interessen und vielfältigen kirchlichen Angeboten zu erwarten.

Zugleich verschärft diese Entwicklung die Pluralitätsherausforderung für die Kirche: Vor allem auf der Leitungsebene steigt der Koordinationsbedarf weiter an, insofern sich die soziale Gestalt von Kirche im Zuge der Mediatisierung weiter ausdifferenziert. Kirche nimmt neben den bestehenden Formen neue digitale und hybride Formen an. Dabei macht die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung deutlich, dass sich die digitalen Formate nicht ausschließlich translokal zentralisieren lassen, etwa in kirchlichen Medienhäusern oder Medienagenturen und bei kirchlichen „Prominenten“. Denn ein erheblicher Teil des digitalen kirchlichen Lebens weist deutliche lokale Bezüge auf. Die Gleichzeitigkeit von digital-religiöser Lokalität und Translokalität erhöht den kirchlichen Koordinationsbedarf zusätzlich.

Neben diesen Herausforderungen zeigt die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aber auch den Mehrwert der Digitalisierung für das kirchliche Leben. Digitale Gottesdienste und Andachten führen zu einer Vitalisierung des gottesdienstlichen Lebens bei den Kirchenmitgliedern, die diese Online-Angebote mehrheitlich als Ergänzung

⁸ Vor zehn Jahren konzentrierte sich die digitale Religionspraxis noch sehr deutlich auf die jüngeren Altersgruppen (Roleder 2022a).

und nicht als Konkurrenz zu den bestehenden analogen Formaten wahrnehmen. Die digitalen kirchlichen Informationskanäle sind dem klassischen Gemeindebrief inzwischen mindestens ebenbürtig. Online-Seelsorge und Online-Beratung werden ähnlich häufig genutzt wie die Krankenhausseelsorge. Sie bilden damit eine weitere seelsorgliche Kontaktfläche von Kirche und Diakonie.

Allerdings offenbart die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung auch die auffällige Lücke, dass Online-Gottesdienste und digitale Andachten die Gruppen der Konfessionslosen und der Kirchenmitglieder mit geringer religiöser Sozialisation nur bedingt und nur in Einzelfällen ansprechen. Ein systematischer Aufmerksamkeits-, Reichweiten- und Relevanzgewinn kirchlicher Kommunikation durch Digitalisierung lässt sich für diese Gruppen nicht feststellen. Die gottesdienstliche Digitalisierung entfaltet ihre vitalisierende Wirkung vor allem für ohnehin eher kirchlich vorgeprägte Personengruppen. Die klassischen Weihnachts- und Kasualgottesdienste bleiben für die anderen Gruppen die wichtigsten gottesdienstlichen Instanzen.

Schließlich zeigt unsere Untersuchung auch den umfassenden Charakter des religiösen Transformationsprozesses, wie er mit dem Konzept der Mediatisierung beschrieben wird. Religiöse Digitalisierung erschöpft sich nicht in kommunikationstechnischen Entwicklungen und religiösen Nutzungsprofilen. Vielmehr konnten die Analysen zeigen, dass zum Teil neue religiöse Akteure und andere kirchliche Ebenen an Bedeutung gewinnen. Die Mediatisierung löst Verschiebungen in den religiösen Identifikationen und in der Aushandlung religiöser Autorität, im Verhältnis von Individuum und religiöser Institution sowie in den innerinstitutionellen Konstellationen aus (Cheong 2022).

26. Kommunikation des Evangeliums in der Rezeptionsperspektive Ein flankierendes Begleitprojekt der 6. KMU

Uta Pohl-Patalong

Große Stärken der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen liegen in ihren vielfältigen Perspektiven auf das Verhältnis der Mitglieder und Nicht-Mitglieder zur Kirche (bzw. seit dieser KMU zu den Kirchen), was sich in sehr unterschiedlichen Fragenkomplexen abbildet, ebenso wie in ihrem repräsentativen Charakter. In ihrer rein quantitativen Vorgehensweise kann sie allerdings den persönlichen Motiven für die Antworten nur eingeschränkt nachgehen. Qualitative Methoden, wie sie in mehreren Begleitprojekten der 6. KMU zum Einsatz kamen, bieten in ihrer Vorgehensweise mehr Raum für individuelle Antworten und eröffnen damit noch einmal andere Einblicke in die Perspektiven der Subjekte.

Die hier vorzustellende Begleitstudie reagiert auf den auffallenden Befund, dass bislang noch nicht empirisch erforscht worden ist, was Menschen in der Teilnahme an kirchlichen Angeboten erleben und wie sie die Wirkung dieser Teilnahme auf ihren Alltag und ihren Glauben beschreiben. Zwar gibt es Studien zu spezifischen Handlungsfeldern wie Gottesdienst oder Krankenhausesseelsorge, aber eine übergreifende Perspektive für die Sicht der Subjekte auf das kirchliche Handeln bildete bisher eine Forschungslücke. Gerade diese Einsichten dürften jedoch für die Kirchen von besonderem Interesse sein, wenn sie künftig an Relevanz für unterschiedliche Menschen gewinnen will. Dies ist jedoch nicht nur eine Frage der Zukunft der Institution, sondern betrifft auch die theologische Ebene des kirchlichen Auftrags, der sich nicht auf bestimmte Milieus beschränken darf, was sie, wie die 6. KMU beispielsweise hinsichtlich Alter und sozialer Lage erneut gezeigt hat, nach wie vor faktisch tut.

Für diesen Auftrag hat sich in jüngerer Zeit in der Praktischen Theologie und auch in großen Teilen zumindest der evangelischen Kirche die Formel „Kommunikation des Evangeliums“ verhältnismäßig breit etabliert. Sie stammt bereits aus den 1960er Jahren aus dem Kontext der Ökumenischen Bewegung von Ernst Lange,¹ wurde aber erst seit den 2000ern prominent verwendet und dient mittlerweile so-

¹ Vor Lange (1976) findet sich die Formulierung allerdings bereits bei Kraemer (1958, S. 21).

wohl als Zuspitzung des kirchlichen Auftrags als auch als Bezeichnung für das gesamte Handeln der Kirche. Voraussetzung dafür ist ein weiter Kommunikationsbegriff, der gerade nicht auf das Wort (und kirchlicherseits auf den Gottesdienst) konzentriert wird, sondern vielfältige Ebenen wie Handeln, Rituale, Symbole etc. umfasst. Ebenso wichtig ist, dass Kommunikation einerseits nicht von der Absicht, sondern von der Wirkung und damit (anders als der Verkündigungsbegriff) von der Rezeptionsperspektive her denkt, diese aber andererseits immer kontingent ist – Kommunikationsvorgänge sind grundsätzlich ergebnisoffen. Auch der Begriff „Evangelium“ wird programmatisch offen verstanden und gerade nicht als inhaltlich identifizierbarer und feststehender Inhalt gefasst, sondern als sich je und je ereignender und individueller Prozess (Grethlein 2018, S. 157). Vor diesem Hintergrund bietet sich die Formel „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitmotiv für die Erforschung der Teilnahme an kirchlichen Handlungsvollzügen an.

Bestärkt wird diese Wahl dadurch, dass die genannte Forschungslücke des Erlebens und der Wirkung in den praktisch-theologischen Diskursen zu dem Begriff „Kommunikation des Evangeliums“ gespiegelt wird. Seit einigen Jahren wird dessen Unkonkretheit kritisiert: Es bleibe die Antwort schuldig, was sich in diesem Prozess bei den beteiligten Subjekten ereignet und welche Wirkungen er hat (Domsgen 2014, S. 80). Denn nur dann käme man über traditionelle Formulierungen in theologischer Sprache hinaus und nähme die Perspektive der Subjekte, um die es in diesem Prozess geht, wahr und ernst (Engemann 2014, S. 26). Vor allem Wilfried Engemann hat deutlich gemacht, dass die Kommunikation des Evangeliums nicht auf Glaubensentwicklung engzuführen ist, sondern auf eine Veränderung im Alltagsleben zielt. Als ihre Wirkung nimmt er beispielsweise an, dass „Menschen gerne leben, dass sie ihr Leben als großartiges, persönliches Geschenk empfinden, dass sie neu an ihr Leben herangeführt werden“ (Engemann 2013, S. 218) oder dass sie „ihrer Würde gewahr werden“ und „ein positives Lebensgefühl [...], dem Hingabe und Gelassenheit zugänglich sind“, entwickeln (Engemann 2013, S. 28). Diese Postulate verbleiben jedoch auf deduktiver Ebene, während die Fragestellung eigentlich gerade fordert, die Perspektive der Subjekte auf die als „Kommunikation des Evangeliums“ beschriebenen kirchlichen Handlungsvollzüge zu erforschen.

Dabei ist es selbstverständlich nicht zielführend, die abstrahierende und voraussetzungsvolle Formel semantisch zu verwenden und Menschen wörtlich nach Erleben und Wirkung der „Kommunikation des Evangeliums“ zu befragen, sondern die theologische Chiffre muss in Orte und Zugänge, in denen es um die Kommunikation des Evangeliums geht, transferiert werden. Auf der Basis der o. g. Weite sowohl des Kommunikations- als auch des Evangeliumsbegriffs werden in dem Projekt potenziell alle kirchlichen Handlungsfelder mit ihren vielfältigen Kommunikationsformen

als ‚Kommunikation des Evangeliums‘ verstanden (Pohl-Patalong 2022, S. 14–19).² Wenn die Formulierung in dieser formalen Weise als Äquivalenz zu den kirchlichen Handlungsfeldern verstanden wird, wird sie durch die Verwendung von einfachen Anführungszeichen markiert.

Das Projekt konkretisiert die Fragestellung an ausgewählten kirchlichen Handlungsfeldern, die unterschiedliche Organisationsformen repräsentieren – parochial und nicht-parochial, kontinuierlich und mit Projektcharakter, lokal und über-regional, klassisch und innovativ. Dabei nimmt es unterschiedliche Zielgruppen (Generationen, Milieus, Zugänge zur Kirche) in den Blick. Die Handlungsfelder sollten zudem unterschiedliche Kommunikationsformen beinhalten, um der Weite des Kommunikationsbegriffes gerecht zu werden: geistliche, pädagogische und gemeinschaftliche Elemente sollten gleichermaßen vorhanden sein. Gleichzeitig sollten sie strukturell so vergleichbar sein, dass ähnliche Gesprächsimpulse gesetzt werden können. Nach diesen Kriterien fiel die Entscheidung auf die folgenden vier Handlungsfelder: Senior:innenarbeit in der Ortsgemeinde; übergemeindliche Frauenarbeit; Jugendkirchen; Vesperkirchen.

Dabei haben wir uns auf evangelische Einrichtungen konzentriert, um das ohnehin bereits komplexe Projekt nicht noch komplexer werden zu lassen. Angegliedert wurde ein finanziell vom Digitalinnovationsfond der EKD unterstütztes Projekt mit identischem Forschungsdesign zum Erleben und zur Wirkung der Teilnahme an kirchlichen Online-Angeboten, das in die Darstellung mit hineingenommen, aber auch noch einmal eigens ausgewertet wird. Diese sind zum Teil bereits ökumenisch orientiert bzw. werden von Menschen unterschiedlicher Konfessionen wahrgenommen, sodass wir hier Perspektiven evangelischer wie katholischer Kirchenmitglieder gewonnen haben.

Bezüglich der Datengewinnung fiel die Entscheidung auf Gruppeninterviews,³ die gegenüber Einzelinterviews nicht nur den forschungspragmatischen Vorteil einer größeren Breite von Erlebens- und Deutungsvarianten besitzen, sondern durch die Interaktion unter den Teilnehmenden häufig tiefgründigerer Aspekte jenseits des Alltagsbewusstseins hervorbringen. Zudem ist die Atmosphäre häufig entspannter,

² Dabei soll nicht impliziert werden, dass sich die Kommunikation des Evangeliums auf den Raum der verfassten Kirche beschränkt (vgl. Grethlein 2018, S. IV). Ob umgekehrt wirklich alle Handlungsfelder, wie hier angenommen, für die Kommunikation des Evangeliums in Anspruch genommen werden können, ist praktisch-theologisch bislang nur wenig diskutiert worden. Möglicherweise kann die hier vorgenommene empirische Herangehensweise zu einer künftigen näheren Bestimmung der Reichweite dieser Formel anregen.

³ Zur Genese und zur Hermeneutik dieses Verfahrens sowie zum methodischen Vorgehen vgl. grundlegend Flick (2017) sowie Lamnek (2005). Der Begriff wird mit fließenden Übergängen zu „Gruppendiskussionen“ und „Fokusgruppen“ verwendet.

weil der Gesprächsverlauf einem Alltagsgespräch ähnelt. Die Gruppeninterviews wurden auf der Grundlage eines halbstrukturierten Leitfadens geführt und enthielten neben den Impulsfragen kreative Elemente wie eine Selbstvorstellung mit einer gewählten Fotokarte, die die Teilnehmenden mit dem jeweiligen Handlungsfeld verbindet, sowie abschließend die Wahl eines Bibelverses, der dafür steht, was gesagt worden ist. Zudem wurden Thesen aus der Forschung zur vermuteten Wirkung der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ mit der Bitte um Stellungnahme eingespielt.

Die Diskussionsteilnehmenden wurden von den Verantwortlichen für die jeweiligen kirchlichen Handlungsfelder rekrutiert. Bei diesem Vorgehen ist es wahrscheinlich, dass sich tendenziell Menschen zu einer Teilnahme bereiterklären, die sich mit dem jeweiligen Handlungsfeld identifizieren und ihm einiges abgewinnen können.

Zu jedem der vier analogen Handlungsfelder wurde mit drei Einrichtungen, zu den digitalen Angeboten mit fünf, aus verschiedenen Regionen Deutschlands gearbeitet, unter denen jeweils mindestens eine in Ostdeutschland ist. Die Gruppeninterviews fanden teils digital, teils analog statt. Sie wurden – mit dem vorab eingeholten Einverständnis der Teilnehmenden – aufgezeichnet und transkribiert. Als Auswertungsansatz wurde der Ansatz der „Kategorienbildung am Material“ von Schmidt (1997) gewählt, der einen Mittelweg beschreitet zwischen der recht formalen qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring und der sehr freien Grounded Theory nach Barney Glaser und Anselm Strauss. Er eröffnet eine strukturierte Auswertung, die gleichzeitig Raum für die Deutungen der Subjekte lässt. Der Ansatz arbeitet nicht sequentiell mit einer Interpretation jeder Interviewsequenz in der gegebenen Reihenfolge, sondern sortiert das gesamte Material nach Themen und Aspekten, den sogenannten Auswertungskategorien.

Die Forschungsgruppe für dieses Projekt bestand aus zwei mit Mitteln der 6. KMU finanzierten studentischen Mitarbeiterinnen in enger Kooperation mit zwei weiteren aus dem Projekt des Digitalinnovationsfonds sowie meiner Person als Leitung. Gegenwärtig befindet sich das Projekt in der Phase der Auswertung, die zu einer eigenen Publikation führen soll. Hier sollen jedoch bereits Einblicke in das emotionale Erleben von kirchlichen Veranstaltungen sowie in dessen Wirkungen auf das Leben und den Glauben der Teilnehmenden dargestellt werden. Daran schließt sich eine Dimension an, die im Rahmen der Kirchenreformen von besonderem Interesse sein dürfte: Die Einordnung der beschriebenen Erfahrungen in die Sicht der Interviewpartner:innen auf ihre jeweilige Kirche.

Die Vorstellung der jeweiligen Ausprägungen wird jeweils durch Zitate illustriert, die deren Inhalte und Anliegen besonders gut ausdrücken. Die Zuordnung zu dem jeweiligen Handlungsfeld wird durch das Kürzel in der Klammer erläutert: JK steht für Jugendkirche, OK für Online-Kirche, SA für Senior:innenarbeit, FW für Frauen-

werk und VK für Vesperkirche. Die Zahl dahinter markiert das jeweilige Interviews innerhalb dieses Bereichs. Die Namen sind selbstverständlich Codenamen, deren erster Buchstabe der Reihenfolge der geführten Interviews folgt.

Wie die Interviewpartner:innen die „Kommunikation des Evangeliums“ in kirchlichen Veranstaltungen erleben, haben sie auf verschiedene Impulse hin geäußert. Dies waren Fragen wie beispielsweise „Wie würden Sie die Atmosphäre bei der [Vesperkirche, Jugendkirche...] beschreiben?“. Es finden sich aber auch Äußerungen dazu in den kreativen Elementen und den Thesen aus der Forschung. Dabei lassen sich drei Ebenen des Erlebens unterscheiden, für die hier jeweils exemplarisch zwei oder drei Ausprägungen genannt werden.

Persönliche Ebene des Erlebens der „Kommunikation des Evangeliums“

Bei sich sein und zur Ruhe kommen

Auf der persönlichen Ebene berichten Teilnehmende zunächst, dass sie in den kirchlichen Veranstaltungen zu sich selbst finden und sich anders empfinden, als es der Alltag von ihnen fordert. So formuliert ein Teilnehmer an einer Jugendkirche:

Und ich denke, wenn man bei den Gottesdiensten ist, die [Name der Jugendkirche] gestaltet, dann ist man auch ein Stück weit man selbst, man denkt in sich hinein und kommt auch so ein Stück weit mit zur Ruhe. (Basti, JK1, 2,34–37)

Einen ähnlichen Effekt beschreibt aber auch ein Teilnehmer an einer Online-Kirche für die individuelle Nutzung der Angebote von zu Hause aus:

Und gleichzeitig nutze ich das meist immer so, dass ich von einem langen Unitag oder einem langen Arbeitstag, um wirklich einfach mal bewusst runterzukommen, mich so ein bisschen, wenn nicht physisch, dann geistig oder geistlich tatsächlich in andere Sphären zu begeben und zu sagen, ich nutze diese Momente jetzt ganz bewusst, um einfach mal abzuschalten bzw. einen anderen Knopf anzuschalten, der sonst nicht so sehr benutzt wird. Und das ist immer sehr bereichernd tatsächlich. (Mark, OK3, 7,26–31)

In dieser Äußerung wird deutlich, dass es in dem Erleben der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ nicht nur um ein ‚Abschalten‘ vom Alltag geht, sondern um das Eintreten in eine andere Wirklichkeit, die sonst nur im Hintergrund präsent ist – gemeint ist vermutlich die transzendente Sphäre. Der Interviewpartner erlebt dies als eigene Aktivität („einen anderen Knopf anzuschalten“), für die er das kirchliche An-

gebot bewusst nutzt. Dieses wird damit als Ort und Unterstützung für das bewusste Eintreten in eine andere Wirklichkeit erlebt.

Sich wohlfühlen

Quer durch alle Handlungsfelder wird von einem Gefühl des Wohlbefindens berichtet, das sich in der Teilnahme an den kirchlichen Veranstaltungen einstellt. Dies kann als umfassender Wohlfühlzustand eschrieben werden:

Ja, und da fühle ich mich schon wohl. (Dagmar, SA2, 5,7)

Zur näheren Beschreibung dieses guten Gefühls wird mehrfach die Metapher der „Wärme“ verwendet und damit das Wohlgefühl inhaltlich noch stärker qualifiziert.

Auch das war so ein ganz warmes, tolles gemeinschaftliches Gefühl, was man vielleicht früher mal als Jugendlischer im Zeltlager oder Lagerfeuerromantik. Ja. (Peter, SA3, 6,24–26)

Stärker emotionalisiert wird auch häufig Freude beschrieben, die bei den Teilnehmenden „leuchtende(n) Augen“ hervorruft (Anette, FW 1, 22,3). Für eine Teilnehmerin an einer Jugendkirche ist die Freude dabei nicht nur ein gutes Gefühl, sondern ein konstitutiver Faktor für ihre Teilnahme.

Diese Freude, während wir Jugendarbeit machen und während wir in der Jugendkirche sind, ich finde, die ist einfach ein total essentieller Punkt. Ich spüre einfach immer diese Freude, wenn ich in die Jugendkirche reinkomme [...]. Auf Jugendkirche habe ich aus irgendeinem Grunde immer Lust. Und das ist einfach so ein total wichtiger Aspekt für mich, weil, wenn ich Freude daran hab, dann mache ich das gerne. Und wenn ich es gerne mache, dann mache ich es auch lange und immer weiter und einfach mit meiner vollen Motivation. (Jule, JK3, 18,5–12)

Entlastung erfahren

Geschätzt werden auch die Leichtigkeit und der Humor, die für einige der Interviewpartner:innen im Vordergrund ihres Erlebens stehen.

Es ist schön und es ist lustig. Man lacht auch mal und es ist nicht so bitterernst alles. Und wir müssen uns als Christen jetzt nicht so schwer zusammenreißen. Wir dürfen fröhlich sein. (Luise, OK2, 17,5–8)

An der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ teilzunehmen, kann schließlich auch ein Gefühl von Entlastung hervorrufen.

[...] dass ich den Eindruck habe, hey ja, ich kann mich fallen lassen. Das hat etwas sehr Befreiendes und das hat etwas Entlastendes. (Theodor, OK5, 12,13–15)

Zwischenmenschliche Ebene des Erlebens der „Kommunikation des Evangeliums“

Akzeptanz und Wertschätzung

Durch alle Handlungsfelder hindurch erleben die Interviewpartner:innen, dass sie akzeptiert werden, wie sie sind und dass ihnen Wertschätzung entgegengebracht wird. Das christliche Menschenbild, das voraussetzungslos jedem Menschen gleichen Wert und gleiche Würde zuspricht, wird damit als reales Empfinden in kirchlichen Veranstaltungen beschrieben. Eine Teilnehmerin an einer Jugendkirche formuliert:

Du wirst da aufgenommen, du wirst da empfangen mit offenen Armen von allen und egal, wie du bist, du wirst aufgenommen und egal, was du für Macken hast. (Bea, JK1, 8,15–17)

Dieses Empfinden von Akzeptanz fasst ein Teilnehmer einer Vesperkirche mit dem (doppelt verwendeten) Stichwort „normal“ – dies aber gerade, um deutlich zu machen, dass er es als Mensch mit sozialen Schwierigkeiten gerade als Besonderheit empfindet, als „normaler Mensch“ unter Menschen gesehen zu werden.

Na, weil das so alles normal abläuft und man viel akzeptiert, dass man als normaler Mensch kommt. (Stefan, VK3, 9,24 f.)

Mehrfach wird dabei explizit genannt, dass diese Akzeptanz Verschiedenheit umfasst – was keineswegs als Selbstverständlichkeit erlebt wird. Dies gilt hinsichtlich unterschiedlicher Meinungen (Angela, FW1, 5,13–15) wie im Blick auf unterschiedliche religiöse Ausrichtungen (Jule, JK3, 8,1–2). Teilweise wird dieses Gefühl auch an konkreten Handlungen und Verhalten der Leitungspersonen und der Teilnehmenden festgemacht:

[...] dass man so ernst genommen wird oder so angenommen ist, wie man ist. Also dadurch, dass man sich beteiligen kann in den Kommentaren und dass dann auch die Dinge vorgelesen werden, gibt's kein Richtig oder Falsch oder

es ist zu albern 'ne Antwort oder zu tiefgründig oder 'ne falsche Ansicht, sondern das darf alles so sein, das steht da so alles nebeneinander und wird wertgeschätzt, finde ich, so kommt es rüber. (Lisa, OK2, 8,1–6)

Gemeinschaft

Auch die Kategorie der Gemeinschaft spielt eine zentrale Rolle in der Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen. Dies kann wie bei dieser Teilnehmerin an der übergemeindlichen Frauenarbeit explizit mit diesem Begriff als charakteristisch für ihr Erleben benannt werden:

Es ist so ein Gemeinschaftsgefühl und ein Solidaritätsgefühl. (Gisela, FW2, 11,11)

Im Kontext der Vesperkirche wird im Dialog zwischen zwei Teilnehmenden konkret beschrieben, wie dieses Gefühl zustande kommt.

Ich bin ja auch alleine und dann kommt man aus der Einsamkeit auch mal raus, ne. Das ist es. (Stefan, VK3, 9,25 f.)

Ja, bei mir genauso. Ich lebe ja nun auch allein und das war natürlich wie eine große Gemeinschaft. Obwohl ich ja eigentlich gar nicht dazu gehöre, aber ich wurde integriert und war dabei, ne. Es war schön. Es hat gutgetan, ja. (Susanne, VK3, 10,2–4)

Eine besondere Rolle spielt das Gefühl von Gemeinschaft in den Online-Kirchen, weil aufgrund der räumlichen Distanz dieses als unwahrscheinlicher angesehen wird und ein entsprechendes Erleben als überraschend gekennzeichnet wird. So markiert eine Teilnehmerin

[...] so 'ne seltsame Verbundenheit zu Leuten, die ich noch nie in meinem Leben gesehen habe (Laura, OK2, 6,7 f.)

und lokalisiert diese etwas später als Folge von gleichen Interessen und vor allem gleicher Gesinnung:

Es interessieren sich ja alle für [Name des Online-Angebotes], man hat vielleicht andere Hintergründe oder so, aber das ist ja [...] so'n wirklich wichtiger gemeinsamer Nenner, den man da hat und deswegen trifft man sich da und hat da auch irgendwie Lust, sich da zu begegnen in diesem Chatraum und das finde ich schon sehr speziell. [...] Und ja, es ist vielleicht auch so im realen Leben,

geht mir das schon so, dass ich so in Kirchenkontexten auch immer das Gefühl habe, das sind wahrscheinlich auch überwiegend einfach gute Menschen vielleicht und in der [Name der Online-Kirche] wahrscheinlich ganz besonders. (Laura, OK2, 6,40–7,9)

In einem anderen Kontext werden von zwei Teilnehmenden im Dialog weitergehende Effekte dieses Gemeinschaftserlebens genannt, hier im Kontext des Vesperkirche:

Roswitha: Es gibt einem im Allgemeinen ein bisschen Kraft, wenn man nicht ganz unten ist und man kommt hier rein, egal man mag manche Leute net, aber es ist eine Gemeinschaft da. Egal ob es nur „Guten Morgen“ ist oder „Hallo, wie geht's dir“, das reicht schon.

Richard: Das gibt schon einem ein gutes Gefühl. (VK2, 17,12–15)

Religiöse Ebene des Erlebens der „Kommunikation des Evangeliums“

Gottesnähe

In religiöser Hinsicht empfinden Teilnehmende in den kirchlichen Veranstaltungen eine Nähe zu Gott, was sich ebenfalls durch verschiedene Handlungsfelder hindurchzieht. So hat eine Teilnehmerin an einer Online-Kirche das Empfinden,

[...] dass in diesen Runden dann immer Gott sehr spürbar wird. (Olga, OK4, 18,1 f.)

Eine Teilnehmerin an der ortsgemeindlichen Senior:innenarbeit begründet damit ihre Wahl des abschließenden Bibelverses „Deine Güte und Liebe umgeben mich an jedem neuen Tag. In deinem Haus darf ich bleiben mein Leben lang“:

Das Gefühl hab' ich eben auch, wenn ich in so einer Runde bin, nech. (Carola, SA1, 23,4–6)

Dieses Gefühl muss dabei nicht punktuell bleiben, sondern kann in den Alltag hineinwirken:

Und diese Gottesdienste mit diesen Inhalten, mit dem, was da an Gefühlen entsteht, mit der Nähe von Gott, nehme ich dann immer mit in meine komplette Woche (Anne, FW1, 8,23–25)

Präsenz des Heiligen Geistes

Der „Eindruck von Geborgenheit“ (Marta, OK3, 1,8f.), der verschiedentlich genannt wird, kann auch auf religiöser Ebene gedeutet werden:

Ich fühl mich in [Name der Jugendkirche] schon auch irgendwie sehr umgeben von all diesen positiven Sachen und das ist alles immer um mich rum, egal ob viel oder weniger Leute da sind und so. Und so gesehen, dieser Geist ist immer da. (Ian, JK2, 16,11–15)

In dem Erleben dieses Jugendlichen verbinden sich immanente und transzendente Aspekte. Er empfindet den Geist Gottes als fortwährend präsent, was bei ihm das Gefühl auslöst, eingebettet zu sein in „positive Sachen“, die sich möglicherweise als „gute Mächte“ übersetzen lassen.

Wirkungen der „Kommunikation des Evangeliums“

Die Wirkungsfrage ist im religiösen Kontext besonders komplex und auch nicht unbelastet. Sie kann zum einen missverstanden werden als Erwartung an eine von Außen erkennbare Veränderung im Sinne einer „Bekehrung“, wie sie klischeehaft mit Evangelisationsveranstaltungen verbunden wird. Zum anderen kann sie missverstanden werden als Interesse der Organisation Kirche im Sinne einer Überprüfung der Effektivität kirchlicher Handlungsfelder. Das Interesse liegt in dieser Studie jedoch auf der Selbstwahrnehmung der Befragten und auf ihrer Deutung dessen, was sie aus der Teilnahme an den kirchlichen Veranstaltungen und damit der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ mitnehmen. In der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurde diese Frage quantitativ aufgenommen, allerdings etwas weiter gefasst als Frage nach der Bedeutung von Kontakten zur Kirche für das Leben und den Glauben von Menschen (Fragen 112 und 113). Dabei zeigt sich, dass ungefähr die Hälfte der Befragten eine Wirkung des (wie auch immer gearteten) Kontakts zur Kirche auf ihr Leben wahrnimmt, wobei auffallend ist, dass die beiden Extreme „sehr wichtig“ und „ganz unwichtig“ mit jeweils 15 % deutlich geringer ausfallen als eine tendenzielle (37 %) oder geringe Bedeutung (33 %). Die Relevanz der Kontakte zur Kirche für den Glauben geben mit 31 % deutlich mehr Menschen als ganz unwichtig an, 38 % halten sie für eher unwichtig und 31 % schätzen diese als eher wichtig (21 %) oder sehr wichtig (10 %) ein. Unter diesen sind es deutlich mehr kirchennahe Menschen als solche, die der Kirche fernstehen, was dafür spricht, dass sich eine Bedeutung für das Leben und erst recht für den Glauben eher mit einem intensiveren Kontakt einstellt – wie er beispielsweise mit einer wiederholten Teilnahme an kirchlichen Veranstaltung gegeben ist. Dabei ist die Relevanz der Kontakte für Leben und Glauben durchgehend für die Jüngeren deutlich weniger gegeben als

für die Älteren: Geben 68% der über 70-Jährigen an, dass die Kontakte sehr oder eher wichtig für ihr Leben waren und 44% dies für ihren Glauben so einschätzen, sind dies bei den 14- bis 29-Jährigen nur 39% bzw. 24% – obwohl die kirchliche Bildungsarbeit seit Jahren an der Bedeutung der Inhalte für die Subjekte ausgerichtet ist. Umso dringender wird die Frage nach Formaten kirchlicher Angebote, die für die jüngere und mittlere Generation attraktiv sind und relevant werden können.

In dem Begleitprojekt haben wir im Verlauf des Interviews verschiedene Impulse zu möglichen Wirkungen der Teilnahme an dem kirchlichen Handlungsfeld gesetzt (wie z. B. „bekommen Sie durch die [Jugendkirche, Onlinekirche etc.] Impulse für Ihren Alltag? Oder hat [die Vesperkirche, der Senior:innenkreis] Ihren Glauben bzw. Ihre Weltanschauung in irgendeiner Weise beeinflusst?“). Dies wurde unterschiedlich beantwortet, aber sehr häufig bejaht. Vor allem, wenn eine Veränderung wahrgenommen wurde, wurde durchgehend selbstläufig ausgeführt, welche Art von Veränderung die Beteiligten wahrnehmen.

Wurde eine Veränderung verneint, konnte dies entweder in einem Satz geschehen (wie „Es bleibt so, wie es ist“, Carl, SA1, 14,32 oder „Also, ich würde das jetzt auch nicht unbedingt sagen“, Katrin, OK1, 14,11). Wurde dies jedoch ausführlicher ausgeführt, zeigt sich, dass die Verneinung einer Veränderung höchst deuthängig ist und nicht bedeutet, dass die kirchlichen Angebote als belanglos empfunden werden. So kann die Frage in der Perspektive einer grundlegenden Veränderung des Alltags aufgefasst werden, die dann verneint wird – wobei aber gleichzeitig eine Veränderung des sozialen Umfeldes bejaht wird:

Es hat jetzt keine grundlegend ändernde Wirkung auf den Alltag. Aber es webt das Netz ein bisschen dichter. (Peer, SA3, 10,10–11)

Mit der Formulierung des „gewebten Netzes“ kommt eine emotionale Qualität ins Spiel, die das Lebensgefühl anspricht. Die Teilnahme an der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ erschöpft sich also nicht in der Vermehrung von Bekanntschaften, sondern bindet stärker in einen sozialen Zusammenhang ein – und gleichzeitig wird eine Wirkung abgelehnt.

Auch bezüglich des Glaubens kann eine Verneinung erfolgen, wenn „Veränderung“ als eine grundlegende Neuorientierung aufgefasst wird, wiewohl eine deutliche Wirkung beschrieben wird.

Bei mir zumindest ist Glaube irgendwie ja immer so ein Prozess und mal zweifle ich mehr und mal zweifle ich weniger und mal treten die Dinge in den Vordergrund und mal andere. Und ich finde, natürlich sind die Anregungen, die man

da bekommt, an der einen oder anderen Stelle, dann sprechen die einen mehr an oder geben die einem die Rückversicherung oder das gute Gefühl, auf das man gerade gewartet hat. Von daher finde ich, jede dieser Anregungen kann im Grunde irgendwie diesen Prozess neu anstoßen oder begleiten oder bestärken. Von daher ist es immer wertvoll. Aber ich würde jetzt nicht direkt sagen, dass das [...] jetzt grundsätzlich wirklich irgendwas in eine komplett andere Richtung gelenkt hat. Aber es sind auf jeden Fall wertvolle Impulse immer gewesen und [...] Also ich finde, man nimmt immer irgendwas mit. (Olga, OK4, 11,38–12,5)

Die Interviewpartnerin erhält für den immerwährenden Entwicklungsprozess ihres Glaubens vielfältige Impulse aus der kirchlichen ‚Kommunikation des Evangeliums‘ – und verneint gleichzeitig eine Veränderung als „komplett neue Richtung“.

Wirkung auf das Leben

Aus dem großen Spektrum von Bereichen, in denen Veränderungen wahrgenommen werden, kann an diese Stelle nur ein Ausschnitt der genannten Wirkungen dargestellt werden. Die eher summarischen Beschreibungen einer „Bereicherung“ des Lebens (Manuel, OK3, 8,27–29, Helga, Hedwig, Heidi, FW3, 9,13–15), einer „Inspiration“ für den Alltag (Mark, OK3, 7,31–34), als Erweiterung des Welthorizontes (Helga, FW3, 2,28f.) oder die eher detaillierten, die das Weiterwirken bestimmter Themen und Aussagen schildern (Ben, JK1, 7,22–23), können hier nicht dargestellt werden.

Unterstützung der Persönlichkeitsentwicklung

In verschiedener Hinsicht berichten Menschen davon, dass sie in der Entfaltung ihrer Persönlichkeit von der Teilnahme an der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ profitiert haben. Dies liegt zunächst einmal im Jugendalter mit seinen umfassenden Identitätsentwicklungsaufgaben besonders nahe.

Und da kann man wirklich so unfassbar sich selber weiterentwickeln und auch über seine eigenen Grenzen hinaus entwickeln und sich einfach nochmal neu kennenlernen und das finde ich so spannend. Ich hab’ [...] Richtungen an mir festgestellt, die ich vorher nicht kannte, und ja, das finde ich, ist auch so ein Punkt, wo [Name der Jugendkirche] unfassbar viel unterstützt und sehr wertvoll ist. (Isabell, JK2, 5,21–26)

Ebenso kann dies aber auch für das mittlere Erwachsenenalter gelten – wie es ja auch in der Entwicklungspsychologie mittlerweile Konsens ist, dass Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsbildung eine lebenslange Aufgabe bilden.

Also ich glaube, ich wäre nicht der, der ich heute bin, wären nicht die Podcasts. Ich sag's mal sehr groß, wenn die Podcasts nicht gewesen wären. Und ich glaube, dass ich so viel gelernt habe und so viel Herzensbildung und so viel Kopfbildung dadurch bekommen habe, dass ich also denke, dass ist das hat mich sehr verändert, hat mich sehr geprägt. (Theodor, OK5, 11,1–4)

Das Spektrum von ‚Herz‘ und ‚Kopf‘ zeigt eine sehr umfassende Wirkung der Online-Kirche – bzw. hier konkret ihrer Podcasts – auf seine Person und ihre Weiterentwicklung. Mit der Verwendung der beiden Begriffe „verändern“ und „prägen“ sowie mit der Reflexion, dass er dafür große Worte verwendet, signalisiert er einen tiefgreifenden Einfluss, der durch die Formulierung „der ich heute bin“ zusätzlich unterstrichen wird.

Andere Teilnehmende beschreiben konkreter für bestimmte Bereiche ihres Lebens, wie sich die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen bei ihnen ausgewirkt hat. So reflektiert eine ältere Teilnehmerin an Veranstaltungen der Frauenarbeit die Wirkung auf ihr Selbstgefühl und ihr Auftreten, versteht aber auch dies als grundlegenden, biografisch prägenden Prozess.

Und ich glaube, ich bin durch die Frauenarbeit ein ganzes Stück selbstständiger geworden, freier im Sprechen. Und also heutzutage in der Schule müssen die Kinder ja dauernd Vorträge, Referate halten, das war bei uns früher weniger. Also ich bin in die Frauenarbeit gekommen und war eigentlich, ja, unfertig ist jetzt vielleicht das falsche Wort, aber so gesehen, von der Persönlichkeit her habe ich doch sehr sehr viel durch die Frauenarbeit mich verändert und [mitgenommen]. (Helga, FW3, 7,32–8,2)

Von dem Auftreten gegenüber anderen ausgehend, blickt sie auf ihre Persönlichkeitsentwicklung als ganze, für die sie eher tastend Worte sucht: Ihren Begriff „unfertig“ relativiert sie zwar, ruft damit aber inhaltlich ein Konzept von „Reifung“ auf.

Auch eine Teilnehmerin an einer Jugendkirche beschreibt als deren Wirkung ein gewachsenes Selbstbewusstsein, das unabhängiger von den Erwartungen anderer macht:

Also ich habe, glaube ich, habe mein Auftreten sehr verändert. Also einfach dieses mich nicht vor anderen in der Schule zum Beispiel zu verstellen, weil ich so

den Gedanken habe, „okay, ich muss denen jetzt gefallen“ Das ist einfach nicht mehr, das ist einfach so dieses „okay, ich muss mir gefallen und ich gefalle Gott und deshalb muss ich mich nicht verstellen vor anderen.“ (Bea, JK1, 10,13–17)

Die Jugendliche reflektiert das – für das frühe Jugendalter typische – Bemühen, anderen zu gefallen, als Gefahr für die Originalität der eigenen Persönlichkeit. Als Stärkung in dem Prozess, davon unabhängiger zu werden und dem eigenen Weg zu folgen, erlebt sie die Akzeptanz ihrer Person durch Gott, die sie in der Jugendkirche vermittelt bekommt. An dieser Stelle wird damit ein inhaltliches Verständnis von „Kommunikation des Evangeliums“ deutlich, das über das sonstige formale Verständnis dieser Studie hinausgeht, den Begriff synonym für die kirchlichen Veranstaltungen zu setzen.

In diesen Äußerungen wird in alltagssprachlicher Semantik der Prozess beschrieben, der in den praktisch-theologischen Diskursen als „Subjektwerdung“ apostrophiert wird und häufig als Ziel religiöser Bildung und auch der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ insgesamt beschrieben wird (Schröder 2012, S. 232–244; Grethlein 2018, S. 36–40; Pohl-Patalong 2022, S. 14–19).

Selbstbewusstere Argumentation

Eine Konsequenz eines gewachsenen Selbstbewusstseins bildet auch das Wachsen der Argumentationsfähigkeit sowie die Bereitschaft, sich in (potenziell auch kontroverse) Diskussionszusammenhänge hineinzubegeben. Dies wird zunächst durch fachliche Inhalte gefördert, die in den Veranstaltungen thematisiert werden:

Was ich immer ganz schön finde, ist, für mich Argumente zu bekommen, [...] wenn ich jetzt mit anderen Menschen ins Gespräch gehe oder auch manchmal in Diskussionen gehe, dass ich das Gefühl habe, in der Lage zu sein, besser argumentieren zu können, einfach fachlich mit mehr Wissen. (Katja, OK1, 12,37–13,2)

Über die Inhalte hinaus geht es aber auch um die Förderung der inneren Fähigkeit und Bereitschaft, Themen auch gegen Unverständnis und Widerstände zu vertreten. Dies führt eine Teilnehmerin an Veranstaltungen des Frauenwerkes am Beispiel der gendergerechten Sprache aus:

Und ich merke bis heute, dass meine Gegenüber es durchaus anstrengend finden, wenn ich von Kolleginnen und Kollegen, Vertretern und Vertreterinnen [spreche], aber diesen Fokus darauf, was Sprache macht, das hab’ ich übers

Frauenwerk als Thema, das hat mich sehr angesprochen, angetriggert und das halte ich durch. (Alice, FW1, 9,28–36)

Sich selbstbewusst mit nicht-populären Inhalte zu zeigen, wird von einer Teilnehmerin der Jugendkirche auch auf den christlichen Glauben insgesamt bezogen:

Ich muss mich nicht dafür schämen, dass ich Christ bin oder mir da nichts von anderen sagen lassen, nur weil das halt andere nicht sind oder halt viele nicht sind. (Bella, JK1, 8,20–21)

Die Jugendliche erlebt es als Wirkung der Teilnahme an den Veranstaltungen, dass sie ihre christliche Haltung in einem säkularen Umfeld gelassen und selbstbewusst zeigen und vertreten kann.

Förderung eines bewussteren Lebens

Besonders ausführlich sprechen die Interviewpartner:innen darüber, dass die Teilnahme an der kirchlichen ‚Kommunikation des Evangeliums‘ ihre Lebenshaltung verändert hat hin zu einem bewussteren, achtsameren und in der Konsequenz auch dankbareren Leben. Die entsprechenden Äußerungen reagieren teilweise auf Aspekte der vier Thesen aus der praktisch-theologischen Forschung zur Wirkung der ‚Kommunikation des Evangeliums‘, die wir in den Interviews eingespielt hatten. So kann die Teilnahme an der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ zu einer grundsätzlich bewussteren Lebenshaltung führen, die zu einer Steigerung der Lebensqualität führt.

Das ist auch gerade sowas, wie [Name der Online-Kirche] dafür sorgt, dass ich bewusst meinen Glauben wahrnehmen und mein Leben wahrnehme. Und ich denke, dieses Bewusstsein ist [...] in dem Sinne vielleicht auch etwas, was den Wert eines Lebens steigern kann, beziehungsweise so wie ich mich fühle, dass ich dann das Gefühl habe, dass mein Leben auf einmal voller wird, mehr aushalten kann und aus mehr besteht als nur dem Alltagsstress oder als nur bestimmten Vorschriften, die man sich selber macht, sondern dass man da wirklich die Möglichkeit hat, einmal kurz den Reset-Button zu drücken und zu sagen, ich guck mir das nochmal anders an. (Mark, OK3, 17,5–13)

Der höhere Grad an Bewusstsein kann auch als Steigerung der Achtsamkeit und sozialen Wahrnehmungsfähigkeit beschrieben werden.

Man gibt halt mehr Acht auf kleinere Dinge und auf andere Leute auf jeden Fall auch, die so sind wie man selber oder halt auch nicht. (Bella, JK1, 10,28–30)

Dabei werden auch unmittelbare Wirkungen der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ auf das, was Menschen in die Veranstaltung mitbringen, beschrieben. So beobachtet eine Teilnehmerin bei sich eine Veränderung der Wahrnehmung, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf positive Elemente und Hoffnungssignale richtet:

Ich hab’ auch oft so, so wenn man so verzweifelt über das, was gerade alles so passiert und was man so hört und so viel Wut in den Menschen. Und dann lese ich da sowas, was gemeinsam geschrieben wird und wo ich denke: Ach, das ist ja nicht alles, alles ist ja nicht so wütend und aufgebracht, sondern ist auch ganz viel. (Marta, OK3, 9,1–4)

Bereits die Wahrnehmung der Probleme anderer kann zu einer stärkeren Dankbarkeit führen für das, was im eigenen Leben positiv ist:

In den Seniorenveranstaltungen hören wir ja auch von den Problemen der anderen und auch von den Lebensschicksalen zum Teil und dann sag ich immer wieder: „Danke, lieber Gott, ich darf mit dir über Mauern springen und ich kann die Probleme lösen, hab’ die Probleme gelöst, die ich hatte.“ (Clara, SA1, 22,14–18)

Veränderung bisheriger Überzeugungen

Betrifft die Entwicklung von Dankbarkeit oder Achtsamkeit die innere Haltung, sprechen Interviewpartner:innen aber auch von einer expliziten Veränderung bestimmter Überzeugungen infolge der kirchlichen Veranstaltungen. Dies kann generell beschrieben werden:

Wenn ich zum Beispiel [...] von irgendeinem, vielleicht nur sehr kurzfristig gewonnenen Eindruck ’ne schiefe Sicht habe und mich dann im Gespräch darüber unterhalte und andere Standpunkte höre oder andere Erfahrungen höre, dann kann ich mich ja überprüfen, ne? Ist das, was ich jetzt gerade denke darüber, wie kommt das zustande, wie nehme ich das auf, was die anderen Frauen gerade denken? Und insofern kann ich da ja auch ’ne Ergänzung, ’ne Korrektur schaffen. Die mir auch wichtig ist! (Hedwig, FW3, 8,12–17)

Es kann aber auch anhand bestimmter Themen oder Aspekte ausgeführt werden, beispielsweise im Blick auf Geschlechterthemen:

LGBTQI+ und so weiter, also das das das war ein totaler Gamechanger für mich. Also ich hab, ich hab vorher ganz anders gedacht und heute, ja heute bin ich woanders. (Theodor, OK5, 11,4–6, vgl. auch Hedwig, FW3, 8,3–7, Katrin, OK1, 9,38–40)

Für die Person bleibe es aber nicht bei der Thematik, sondern sie bezieht dies auf ihre Einstellung zu anderen Menschen insgesamt. Zu der These aus der Forschung, dass die Kommunikation des Evangeliums Menschen „in ihrem Menschsein stärke“, äußert er:

Und da meine ich, ist mein Menschsein wirklich gestärkt worden. Und meine Solidarität... [...], das hat so viel verändert in meinem Inneren, dass ich tatsächlich den Eindruck habe, da bin ich zu stärker zu einem Menschen geworden. Ja, also weg von Verurteilung und weg von Grenzziehung und sowas. Das ist schon stark, ja. (Theodor, OK5, 13,12–16)

„Empowerment“

Analog zu den Ergebnissen der 6. KMU, dass Kirchenmitgliedschaft und zivilgesellschaftliches Engagement in einer positiven Beziehung zueinander stehen, finden sich in diesem Sample Hinweise auf ein konkretes „Empowerment“ (vgl. Domsgen 2019, S. 343 und 367) als Folge der ‚Kommunikation des Evangeliums‘. So formuliert ein Jugendlicher als Wirkung der Jugendkirche generell:

Also, man kriegt auch sozusagen neue Fähigkeiten irgendwie mit. (Bjarne, JK1, 9,6–7)

Neben den Fähigkeiten für ein Engagement ist aber auch ein entsprechendes Selbstvertrauen erforderlich, das im Kontext der 50+-Arbeit erworben werden kann, da diese auf dem Engagement aller aufgebaut ist:

Alleine hätte ich [...] mich nicht getraut. So was braucht Ermutigung. Genau. Und weil er [der Diakon, der die 50 plus-Arbeit verantwortet] aber eben alle Veranstaltungen, die er macht... er sucht sich immer ein Team zusammen. Und dann kann man auch sagen „Ach, das übernehme ich mal“ oder dann gibt er da einem irgendwie einen Job, „kümmere dich mal um das“ und dann merkt man: okay, das geht. Und das gelingt insgesamt. Und dann fühlt man sich auch ermutigt, selber ein bisschen freier was zu machen. (Petra, SA3, 10,31–11,9)

Unterstützung der eigenen Lebensgestaltung

Weiter wird als eine mögliche Wirkung der kirchlichen ‚Kommunikation des Evangeliums‘ deutlich, dass Menschen Impulse für die Gestaltung ihres Lebens bekommen. So formuliert Cosima anhand des Bibelverses „Mit meinem Gott springe ich über Mauern“, dass sie sich in ihrem Leben ermutigt fühlt:

Wenn man mit lieben Menschen zusammen ist, dann erfährt man was. Und auf einmal kann man Sprünge machen, was [ich] sonst gar nicht ins Auge gefasst hätte, sondern wäre lahm da durch die Gegend geschlichen. Also das finde ich schön. Und „ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht.“ Das kommt so ziemlich aufs selbe raus, gell. (Cosima, SA1, 22,20–24)

Teilnehmer:innen an einer Gruppendiskussion im Rahmen einer Vesperkirche bestätigen sich zudem gegenseitig darin, dass sie aus der Vesperkirche gute Anregungen für ihr Leben mitnehmen.

Roswitha: Man bekommt hier [sc. in der Vesperkirche] manchmal sogar einen Anreiz, was man in seinem Leben verbessern kann.

Rebecca: Ratschläge, ja.

Roswitha: Ja, Ratschläge, ja.

Rudolf: Ein Lebensratgeber. (VK2, 17,23–28)

Und ein Teilnehmer an einer Online-Kirche schlägt von der Lebensgestaltung noch einmal eine Brücke zur Subjektorientierung, wenn er die Frage mitnimmt:

Wie kann ich mein Leben positiv gestalten, so wie ich bin? (Manuel, OK3, 2,29)

Wirkungen auf den Glauben

Stärkung des Glaubens

Auffallend häufig wird als Folge der Teilnahme an der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ zumindest in einigen Handlungsfeldern der Kirche⁴ von Interviewpartner:innen benannt, dass sich ihr Glaube vertieft hätte, er konkreter geworden sei bzw. erst zu einem eigenständigen Glauben geworden wäre oder dass er eine größere Bedeutung in ihrem Leben gewonnen hätte. Dies ist quer zu den Handlungsfeldern wahrzunehmen. Aus der überregionalen Frauenarbeit formuliert eine Teilnehmerin:

⁴ Hier ist eine Diskrepanz zu beobachten zwischen Frauenarbeit, Jugendkirchen und Online-Kirchen einerseits, in denen diese Wirkung häufig beschrieben wird, und Vesperkirchen und Senior:innenarbeit andererseits, in denen diese Dimension nicht vorkommt. Aufgrund der geringen Fallzahlen lassen sich hier keine grundsätzlichen Aussagen dazu tätigen. Es soll hier nur als auffallende Beobachtung genannt werden.

Bei mir lösen die Veranstaltungen des Frauenwerkes eine vertiefende Gläubigkeit aus, also eine spirituelle Form des Glaubens, das ich lange, lange gesucht habe. Und das Frauenwerk hat da große Anteile dazu beigetragen. (Anette, FW1, 22,15–17)

Diese Äußerung verweist bereits darauf, dass die Weise der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ von den Interviewpartner:innen zwischen den Handlungsfeldern sehr unterschiedlich wahrgenommen wird: Menschen suchen spezifische Formen, die sie für ihren Glauben benötigen.

In ähnlicher Weise schildert eine Jugendliche, dass sie in der Jugendkirche eine bestimmte Weise erlebt hat, von Gott zu sprechen, die ihren Glauben von einer abstrakteren Annahme hin zu einer persönlichen Gottesbeziehung verändert hat.

Ich würde sagen, sie haben meinen Glauben auf jeden Fall so gefestigt. Ich muss persönlich sagen, durch den Konfiunterricht wurde mein Glaube gar nicht mehr so gestärkt [...]. Und da konnte ich immer nicht so viel davon anfangen [...]. Und durch [Name der Jugendkirche] [...] wurde mir das alles viel nähergebracht, also auch, dass man Gott nicht nur als so Gott der so viel... also, ja er steht über uns, aber dass man ihn irgendwo auch, ja, zum Beispiel jetzt mit ihm normal reden kann und so etwas. Also, da hat es mich schon verändert und auch gestärkt, also, dass ich da wirklich jetzt sagen kann: ja, ich glaube an Gott. (Bea, JK1, 11,10–20)

Weiterentwicklung des Glaubens

Noch stärker wird die Veränderung beschrieben, wenn sich als Wirkung der Teilnahme an der Jugendkirche ein eigener, persönlicher Glaube allererst entwickelt hat. Dies ist insofern bemerkenswert, da ein solcher Prozess ja eigentlich der Konfirmand:innenzeit zugeschrieben wird und in der Konfirmation bekräftigt werden soll. So formuliert eine Interviewpartnerin, sie habe in der Jugendkirche

[...] gelernt, was Glaube wirklich heißt und habe auch selber Glauben entwickelt und nicht nur dieses, was ich von meinen Eltern habe, sondern meinen eigenen dadurch entwickelt. (Bente, JK1, 8,33–35, ähnlich Bjarne, JK1, 12,1–3).

Etwas später konkretisiert sie diesen eigenen Glauben inhaltlich mit einer persönlichen Gottesbeziehung.

Und ich habe angefangen Gott nicht nur als einen Gott zu sehen, sondern eher als liebenden Vater, der eben immer für einen da ist und einen immer unterstützt, egal was man tut und eigentlich ziemlich zu allem fast seinen Segen gibt. Und man kann halt auch auf ihn bauen, das habe ich vor allem dazu gelernt. (Bente, JK1, 10,42–11,3)

Ein solcher Prozess ist aber keineswegs auf Jugendliche beschränkt, sondern wird auch im Rahmen der überregionalen Frauenarbeit erlebt:

Das waren immer ganz lebhaftere Runden und haben mich weiter darin bestärkt, dass Gott mir nahe ist. Also, er ist nicht ganz oben, sondern ich kann mit präsent an meiner Seite mit ihm leben. (Anette, FW 1, 5,35–37)

Bedeutung des Glaubens im Alltag

Die Veränderung des Glaubens kann sich auch auf seine gewachsene Bedeutung für den Alltag beziehen.

Also ich war immer gläubig, aber das war so'n bisschen neben meinem Leben. [...] Und das muss ich sagen, hat sich geändert. Es ist also jetzt schon ein sehr wichtiger Teil meines Lebens, auch unabhängig dann jetzt im Endeffekt von der [Name der Online-Kirche], aber die hat es halt eben gemacht und trägt es weiter. Es hat einfach mir ganz neue Horizonte und eine ganz neue Bedeutung gegeben. (Marta, OK3, 13,16–21)

Glaube ist durch den Einfluss des Handlungsfeldes von einer eher marginalen Dimension zu einer lebensrelevanten Größe geworden. Ein ähnlicher Prozess führt bei einer anderen Interviewpartnerin dazu, dass sich ihre Aufmerksamkeit für religiöse Dimensionen und Glaubenthemen erhöht hat.

Ich bin, glaube ich, wieder offener geworden für Glaubenthemen. Also spirituell bin ich durchaus auch vorher, die ganze Zeit gewesen, aber ja, ich glaub, ich lass es wieder mehr zu und guck auch im Alltag wieder mehr, was ist denn hier? Also lass mich viel mehr wieder auf Gespräche mit Leuten ein, wo's um Glauben geht. (Lydia, OK2, 8,18–22)

Mit einem anderen Akzent formuliert eine Teilnehmerin an der 50+-Arbeit einer Ortsgemeinde, dass sie in dieser Form christliche Inhalte in einer Weise erlebt, die sie konkret auf ihr Leben beziehen kann und die dadurch für ihren Alltag relevant werden.

Also für mich hat es mir so eine praktische Seite bekommen. [...] Also auch wie [Name des Diakons] Geschichten erzählt und sie auf mein Leben bezieht. Das hat noch mal eine andere, viel praktischere Komponente so gekriegt. Also ob ich nun daran glaube, dass Jesus Gottes Sohn war und was da alles für Heilsgeschichten gemacht hat usw. und so fort. Kann ich glauben, kann ich nicht glauben. Aber was ich mit meinem Leben zu tun hat, was mir Kraft geben kann oder [...] Zuversicht erzeugen kann oder Ängste nimmt oder so. Da braucht es irgendwie noch eine Vermittlung zwischen. Und das hat sich durch die diese doch sehr praktische und auf Menschen bezogene oder gemeinschaftsbezogene Arbeit für mich noch mal verändert. (Petra, SA3, 11,33–12,9)

Besonders im letzten Satz wird deutlich, dass es nicht nur um die Form der Verkündigung geht, sondern um ihre Einbettung in eine Form kirchlicher Arbeit, die konsequent an den Bedürfnissen von Menschen orientiert ist, aus der besondere Formen von Gemeinschaft entstehen.

Theologische Fundierung des Glaubens

Andere Interviewpartner:innen empfinden hingegen gerade die vertieften theologischen Inhalte im jeweiligen Handlungsfeld als wesentlich, da sie „geistig am Leben erhalten“ (Thomas, OK5, 1,31 f.) und „Nahrung oder Futter für meinen Horizont und für mein Wissen und ein Aha-Erlebnis da und ein Aha-Erlebnis da (Thomas, OK5, 8,12 f.) bewirken. Für diese Teilnehmer:innen wird ihr Glaube vor allem durch die theologischen Vertiefungen gefördert, die sie in dem jeweiligen Handlungsfeld erleben.

Und ich finde es ungeheuer wichtig, es ist ungeheuer wichtig. Aber eben auch nicht nur Glaube, sondern auch fundierter Glaube, der eben auch mit Bibel, mit Bibellesen und Bibelaustausch, lectio divina zum Beispiel [...]. Ich liebe Synopsen zu machen, zum Beispiel von einem Psalm, den wir da gerade hatten oder einer Losung, da 'ne Synopse draus zu machen. Ich finde es ungeheuer wichtig und ja, Glaube allein ist, geht für mich nicht ohne fundiertes theologisches, biblisches, ich sag jetzt mal, Studium. (Hedwig, FW 3, 11,24–12,1)

Anders als manchmal unterstellt, können diese theologischen Inhalte und Reflexionen einen sehr direkten Einfluss auf den persönlichen Glauben ausüben.

Und was es für mich macht: Doch, also es belebt natürlich mein Glaubensleben im Sinne von wow, Dinge, die ich schon lange als tot gewähnt hatte, kriegen plötzlich neuen Sinn, ne? Also auch Trinität oder was immer das war oder

Theodizee, wo ich dachte, ja haste durch. Ist nicht durch, nee nee, wird wieder neu und mit neuen Aspekten belichtet. Und dann auch wieder, ja, ergänzt sich dann wieder gut und bereichert dann auch. (Tobias, OK5, 8,4–9)

Hier geht es gerade nicht darum, theologische Inhalte neu kennenzulernen, sondern sie in neuer Weise zu erleben und sich mit ihnen anders auseinanderzusetzen als zuvor.

Selbstkorrektur bisheriger Glaubensüberzeugungen

Durch die Teilnahme an der kirchlichen ‚Kommunikation des Evangeliums entwickelt sich der Glaube aber nicht nur in seiner bisherigen Richtung weiter, sondern erfährt auch Korrekturen. Entsprechend einem klassischen Bildungsvorgang, in dem Impulse von außen in Kontakt mit bisherigen Einsichten eigenständig verarbeitet werden, kann dies eine veränderte Sicht auf Sachverhalte oder auch veränderte Überzeugungen zur Folge haben. Thomas fasst dies als Wirkung seiner Teilnahme an einer Online-Kirche zusammen:

Ich würde sagen, ich hab’ meinen Glauben zu gewissen Stücken auch so dekonstruiert und nicht nur dekonstruiert gelassen, sondern auch wieder rekonstruiert auf neue Art und Weise. (Thomas, OK5, 3,11–13)

Eine Jugendliche konkretisiert ihre Veränderung als Entwicklung von „Ambiguitätstoleranz“ gegenüber anderen Glaubenshaltungen, die sie entdecken lässt, dass auch kleine Dinge im Alltag religiös förderlich sein können.

Und vor allem die Tatsache doch, wie dumm man manchmal sein kann, dass man denkt, dass es nur einen Weg geben kann, dass nur dieser eine wichtig ist, aber man sich manchmal komplett irrt und merkt, hey, es sind manchmal auch die banalsten Dinge, die allein schon dafür sorgen können, dass man Gott näher sein kann. (Bente, JK1, 7,31–34)

Die Korrektur kann sich aber auch konkret auf theologische Inhalte beziehen wie die Problematik eines männlich dominierten Gottesbildes, was bei einer anderen Interviewpartnerin zu einer erhöhten Aufmerksamkeit für sexistische Tendenzen in der Gesellschaft insgesamt führt.

So dass ich jetzt auch mein Denken halt in vielen Punkten auch hinterfrage. Man muss einfach auch zum gewissen Teil mit der Nase drauf gestoßen werden, dass wir als Gott immer als männliche Instanz sehen und dass das so drin ist

und dass dieses Bild von dem Gummiband, was erstmal komplett in die andere Richtung gezogen werden muss, um halt wieder in die Mitte zu kommen und eben weder in Bild noch in Geschlecht auch zu denken und deswegen denke ich jetzt Gott auch ganz oft als sie und auch ganz bewusst, weil ich das einfach auch so spannend finde und ich sowieso finde, dass wir in unserer Gesellschaft immer noch auch viel Sexismus oder ich auch viel Sexismus erlebe und deswegen finde ich gerade diese Sichtweise super spannend. (Katja, OK1, 6,19–28)

Sprachfähigkeit in Glaubensthemen

Wurde in einigen Äußerungen schon angedeutet, dass eine bestimmte Form des ‚Kommunikation des Evangeliums‘ auch die Kommunikation der Teilnehmenden über ihren Glauben im Alltag beeinflusst, wird es in den Interviews verschiedentlich eigens als Konsequenz thematisiert, dass sie häufiger und sicherer über den christlichen Glauben mit anderen sprechen. So sagt ein Teilnehmer an einer Jugendkirche:

In meiner Freundesgruppe sind jetzt die meisten so überhaupt nicht gläubig, die können sich darunter auch nicht wirklich etwas vorstellen. Und das ist dann auch nochmal spannend, wenn man bei [Name der Jugendkirche] zum Beispiel bei einem [Name des Gottesdienstes] war, der einen sehr mitnimmt, und ich spreche so etwas in meiner Freundesgruppe hier und da mal an und wir reden da auch relativ lange darüber und das sind auch immer sehr spannende Gespräche und das ist dann auch immer noch mal zu gucken, wie sieht das jetzt ein Nichtgläubiger und dann gucke ich immer so ein bisschen: Wie war das im Gottesdienst, wie wurde das erklärt und das ist auch mal ganz schön, über so etwas auch mal mit solchen Leuten zu sprechen. Und das veränderte dann auch nochmal die Art und Weise durch [Name der Jugendkirche], wie rede ich mit Gott, wie rede ich über Gott? (Basti JK1, 12,25–34)

Eine „andere Kirche“

Überraschend war für uns, dass etliche Interviewpartner:innen das Erleben und die Wirkung der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ in kirchlichen Veranstaltungen selbsttätig und ohne jeglichen Impuls unsererseits dazu auf die Kirche als solche und ihr Verhältnis zu ihr beziehen. Dabei sind zwei unterschiedliche Tendenzen zu beobachten, die mit zwei unterschiedlichen Kirchenbildern einhergehen.

Die eine Richtung versteht das in dem jeweiligen Handlungsfeld Erlebte als neuen oder auch erstmaligen Zugang zur Kirche insgesamt. „Kirche“ wird damit als ein

Ich geh' hier nicht in die Kirche mehr seit Jahren, ich hab's immer wieder versucht und es war, wie ich vorhin genannt habe, tot, und ich suche wirklich aktiv und wüsste auch, dass, wenn ich das versuche, hier auf die Beine zu stellen, das würde nicht funktionieren. Also es gibt ja einfach leider sehr viele Gemeinden, die auch nichts Neues zulassen und blocken und ich find', da muss man dann auch seine Energien nicht reinsetzen so, da geht man nur selber zugrunde. (Lisa, OK2, 9,5–10)

Diese Richtung wird in dem hier vorliegenden Sample intensiver vertreten als die erste und gleichzeitig wird sie ausführlicher und vor allem auch emotionaler ausgeführt. Es dürfte kein Zufall sein, dass sie sich in dem klassischen Feld der ortsgemeindlichen Senior:innenarbeit nicht findet, weil diese, auch wenn sie in einer gemeinwesenorientierten Form wie die 50+-Arbeit stattfindet, als ‚Normalform‘ der bekannten Kirche wahrgenommen wird. Anders ist dies jedoch mit der Vesperkirche, die zwar auch im ortsgemeindlichen Rahmen stattfindet, aber als Form einer ‚anderen Kirche‘ identifiziert wird.

Gleichzeitig wird mit dieser Richtung die Perspektive verbunden, dass die positiv erlebten Formen von Kirche stärker Raum gewinnen könnten und die Hoffnung geäußert, dass sich die Gesamtkirche in diese Richtung entwickeln möge. Der damit verbundene Wunsch nach einer Veränderung von Kirche und das Zutrauen, dass sich Kirche entsprechend als veränderungsfähig erweist, ist stimmig zu dem Ergebnis der 6. KMU, dass sich 80% der Mitglieder eine Veränderung ihrer Kirche wünschen. Da in der quantitativen Untersuchung nur ansatzweise nach den konkreten Wünschen für die Kirchenentwicklung gefragt werden konnte, kann dieses Begleitprojekt hier eine Lücke füllen.

Biografisch passende Angebote

Als erstes, eher formales Merkmal zeichnet sich die ‚andere‘ Kirche in der Wahrnehmung der Interviewpartner:innen dadurch aus, dass sie sich als Angehörige bestimmter Bevölkerungsgruppen von ihr gemeint und angesprochen fühlen. Dass die inklusiv und generalistisch gedachte Ortsgemeinde sich faktisch überwiegend auf bestimmte Bevölkerungsgruppen konzentriert, ist seit den 1960er Jahren bemerkt und kritisiert worden und wurde auch von den Daten der 6. KMU erneut – hinsichtlich des Alters, der sozialen Lage sowie der nachbarschaftlichen Orientierung – bestätigt.

In den Interviews wird die Exklusion zunächst generational wahrgenommen. So ist für eine Jugendliche ihr Bild der Kirche vor Ort von den Gottesdiensten geprägt, die sie als „nicht wirklich an Leute in unserem Alter meistens gerichtet [...], sondern an ältere Personen“ und dadurch „für Leute in unserem Alter [als] sehr, sehr langweilig“ empfindet, während sie sich in der Jugendkirche als junger Mensch angesprochen fühlt. (Bella, JK1, 23,16–23)

Ebenso erlebt eine Angehörige der mittleren Generation, dass es in der Ortsgemeinde für sie „keinen Platz“ gibt, weil sowohl Angebote für ihre Kinder als auch für Menschen „Mitte 30“ fehlen, während sie die Online-Kirche „sehr abgeholt“ hat. (Lisa, OK2, 3,11–17) Dies wird von einer Teilnehmerin einer anderen Online-Kirche ergänzt durch den Hinweis, dass die Angebote der Gemeinde vor Ort nicht nur für ihre Altersgruppe, sondern auch angesichts ihrer Arbeitszeiten nicht passend seien. (Kerstin, OK1, 5,25–33)

Aber auch hinsichtlich ihres Klassismus wird die ‚normale Kirche‘ als exkludierend empfunden, insofern sie (entgegen erklärter Absichten) für Menschen mit einer geringen sozialen Ausstattung weniger zugänglich ist. Ein Teilnehmer an einer Vesperkirche folgert aus seiner Erfahrung:

Und ich behaupte mal, das mag vielleicht eine irrige Annahme sein, dass durch solche Projekte ‚vierzehn Tage Vesperkirche‘ die Kirche wieder für den normalen Bürger irgendwie fassbar wird. Auch jetzt über das Projekt Essen, Trinken, Kommunikation, Kultur. (Felix, VK1, 15,3–7 (bzw.21–24))

Ebenso gilt es für Menschen mit körperlichen Einschränkungen, dass sie die ‚normale‘ – hier die analoge – Kirche als für sich nicht zugänglich erleben.

Und das ist für mich vor allem auch sehr niederschwellig digital, weil ich Rollstuhlfahrer bin und dementsprechend auch einige Kirchen physisch gar nicht begebbar sind im wahrsten Sinne des Wortes. Und da hat die Onlinekirche den großen Vorteil, dass ich da im Zweifel nicht vor verschlossener Tür stehen bleiben muss oder sitzen bleiben muss in dem Fall. (Mark, OK3, 2,6–10)

Und schließlich gilt die Exklusionserfahrung auch für Menschen, die den moralischen Normen zumindest der katholischen Kirche nicht entsprechen:

Wenn die Kommunikation dann heißt, halt jetzt als Katholik in einer Predigt „alle Leute, die in sündhaften Beziehungen leben, dürfen nicht zur Kommunion“, selbsterlebt. Und gerade [Name der Online-Kirche] hat eine andere Kommunikation. (Manuel, OK3, 17,16–19)

Lebensbezug

Über dieses eher formale Kriterium hinaus, wird von den Interviewpartner:innen ein anderer Charakter und eine andere Kultur der von ihnen besuchten Form von Kirche gegenüber der ‚normalen‘ Kirche beschrieben. Überwiegend lokalisieren sie gerade in diesem Charakter ihr Erleben und die Wirkung auf ihren Alltag und

ihren Glauben in seinem besonderen Mehrwert. Sie unterscheiden damit nicht nur zwischen der Kommunikation des Evangeliums in ‚dieser‘ und ‚jener‘ Kirche, sondern beschreiben die eine Variante als Bedingung der Möglichkeit, dass ihnen diese Kommunikation zugänglich wird.

Eine hohe Bedeutung hat zunächst die Nähe der religiösen Angebote und Inhalte zu ihrem Leben und ihrem Alltag, die damit zu einem Differenzmerkmal in der Konstruktion ‚normale‘ versus ‚andere‘ Kirche wird. Sie bildet ein wichtiges Kriterium dafür, ob die Gehalte, um die es in den kirchlichen Veranstaltungen geht, für die Interviewpartner:innen zugänglich sind und Relevanz gewinnen können. Dies kann klassisch an den Inhalten von Predigten ausgeführt werden:

Die Texte oder die Predigten sind mehr an, weiß ich nicht, an dem Puls der Zeit. An dem, was mich interessiert und sprechen mich eher an als jetzt andere Predigten von ganz normalen Gottesdiensten. (Jule, JK3, 4,37–5,4)

Die Lebensnähe kann aber auch auf die Konstruktion des Handlungsfeldes als solches bezogen werden:

Also hier [sc. als Vesperkirche] zeigt die Kirche auch wieder, dass sie mitten im Leben ist. Denn man hatte den Eindruck, dass äh die Gottesmänner und Gottesfrauen sich so ein bisschen von der Basis entfernt hätten, und gemerkt haben, das ist nicht der richtige Weg und wir müssen wieder irgendwie mehr an, ja, an das Volk herankommen. [...] Und das, meine ich, ist mit diesem Projekt gelungen. (Felix, VK1, 3,42–4,5)

Und in einer dritten Variante kann die Alltagsnähe in dem klassischen Gegenüber von „Komm-Struktur“ und „Geh-Struktur“ gedeutet werden.

Für mich ist die Onlinekirche eine Kirche, die dort ist, wo die Menschen sind. Im Gegensatz zu den Kirchgebäuden, die einfach erwarten, dass die Menschen zu ihnen kommen. Und ja, das ist für mich Mission, Evangelium. Einfach rausgehen und bei den Menschen sein. (Karin, OK1, 24,28–31)

Die Frage, ob man sich von den Inhalten angesprochen fühlt, kann auch an der jeweils gewählten Sprache festgemacht werden:

Aber ich glaube, das ist genau auch der Punkt an diesem Unterschied, ist die Sprache für mich. Wir werden einfach total anders angesprochen, gesehen. Meine Gefühle werden ganz anders benannt. [...] Und deshalb ist es ja auch so schwierig, junge Menschen abzuholen mit Kirche. Weil die ja gar nicht angesprochen werden mit ihren Begrifflichkeiten. (Lydia, OK2, 16,7–11)

Wie die folgende Äußerung zeigt, ist dies jedoch keine rein semantische oder ästhetische Frage, sondern sie hat einen eminent theologischen Bezug:

Weil... ich empfinde es eben so, dass sie [sc. die Verantwortlichen für die Online-Kirche] so die Heiligkeit im Alltag entdecken. [...] Man fühlt sich sonst nicht abgeholt mit Sprache oder mit Formulierungen oder mit Beispielen und hier ist es total heilig, aber jeder ist mit drin. Also das ganz Normale wird eben so runtergebrochen. [...] Und das finde ich so schön, sie holen's einfach genau dahin zurück, wo es für mein Empfinden auch hingehört, so ins ganz normale Leben. (Lydia, OK2, 4,22–30)

Die religiöse Dimension, von der Teilnehmerin hier als „heilig“ beschrieben, wird in der Kultur der Online-Kirche in den Alltag transferiert und kann dort wirken. Diese Weise der Kommunikation des Evangeliums kann dazu führen, wie eine andere Teilnehmerin es beschreibt, dass sich in ihrer eigenen Haltung der Glaube stärker mit ihrem Alltag verwebt, statt einen abgetrennten Bereich zu bilden, wie sie es in der ‚sonstigen Kirche‘ überwiegend erlebt hat.

Ich glaube, [ich habe] durch die Impulse in der [Name der Online-Kirche] eine Verbindung gefunden, dass mein Glaube und mein Alltag nochmal anderswie gekoppelt sind. Als Kind und als Heranwachsende, manchmal auch als jüngere Erwachsene, hatte ich auch das Gefühl von: Das eine findet in der Kirche statt und das andere ist dann eben das Leben. Und jetzt erlebe ich das, dass es viel mehr mit meinem Alltag zu tun hat. Das ist nicht mehr so entkoppelt. (Maike, OK3, 5,3–9)

Eine solche Alltagsnähe religiöser Orientierung bekommt in der Vesperkirche noch einmal eine sehr konkrete Dimension, insofern sie sich diakonisch umsetzt:

Ich würde sagen: Vesperkirche ist praktische Nächstenliebe. Das sollte Kirche unbedingt sein: Praktische Nächstenliebe. In der Bibel heißt es: „Ein neues Gebot, das gebe ich euch, dass ihr liebt einander, wie ich euch geliebt habe. Daran wird jeder erkennen, dass ihr meine Jünger seid.“ Wenn ihr Liebe untereinander habt, die Kirchen wären voll, wenn das ausgelebt würde. (Fabio, VK1, 14,32–36)

Interaktivität

Der Aspekt der Lebensnähe steht in der Wahrnehmung der Befragten in einem engen Zusammenhang mit den Formen, in denen die Angebote stattfinden. Insbesondere beim Gottesdienst wird immer wieder die monologische Form der ‚Standard-

kirche' problematisiert, der gegenüber die dialogischen und interaktiven Formen in dem eigenen Handlungsfeld hervorgehoben werden. Dies betont beispielsweise ein Pfarrer einer Ortsgemeinde, der an einer Online-Kirche als Teilnehmer dabei ist:

Also, ich merke [...], dass das dialogische Format das richtige ist, dass Beteiligung wichtig ist. [...] Und was mache ich in der Gemeinde? Weitgehend frontal, monologisch. Und da merke ich: Ahh, das ist nicht die Kommunikationsform des 21. Jahrhunderts. (Theodor, OK5, 5,11–15)

In der Wahrnehmung einer Teilnehmerin wirkt es sich auf die gesamte Atmosphäre aus, wenn die Zentrierung auf die Pfarrperson aufgehoben wird (die auch dann noch so empfunden wird, wenn zusätzlich Ehrenamtliche im Gottesdienst beteiligt sind):

Und was auch, finde ich, total besonders ist, ist, dass ja immer mehrere Personen dort beteiligt sind und man könnte jetzt nicht sagen, es ist der Pfarrer und dann sind da noch drei Ehrenamtliche, die drumherum hüpfen, sondern es ist halt so ein ganzes Team, dass das so zusammen auf die Beine stellt und das finde ich auch total schön, dass das nicht immer nur so an einer Person hängt. Und dadurch wird das ja auch wieder bunter. (Laura, OK2, 4,16–21)

Über den Teamcharakter der Verantwortlichen hinaus geht es den Teilnehmenden aber auch um ihre aktive Beteiligung, die sie in den ortsgemeindlichen Gottesdiensten vermissen.

Das ist auch, finde ich, etwas, was wirklich die Online-Kirche auch noch mit ausmacht. Dass es immer diese Fragen-Ticker quasi gibt, mit „Wofür möchtet ihr beten?“, „Was sind gerade eure Gedanken?“ und die werden auch aufgenommen und halt auch quasi zurückgespiegelt und bearbeitet. Dass es nicht nur ein „Wir bringen in der Stille vor Gott“ usw. und jeder macht da sein eigenes Gebet, sondern dass es auch wirklich, ich sag mal, eine Bearbeitung erfährt. Und wenn es auch nur eine Wiederaufnahme ist, aber es ist eben genau das, [...] dass man teilhaben kann, und zwar wirklich aktiv, wenn man das möchte. (Katja, OK1, 9–16)

Gelegenheit zum religiösen Austausch

Dies führt zu einem weiteren Kriterium für die Konstruktion ‚dieser‘ und ‚jener‘ Kirche: der Raum und die Gelegenheit zum Austausch über religiöse Themen. Dieser wird vor allem in der Online-Kirche geradezu als konstitutiv empfunden, während er in der Ortsgemeinde überwiegend vermisst wird.

Ich finde aber, auch so einen intensiven Austausch, [...] ich kenne den aus keinem Gottesdienst [sc. in der Ortsgemeinde]. Also das ist ja eher so, dass man wirklich nebeneinandersitzt und nach vorne guckt und danach geht man auseinander und spricht vielleicht übers Wetter oder über die letzte Woche, aber so einen wirklichen Austausch über Gott und die Welt und über das, was anderen durch den Kopf geht oder alleine auch Gebete zu teilen und so, das kenne ich eigentlich aus klassischem Gottesdienst nicht. Und obwohl es dann digital ist, ist es für mich oftmals eine größere Nähe, als wenn ich wirklich räumlich nah bin. (Marta, OK3, 11,15–21)

Dass dieses Erleben nicht im Gegenüber von „analog“ versus „digital“ aufgeht, zeigt die folgende Äußerung aus dem Kontext eines Frauenwerkes.

Wir haben da große Wortbeiträge da untereinander, wenn wir so einen Psalm besprechen oder so was. Aber in meiner Gemeindekirche kommt es ja nur zustande, so eine Diskussion zu führen, wenn ich an den Glaubensfragenkursen teilnehme. Sonst sitze ich im Gottesdienst, nehme an dem Gottesdienst teil und wenn ich Glück habe, sage ich, neben das Schütteln [sc. der Hand] des Theologen oder die Theologin hinterher noch, „es war ein guter Gottesdienst“, weil da [...] ist gar keine Zeit, sich um diese Fragen wirklich auseinanderzusetzen während des Gottesdienstes. (Anette, FW1, 16,29–17,3)

Dieser Aspekt erweist sich in der Wahrnehmung der Befragten deswegen als so bedeutsam, weil er tiefgreifende Konsequenzen für das Erleben von Kirche hat: Fehlt er, kann dies zu dem Bewusstsein führen, dass – erneut entgegen der erklärten Absicht – die Kirche kein Ort ist, an dem Glauben gelebt werden kann.

Das bietet mir eben diese Online-Plattform, dass ich meinen Glauben leben kann, auf jeden Fall, was ich ja im Alltag sehr reduziert habe und eben auch in der Gemeinde vor Ort bisweilen gar nicht. Und das ist mir aber ganz wichtig, dass ich meinen Glauben leben kann und auch mit anderen darüber reden kann und das, das bietet mir halt die Online-Kirche. (Kerstin, OK1, 14,6–9)

Förderung kritischer Auseinandersetzungen

Als weiteres Kriterium für den Unterscheid zwischen ‚dieser‘ und ‚jener‘ Kirche wird in den Interviews die Frage genannt, ob es eine kritische Auseinandersetzung mit den christlichen Inhalten geben darf bzw. eine solche gefördert wird. Auch wenn dies eigentlich ein wichtiges Bildungsziel gemeindepädagogischen Handelns bildet, wird dies von mehreren Befragten in der ‚Standardkirche‘ anders erlebt. So erzählt eine Jugendliche:

Also, ich hab' meine Konfirmation gemacht und auch Konfi-Arbeit und fand das schon immer sehr spannend, auch das ganze Thema Glaube, aber eben so mit diesem „Es muss so sein“ und so dieses Alteingesessene und [...] das fand ich eben eher blöd, so dass ich zu allem Ja und Amen sagen muss. Und dann fand ich das irgendwie schön, weil als ich dann in die [Name der Jugendkirche] gekommen bin, habe ich eben auch gemerkt, ich darf auch sagen, „da gehe ich mit und da gehe ich nicht mit“. (Inga, JK2, 9,23–38)

Auch eine Teilnehmerin an den Veranstaltungen des Frauenwerkes betont, dass sich diese Form der Kirche dadurch auszeichnet, dass die guten Erfahrungen mit kritischen Perspektiven verbunden werden dürfen. Typisch für diese Form von Kirche ist für sie, dass

[...] ich meine kritische Haltung zur Kirche weiter behalten kann, aber auch viele Antworten bekomme durch das Frauenwerk. (Anette, FW 1, 4, 20–22)

Entsprechend wird an ‚dieser‘ Kirche geschätzt, dass in den Angeboten selbst theologisch kontroverse Themen angesprochen werden und unterschiedliche Positionen vorgestellt werden, statt nur eine bestimmte Richtung zu vertreten.

Die fassen die heißen Eisen an, so bin ich voll dabei. Die machen Theologie. Das hat mir hier auch in der Landeskirche gefehlt. Wir haben über viel geredet, nur nicht über Glauben. Das ist theologisch sehr fundiert, also [Name eines Verantwortlichen] ist super klug, finde ich. Der kommt eben auch zum Thema Gendern, durch die Bibel, mal kurz alles präsentieren, die verschiedenen Positionen. Finde ich total gut. (Tobias, OK5, 6,6–10)

Gemeinsamkeiten der Teilnehmenden untereinander

Aber auch die anderen Teilnehmenden bilden ein Kriterium für den Unterschied zwischen ‚dieser‘ und ‚jener‘ Kirche. In den Formen von Kirche, in denen sich die Interviewten bewegen, erleben sie Gemeinsamkeiten und eine Verbundenheit mit anderen Teilnehmenden, die sie in den klassischen Formen von Kirche vermissen. Dies formuliert eine Interviewpartnerin für eine Online-Kirche so:

Also ich finde, es ist auch eine völlig andere Aura, obwohl wir ja nicht alle in einem Raum sind. Wenn wir da sind, sind wir ja doch in einem Raum. Und wenn ich hier in die Kirche gehe, dann fühle ich mich so verloren unter den Menschen, die da sind, weil ich das Gefühl habe, die haben gar nicht meine Themen im Kopf oder die haben eine ganz andere Intention, warum sie da hingehen. Sie

gehen dahin, weil... das gehört halt dazu. Da ging man immer schon hin. Aber diesen Transport von dem, was gesagt wird in der Kirche, in den Alltag, der fehlt mir oft. Vielleicht unterstelle ich das den Menschen auch, aber ich habe das Gefühl dadurch, ja, das ist nur ein Abarbeiten eines Termins und das ist es bei der [Name der Online-Kirche] eben nicht. Da kommt jeder mit seinem Wunsch hin oder wie so eine offene Schale, sage ich mal, das ist irgendwie „leg was rein, ich nehme gern was mit, aber ich tu' auch was rein.“ (Lydia, OK2, 11,25–35)

Verbindet diese Teilnehmerin bereits die Differenz in dem Verbundenheitsgefühl mit der persönlichen Entscheidung für eine bestimmte Form von Kirche, ist diese für einen Teilnehmer an einer anderen Online-Kirche der entscheidende Aspekt:

Und auch das Gefühl zu haben und das Empfinden, es ist irgendwie natürlich... die Leute, die kommen, wir haben eine bewusste Entscheidung getroffen. (Manuel, OK3, 12,9–11)

Daraus entstehen weitere Aspekte, die als typisch für die Teilnehmenden an diesen Formen von Kirche gesehen werden:

Die Freiwilligkeit und auch, glaub' ich, der hohe Grad an Spiritualität, den die Teilnehmenden von sich aus auch mitbringen. Und die Bereitschaft, sich auf fast alles einzulassen. (Magnus, OK3, 11,38–12,2)

Diese als positiv erlebten Gemeinsamkeiten dürften dafür verantwortlich sein, dass die Befragten in ‚dieser Kirche‘ eine intensivere Gemeinschaft erleben als in ‚jener‘.

Was ich bei der Online-Kirche eben auch sehr schön finde, das ist [...] unsere Gemeinschaft auch, die sich dann online trifft. [...] Da ist also dann auch sehr viel Gemeinschaft da, also wenn wir uns dann auch mal, einmal im Jahr vor Ort treffen. Das ist wirklich so, als würde man den Nachbar, mit dem man jeden Sonntag im Gottesdienst sieht, sich treffen und ich hab' dann im Laufe der Zeit auch das Gefühl gehabt, ich kenn' meine Gemeindeglieder aus der Online-Kirche besser als die, mit denen ich am Sonntag im Gottesdienst sitze. Ja, einfach weil wir hier [sc. in der Online-Kirche] miteinander reden und ich weiß von jedem, wo er ist, was er macht, welchen Beruf er hat, welche Probleme er hat, weil wir uns darüber auch austauschen, persönlich. Das weiß ich von meinem Sitznachbarn im Gottesdienst nicht. Ja, und von daher, ich persönlich finde die Gemeinschaft online ja wesentlich intensiver. (Karin, OK1, 16,4–18)

Dieses Erleben hat für eine Teilnehmerin weitreichende emotionale Konsequenzen für ihr Lebensgefühl:

Ich fühl mich immer total bestärkt. Dass es eben, ja, dass dieser Geist von..., so ein Aufbruchgeist, der uns vielleicht allen mal ein bisschen verloren gegangen ist in unseren Gemeinden, wo immer das Gleiche ist, wo so eine gewisse Eintönigkeit und wo man sich so an die Rituale klammert. Und hier [sc. in der Online-Kirche] sind so viele Leute, die Lust darauf haben, Glauben auf so 'ne andere Art zu leben, einfach mehr in den Alltag reinzuholen. Und das bestärkt mich immer, dass es funktionieren kann und dass ich nicht in so 'ne Hoffnungslosigkeit versinke. (Lydia, OK2, 7,24–29)

Visionen für die Gesamtkirche der Zukunft

Angesichts dieser vielen Elemente, die ‚diese‘ gegenüber ‚jener‘ Kirche auszeichnen, sind die folgenden Gesamteinschätzungen nicht erstaunlich.

Und ich denke, dass die Antwort [auf die Frage] „bekommen die Menschen, was sie brauchen?“ bei [Name der Online-Kirche], wenn die Menschen antworten zwischen 1 und 10, deutlich näher bei einer 10 ist als bei einem durchschnittlichen Gottesdienst, beim einem durchschnittlichen Gemeindegottesdienst. (Magnus, OK3, 11,35–38)

Okay, das ist jetzt genau das, wonach ich eigentlich seit Jahren suche und wo ich zu 100% dazusagen kann, ja, dazu kann ich stehen, das ist Kirche, so wie ich sie verstehe. (Karin, OK1, 10,13–15)

Allerdings bleibt es in der Dynamik der Interviews nicht bei diesem Gegenüber zweier Typen von Kirche stehen, sondern die Beteiligten entwickeln daraus Perspektiven für die Gesamtkirche in der Hoffnung, dass ihre Formen Prototypen sein könnten für die Kirche als Ganze.

Die Onlinekirche schafft Zukunft der Kirche. (Karsten, OK1, 24,32)

Damit würde die Kirche insgesamt lebensnäher, dialogischer und lebendiger.

Mir gibt das ganze Format auch Hoffnung, dass Kirche noch nicht sich selbst gegen die Wand fährt, sondern dass es noch Formen gibt, wo was Neues ausprobiert wird und es funktioniert und es findet Anklang und ist deutschlandweit und es kommen immer mehr Leute dazu, also dass das Erfolg hat, auch weil es eben die Leute berührt so und das macht mir auch diese Hoffnung, weil ich sonst eben vor Ort ganz viel tote Kirche letztendlich erlebe, ja. (Lisa, OK2, 8,6–11)

Eine der Interviewpartnerinnen sieht in einer solchen Entwicklung vor allem die Chance, Menschen individuell neu für den christlichen Glauben zu interessieren und zu begeistern.

Für mich ist es wichtig, dass nicht nur Kirche als großes Ganzes ein, ja ein anderes Bild, will ich's mal sagen, bekommt, also dass wir uns öffnen und dass die Menschen ja dieses verstaubte Angesicht ablegen, dass sie von uns haben, sondern dass wir unseren Glauben in echt sozusagen transportieren können. Also, wieder glaub-würdig werden, interessant werden für die Menschen, die sagen: „Hey, das ist realistisch, was dort gezeigt wird, was die für Themen behandeln. Das betrifft ja mich. Warum habe ich das jetzt nicht bei meiner Gemeinde, warum [...] hab' ich da keinen Ansprechpartner?“ Das sind so Themen, also wie erreicht man Menschen mit wahrhaftem Glauben? Das ist so für mich eine wichtige Bedeutung auch der Onlinekirche. Dass man das wieder mehr zum Tragen bringt, also dass die Leute wieder was damit anzufangen, was Kirche, was richtiger Glaube bedeutet. (Kerstin, OK1, 25,34–26,6)

Eine andere Stimme hingegen sieht in einer solchen Veränderung der Gesamtkirche vor allem die Chance, dass die Kirche neu an gesellschaftlicher Relevanz gewinnt, weil sie damit ein gesellschaftliches und vor allem mediales Image überwinden würde, was ihr gegenwärtig im Wege steht:

Ich hoffe, dass da einfach noch viel mehr daraus entsteht, weil ich das Gefühl habe, dass bei vielen Themen, die uns so in der Welt bewegen und auch, wenn man das jetzt so medial betrachtet, die Kirche ist halt kein großer Wortgeber mehr. [...] Aber was mir doch auffällt, dass die Kirche immer dann wieder so [...] hervorgekramt wird, in Führungsstrichen, wenn es darum geht `nen schönen ‚alten‘ [...] Kontrapunkt zu schaffen, was gerade auch so in dem Thema der Homosexualität, Queernes und so weiter, ich erinnere mich noch, [...] bevor es die Ehe für alle gab, war das ja in der Diskussion, und es wurde als Kontrapunkt irgendwelche Kirchenvertreter in irgendwelche Talkshows geholt. Und ich hab' mich schon damals immer gefragt, was das soll? Also was, wieso wird die Kirche in diesen Punkten dahin geholt, nur um da `nen völlig verquenen Kontrapunkt zu schaffen und dann auch nur Menschen hinzustellen, die quasi die Kirche gar nicht per se repräsentieren und auch die Sichtweise vieler Gläubigen gar nicht repräsentieren und das halt immer oder oft als sowas Altbackenes präsentiert wird. Und ich habe die große, große Hoffnung, dass durch die Onlinekirche oder [...] durch wirklich gesellschaftsrelevante Themen auch durch auf `ne kirchliche Sichtweise auch eben so, wie es passiert, weil ich weiß auch, dass das [Name der zuständigen Person für die Online-Kirche] wichtig ist, da Inhalte zu bringen, die nicht platt sind, die kontrovers sind, die auch durch-

dacht sind. Dass es da einfach 'nen Wandel gibt und das Kirche nicht mehr so als der staubige ‚Ich hol jetzt mal 'nen Kontrapart hervor‘ irgendwie da rausgekramt wird. Sondern, dass es da einfach 'nen Wandel gibt. (Katja, OK1, 25,8–32)

‚Missionarisches‘ Potenzial

In dieser Zukunftsperspektive werden dann doch wieder die beiden eingangs unterschiedenen Richtungen zusammengeführt, insofern das, was hier als ‚anders‘ apostrophiert wird, dann die gesamte Kirche prägen möge. In dieser Linie kommt die Chance in den Blick, dass sich mehr und andere Menschen für Kirche interessieren, als dies gegenwärtig der Fall ist. Genau dies erleben nämlich die Interviewpartner:innen in ihren Formen der Kommunikation des Evangeliums.

Wir als [Name der Online-Kirche] wollen gerne Glaube niedrigschwellig anbieten, das heißt wir sind nicht die typische EJ [Evangelische Jugendarbeit], die man auf'm Kaff findet. Wir sind ein bisschen anders, wir sind mehr städtischer, wir sind..., wir haben Leute in der Gemeinde, die erstmal mit Gott gar nicht so viel anfangen können und sagen..., die kommen nach dem Gottesdienst zu dir und fragen „Sag mal, glaubst du wirklich daran? Ist das hier euer Ernst?“ [...] Da kommen halt auch Leute zu uns, die noch kaum oder keine Berührungspunkte haben. (Ida, JK2, 4,38–5,6)

Und die Interviewpartner:innen erleben an sich selbst, dass sie diese Formen von Kirche selbst gerne weitergeben und damit andere für Kirche begeistern können und wollen.

Es ist ja sehr viele Menschen, die Kirche gegenüber sehr skeptisch sind, verständlicherweise, und das auch gleichzeitig mit Glauben zusammentun. Also wenn ich ein Christ bin, gehöre ich scheinbar zu dieser altbackenen Kirche. Aber dass es jetzt auch anders geht. Und es gibt tatsächlich auch ein Format. Ich kann sagen, da gibt es eine andere Art Kirche. Schau es dir an, weil ich kann es jetzt nur für meine Kollegen sagen. Alle sagen, sie sind gläubig, aber keiner würde freiwillig in die Kirche gehen. Nun, das ist jetzt. Jetzt kann ich sagen „versuch es doch da mal, schau dir wenigstens an“! (Luise, OK2, 11,18–24)

Das Projekt zeigt: Es ist durchaus möglich, die Perspektive der beteiligten Subjekte auf die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ empirisch zu erforschen. Sie erleben diese in teilweise intensiver Weise auf unterschiedlichen Ebenen und beschreiben ein breites Spektrum von Wirkungen für ihren Glauben und für ihr Leben. Dies gilt prinzipiell für alle Handlungsfelder, wobei sich Unterschiede in der Weise und der Intensität andeuten, denen für belastbare Aussagen in einer quantitativen Studie

nachgegangen werden müsste. Die Teilnehmenden machen deutlich, dass die jeweiligen kirchlichen Formen, an denen sie teilnehmen, keineswegs gleichgültig dafür sind, was sie dort erleben und was sie davon mitnehmen. Das gilt insbesondere für die Dimension des Glaubens, ebenso aber in Bezug auf die Bedeutung für ihr Leben. Für die Überlegungen zur Zukunft der Kirche dürften diese Erkenntnisse ein großes Potenzial besitzen, da, wie die Ergebnisse der 6. KMU insgesamt zeigen, die Frage ihrer Relevanz einer der wesentlichen Herausforderungen für die beiden großen Kirchen in der Gegenwart bedeutet.

27. „Eine Stunde Brot & Liebe ist vielleicht doch die bessere Wahl“

Kirchenmitgliedschaft als entscheidungsförmiger Gestaltungsprozess und Ensemble sozialer Praktiken

Kristin Merle, Lukas Brinkmann, Reiner Anselm

Wie gestalten Menschen anlassbezogen in bestimmten Situationen ihr Verhältnis zu Kirche? Unter welchen Bedingungen vollziehen sie Positionierungen gegenüber Kirche? Und welche Bedeutung hat das Soziale in Situationen bzw. Prozessen des Entscheidens und der Positionierung? Diesen Fragen geht unser Begleitprojekt nach.¹ Sofern Menschen an Kirche partizipieren und damit soziale Situationen mitgestalten, akkumulieren sich eine Vielzahl an Erfahrungen, die von Mikroprozessen entscheidungsförmigen Handelns geprägt sind, und die sich mit der Zeit in einem (lebensgeschichtlich auch wechselnden) Nähe- und Distanzverhältnis zu Kirche ausdrücken (vgl. Kretzschmar 2001; Kretzschmar 2007). Diese – vielfach auch ganz kleinteilig sich darstellenden – Erfahrungen und Begegnungen im kirchlichen Kontext können sich zu „großen“ Entscheidungen verdichten, z. B. der Entscheidung, sich taufen oder kirchlich trauen zu lassen, aber auch, aus der Kirche auszutreten. Insofern ist es von größtem Interesse, einen Teil des Bedingungsgefüges „großer“, sich dann auch in Statistiken abbildenden Entscheidungen heran zu zoomen und den Blick darauf zu richten, wie Kirchenmitglieder bzw. religiös Interessierte und Organisation (hier vorrangig kirchliche Akteur:innen) *in konkreten kirchlichen Situationen interagieren und entscheidungsförmige Handlungskonstellationen prozessieren*. Mikroprozesse entscheidungsförmigen Handelns vollziehen sich, schaut man etwa auf den Anlass des *Gottesdienstes*, zum Beispiel mit Blick auf den Gottesdienstbesuch an sich über die Frage von Rollenangebot und Rollennahme/-ablehnung bis hin zur Beteiligung am Abendmahl und der Entscheidung, auch nach dem Gottesdienst Kontakt zur Community zu pflegen. Dabei sind diese Prozesse nicht nur von den Präferenzen und Gewohnheiten der Kirchenmitglie-

¹ An Gesprächen zum Entwurf des Projekts waren aus dem wissenschaftlichen Beirat der 6. KMU insbesondere beteiligt: Reiner Anselm, David Käbisch, Maren Lehmann, Jan Loffeld, Kristin Merle, Detlef Pollack.

der – z. B. der Gottesdienstbesucher:innen – getragen, Bedeutung hat mit Blick auf die Situationen des Entscheidens auch „das Verhalten“ der „Organisation“, wie sie die religiös Interessierten adressiert, mit welchen „Unterstellungen“ und „Angeboten“ sie operiert. Das bedeutet, dass die Prozesse des Entscheidens bzw. der Positionierung immer sozial bedingt, nicht selten auch strukturell und technisch präfiguriert sind. Wie also vollzieht sich *Entscheiden als sozialer Prozess der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Organisation wie als Ensemble von Praktiken*? Dieser Frage gehen wir im Folgenden nach und präsentieren Einblicke² in die Arbeit dieses Begleitprojektes, das überwiegend Methoden qualitativer Religionsforschung zur Erkenntnisgewinnung nutzt, das aber auch auf Auswertung von Items aus der Repräsentativbefragung ausgreift, um unter der insgesamt interessierenden Fragestellung nach Kirchenmitgliedschaft und entscheidungsförmigem Handeln Synergieeffekte der Forschungen zu nutzen.

Kirchenmitgliedschaft: Prozessierung entscheidungsförmigen Handelns – zum Design der Studie

Was ist näherhin gemeint, wenn wir von ‚Entscheiden‘ sprechen (Merle et al. 2023)? Entscheidungen können als „mediatisierte *Aushandlungsprozesse* verstanden werden, in die sozial verobjektivierte Werte und Normen, soziales Wissen etc. eingehen, und in die verschiedene Akteur:innen – direkt oder indirekt – involviert sind“ (Merle et al., 2023, S. 436). Aus praxeologischer Sicht ist dies zu ergänzen: Da sich auch Materialitäten, Ressourcen, Logiken und implizites Wissen in die Prozesse einschreiben, kann über die zuerst genannten „Einflussfaktoren“ hinaus eine Dezentrierung des Entscheidungssubjektes konstatiert werden. Natürlich ist unbestritten, dass mentale Prozesse der Sinnkonstruktion, ja, auch der kognitiven Abwägung, eine tragende Rolle in Prozessen des Entscheidens spielen (können). Aber auch diese sind verwoben in öffentliche Bedeutungskontexte, sie werden sicht- und hörbar in einer Vielzahl von Praktiken, können also nicht von „actual public doings, actings, and sayings“ (Schmidt 2022, S. 661) separiert werden. Prozesse des Entscheidens gehen also mit diversen anderen nicht-reversiblen und reversiblen *un-doings und doings* einher, eine Konstellation, die es nicht zulässt, ein bestimmtes Ereignis als unverbundenes Solitär zu verstehen, das dann als „Entscheidungstat“ gelten kann. Sicherlich: Solche finalen, mit einiger Bestimmtheit gefassten, möglicherweise auch genau zu datierenden Beschlüsse kennen wir. Gleichzeitig bauen auch diese Beschlüsse auf einer Vielzahl vorgängiger Erfahrungen und Begegnungen auf – und

² Umfassendere Präsentationen und Analysen wird die ausführlichere Auswertung zum Forschungsprojekt beinhalten, deren Publikation 2025 erfolgt.

vor allem gehen sie nicht in kognitiven Operationen eines „einsamen“ Subjektes auf, das sich in seinem Entscheidungshandeln nicht selbst bewegt und bestimmt sähe durch eine kaum zu bestimmende Vielzahl verschiedener Einflüsse und anderer Akteur:innen. Auf die Frage der Kirchenmitgliedschaft gewendet, bedeutete das, „*Kirchenmitgliedschaft als fortgesetzte Praxis zu verstehen, die in unterschiedlichen Situationen ein Zusammenspiel von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur:innen, Technologien und Medien und Artefakten darstellt, und die entscheidungsförmiges Handeln als komplexes Ensemble aus Praxissituationen, interaktiven Konstellationen, diskursiven Prozessen und individuellen Abwägungen prozessiert*“ (Merle et al. 2023, S. 436).

Nimmt man ernst, dass es sich hier um *mediatisierte Aushandlungsprozesse* handelt, liegt es nahe, im Design der Studie auf die tiefenmediatisierte Verfasstheit unserer alltäglichen Lebenswelt abzuheben und dies auch in der Auswahl des Forschungsfeldes abzubilden. Werden Religion und Religiosität, einschließlich die Praxis der Kirchenmitgliedschaft, als *embedded phenomenon* betrachtet, das in die verschiedenen Lebensbereiche und Kommunikationskontexte der Menschen verwoben ist, ergibt es Sinn, „the complexity of lived experience across different spaces“ (Hine 2017, S. 406) zu berücksichtigen. Das Projekt verfolgt daher einen *blended approach*, der das Forschungsfeld nicht auf ausschließlich „online“ oder „offline“-Kontexte beschränkt. Insbesondere bezüglich religiöser Phänomene und die Prozessierung entscheidungsförmigen Handelns mit Blick auf Partizipation an kirchlichen Kommunikationssituationen interessieren wir uns dafür, „how online and offline spaces combine in the lives of [...] people“ (Hine 2017, S. 406), in welchem Spannungsverhältnis verschiedene Kommunikationskontexte- und Begegnungskontexte stehen, wo sie gegenseitig bestärkend aufeinander bezogen sind etc.

Untersucht werden im Projekt Praktiken im kirchlichen Kontext. Als „klassisches“ kirchliches Format fiel die Wahl auf Gottesdienste – in ihrer digitalen Variante auf Online-Gottesdienste –, wobei Gottesdienste als Orte verstanden werden, an denen mittels teilnehmender Beobachtung entscheidungsförmiges Handeln in Form von Beteiligung nicht zuletzt an der syntaktischen Relation zwischen Akteur:innen erhebbbar ist, so unsere Annahme. Im Zusammenhang der Online-Gottesdienste lässt sich auch noch einmal neu beobachten, wie das Zusammenspiel von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur:innen erfolgt, wie Technologien, Medien und Artefakte zusammenwirken und wie so entscheidungsförmiges Handeln prozessiert wird. Diese Praktiken, so weiterhin die Annahme, werden als öffentliche Ensembles sichtbar (die – oft latent – Prozesse des Entscheidens mit bedingen). Das betrifft auch die Frage, wie sich Kirchenmitglieder und die Organisation zueinander konstellieren. Dass die forschende Person selbst in das Geschehen involviert ist, ist insofern für die Bearbeitung der interessierenden Fragestellung weiterführend,

weil sie sich mit ihrem Erleben für den Forschungsprozess verfügbar machen kann. Dieser bezieht sich ja auf ein Handlungsfeld, das von starken Rollenzuschreibungen lebt, das traditionell von geprägter Sprache und Routinen lebt, das in nicht wenigen Teilen die Ebene des Vor- bzw. Nichtreflexiven adressiert und im Erleben nicht selten im Vorsprachlichen und Nichtsprachlichen verbleibt. In der Beobachtung kann die forschende Person all diese Dinge, auch in ihrer veränderten Gestalt im Zusammenhang des beobachteten Formats die Entscheidungsfähigkeit des Handelns mittels eigenen Empfindens und eigener Reflexivität verbalisieren und (probehalber) validieren. Die Überprüfung der Beobachtung und der Validierung erfolgt in Gestalt nachfolgender ethnografischer Interviews: Gesprächspartner:innen, die selbst an entsprechenden Gottesdiensten teilgenommen haben, sind gebeten worden, neben ihrem eigenen Gottesdiensterleben, ihren Erfahrungen mit dem konkreten Online-Format und der Entscheidungsfähigkeit gottesdienstlicher Interaktionen auch generell auf lebensgeschichtlich relevante Entscheidungssituationen im Zusammenhang mit Kirche zu reflektieren. Haben in diesen Interviews in den Vollzügen der Selbstdeutung der Gesprächspartner:innen sicherlich Rückprojektionen und Ex-post-Rationalisierungen stattgefunden, hat sich doch unter anderem gezeigt, dass die Bindung an Kirche, die Gestaltung des Nähe- und Distanzverhältnisses vielfach bewusst erfolgt, nicht selten auch im Zuge rationaler Abwägungen (das entspräche einem „klassischen“ Verständnis von Entscheidung), dass Partizipationsentscheidungen aber auch wesentlich situativ geprägt sind und als (nicht primär kognitive) Reaktionen auf Adressierungen durch die Organisation gelesen werden können, die nicht zuletzt im Handeln „ihrer“ Akteur:innen in einem bestimmten Bedingungsgefüge Partizipation als entscheidungsbasierte Teilnahme wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher macht. Für alle unsere Interviewpartner:innen war in diesem Zusammenhang auch die mediale Umgebung entscheidend, die ihrerseits – in einem bestimmten Bedingungsgefüge – Partizipation erleichtert.

Interessante Einblicke versprechen weiterhin Befragungen der Gottesdienstteilnehmer:innen bzw. Interviewpartner:innen zu ihren relevanten Kommunikationskontexten (und damit auch ihrer Verschränkung) und zu ihrem Mediennutzungsverhalten.

Das Beobachtungsfeld: *Brot & Liebe*-Gottesdienste

Auf der Suche nach einem für das Forschungsinteresse vielversprechenden Format war uns wichtig, einen kirchlichen Kommunikationskontext in den Blick zu nehmen, der zunächst eine eigene Relevanz für die Kommunikationsteilnehmenden hat: Das heißt im Falle eines Online-Gottesdienstes, dass dieser in seiner Gestaltung in seine technisch-mediale Umwelt eingepasst ist, dass er den

Kommunikationsbedingungen online entspricht und eigenständig (und nicht als Supplement) funktioniert³ – dass es sich etwa nicht um ein Streaming-Angebot einer Kirchengemeinde handelt, die ihren lokalen Gottesdienst online zugänglich macht. Gesucht war also ein innovatives kirchliches Angebot, das für die religiöse Praxis von Menschen Relevanzangebote macht und das in der Lage ist, gemeinschaftsbildend zu wirken, d. h. Bindung zu erzeugen bzw. dem Bindungsbedürfnis von Menschen zu entsprechen. Unsere Wahl fiel auf das Format *Brot & Liebe*, das seit 2020 existiert. Formal war der Anlass zur Umsetzung des Projektes *Brot & Liebe* die Covid-19-Pandemie. Die Idee für das Format konkretisierte sich bei einem digitalen Treffen, das Team um @theresaliebt „ging ab Juni 2020 an den Start.“⁴ Allerdings bestand bereits vor der Covid-19-Pandemie der Wunsch auf Seiten der Initiator:innen, „endlich mal was zu machen, das uns selbst auch gefällt“⁵, „worauf wir Lust haben“, „am Küchentisch, ohne Talar“. Von der eigenen gottesdienstlichen Praxis habe man sich entfremdet gefühlt. Unter den Initiator:innen gab es das Bedürfnis nach Gemeinschaftlichkeit, nach „Resonanz“. Die Haltung seiner eigenen Gottesdienstpraxis bezeichnet das Team jetzt als „digital, unverstellt, ehrlich“.⁶ *Brot & Liebe* wird von einem multiprofessionellen ökumenischen Team getragen, bestehend aus hauptamtlich tätigen Personen des Evangelischen Kirchenkreises Berlin Tempelhof-Schöneberg, der Katholischen Kirche der Stadt Luzern (Peterskapelle) und weiteren Assoziierten.⁷

Die Gottesdienste werden in der Regel im zweiwöchigen Rhythmus sonntagsabends um 20.00 Uhr über das Videokonferenztool Zoom gefeiert. Dabei entwickelt *Brot & Liebe* neue liturgische Formen, die Traditionelles umfassen: Wesentlich für das Gottesdienstformat ist das Erzählen persönlicher Geschichten, das sog. „Storytelling“; digitale Abendmahlsfeiern bzw. digitales Brotbrechen gehören zu jedem Gottesdienst; auch das Fürbittgebet (genannt *Popcorn-Gebet*) ist ein wichtiges partizipatives Element.

³ Im Bereich der Online-Gottesdienste und -Andachten finden sich hier nicht viele Angebote dieser Art, da auch zu „Corona-Zeiten“ – als man davon ausging, dass auch Kirche nun einen „Digitalisierungsschub“ erlebe – das Übliche der Online-Stream einer Kirchengemeinde war, die ihren lokalen Gottesdienst online zugänglich gemacht hat. Mittlerweile ist klar, dass die Zahl der Online-Angebote wieder stark zurückgegangen ist, ein pandemieinduzierter nachhaltiger Innovationsschub mit Blick auf eine Vielfalt kirchlicher Online-Angebote dürfte auf diesem Gebiet in der Breite ausgeblieben sein.

⁴ <https://www.instagram.com/stories/highlights/17953131290388210/> [letzter Zugriff: 29.02.2024].

⁵ Die Zitate stammen aus dem persönlichen Gespräch mit den Organisator:innen.

⁶ <https://www.instagram.com/stories/highlights/17953131290388210/> [letzter Zugriff: 29.02.2024].

⁷ Zurzeit (02/2024) gehören dem Team an: Rob Bauer, Theresa Brückner, Meinrad Furrer, Alexander Höner, Jasmin Brückner, Birgit Mattausch und Fabian Kraetschmer (IT). In seiner ökumenischen Anlage mag *Brot & Liebe* auch der Erwartung von Kirchenmitgliedern nach mehr ökumenischer Zusammenarbeit entsprechen (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2023a, S. 51).

Kontexte der Begegnung

Im Folgenden wird zunächst anhand unterschiedlicher Mikropraktiken dargestellt, wie der Verlauf des digitalen Gottesdienstformats immer wieder von kleinen Entscheidungsprozessen als sozialen Interaktionen im Wechselspiel zwischen einzelnen Teilnehmenden und den Organisator:innen von *Brot & Liebe* geprägt ist. Aufgrund der hier gegebenen Textbegrenzung rekurren wir vor allem auf zwei Situationen: den Eingang („*Sich im Gottesdienst zeigen*“) und das *Brotbrechen*. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den beobachteten Bedingungen dieser kleinen Entscheidungsprozesse. Daran schließen sich Darstellungen zu ersten Befunden aus den Interviews an.

Zoom-Gottesdienste als ethnografisches Forschungsfeld

Die Phase der teilnehmenden Beobachtung fand über einen Zeitraum von sieben Monaten statt (Januar bis Juli 2023) und orientierte sich an der formatbedingten Zeitstruktur und von Feldteilnehmenden relevant gemachten Ereignissen im Feld. Den Gottesdiensten ist von den Organisator:innen immer ein Thema vorangestellt, oft – zumal anlässlich von Festen – am Zyklus des Kirchenjahres orientiert. Die Gottesdienste werden gerahmt von Social Media-Kommunikation zur Vor- und Nachbereitung bzw. im Sinne eines Community-Buildings allgemein. In den sieben Monaten wurden insgesamt 15 Gottesdienste gefeiert, von denen 14 über *Zoom* stattfanden.⁸ Via *Zoom* gefeierte Gottesdienste⁹ stellen eine spezifische Form von Synchronizität dar, da die Teilnehmenden in zeitlicher Präsenz zusammenkommen, nicht aber in physischer Präsenz.

Die physische Situation der *Zoom-Gottesdienste* verdient eigene Aufmerksamkeit. Wir können an dieser Stelle nur darauf hinweisen und vertiefen dies an anderer Stelle. Näher zu erkunden sind die Implikationen physischer Verfasstheit, unter der

⁸ Ein nicht über *Zoom* gefeierter Gottesdienst war der Live-/Präsenz-Gottesdienst auf dem DEKT 2023 in Fürth. Der Gottesdienst wurde allerdings über die Video-Plattform *Vimeo* als Livestream zugänglich gemacht.

⁹ Die teilnehmende Beobachtung hielt hier für die forschenden Personen besondere Herausforderungen bereit, denn unter anderem ist, verbunden mit einer klaren Rollenaufteilung, die verbale Interaktion unter den (nicht organisierenden) Gottesdienstteilnehmer:innen eingeschränkt (Mikrofone sollen nicht geöffnet werden). Gleichzeitig wurde uns Forschenden, die wir selbst die Gottesdienste mitfeierten, gleich klar, dass es für eine Person kaum machbar ist, mehrere ‚Kacheln‘ der im Schnitt 50 bis 90 Gottesdienstteilnehmenden mit zu beobachten. Dies erforderte besondere Strategien der (Selbst-) Reflexion. Sind in der Bildschirmansicht eh nicht alle ‚Kacheln‘ zu sehen (in der Regel allerdings alle mit aktivierter Kamera), sind die Bildausschnitte individualisierter Gottesdienstteilnahme (Personen im je eigenen privaten Kontext) zudem klein. Schnell war deutlich, dass mehrere Personen des Forschungsteams gleichzeitig an den Gottesdiensten teilnehmen und beobachten mussten.

die Gottesdienste gefeiert werden: jede Person lociert vor einem Endgerät, meistens sitzend, an und auf verschiedenen Möbelstücken, oft einzeln, nicht selten aber auch im privaten Kontext in Gemeinschaft mit anderen körperlich Anwesenden. Die körperliche Verfasstheit in Verbindung mit näher zu beschreibenden Verhaltenscodices führt einerseits zu individuellen Bewegungen und Verlagerungen der Körper (z. B. Wechsel von der Sitz- in die Liegeposition), zum anderen zu regelhaften körperlichen Tätigkeiten: Wer von den (nicht organisierenden) Gottesdienstteilnehmer:innen kommunizieren möchte, nutzt die Tastatur. Im Sinne von Latour (2007) wird hier der netzwerkartige Handlungszusammenhang zwischen „Ding“ und menschlichem Akteur ganz anschaulich: Die technikbasierten Kommunikationsregeln und die Entscheidung, ihnen zu folgendem, erzeugen den Aktanten aus Ding und Mensch als agierende Entität. Dafür lassen sich zahlreiche weitere Beispiele anfügen. Klar ist in jedem Fall: Die Feier eines Online-Gottesdienstes bedeutet nicht den Dispens von Körperlichkeit, Körper kommen hier *anders* zum Einsatz, und sie gehen andere Vernetzungen ein und unterliegen anderen Formen von Hybridisierung. Für die forschende Person sind dabei die eigenen leibkörperlichen Resonanzen wichtig. Ist der eigene Körper grundsätzlich ein wesentliches Erhebungsinstrument ethnografischer Forschung (Reichertz 2022), kann in dieser Situation noch einmal eigens auf die kontextspezifischen körperlichen Resonanzen abgehoben werden, die hier aufgrund der spezifischen Kontextbedingungen eigene Qualitäten haben (Merle 2024).

Sich im Gottesdienst zeigen (Eingang)

„Es ist 19.49 Uhr. Ich bin zur Brot & Liebe-Seite navigiert und sehe den Button ‚Zum Zoom-Gottesdienst‘. Dahinter verbirgt sich, das weiß ich mittlerweile, der Zugang zum Online-Gottesdienst. Ich bin etwas unruhig. Fragen steigen in mir auf. Wer wird da sein? Wird es eine peinliche Stille am Anfang geben, wenn wir zu Beginn nur wenige sind? Wird man mich bemerken? Stört eigentlich unsere Anwesenheit als Forschende? Ich klicke endlich auf den Link. Mein Browser fragt mich, ob er die Anwendung Zoom öffnen darf, was ich mit einem Klick auf den entsprechenden Button genehmige. Ich werde in den Warteraum ‚geschoben‘. Dort empfängt mich der Satz ‚Schön, dass du da bist.‘ Heute kann ich ihn persönlich nehmen. Dann – es ist 19.55 Uhr – werde ich vom Host eingelassen. Ich entscheide mich, meine Kamera noch nicht zu aktivieren. Noch will ich abwarten, mich nicht ‚zu sichtbar machen‘. [...] T [Brot & Liebe-Team] beugt sich vor, schaut in die Runde und sagt: ‚Hallo und herzlich Willkommen an alle, die schon da sind.‘ Kacheln kommen dazu. T: ‚Herzlich Willkommen. Zeigt euch doch gerne einmal, oder schreibt doch mal in den Chat, woher ihr kommt, damit wir einmal wissen, wer sich so verbirgt hinter euren Kacheln. Darüber würden wir uns sehr freuen.‘ Kacheln gehen an und aus, ich sehe Personen, die sich noch ‚einrichten‘, aufstehen, etwas zurechtrichten. Mein Blick

wandert über einzelne Kacheln: Wer hat sich gerade dazu geschaltet? Wen kenne ich vom letzten Mal? ‚Guten Abend aus Ulm [geändert]‘, schreibt Peter [Name geändert] in den Chat. Ich freue mich, dass Peter dabei ist. Ich weiß aus dem Fürbittengebet im letzten Gottesdienst, dass ihn Sorgen plagen. T liest vor, lächelt, stützt den Kopf in die Hand. Friederike [Name geändert] schreibt: ‚Liebe Grüße vom Sofa aus dem Rheinland [geändert]‘. Die, die die Kacheln offen haben, schauen interessiert. B [Brot & Liebe-Team] lächelt breit. T liest vor. Ich lächle, mein Blick geht zu den anderen Kacheln, auch hier lächeln andere Personen. Ich aktiviere meine Kamera.“¹⁰

Dieser exemplarische Datenauszug veranschaulicht die ersten Minuten der Interaktion im Zusammenhang eines *Brot und Liebe*-Gottesdienstes. Allein in dieser kurzen Sequenz lassen sich unterschiedliche entscheidungsförmige Praktiken auf unterschiedlichen Ebenen nachzeichnen:

Tabelle: Entscheidungsförmige Praktiken zu Beginn eines Brot und Liebe-Gottesdienstes.

Der Ethnograph entscheidet sich,	Teilnehmende entscheiden sich,
an diesem Gottesdienst-Format an einem Sonntagabend teilzunehmen, trotz alternativer sozialer Settings und Praktiken der Abendgestaltung.	
sich früher als ggf. nötig in den entsprechenden Zoom-Raum einzuwählen.	
die eigene Kamera noch nicht einzuschalten und somit noch nicht in Erscheinung zu treten.	die eigene Kamera recht bald nach der Einwahl einzuschalten, sichtbar für andere sich noch am Ort des Feierns ‚einzurichten‘, mimisch zu partizipieren/interagieren (lächeln, interessierter Blick),
Ts Einladung zu folgen, Namen und Ort des Feierns im Chat mitzuteilen.	
was er visuell fokussieren möchte, mittels der Ansichtsoptionen: alle Teilnehmenden in kleinen Kacheln, einschl. sich selbst, statt einzelne Teilnehmende in der Großansicht bzw. die Person, die gerade spricht, in Großansicht.	in welchem Umfang und in welchem Verhältnis von Nähe und Distanz ihr Gesicht und private Räumlichkeiten zu sehen sein sollen.

Im Forschungsprozess wird deutlich, dass Personen sich nicht einfach für oder gegen die Teilnahme am digitalen Gottesdienstformat entscheiden, sondern diese an bestimmte Voraussetzungen geknüpft ist: Erstens ist die Entscheidung von Feld-

¹⁰ Beobachtungsprotokoll zum *Brot & Liebe*-Gottesdienst „Mit Geschichten vom Sich-drauf-Verlassen“ am 1.1.2023.

teilnehmenden, an einem bestimmten Sonntagabend an dem Online-Format teilzunehmen, von sozialen Faktoren geprägt: Erfordert die Lebenssituation einer Feldteilnehmenden, die Frage der Teilnahme mit Personen aus ihrem sozialen Umfeld abzustimmen oder nicht? Welche zeitlich konkurrierenden Veranstaltungen und sozialen Praktiken sind konkrete Handlungsoptionen für diesen Sonntagabend? Auf welche Weise greifen soziales Umfeld im privaträumlichen Alltag und Veranstaltung ineinander, konkurrieren ggf. auch im Laufe des Gottesdienstes um Aufmerksamkeitszuwendung?

Zweitens wählen Feldteilnehmende unterschiedliche Arten, wie sie sich in das soziale Geschehen einfinden, wobei sich das Verhältnis von Nähe und Distanz, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit als wichtige analytische Kategorien herausstellt. Dies betrifft unterschiedliche Grade der Sichtbarkeit: Einige Teilnehmende stellen grundsätzlich ihre Kamera aus, andere sind nur mit dem Gesicht, wieder andere mit ‚mehr‘ Körper zu sehen. Die Grade der Sichtbarkeit sind jedoch nicht nur auf die Sichtbarkeit der eigenen Person bezogen, sondern auch auf das Maß, in dem die privaten Räumlichkeiten (viele Teilnehmende schalten sich aus ihren Wohnzimmern zu) sichtbar gemacht werden: Wird der Kamerahintergrund verwischt oder ist alles sichtbar? Zeigt jemand die eigene Couch, die eigenen Kinder, Partner:innen oder nur die eigene Person? Werden Hintergrundgeräusche stummgeschaltet oder sind diese für andere hörbar? Hier stellen sich die eigenen technischen Fähigkeiten im Umgang mit dem eigenen PC/Handy und die Zoom-App als wichtige Bedingungen heraus, in welchem Maße bestimmte Handlungsoptionen hinsichtlich der eigenen (Nicht-)Sichtbarkeit überhaupt wahrgenommen werden können.

Die Teilnehmer:innen scheinen sich untereinander zunächst nur wenig darin zu beeinflussen, in welchem Umfang sie sich sichtbar für andere machen. Eine deutlich stärkere Steuerungsfunktion kommt hier der Interaktion mit dem Team von *Brot & Liebe* zu. Vereinzelt rufen Mitglieder des Teams dazu auf, bestimmte Handlungen auszuführen (s. u.), oft sind es aber eher die nonverbalen digitalen Selbstpositionierungen der sprechenden Person, die Positionierung im alltäglichen Lebensraum (Schreibtisch, Couch, Küchentisch), die Accessoires, die jemand um sich hat oder die Bildpräsentation, den jemand vom *Brot & Liebe*-Team wählt, die handlungsleitende Wirkung zu haben scheinen.

Stark vorgegeben sind die kommunikativen Optionen von Teilnehmenden zu Beginn der Veranstaltung: Auditive Kanäle (v. a. die Mikروفon-Funktion) sind vom Veranstaltungsteam stummgeschaltet; nicht-auditive Kommunikationswege wie die Chatfunktion sind technisch benutzbar, müssen aber auf der Ebene sozialer Interaktion als naheliegende Handlungsoption gekennzeichnet werden (indem vom Leitungsteam zur Benutzung eingeladen wird oder einzelne – auch das kommt vor, allerdings eher selten – den Chat einfach zur spontanen Artikulation nutzen).

Blickt man auf die technischen wie leitungsteaminduzierten Steuerungsstrategien von Handlungsoptionen, sind einige bereits angeklungen: Ansagen, technische Beschränkung von bestimmten Funktionen oder deren soziale Sanktionierung schränken die Handlungsoptionen ein, kennzeichnen einige als naheliegend und sozial erwünscht, etablieren so mit der Zeit implizite oder auch explizite Normen, die die Bedingungen entscheidungsförmigen Handelns stark beeinflussen. Deutlich ist der Wunsch, dass Teilnehmende aus der Anonymität heraustreten: T fordert im obigen Beispiel dazu auf, dass Menschen „sich zeigen“. Der sprachliche Imperativ wird durch eine weiche Stimmfärbung abgemildert, es bleibt aber die Handlungsaufforderung, zu der Teilnehmende sich verhalten müssen. Dieses geschieht, indem Teilnehmende a) ihre Kamera aktivieren und/oder b) etwas in den Chat schreiben, c) sich indifferent zeigen und weiterhin nichts von sich zeigen (außer einem Namen im *Zoom*-Feld, der auch nicht notwendigerweise der Klarname sein muss). Es wird deutlich: Sich sichtbar zu machen, auch als feiernde Gemeinschaft, erfordert einige Handlungen, zu denen es immer Alternativen gibt. Die feiernde Gemeinschaft als eine, die füreinander – zumindest in Teilen – sichtbar und damit auch gegenseitig kommunikativ persönlicher adressierbar ist, muss hergestellt werden.

Gemeinsam Brot brechen

Ein zentrales Element der *Brot & Liebe*-Gottesdienste ist die Feier des Abendmahls bzw. des Brotbrechens.¹¹

M [*Brot & Liebe*-Team]: „So nehmt denn euer Brot, euren Keks, oder was ihr habt. [Es kommt starke Bewegung in die Kacheln. Personen beugen sich zur Seite, holen etwas heran, setzen sich zurecht. Eine Person hält bereits ein rundes Gebäck vor sich, eine andere Person trinkt. Zwei in einer Kachel schauen sich an und lächeln.] Was Jesus gut konnte, unter anderem, war das Eintauchen in Gemeinschaft. [Die Personen in den Kacheln organisieren sich zum Teil weiter, eine weitere Person trinkt etwas, zwei andere holen ein Brötchen aus einer Tüte, unterhalten sich] Wer immer es auch war. Und Menschen um ihn herum konnten aufatmen. Was auch immer war, es durfte sein. Und er fand Worte, auch für das Schwierigste. [Es ist ‚Ruhe‘ in die Kacheln gekommen.] Eintauchen eben ins Leben, mit allem Drum und Dran. Als er dann am letzten Abend [im Gegensatz zu den stark individualisierten Handlungen zuvor schauen jetzt – bis auf ganz wenige Ausnahmen – alle zu und scheinen aufmerksam zuzuhören. Auch ich bin gebannt.] zu Tisch saß und nach jüdischem Brauch mehrmals die

¹¹ Terminologisch finden sich im ökumenischen Format beide Fassungen, je nach Person, die durch das Geschehen leitet.

Speisen in die Schüsseln eintauchte, durfte alles da mit eintauchen von der tiefsten Liebe bis zum Verrat. So tun auch wir. Wir danken dir Gott [M hält eine Scheibe Brot vor sich, mit beiden Händen], Quelle und Urgrund des Lebens, für das Brot. Segne dieses Brot. [Einige Teilnehmende zeigen ebenfalls ihr Gebäck, andere nicht] Es möge uns stärken in dem Vertrauen, dass wir tragen können, was auch immer kommt. Die größte Freude genauso wie das Schwierigste. Wenn wir jetzt in Stille zusammen das Brot kosten, so spüren wir, wie wir sein dürfen, und im Vertrauen ankommen. Es möge uns allen schmecken. [M bricht hörbar das Brot und isst. Viele Teilnehmende brechen, sichtbar, auch ihr Brot, viele essen, eine Person steht auf, zwei in einer Kachel teilen Brot miteinander. Ich halte einen Moment inne, schließe die Augen und gebe mich den Worten und dem Moment hin. Anschließend greife auch ich zu meinem Brot und esse. Alle kauen. Es ist still. Lange.]¹²

Dem Auszug ist ein gemeinsames Fürbittgebet sowie eine Adaption des Vaterunsers vorausgegangen. Der Übergang ist an dieser Stelle fließend, indem M die Teilnehmenden dazu auffordert, nun ihr Brot o.ä. zu nehmen. Diese Aufforderung impliziert den Beginn der Abendmahlsfeier, benennt dies aber nicht explizit. Die Teilnehmenden werden ‚mitgenommen‘ und im Fluss instruiert, ohne dass liturgische Hürden aufgebaut werden. Dieses anleitende Motiv lässt sich innerhalb des gesamten Gottesdienstverlaufes feststellen und beschränkt sich somit nicht nur auf das Brotbrechen allein, sondern beginnt mit der Einwahl in den *Zoom*-Raum (s. o.). Das macht es u. a. auch leichter für kirchenferne Menschen bzw. Personen, die erstmals an diesem Format teilnehmen, denn „ich muss nicht erst Vorkenntnisse haben von wie funktioniert ein Gottesdienst sondern, da kann ich sozusagen mitmachen, da wird jeder Schritt sozusagen auch erklärt. Ist einfach nachvollziehbar“, wie es eine Person im Interview sagte.

Der Datenauszug (das Mahl ist freilich umfänglicher als es hier gezeigt werden kann) verweist auf zwei interessante Aspekte: Zum einen lassen sich *individuelle* Reaktionen auf die Aufforderungen und kommunikativen Angebote der leitenden Person beschreiben, zum anderen formt sich gleichermaßen eine *gemeinsame Praxis*.

Das Gemeinschaftliche dürfte sich vor allem visuell vermitteln: Die technisch erlaubte ‚Galerie-Ansicht‘ zeigt die Teilnehmenden (zum Brotbrechen entschließen sich weitere Personen dazu, die Kamera zu aktivieren) ausnahmslos mit zugewandtem Gesicht, je nach individuell gestaltetem Abstand zur Kamera sind Gesichtszüge

¹² Beobachtungsprotokoll zum *Brot & Liebe*-Gottesdienst „Mit Geschichten vom Eintauchen“ am 9.7.2023.

gut zu erkennen. Das mimetische Element verstärkt sich gemeinschaftlich: Wenn andere Brot brechen, wird dies von den meisten Sichtbaren nachvollzogen – zumal in Verbindung mit der Aufforderung von M. Nicht die liturgische Person reicht die Elemente, nacheinander, bis alle ‚versorgt‘ sind, sondern empfangen wird die Deutung, kommuniziert wird synchron mit allen Mitfeiernden. Ich sehe die Mitfeiernden, und sie sehen mich, und so sind wir gemeinsam an einem Tisch und zugleich doch jede:r am eigenen Tisch im alltäglichen Lebensumfeld. Wir tun Dinge gemeinsam – einzelne entscheiden sich allerdings auch anders: Wenige nehmen am Geschehen ausschließlich hörend teil. Ein wichtiger Aspekt in der Stiftung von Gemeinschaftlichkeit als Intention leitungslenkenden Handelns liegt in der *Kommunikation von Emotionen*: M spricht mit sanfter Stimme, gleichzeitig mit großer Klarheit und auch Bestimmtheit: Die Stimmlichkeit wirbt für Vertrauen gegenüber dem Inhalt, für dessen Anverwandlung M wirbt: In dieser Gemeinschaft hat alles und haben alle Platz. Es ist ein Nachvollzug des Handelns Jesu, wenn auch die Teilnehmenden in die Gemeinschaft ‚eintauchen‘.

Dass aber – auch vermittelt durch Hybridisierung der Räume und der Tatsache, dass alle Mitfeiernden durchgängig den Gegebenheiten ihres häuslichen Umfelds ‚ausgesetzt‘ sind – die digital vermittelten Gottesdienste Platz für individualisiertes, alternatives Handeln bieten, zeigt sich exemplarisch an den vielfältigen Tätigkeiten, die der Satz „So nehmt denn euer Brot“ auslöst. Die Elemente werden notwendigerweise persönlich ausgewählt und angerichtet und stellen sich – sofern es in den Kacheln sichtbar ist – auch ganz unterschiedlich dar (Brot, Brötchen, Reiswaffel, Wein, Wasser, Saft, Limo). Menschen essen in unterschiedlichem Tempo, entschließen sich auch, gemeinsam in physischer Präsenz zu feiern, wo es sich anbietet, auch das Brot zu teilen.

Gerade der Unterschied bzw. die Spannung zwischen individualisiertem und gemeinschaftlichem Handeln zeugt von dem potenziell entscheidungsförmigen Charakter dieses Handelns.

Ethnographische Interviews: Weil *Brot & Liebe* „mich [...] berührt und abholt“

Um der Entscheidungsförmigkeit diverser Handlungsvollzüge auf der Spur zu bleiben, sind Gottesdienstteilnehmer:innen auf ihr Gottesdienensterleben hin befragt worden – wie auch zu lebensgeschichtlich relevanten Entscheidungssituationen im Zusammenhang mit Kirche. Letztere werden zahlreich berichtet – einschließlich Erfahrungen, die dazu führen, *nicht* in die Kirche einzutreten (bei *Brot & Liebe*-Gottes-

dienste aber gerne mitzufeiern). Aus pragmatischen Gründen beschränken wir uns hier auf Einblicke zu Fragen des Gottesdienstenerlebens.¹³

Sich sehen lassen können

Auf die Frage der Sichtbarkeit im Zusammenhang der Gottesdienstteilnahme sind Interviewpartner:innen ansprechbar. Es zeigt sich, dass diese – nicht direkt abgefragt – Dimension der Interaktionsgestaltung als entscheidungsförmiges Handeln interpretiert werden kann. Die Personen, die sich für ein Interview zur Verfügung stellten, gaben an, ihre Kamera bewusst zu aktivieren – auch in Reaktion auf andere sichtbare Teilnehmende. Dabei geht es um ein Gefühl für ein Miteinander, möglicherweise auch um Verifizierung und Glaubwürdigkeit. Holger [Name geändert] schaltet seine Kamera ein, „weil ich irgendwie auch schon ein Mehrwert finde, dass die anderen Leute auch [...] bewegte Bilder zeigen, nicht irgendwie Avatare, sondern dass ich weiß, ich sehe ein Gesicht [...] oder einfach so dieses Empfinden habe, da sitzt jemand als [...] ganzer lebendiger Mensch [...]. Dazu muss die Kamera irgendwie an sein“. Ästhetik spielt eine untergeordnete Rolle: Wie die Teilnehmenden und er selbst aussähen, das sei egal: „das ist eigentlich eigentlich so, dass die, die sagen so die Eitelkeitsgrenze irgendwie an der ich denke, selbst wenn die Frisur irgendwie grenzwertig ist, ist okay, weil ich irgendwie auch schon ein Mehrwert finde [...]“. Tatsächlich wird in den ‚Kacheln‘ eine bemerkenswerte Diversität von Einblicken ansichtig, nicht nur ästhetischer Qualität: Menschen zeigen sich vor der Kamera am Tisch sitzend, dann aber auch beim Abendessen, auf dem Balkon sitzend, kuschelnd mit anderen auf der Couch, mit Kind auf dem Bürostuhl oder im Bett liegend.

Dass die Optionalität im Zuge der Gottesdienstfeier per *Zoom* erhöht ist, zeigt wiederum die Tatsache, dass Holger die Kamera ausschaltet, wenn er während des Geschehens aufsteht, um sich Tee zu holen. In den Interviews wird aber auch deutlich, dass es Gründe gibt, sich nicht sehen zu lassen: Ein möglicher Grund besteht darin, am Sonntagabend nicht noch einmal aktiv mit anderen Menschen in den Austausch gehen zu wollen, zum Abendmahl oder Segen wird die Kamera dann aber eingeschaltet, „auch nochmal als Zeichen der Verbundenheit [...]“ (Holger). Andere Gründe liegen in der eigenen emotionalen Verfassung, „wie gesagt, dass ist dann die individuelle Haltung an dem Tag oder Zustand [...]“, so Monika [Name geändert]. Auch das örtliche Umfeld habe Einfluss auf diese Entscheidung, wichtig sei ihr, dass sie in dieser Situation ungestört sei.

¹³ Die Phase der Interviews ist gegenwärtig (02/2024) noch nicht abgeschlossen. Die Gesamtauswertung auch der Interviews wie ebenfalls der weiteren erhobenen Daten erfolgt in einer späteren Publikation.

Wohlfühlen als Gestaltungsregel

Teilnehmende lassen sich in einer Vielzahl von unterschiedlichen Situationen sehen. Gerade solche Positionierungen, die auf Entspannung hindeuten, lassen vermuten, dass Teilnehmende sich wohlfühlen. Obwohl wir es bei *Brot & Liebe* mit einem öffentlichen Format zu tun haben, ist für Teilnehmende der ‚private Charakter‘ bemerkenswert: Menschen zeigen sich in und mit ihren alltäglichen Lebensumgebungen und -vollzügen. Entscheidend für die *Brot & Liebe*-Gottesdienste, so eine Interviewpartnerin, sei der Wohlfühlfaktor, dem Verhaltensweisen bzw. -vorschriften folgten. Nur so lässt es sich erklären, dass sich Menschen z. B. auch aus dem Bett heraus zum Gottesdienst einwählen. Auch brauche es für die Teilnahme bei *Brot & Liebe* vorab keine zu erlernenden Codes oder Redewendungen, um „sich da dann auch korrekt [zu verhalten]“, Caroline [Name geändert] spricht gar von einer existierenden „Sozialkontrolle“, die es eben bei *Brot und Liebe* nicht gebe, wodurch sich Menschen freier verhalten könnten.

Holger konzediert: „Also es hat einen Privatheitsgrad irgendwie bei Brot und Liebe auch deshalb, weil [...] ich mir halt nicht überlege [...] in welchem Outfit komme ich? Sollte ich vorher noch mal duschen gehen? Wo sitze ich? Wer ist da noch? Wie viele?“ Es sei viel eher ein ‚come as you are‘, ohne sozial dafür abgestempelt zu werden, wie die Person denn nun tatsächlich auftrete.

Dennoch geht das Bewusstsein dafür, dass es sich bei *Brot und Liebe* um einen Gottesdienst handelt, der von seiner Natur her als öffentliches Geschehen gilt, nicht verloren.

Nähe, Gemeinschaft, Angesprochensein

Gesprächspartner:innen äußerten sich auch dazu, was sie in Gemeindegottesdiensten vor Ort vermissten und nun bei *Brot & Liebe* gefunden hätten: „Also zur Zeit würde ich fast sagen, es ist mir fast [...] das wichtigste [...] Gottesdienstformat geworden. (...) Weil es mich in einer Weise berührt und abholt, was ich bei anderen Gottesdiensten nicht erlebe, und [...] bei mir ist es auch so gewesen, dass ich das durch dieses Format erst gespürt habe, was mir bei anderen Gottesdiensten fehlt.“ Caroline spürt bei *Brot & Liebe* eine besondere Nähe und Gemeinschaft. Deshalb schalte sie stets die ‚Galerie-Ansicht‘ ein, um die anderen zu sehen und mitzubekommen, wie diese beim Abendmahl essen, trinken und schlucken, „das ist so anders, als wenn wir, selbst wenn man im Kreis steht am Altar [...]“. In der letzten Zeit habe sie in Präsenzgottesdiensten eher ein starkes Gefühl von Distanz wahrgenommen und den Eindruck gehabt, dass es sich eher um „ein Abarbeiten, ein Abspulen des Üblichen [...]“ handle. Insgesamt fühle sie sich nicht nur beim Abendmahl bei *Brot & Liebe* „persön-

lich mehr gemeint, das gilt sowieso in dem ganzen Gottesdienst“. Einen wichtigen Beitrag hierfür leisten, so Caroline, die entsprechenden Formeln, die das Team von *Brot & Liebe* so oft verwende, wie etwa die Abschlussformulierungen des Eingangsteils: „Du bist willkommen. So wie du bist, bist du richtig und gut. [...] Er sieht dich. Sie liebt dich. Genau jetzt. Genau hier. Genau so“ (Interview mit Caroline).¹⁴

Auf dieses Angesprochen-Werden/-Sein, kommt es Caroline ganz wesentlich bei Gottesdiensten an. Sie erlebt das auch in den Stories, die sie berühren: „also ich geb‘ zu, so viel wie bei Brot und Liebe weine ich sonst im Gottesdienst nicht, aber es [...] geht mir meistens sehr tief ins Herz“. Klassische Predigten hingegen erlebe sie, wie auch schon das Abendmahl, eher distanziert und mit einem Gelehrten-Gestus, so als müsse die pastorale Person beweisen, wie viel sie wisse. Entsprechend erlebe sie es in letzter Zeit selten, dass sie einen Gottesdienst verlasse und danach das Gefühl habe, dass sie selbst mit der Predigt gemeint gewesen sei und diese etwas mit ihrem Leben zu tun habe. Im starken Kontrast steht hierzu ihr Erleben der *Brot & Liebe*-Gottesdienste, bei denen sie sich in ihren Gefühlen abgeholt, be- und gestärkt oder getröstet fühle. Dadurch käme nicht das Empfinden auf, sie würde „an einem Theaterstück [teilnehmen]“, sondern an etwas, wo Gemeinschaft entsteht und wo Menschen hinkommen, „die das möchten, die das wollen, die da vielleicht das Ähnliche suchen und finden, also eben auch dieses berührt werden und gemeint werden“. Dieses Gottesdienstformat schaffe bei ihr ein Gefühl, dass da „tatsächlich etwas [ist], was [...] mich dann trägt und stärkt und auch in meinem Glauben (.) bestärkt [...]“.

Resümee: Entscheidende Gottesdienste

Gottesdienste – sowohl in physisch-präsentischer als auch in digitaler Gestalt – sind von Interaktivität geprägt und als solche geprägt von zu treffenden Entscheidungen bzw. von entscheidungsförmigem Handeln. Im Laufe des Forschungsprozesses hat sich gezeigt, dass die Teilnehmenden vielfältige Handlungsoptionen haben, die durch liturgische Vorgaben und technische Möglichkeiten eingeschränkt bzw. gelenkt werden. Diese Bedingungen des entscheidungsförmigen Handelns sind aber nicht einfach absolut da, sondern werden sozial hergestellt:

- zum Beispiel durch Prozessierungen von Aushandlungen, was gewünscht und was sozial sanktioniert wird: Aufforderungen werden etwa verbal von Leitenden adressiert („zeigt euch doch gerne einmal!“), auch implizit vorgelebt, gleichzeitig wird kommunikativ die Möglichkeit der Distanzierung hergestellt („oder schreibt doch mal in den Chat“), Teilnehmende verhalten sich in relativer Freiheit zu den Adressierungen (Kachel bleibt aus oder wird situativ aktiviert);

¹⁴ Beobachtungsprotokoll vom 09.07.2023.

- zum Beispiel dadurch, dass Teilnehmende individuelle Strategien zeigen, wie sie mit diesen (technisch, liturgisch, sozial-interaktiv geprägten) Bedingungen entscheidungsförmigen Handelns umgehen (zum Beispiel stellt der hier gezeigte Ausschnitt des Brotbrechens eine Vielzahl individualisierter Handlungen unter dem verbalen Dach liturgischer Deutung dar, die dann doch wiederum durch bestimmte koordinierende Handlungen gemeinschaftlich und vergemeinschaftend wirken). In ihrer individuellen Wahrnehmung lassen sich die Teilnehmenden als eben solche adressieren und verhalten sich auch individuell, gleichzeitig werden Praktiken der Vergemeinschaftung aufgeführt, die das Individuelle zu transzendieren vermögen.
- Die Interviews weisen mit ihren Möglichkeiten zur Versprachlichung die an dieser Stelle ja nur exemplarisch ausgewiesenen potenziell entscheidungsförmigen Praktiken als faktisch entscheidungsförmig aus. Im Ensemble gottesdienstlicher Praktiken verdichten sich diese zu einer Gestimmtheit den mit *Brot & Liebe* verbundenen kirchlichen Akteur:innen und dem Gesamtformat gegenüber, das wiederum mit anderen kirchlichen Situationen und Formaten verglichen wird. Deutlich wird, dass *Brot & Liebe* bei den Interviewten einen hohen Stellenwert hat, dass es sich für sie vielleicht sogar zum primär bedeutsamen gottesdienstlichen Angebot entwickelt hat. *Brot & Liebe* kann offenbar Konkurrenz trotzen, Menschen entscheiden sich für das Digitalangebot sonntagsabends: „irgendwie [ist] eine Stunde Brot und Liebe, vielleicht doch [...] die bessere Wahl“ (Interview mit Holger).
- Ins Gewicht für die Wahl des Formats trägt zum einen der durch die visuelle Situation stark ausgeprägte Gemeinschaftsaspekt bei, zum anderen aber auch der Faktor, dass die Verantwortlichen Worte finden, bei denen sich die Mitfeiernden angesprochen fühlen. Während im Erleben von Gemeindegottesdiensten vor Ort nicht selten die Frage aufkommt, wo sich die Mitfeiernden selbst im Gehörten wiederfinden, scheint dies bezüglich der *Brot & Liebe*-Gottesdienste für die Interviewten kein Problem zu sein. Stattdessen scheint es den Teilnehmenden leicht(er) zu fallen, eine klare Verbindung zwischen dem Gehörten und eigenem Erleben herzustellen.

Dies alles wirkt sich auf die Bewertung des Gottesdienstes aus und beeinflusst so zukünftige Entscheidungen für bzw. gegen eine Beteiligung an dem Format. Aber nicht nur das: Die Interviews zeigen auch, dass es eben diese positiven – wie im Umkehrschluss negativen – Erlebnisse und Erfahrungen mit Kirche sind, die eine Gesamtgestimmtheit der Organisation gegenüber provozieren.

28. Soziales Entscheiden: Zur Mehrdimensionalität der Kirchenmitgliedschaftsbindung und ihrer situativen Bedingtheit

Kristin Merle, Felix Roleder, Reiner Anselm

Wie gestalten Menschen ihr Verhältnis zur Institution Kirche? Um sich dieser Frage zu nähern, fokussiert die hier vorgenommene Auswertung von Daten der Repräsentativbefragung der 6. KMU auf das Phänomen des Entscheidens als sozialen Prozess der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Einzelnen in ihren sozialen Bezügen und der Organisation. Dabei wird in diesem Beitrag darauf abgehoben, die Praxis der Kirchenmitgliedschaft als dynamischen Prozess zu verstehen, der dezentrierte Entscheidungskomponenten einschließt.

Der Entscheidungsbegriff, mit dem insbesondere das in Kapitel 27 vorgestellte qualitative Begleitprojekt der KMU operiert, lässt sich wie folgt umreißen (Merle et al. 2023): Entscheidungen können als situativ vermittelte Aushandlungsprozesse verstanden werden, in die gesellschaftliche Normen und soziales Wissen einfließen und an denen verschiedene Akteurinnen und Akteure – direkt oder indirekt – beteiligt sind. Dazu können andere Kirchenmitglieder, die Repräsentantinnen und Repräsentanten der Organisation Kirche, Freundinnen und Freunde, Familienangehörige u. a. gehören. Betrachtet man Prozesse der Entscheidungsfindung, des Sich-in-Beziehung-Setzens zur Organisation aus einer praxeologischen Perspektive, so kommt es in dieser Wahrnehmung und Interpretation zu einer Dezentrierung des Entscheidungssubjekts über die oben genannten „Einflussfaktoren“ hinaus, da auch praktische Logiken, Ressourcen, Materialitäten, Medien und implizites Wissen in den Prozessen wirksam werden.

Vor diesem Hintergrund untersucht der folgende Beitrag die Mehrdimensionalität von Entscheiden im Zusammenhang mit der Kirchenmitgliedschaft im Spiegel der quantitativen Daten der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, um eine Brücke zum qualitativen Begleitprojekt in Kapitel 27 zu schlagen. Selbstverständlich lassen sich nicht alle im Folgenden diskutierten Zusammenhänge unter den Begriff des sozialen Entscheidens subsumieren. Zugleich soll aber im Folgenden gezeigt werden, dass auch die quantitativen Daten geeignet sind, sich dem Phänomen des sozialen Entscheidens zu nähern.

Der Beitrag stellt zunächst ein mehrdimensionales Entscheidungsmodell zur Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft vor. Anschließend werden Ver-

bundenheit, Vertrauen und die Einstellung zur Kirchensteuer als wichtige Entscheidungskomponenten des Modells näher beleuchtet. Anhand zweier Typen von Austrittsprozessen werden unterschiedliche Entscheidungsprozesse illustriert. Abschließend wird auf die Interaktivität, den Partnerschaftsbezug und den Medienbezug dezentrierter Entscheidungsprozesse eingegangen.

Ein mehrdimensionales Entscheidungsmodell zur Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft

Abbildung 28.1 gibt zunächst einen Überblick zu unseren Hypothesen, deren theoretische Begründungen im Folgenden erläutert und die in vier Analyseschritten empirischen Tests unterzogen werden.

Die Analyse beginnt mit der Austrittsbereitschaft. Mit Hilfe eines multivariaten Modells plausibilisieren wir die Mehrdimensionalität der Entscheidungskomponenten, die für die Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft ausschlaggebend sind. Wir gehen davon aus, dass die Austrittsbereitschaft von Kirchenmitgliedern von sechs Faktoren abhängt (Roleder 2023b):

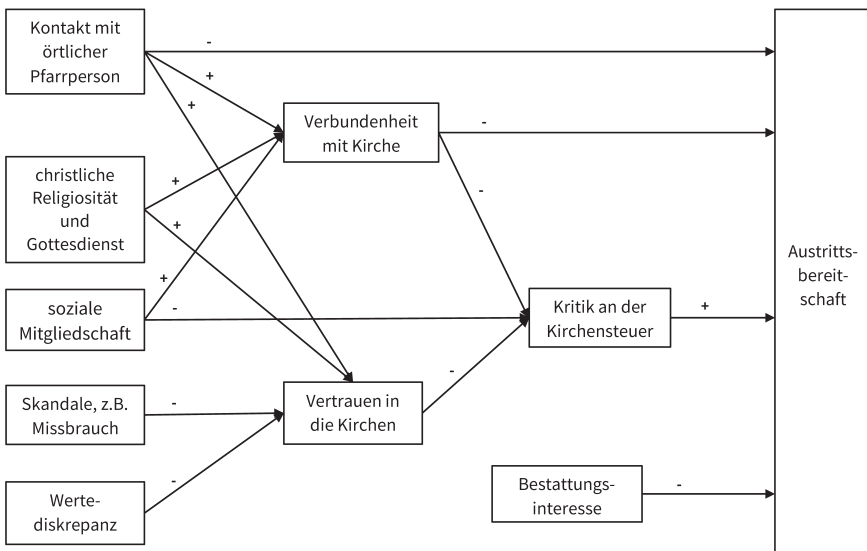


Abbildung 28.1: Überblick zu aufgestellten Hypothesen. Ein Pfeil mit + steht für die Hypothese eines positiven Zusammenhangs (je mehr X, desto mehr Y), ein Pfeil mit - für die Hypothese eines negativen Zusammenhangs (je mehr X, desto weniger Y).

(1) *Lebensalter*: Wenn die Austrittsneigung mit zunehmendem Alter abnimmt, so dürfte dies zum einen auf einen Selektionseffekt zurückzuführen sein. Wer im höheren Alter noch nicht ausgetreten ist, bleibt eher Mitglied. Zudem machen frühere Entscheidungen spätere Entscheidungen wahrscheinlicher, wie es das Konzept der Pfadabhängigkeit beschreibt. Ein Alterseffekt könnte also auch auf solche Verkettungen von Entscheidungen für den Verbleib in der Kirche hinweisen.

(2) *Verbundenheitsgefühl mit der Kirche*: Entscheidungen über die Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft hängen plausibler Weise davon ab, wie sehr sich die Menschen mit der Institution Kirche verbunden fühlen.

(3) *Interesse an einer kirchlichen Bestattung*: Die Kasualien sind das einzige kirchliche Gut, dessen Zugang unmittelbar von der Kirchenmitgliedschaft der Einzelnen abhängt. Daher erwarten wir eine kasualienbezogene Entscheidungskomponente in Bezug auf die kirchliche Bestattung.

(4) *Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik*: Entscheidungen zur Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft könnten auch von dem Bild einer sozialen Kirche abhängen, die Gutes für andere tut und die man dabei durch die Mitgliedschaft unterstützen will. Hier läge eine solidarische Entscheidungskomponente vor.

(5) *Kritik an der Kirchensteuer*: Für diejenigen, die der Kirchensteuer kritisch gegenüberstehen, dürfte die Beendigung der Mitgliedschaft auch eine finanzielle Entscheidungskomponente haben. Darauf weist auch die bisherige Austrittsforschung hin (Ahrens 2022a; Peters et al. 2021; Riegel et al. 2024).

(6) *Kontakt und Bekanntschaft mit der örtlichen Pfarrperson*: Entsprechend dem dezentrierten und situativen Verständnis von Entscheidung gehen wir davon aus, dass persönliche Kontakte zu Pfarrpersonen Austrittsentscheidungen in gewissem Maße vorbeugen können. Geistliche geben der Kirche ein persönliches Gesicht und könnten so die Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft manchmal plausibilisieren.

Diese Hypothesen setzen wir in einem linearen¹ Regressionsmodell um, das die Unterschiede in der Austrittsneigung der Kirchenmitglieder erklären soll. In Abbil-

¹ Für die abhängige Variable „Austrittsbereitschaft“ (Item 78), die eigentlich fünfstufig ordinalskaliert ist, wird im Folgenden ein metrisches Skalenniveau unterstellt. Es wurde zusätzlich eine ordinale Regression berechnet, die zu ähnlichen Ergebnissen führt. Zugrundeliegende Variablen: Items 21/22 (Verbundenheit zu den Kirchen); Item 81e (Wunsch nach kirchlicher Bestattung); Index aus Items 81c und 81f (Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik, d. h. Begründung der Mitgliedschaft über den Einsatz der Kirche für sozial Bedürftige, Solidarität und Gerechtigkeit); Items 65c und 65d (Kritik an Kirchensteuer);

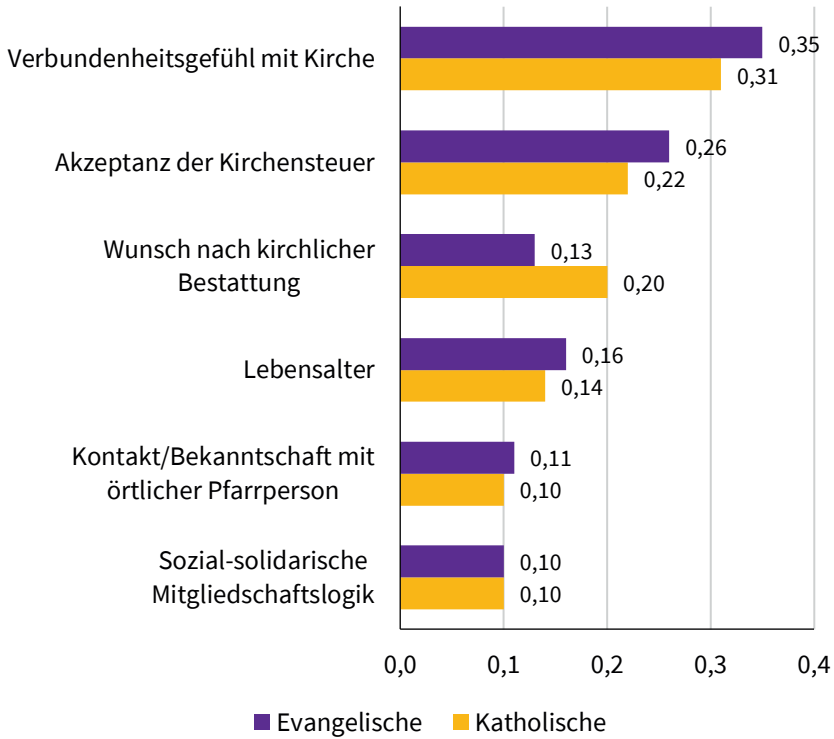


Abbildung 28.2: Die Bleibebereitschaft erhöhende (Austrittsbereitschaft absenkende) Faktoren bei Mitgliedern der evangelischen und katholischen Kirche, in Form von Beta-Werten einer linearen Regressionsanalyse. N (ev) = 1084; N (kath) = 1212.

Abbildung 28.2 werden, wie auch in den folgenden Abbildungen, die Beta-Koeffizienten der Regressionsanalyse dargestellt. Die Ergebnisse für evangelische und katholische Kirchenmitglieder sind vergleichbar. Alle sechs Hypothesen werden empirisch bestätigt. Zusammengefasst hängen wesentliche Teile der Unterschiede in der Austrittsbereitschaft von diesen sechs Entscheidungskomponenten ab. Den stärksten Einfluss auf die Entscheidung hat das Verbundenheitsgefühl mit der Kirche. Am zweitstärksten hängt die Beibehaltung der Kirchenmitgliedschaft von der Einstellung zur Kirchensteuer als Entscheidungskomponente ab. Aber auch die sozial-solidarische Mitgliedschaft, das Lebensalter, der pastorale Kontakt und der Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung spielen eine erkennbare Rolle im insgesamt mehrdimensionalen Entscheidungskomplex.

Items 98/99 (Kontakt zu örtlicher Pfarrperson oder Seelsorger). Die Modelle haben für beiden Kirchen eine hohe Varianzaufklärung (0,56 bzw. 0,55).

An zwei Stellen tritt zudem ein sogenannter Interaktionseffekt auf: Erstens erhöht die Kritik an der Kirchensteuer die Austrittsbereitschaft vor allem bei Gruppen mit geringer Kirchenbindung.² Stärker gebundene Gruppen zeigen eine höhere Toleranz gegenüber einer kritisch bewerteten Kirchensteuer in Bezug auf die eigene Austrittsbereitschaft. Zweitens erweist sich der Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung vor allem für Gruppen mit mittlerer und geringer Kirchenbindung als Grund für die Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft.³ Das kasuale Entscheidungskalkül wirkt sich also vor allem bei den nicht hoch gebundenen Gruppen aus. Außerdem wirkt sich das Bestattungsinteresse bei den Katholischen stärker aus als bei den Evangelischen.

Die Analyse verweist damit auf die Mehrdimensionalität der Entscheidungskomponenten, die die insgesamt komplexen Prozesse der Aufrechterhaltung oder Aufgabe der Kirchenmitgliedschaft kennzeichnen. Die beiden einflussreichsten Entscheidungsfaktoren – Verbundenheit und Akzeptanz der Kirchensteuer – bedürfen einer vertieften Betrachtung, um die Hintergründe der Entscheidungsprozesse genauer zu verstehen.

Faktoren für ein Verbundenheitsempfinden gegenüber der Kirche

Die Frage nach der Verbundenheit („*Wie stark verbunden fühlen Sie sich mit der evangelischen / katholischen Kirche?*“, Item 21/22) zielt sprachlich auf ein „Gefühl“, das Verbundenheitsgefühl. Geht man vom Ansatz kognitivistischer Emotionstheorien aus, handelt es sich dabei nicht um ein diffuses Gefühl, sondern um eine in ihrer Genese komplexe und zugleich handlungsrelevante Emotion, die Einfluss auf intersubjektiv manifestes Entscheidungshandeln haben kann. Emotionen sind das Ergebnis einer evaluativen und kognitiv fundierten Begegnung mit Objekten, Situationen und Personen – und in diesem Fall mit einer Organisation (Döring 2006). Das Item zur empfundenen Verbundenheit mit der Kirche weist auf eine umfassende Bewertung des Verhältnisses des Individuums zur Organisation Kirche hin, wie ein Blick auf seine Prädiktoren verdeutlicht (Roleder 2023b). Das Regressionsmodell zur Verbundenheit basiert auf folgenden Annahmen:

(1) *Lebensbedeutung von Religion* und (2) *existentielle Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft*: Es ist davon auszugehen, dass die Verbundenheit Ausdruck einer religiösen Passung zwischen der Religiosität des Einzelnen und der religiösen

² Ein erweitertes Regressionsmodell zeigt einen signifikanten Interaktionseffekt zwischen der Kritik der Kirchensteuer und der Verbundenheit. Evangelisch: $B = -0,10$. Katholisch: $B = -0,07$.

³ Ein erweitertes Regressionsmodell zeigt einen signifikanten Interaktionseffekt zwischen dem Bestattungsinteresse und der Verbundenheit. Evangelisch: $B = +0,06$. Katholisch: $B = +0,11$.

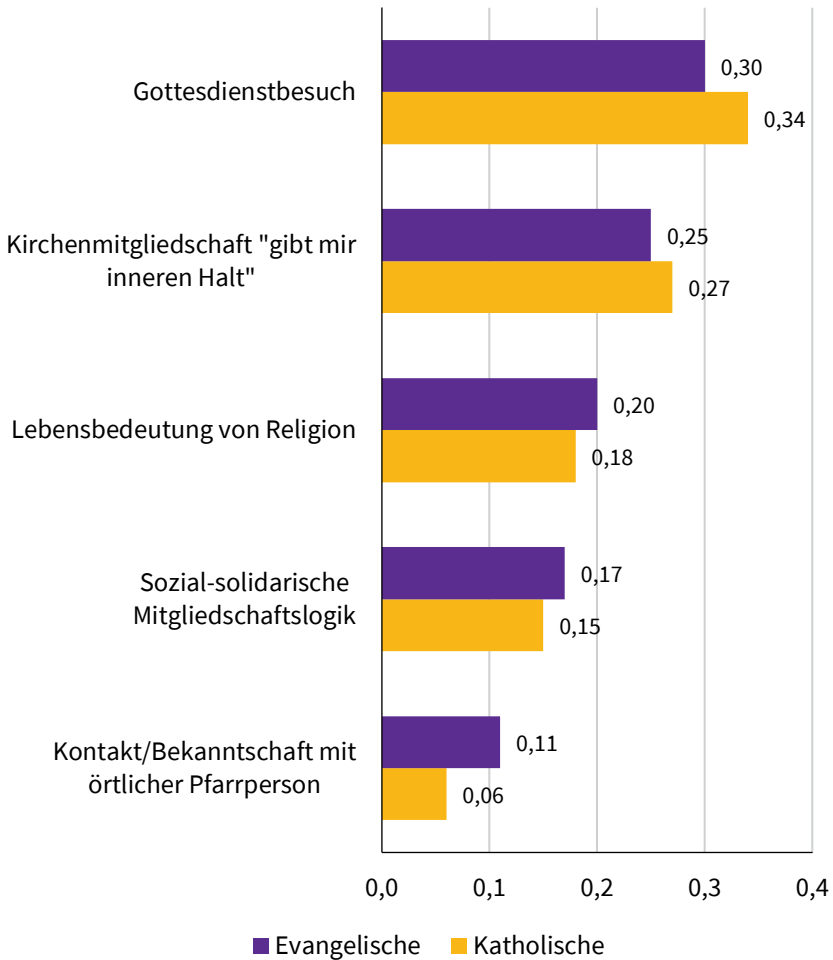


Abbildung 28.3: Das Verbundenheitsgefühl gegenüber der Kirche fördernde Faktoren bei evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern, in Form von Beta-Werten einer linearen Regressionsanalyse. $N(\text{ev}) = 1134$; $N(\text{kath}) = 1265$.

Institution Kirche ist. Menschen nehmen die Kirche als religiöse Institution wahr und positionieren sich ihr gegenüber gemäß einer Logik religiöser Passung. Menschen empfinden eine Nähe zur religiösen Institution, insofern sie sich selbst als religiös verstehen. Das Modell operationalisiert diese Annahme über die subjektive Lebensbedeutung, die „Religion“ für das Kirchenmitglied hat, sowie über die existenzielle Bedeutung, die der Kirchenmitgliedschaft beigemessen wird („Kirche gibt inneren Halt“). Die existentielle Bedeutung wiederum ist religiös qualifiziert, wie die Korrelation zwischen Religiosität und existentieller Bedeutung zeigt.

(3) *Gottesdienstbesuch* und (4) *pastorale Kontakte*: Als Kontakthypothese gehen wir davon aus, dass die Teilnahme am kirchlichen Leben und der pastorale Kontakt die Verbundenheit präzisieren. Menschen fühlen sich der Kirche eher verbunden, wenn sie an ihren Angeboten partizipieren und wenn sie Repräsentantinnen und Repräsentanten der Kirche kennen.

(5) *Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik*: Vermutlich kann die Verbundenheit auch darauf zurückgehen, dass Menschen die Kirche als eine soziale Institution wahrnehmen, die sich für ein solidarisches Miteinander einsetzt. Der Score „sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik“ fasst die Mitgliedschaftsgründe „*Ich bin in der Kirche, weil sie sich für Solidarität und Gerechtigkeit in der Welt und für die Zukunft der Menschheit einsetzt*“ und „*Ich bin in der Kirche, weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut*“ zusammen.⁴

Das multivariate Regressionsmodell bestätigt alle skizzierten Hypothesen (Abbildung 28.3). Die Menschen nehmen die Kirche in erster Linie als religiöse Institution wahr und positionieren sich ihr gegenüber im Sinne einer religiösen Passungslogik. Die individuelle Religiosität und ihre kirchenbezogene Ausprägung erklären zusammen den weitaus größten Teil der Verbundenheit mit der Kirche.⁵

Die Bedeutung der Religiosität vermittelt sich auch indirekt: Wer sich als christlich-religiös versteht, für den hat die Kirchenmitgliedschaft eher eine existenzielle Bedeutung („Kirche gibt inneren Halt“). Auch die sozial-solidarische Logik der Kirchenmitgliedschaft ist nicht völlig unabhängig von der Religiosität. Vielmehr schreiben diejenigen, die sich als religiös-christlich verstehen, der Kirche eher eine sozial-solidarische Funktion zu. So geben 66% der mindestens monatlich an Gottesdiensten Teilnehmenden an, dass sie in der Kirche sind, weil die Kirche etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut. Von denjenigen, die seltener als einmal im Jahr oder nie einen Gottesdienst besuchen, stimmen dieser Aussage nur 32% zu. Die sozial-solidarische Säule der Kirchenmitgliedschaft ist also nicht völlig unabhängig von der religiösen Säule.

⁴ Zugrundeliegende Variablen: Index aus Items 59b/59f (Lebensbedeutung von Religion); Item 85 (Gottesdienstbesuch); Items 98/99 (Kontakt zu örtlicher Pfarrperson oder Seelsorger); Item 81a (existenzielle Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft); Index aus Items 81c und 81f (Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik, d. h. Begründung der Mitgliedschaft über den Einsatz der Kirche für sozial Bedürftige, Solidarität und Gerechtigkeit). Die Modelle haben für beiden Kirchen eine hohe Varianzaufklärung (korr. $R^2 = 0,59$ bzw. $0,64$).

⁵ Die subjektive Lebensbedeutung von „Religion“ indiziert hier eine in einem weiten Sinn christlich qualifizierte Religiosität, zu der auch die Gebetspraxis und diffuse wie christliche Transzendenzvorstellungen gehören.

Die Bedeutung der religiösen Passung kann als individualisierter Organisationsbezug der Mitglieder verstanden werden. Als religiöse Frage erweist sich die Kirchenmitgliedschaft damit als eine *inhaltliche* Frage unter den Bedingungen religiöser Individualisierung. Dass nicht-instrumentelle Werthaltungen als Frage der Passung zwischen Individuum und Organisation die Organisationsbindung mitbestimmen können, ist aus der Forschung zu Nonprofit-Organisationen als so genanntes Value Attachment bekannt. (Schultz et al. 2019; Wymer et al. 2021; Money et al. 2017). Die internationale Gemeindeforschung verweist übereinstimmend auf die Bedeutung der religiösen Passung für die Konstitution von Verbundenheitsgefühlen der Gemeindeglieder mit ihrer Kirchengemeinde (Meagher 2015; Stroope 2011; Hayward & Elliott 2009).

Ebenso deutlich steht die Teilnahme am kirchlichen Leben im Hintergrund der Verbundenheit, hier indiziert durch den Gottesdienstbesuch. Insbesondere auf evangelischer Seite können in manchen Fällen auch Kontakte und die Bekanntschaft mit Pfarrerpersonen die Verbundenheit etwas stärken. Dies bestätigt die Kernhypothese: Positive Kontakte stärken in der Regel die Verbundenheit.

Als weiterer Faktor der Kirchenbindung erweist sich die sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik. Neben der Religiosität lässt sich dieses Mitgliedschaftsmotiv auf das Vertrauen in Diakonie und Caritas zurückführen. Die kirchliche Wohlfahrtspflege steht somit in einem indirekten Zusammenhang mit der Kirchenmitgliedschaft.

Im Ergebnis zeigt die Verbundenheitsanalyse ein charakteristisches religiöses Profil der Entscheidungsprozesse zur Kirchenmitgliedschaft, wobei der Faktor Religion mit den Faktoren Kontakt und Solidarität zusammenwirkt.

Faktoren für die Kritik an der Kirchensteuer

Deutlich wurde bereits aus Abbildung 28.2: Die Akzeptanz der Kirchensteuer hat einen erheblichen direkten Einfluss auf die Austrittsbereitschaft. Entscheidungsprozesse im Zusammenhang mit der Kirchenmitgliedschaft sind häufig durch eine Auseinandersetzung mit der Kirchensteuer gekennzeichnet, worauf auch die Austrittsforschung hinweist (Ahrens 2022; Peters et al. 2021; Riegel et al. 2024).

Wir modellieren die Kritik an der Kirchensteuer als ein dreifaches Bedingungsgefüge:

(1) *Verbundenheit mit der Kirche* und (2) *Vertrauen in die Kirche*: Die finanzielle Unterstützung von Non-Profit-Organisationen hängt vom Grad der Verbundenheit

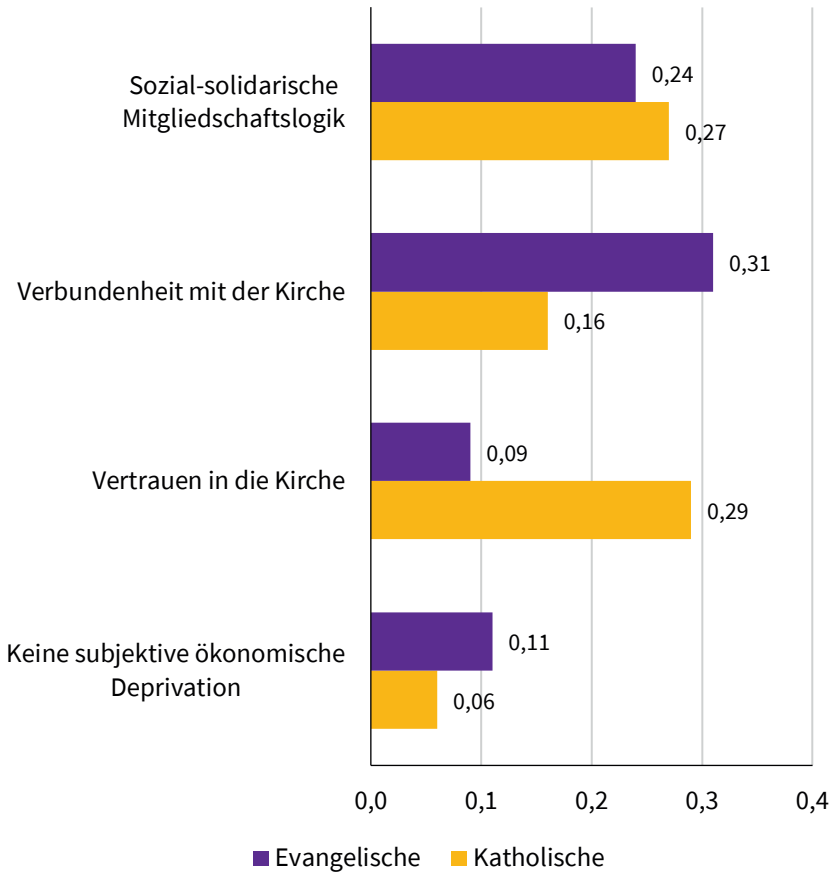


Abbildung 28.4: Die Akzeptanz der Kirchensteuer fördernde Faktoren bei evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern, in Form von Beta-Werten einer linearen Regressionsanalyse.

und des Vertrauens ab, das die Individuen einer Organisation entgegenbringen (Wymer et al. 2021). Diese Erkenntnisse aus der Nonprofit-Forschung bestätigen sich auch für den kirchlichen Bereich (Roleder 2023a). Vor diesem Hintergrund erwarten wir, dass die Kritik an der Kirchensteuer mit dem Grad der Verbundenheit und des Vertrauens variiert, den die Mitglieder der Kirche entgegenbringen.

(3) *Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik:* Es ist plausibel, dass die Bereitschaft, die Kirche finanziell zu unterstützen, zunimmt, wenn der Einzelne damit einen sozialen Zweck verbindet. (4) *Subjektive ökonomische Deprivation* und (5) *Netto-Haushaltseinkommen:* Spenden im Allgemeinen wie auch kirchenbezogene Spenden stehen in einem deutlichen Zusammenhang mit der subjektiven und objektiven wirtschaftlichen Lage der Spendenden (Roleder 2023a). Im Hintergrund stehen

Kostenerwägungen beim Spenden. Aus der Austrittsforschung ist bekannt, dass Kirchenaustritte in wenigen Fällen mit schwierigen wirtschaftlichen Situationen zusammenhängen (Ahrens 2022; Peters et al. 2021). Die Höhe der Kirchensteuer ist jedoch relativ zur Höhe des Einkommens. In der bisherigen Kirchenaustrittsforschung konnten keine Unterschiede in Abhängigkeit von der Einkommenshöhe festgestellt werden (Ahrens 2022, 52ff; Roleder 2023b; vgl. Kapitel 5). Daher erwarten wir keine Unterschiede in Abhängigkeit von der Einkommenshöhe.

Ein drittes Regressionsmodell prüft die gebildeten Hypothesen (Abbildung 28.4).⁶ Im Ergebnis zeigt sich: Je geringer die Identifikation mit der Kirche und je geringer das Vertrauen in die Kirche, desto problematischer wird die Kirchensteuer empfunden. Vertrauen und Verbundenheit erweisen sich damit als relevante Faktoren für die Akzeptanz der Kirchensteuer und – vermittelt über die Kirchensteuer – zusätzlich als mittelbar bedeutsam für Entscheidungsprozesse zur Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft. Ebenso deutlich ist die sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik mit einer höheren Bereitschaft zur Zahlung von Kirchensteuern verbunden.

Wie bei der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (Roleder 2023b) lassen sich keine Unterschiede in Abhängigkeit vom Netto-Haushaltseinkommen (Item 160) feststellen, das deshalb in Abbildung 28.4 nicht mit dargestellt ist. Da sich die Kirchensteuer an der Höhe des Einkommens orientiert, scheinen sich die verschiedenen Einkommenschichten bei der Kirchensteuer ähnlich zu positionieren (vgl. übereinstimmend Ahrens 2022, S. 52, siehe im Unterschied dazu aber Kapitel 5 in diesem Band). Für die Kirchensteuer finden wir einen schwachen Zusammenhang mit der subjektiven wirtschaftlichen Lage. Wer die eigene wirtschaftliche Lage als schlecht beschreibt, stört sich etwas häufiger an der Höhe der Kirchensteuer. Aus der Austrittsforschung ist bekannt, dass Kirchenaustritte in wenigen Fällen mit wirtschaftlich schwierigen Situationen zusammenhängen (Ahrens 2022; Peters et al. 2021). Insgesamt erweist sich die Kirchensteuer damit als eine wichtige und zugleich bedingte Dimension in den Entscheidungsprozessen.

⁶ Eine grundsätzliche Kritik an der Kirchensteuer als kirchliches Finanzierungsmodell (Item 65c) und eine Kritik an der konkreten Höhe der Abgabe (Item 65d) korrelieren deutlich miteinander und ergeben auch analytisch keine nennenswerten Unterschiede. Sie werden hier daher zu einem Score zusammengefasst. Unabhängige Variablen: Items 21/22 (Verbundenheit mit der Kirche); Items 36a/36b (Vertrauen in Kirche); Index aus Items 81c und 81f (Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik, d. h. Begründung der Mitgliedschaft über den Einsatz der Kirche für sozial Bedürftige, Solidarität und Gerechtigkeit); Item 40 (subjektive ökonomische Deprivation). Die Modelle haben für beiden Kirchen eine mittlere Varianzaufklärung (korr. $R^2 = 0,31$ bzw. $0,37$).

Faktoren für das Vertrauen in die Institution Kirche

Insbesondere für die katholischen Kirchenmitglieder erweist sich in Abbildung 28.4 das Vertrauen in die Institution Kirche als wichtige Entscheidungskomponente, die über die Einstellung zur Kirchensteuer in das Bedingungsgefüge einfließt. Wer der katholischen Kirche nicht vertraut, ist weniger bereit, sie finanziell zu unterstützen und zeigt vor diesem Hintergrund eine höhere Austrittsneigung. In abgeschwächter Form gilt dies auch für die evangelische Kirchenmitgliedschaft.

Die sozialwissenschaftliche Organisationsforschung definiert institutionelles Vertrauen in grundsätzlicher Analogie zum personalen Vertrauen (van der Merwe & Puth 2014). Um mit der Risikosituation der Ungewissheit umzugehen, nimmt ein Individuum gegenüber einer Organisation eine Vertrauenshaltung ein. Sie impliziert die Erwartung, dass die Organisation kompetent im Sinne der eigenen Interessen handelt. Die Vertrauensentscheidung ermöglicht soziales Handeln und Kooperation und bedeutet für das Individuum zugleich eine gewisse Abhängigkeit und Verletzlichkeit gegenüber der Vertrauensinstanz (Luhmann 1988). Die Entwicklung einer Vertrauenshaltung hat komplexe Hintergründe. Im Zentrum steht eine kalkulatorische Vertrauensabwägung des Individuums, die verfügbare Informationen, bisherige Erfahrungen, organisationale (personale) (Selbst-)Vorstellungen, Regulationsstrukturen und öffentliche Diskurse einbezieht und die handlungsrelevante Konsequenzen, insbesondere die Bereitschaft zur Kooperation und Unterstützung der Organisation, nach sich zieht.⁷

Wir gehen davon aus, dass insbesondere drei Dimensionen für die Vertrauenskonstitution relevant sind:

(1) *Gottesdienstbesuch* und (2) *Kontakt/Bekanntheit mit örtlichen Pfarrpersonen*: Diese beiden Faktoren repräsentieren die Kontakthypothese, die besagt, dass Individuen ihre unmittelbaren Erfahrungen mit einer Organisation als Grundlage für ihre Vertrauenshaltung gegenüber dieser Organisation heranziehen. Wer positive Erfahrungen mit kirchlichem Leben macht und eine Pfarrperson als personale Repräsentation von Kirche positiv wahrnimmt, sollte mehr Vertrauen in die Institution Kirche setzen.

⁷ „Corporate trust is defined [...] as a subjective attitude, belief and optimistic expectation by a stakeholder or a group of stakeholders that their dependence on the organisation will not be abused, which influences their decisions and allows them to support the organisation. This belief is based on the organisation's consistent demonstration that it has voluntarily accepted its incumbent moral duty to act in a manner that is ethically justifiable and socially responsible. [...] Based on this belief and expectation, stakeholders will then commit to and actively support the organization“ (van der Merwe & Puth 2014, S. 144).

(3) *Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik*: Ein Bild von Kirche, das der Kirche eine positive soziale Funktion zuschreibt, dürfte ebenfalls mit mehr Vertrauen einhergehen. Denn ein solches Verständnis bewertet die Funktion der Kirche positiv.

(4) *Ärger über kirchliche Mitarbeitende*, (5) *Skandale, Missbrauch, Vertuschung*, (6) *Wertediskrepanz*: Negative Eindrücke von der Kirche dürften mit einem geringeren Vertrauen einhergehen. Eine Wertediskrepanz wird durch die Aussage „*Ich habe andere Werte als die Kirche sie vertritt*“ angezeigt. Bekanntermaßen spielt die Übereinstimmung von Werten zwischen Individuum und Organisation eine Rolle bei der Vertrauensbildung (Schultz et al. 2019; Wymer et al. 2021; Money et al. 2017). Wir erwarten daher einen negativen Effekt der Wertediskrepanz auf das Vertrauen in die Kirche.⁸

Die Fragen zu Ärger über Mitarbeitende, Missbrauch und Wertediskrepanz wurden nur denjenigen Kirchenmitgliedern gestellt, die in der Befragung zumindest eine leichte Austrittsneigung gezeigt haben. Daher bezieht sich das folgende Modell nur auf den Teil der evangelischen (66%) und katholischen (73%) Kirchenmitglieder, denen diese Fragen gestellt wurden.

Eine lineare Regression bestätigt alle erwarteten Zusammenhänge (Abbildung 28.5). Entsprechend der Kontakthypothese tragen die Teilnahme am kirchlichen Leben und der Kontakt zu Pfarrpersonen zum Vertrauen in die Kirche bei. Das Bild einer sozial-solidarischen Kirche, die sich für Bedürftige und für Werte wie Solidarität und Gerechtigkeit einsetzt, plausibilisiert das Vertrauen in die Kirche besonders deutlich. Umgekehrt stellen Ärger über Mitarbeitende der Kirche, Skandale und Missbrauch das Vertrauen in die Kirche in Frage. Der Ärger über Skandale wirkt sich bei den Katholischen stärker negativ auf das Vertrauen aus als bei den Evangelischen. In Übereinstimmung mit der Theorie des Value Attachment geht auch eine empfundene Wertedistanz zwischen Individuum und Kirche („*Weil ich andere Werte habe als sie die Kirche vertritt*“) mit einer deutlichen Verringerung des Vertrauens einher. Wie die Kirchenmitglieder zu dieser Einschätzung kommen, lässt sich aus den vorliegenden Daten allerdings nicht ableiten.

⁸ Abhängige Variable: Item 36a/36b (Vertrauen in die evangelische/katholische Kirche). Unabhängige Variablen: Item 85 (Gottesdienstbesuch); Item 98/99 (Kontakt/Bekanntschaft mit örtlicher Pfarrperson); Index aus Items 81c und 81f (Sozial-solidarische Mitgliedschaftslogik, d. h. Begründung der Mitgliedschaft über den Einsatz der Kirche für sozial Bedürftige, Solidarität und Gerechtigkeit); Item 79d (Ärger über Mitarbeitende der Kirche); Item 79i (Ärger über kirchliche Skandale, z. B. sexueller Missbrauch und seine Vertuschung); Item 79k (Wertediskrepanz: „Weil ich andere Werte habe als sie die Kirche vertritt“). Die Modelle haben für beiden Kirchen eine mittlere Varianzaufklärung (korr. $R^2 = 0,31$ bzw. $0,39$).

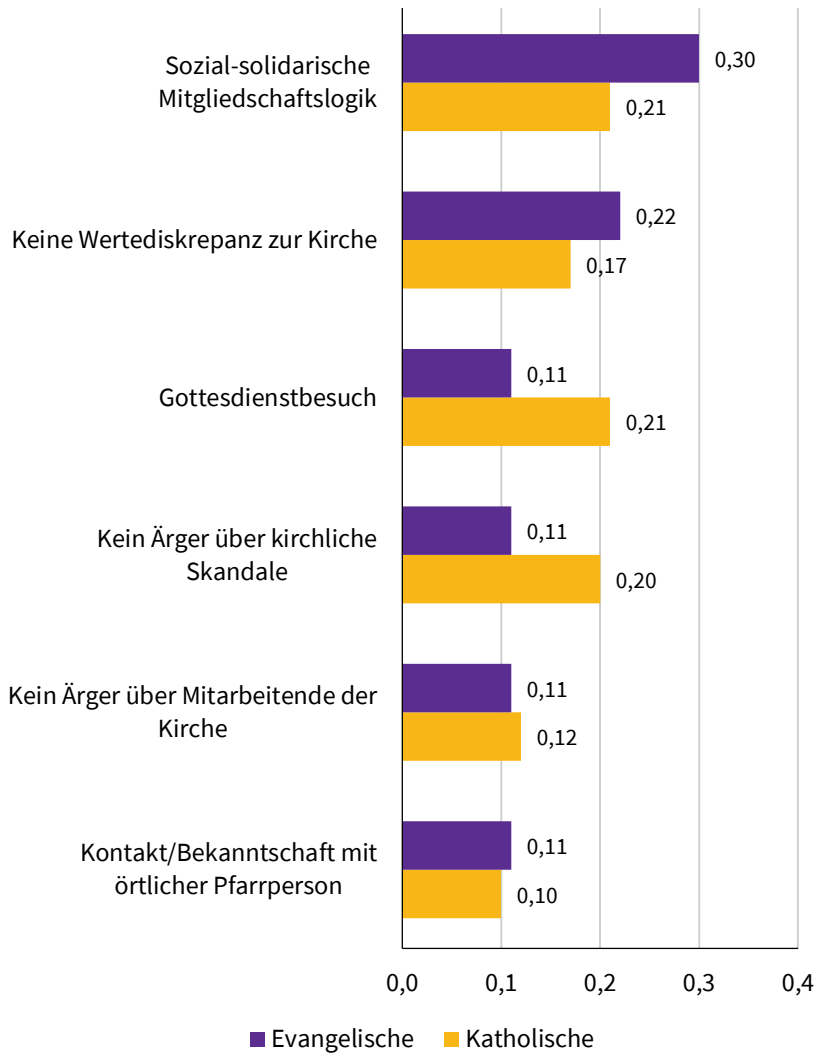


Abbildung 28.5: Das Vertrauen in die Kirche fördernde Faktoren bei evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern mit mindestens leichter Austrittsneigung, in Form von Beta-Werten einer linearen Regressionsanalyse. N (ev) = 655; N (kath) = 856

Insgesamt lässt sich auf der Basis des statistischen Modells zusammenfassen: Ärger über Mitarbeitende, Skandale und die empfundene Wertediskrepanz mindern das Vertrauen in die katholische Kirche etwa in gleichem Maße, wie es durch den konkreten Kontakt mit kirchlichem Leben und Geistlichen sowie durch das Bild einer sozialen Kirche gestärkt wird. Für die evangelische Kirche wirkt sich – Stand Ende 2022 – der Ärger über Skandale wie z. B. sexuellen Missbrauch in geringerem Maße aus, aber dennoch messbar.

Zwei Typen von Austrittsprozessen

Aus den expliziten Angaben der ehemaligen Kirchenmitglieder zu den Austrittsgründen und den Merkmalen ihrer Austrittspfade lassen sich durch eine Hauptkomponentenanalyse zwei Typen von Entscheidungsprozessen rekonstruieren. Sie erhellen das Phänomen des Entscheidens als mehrdimensionalen und zugleich differenzierten Prozess zusätzlich: Faktor 1 kann als „*indifferente Distanz zu Religion und Kirche*“ bezeichnet werden. Die auf diesem Faktor ladenden Items („*Kirche ist mir gleichgültig*“ und „*mit Glauben kann ich nichts anfangen*“) drücken eine indifferent-distanzierte Haltung gegenüber Religion und Kirche aus. Faktor 2 steht für eine „*involvierte Distanzierung von der Institution Kirche*“. Dieser Typ kommt zu einer Austrittsentscheidung als Ergebnis einer konkreten und involvierten Auseinandersetzung mit der Kirche, die kritisch gesehen wird. Ärger über die Kirche repräsentierende Personen und über kirchliche Stellungnahmen spielen hier eine Rolle. Die mangelnde Gleichstellung von Frauen, die kirchliche Hierarchie und die kirchlichen Skandale werden angeprangert.

Die beiden Faktoren treten sowohl in Kombination als auch einzeln ohne den jeweils anderen Faktor auf. Im Folgenden lassen wir das Mischfeld der Kombination außer Acht und konzentrieren uns auf die anderen ca. 50% der Fälle, in denen ein Faktor den anderen deutlich überwiegt.⁹ So ergeben sich zwei Typen, die jeweils ca. 25% der Ausgetretenen repräsentieren: geringe Indifferenz und hohe Involviertheit vs. hohe Indifferenz und geringe Involviertheit.

Diese beiden Typen repräsentieren zwei deutlich zu unterscheidende, charakteristische Austrittsprozesse, wie ein Vergleich ihrer Merkmale zeigt (Abbildung 28.6). Beim indifferenten Typ fallen die Entscheidungen – typologisch beschrieben – schnell, eindeutig und innerlich unbeteiligt. Der indifferente Typ tauscht sich seltener mit anderen über seine Ausstiegsüberlegungen aus. Die Entscheidungsprozesse des involvierten Typs verlaufen dagegen häufig anders. Diese Ausgetretenen berichten von involvierten, abwägenden und ambivalenten Entscheidungen, die über einen längeren Zeitraum gereift sind. Der involvierte Typ verbindet mit dem Austritt deutlich häufiger die Absicht, eine Botschaft an die Kirche zu senden. Zudem bespricht der involvierte Typ den Kirchenaustritt häufiger mit Personen aus dem sozialen Umfeld.

Die beiden Typen unterscheiden sich auch hinsichtlich ihres religiösen Hintergrunds. Der indifferente Typ wurde in der Kindheit im Durchschnitt weniger stark religiös sozialisiert als der involvierte Typ, der häufiger einen stärker kirchlich ge-

⁹ Die Typen wurden nach dem Kriterium gebildet: unterdurchschnittliche Werte des einen Faktors mit überdurchschnittlichen Werten des anderen Faktors.

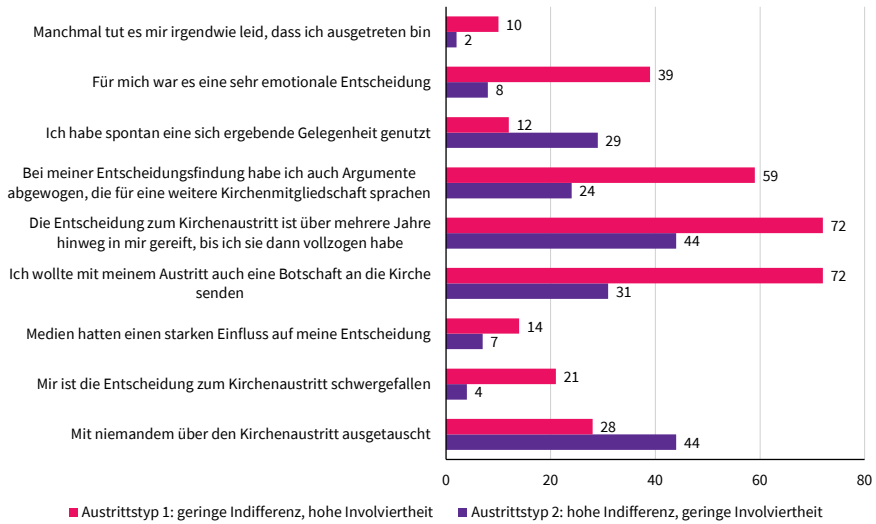


Abbildung 28.6: Motive, Hintergründe und Kontexte von tatsächlich erfolgten Kirchenaustritten (Zustimmungsquote in Prozent), differenziert nach zwei verschiedenen Austrittstypen (indifferent und nicht involviert vs. involviert und nicht indifferent).

prägten Hintergrund aufweist. Die Typen erweisen sich damit gewissermaßen als Bestandteile längerer religiöser Entwicklungspfade, die über die unmittelbare Austrittsentscheidung hinausreichen.

Kommunikation, soziale Interaktion, Medien

Die Repräsentativbefragung der 6. KMU modelliert methodisch vor allem individualistische Mitgliedschaftsverständnisse und -rollen. Diese Perspektive ist aus praxeologischer Sicht zumindest ergänzungsbedürftig. Diese Ergänzung erfolgt durch das in Kapitel 27 dargestellte qualitative Begleitprojekt. Zugleich gibt die Repräsentativbefragung bereits einige Einblicke in den dezentrierten Charakter von Entscheidungsprozessen im Kontext von Kirchenmitgliedschaft, die wir abschließend unter den Gesichtspunkten Kommunikation, Interaktion, Medienakteurinnen und -akteure sowie Religionspraxis vertiefen.

Etwas mehr als die Hälfte der Austrittsentscheidungen ist in kommunikative Austausch- und Aushandlungsprozesse eingebunden. 60% der Ausgetretenen geben an, sich mit jemandem über ihren Austritt ausgetauscht zu haben, wobei sich dieser Austausch fast ausschließlich auf Familienangehörige und Freunde bezieht (55%). Wie bereits dargestellt, findet der involvierte Austritt häufiger in Kommunikation mit anderen statt als der indifferente Austritt.

Manche Austrittsentscheidungen sind in partnerschaftliche Aushandlungsprozesse eingebettet (Roleder 2023b): Ist die Partnerin oder der Partner konfessionslos, erhöht das die Wahrscheinlichkeit, sich über den eigenen Kirchenaustritt – mutmaßlich innerhalb der Partnerschaft – ausgetauscht zu haben. Bei Partnerinnen und Partnern, die selbst Kirchenmitglied sind, besteht ein solcher Effekt nicht. Der Effekt durch konfessionslose Partnerinnen und Partner geht plausibler Weise sowohl auf gemeinsame Austritte im Sinne gemeinsamer Entscheidungen als auch auf Anstöße zum eigenen Austritt durch bereits konfessionslose, kirchenkritische Partnerinnen und Partner zurück.

Der interaktive Charakter der Kirchenmitgliedschaft wird auch durch die bereits aufgezeigten Effekte des pastoralen Kontakts repräsentiert. Ceteris paribus mindert die Bekanntschaft und der Kontakt mit der örtlichen Pfarrperson die Austrittsbereitschaft etwas und stärkt die Kirchenverbundenheit und das Vertrauen gegenüber der Kirche etwas. Insofern spielen persönliche Interaktionssituationen eine erkennbare Rolle für die Kirchenmitgliedschaft (Roleder 2020; Roleder & Weyel 2019, S. 202–211).

Mediale Impulse, vom Gemeindebrief der Ortsgemeinde bis hin zu Diskursen in den sozialen Medien, beeinflussen nachweislich die Kirchenbindung (Roleder 2023b). In der 6. KMU wurden die Ausgetretenen nach der Rolle der Medien in ihren Entscheidungsprozessen gefragt und konnten sich zu der Aussage „*Medien hatten einen starken Einfluss auf meine Entscheidung*“ positionieren. Die Bedeutung der Medien für den Austrittsprozess hat deutlich zugenommen. Von den bis 2014 Ausgetretenen bejahen 6% einen starken Einfluss der Medien, bei den ab 2015 Ausgetretenen hat sich dieser Wert auf 17% fast verdreifacht. Dieser Anstieg erklärt sich zum einen durch den generellen Bedeutungsgewinn kirchenbezogener Medienkommunikation im Zuge der Mediatisierung von Religion und Gesellschaft (Merle 2019). Zum anderen lässt sich die Bedeutung der Medien zum Teil auf die Empörung über kirchliche Stellungnahmen, insbesondere im Zusammenhang mit dem Missbrauch, zurückführen. In entscheidungstheoretischer Hinsicht lässt sich festhalten, dass mediale Inszenierungen und Diskurse als Akteurinnen in kirchenbezogenen Entscheidungsprozessen auftreten können.

Die Praxis des Gottesdienstbesuchs, die hier pars pro toto für die Teilnahme am kirchlichen Leben steht, stärkt die Kirchenbindung und das Kirchenvertrauen nachhaltig. Diese Praxissituationen plausibilisieren die Kirchenmitgliedschaft. Damit macht dieser Zusammenhang den religionspraktischen Charakter der Mitgliedschaftsvollzüge und ihrer Entscheidungen deutlich.

Es zeigt sich: Die Repräsentativbefragung veranschaulicht bereits den *ensembleartigen, mehrdimensionalen und dezentrierten Charakter der Entscheidungsprozesse* im Zusammenhang von Kirchenmitgliedschaftsvollzügen. Weitere Einsichten liefern die Ergebnisse des qualitativen Begleitprojektes (Kapitel 27).

29. Freikirchliche Gemeinschaften und ihr Mitgliederprofil

Edgar Wunder

Die 6. KMU hat in der Reihe der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen erstmals eine repräsentative Stichprobe der Gesamtbevölkerung gezogen. Deshalb liegt die Frage nahe, ob sich auch Aussagen über das Mitgliederprofil anderer Religionsgemeinschaften treffen lassen, im Vergleich zu den Mitgliedern der EKD-Gliedkirchen oder der römisch-katholischen Kirche. Für Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder erst in den letzten Jahren oder Jahrzehnten durch Migrationsbewegungen nach Deutschland gekommen sind, stößt dies auf Schwierigkeiten, weil dazu ein grundlegend anderes methodisches Verfahren notwendig gewesen wäre.¹ Möglich sind aber Analysen zu der zusammengefassten Kategorie der kleineren christlichen Religionsgemeinschaften ohne Migrationshintergrund (also sog. „autochtone“ Gemeinschaften), die insgesamt 2,2 % der Gesamtbevölkerung ausmachen und im KMU-Rohdatensatz mit 117 Befragten vertreten sind. Zu dieser Kategorie gehören insbesondere die Mitglieder der evangelischen Freikirchen unterschiedlichster Ausrichtung (57%), der Neuapostolischen Kirche (17%), der Zeugen Jehovas (10%) sowie andere Gruppierungen (insgesamt 16%) wie z. B. Altkatholiken, die anthroposophische Christengemeinschaft oder die Johannische Kirche. Obwohl es sich dabei aus theologischer Sicht um ein sehr heterogenes Feld handelt, erscheint es aus einer religionssoziologischen Perspektive gerechtfertigt, all diese Gemeinshaf-

¹ Wie in allen reinen Zufallsstichproben der Wohnbevölkerung sind auch im Rohdatensatz der 6. KMU Menschen mit Migrationshintergrund deutlich unterrepräsentiert, was an Sprachproblemen, geringerer Teilnahmereitschaft oder Erreichbarkeit sowie auch daran liegen kann, dass viele dieser Personen längst in ihre Heimatländer zurückgezogen sind, aber nicht aus den Einwohnermelderegistern gelöscht wurden. Von diesem Effekt sind auch alle Religionsgemeinschaften betroffen, die vorwiegend durch Migration nach Deutschland kamen (z. B. Islam, orthodoxes Christentum). Um die Repräsentativität der Stichprobe auch in dieser Hinsicht zu gewährleisten, wurde ihr Bevölkerungsanteil durch einen Gewichtungsfaktor für die entsprechenden Befragten auf den Soll-Wert erhöht. Eine gesonderte Auswertung für Religionsgemeinschaften mit Migrationshintergrund bleibt in der 6. KMU dennoch nicht möglich, weil die Fallzahlen im Rohdatensatz dazu für verlässliche Aussagen zu gering sind. Um für sie auf die hierzu notwendigen Fallzahlen zu kommen, wären mit hohem Kosten- und Zeitaufwand zusätzliche onomastische Spezialstichproben aus Einwohnermelderegistern erforderlich, wie dies z. B. in der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2020“ (Pfundel et al. 2021) oder im Religionsmonitor 2023 (Bertelsmann Stiftung 2023) geschehen ist. Auf diese Studien sei verwiesen für Befunde zu postmigrantischen Religionsgemeinschaften.

ten zu einer Kategorie zusammenzufassen², denn sie stehen in Anlehnung an die bekannte Typologie von Max Weber und Ernst Troeltsch für eine Sozialform der religiösen Vergemeinschaftung, die sich grundlegend von der der Großkirchen unterscheidet (Kehrer 1982, S. 118). Zudem sind sie alle – im eigenen Selbstverständnis – christlich und ihre Mitglieder haben weit überwiegend keinen Migrationshintergrund. Über diese durch die Freikirchen dominierte Kategorie wissen wir aus repräsentativen Erhebungen bis jetzt für Deutschland vergleichsweise wenig, weil sie in der Regel nicht gesondert erfasst ist bzw. die Fallzahl für eine Analysefähigkeit zu gering ist. Die 6. KMU kann hier den bisherigen Forschungsstand (Stolz et al. 2014a) wesentlich erweitern und absichern. Als sprachliche Kurzformel für die zusammengefasste Kategorie aller autochthonen christlichen kleineren Kirchen und Gemeinschaften wird nachfolgend die Bezeichnung „Freikirchliche Gemeinschaften“ bzw. „Freikirchliche“ verwendet. Dem liegt ein erweiterter Begriff des Freikirchlichen zugrunde, denn nicht alle oben genannten Gemeinschaften sind Freikirchen im üblichen theologischen Sinne.

Mitgliederdynamik

Von den heutigen Mitgliedern dieser Gemeinschaften gehörten 74 % ihnen schon immer an. Entgegen einer manchmal zu hörenden Vermutung ist der Wechsel von einer dieser Gemeinschaften in eine andere nach den KMU-Befunden relativ selten. 12 % waren ursprünglich Mitglied einer EKD-Gliedkirche, 10 % ursprünglich Mitglied der römisch-katholischen Kirche und 3 % ursprünglich konfessionslos. Aus umgekehrter Perspektive bedeutet dies, dass nur 0,6 % der katholischen Kirchenmitglieder bzw. 0,7 % der evangelischen Kirchenmitglieder ihre Kirche durch einen Übertritt in eine freikirchliche Gemeinschaft verlassen haben, solche Übertritte sind also ein statistisch vernachlässigbares Phänomen.

Das gilt auch für die Gegenrichtung: Wer in einer dieser Gemeinschaften aufgewachsen ist, tritt nur mit einer Wahrscheinlichkeit von 2 % in eine EKD-Gliedkirche über, und ein Übertritt in die römisch-katholische Kirche kommt kaum vor. Allerdings haben auch die freikirchlichen Gemeinschaften einen erheblichen Teil ihrer ursprünglichen Mitglieder (25 %) in die Konfessionslosigkeit verloren. Sie sind also vom fortschreitenden Prozess der Entkirchlichung genauso betroffen wie die Großkirchen und ihm gegenüber nicht robuster.

² Eine weitere Aufgliederung der Kategorie in Teilgruppen ist angesichts der geringen Fallzahlen nicht vertretbar, die Ergebnisse wären zu unsicher.

Zusammengenommen bedeuten diese Befunde, dass sich für die Gesamtheit dieser Gemeinschaften die Zu- und Abgänge der Mitglieder in etwa die Waage halten und kein maßgeblicher Mitgliederaustausch mit den Großkirchen stattfindet. Meist war mindestens ein Elternteil der Befragten bereits Mitglied der jeweiligen Gemeinschaft, so dass sich die freikirchlichen Gemeinschaften vor allem durch Sozialisation ihrer Kinder reproduzieren, während Konversionen nur eine vergleichsweise geringe Rolle spielen.

Mit der 6. KMU kann belegt werden, dass die durchschnittliche Kinderzahl in diesen Gemeinschaften früher deutlich höher war als in der Gesamtbevölkerung Deutschlands, dies heute aber nicht mehr so ist. Befragte ab dem 60. Lebensjahr hatten in der Gesamtbevölkerung durchschnittlich 1,63 Kinder, in den freikirchlichen Gemeinschaften aber 2,20 Kinder. Dieser Unterschied ist in den jüngeren Kohorten verschwunden: Die 45 bis 59 Jahre alten Befragten (für die die Fertilitätsphase im Wesentlichen abgeschlossen ist) hatten in der Gesamtbevölkerung 1,36 Kinder, in den freikirchlichen Gemeinschaften 1,39. Bei den 14- bis 44-jährigen Befragten (deren Fertilitätsphase noch nicht abgeschlossen ist) waren es bis jetzt 0,63 Kinder in der Gesamtbevölkerung, 0,60 Kinder in den untersuchten Gemeinschaften. Das bedeutet: Früher haben diese Gemeinschaften durch eine höhere Kinderzahl ein gewisses Wachstum erzielt, nicht durch Übertritte oder eine höhere Robustheit gegenüber Austritten. Diese Zeiten sind vorüber, die Geburtenziffern haben sich angeglichen. Deshalb ist auch bei den freikirchlichen Gemeinschaften inzwischen eine Stagnation eingetreten und langfristig eine durch Demographie und Austritte bedingte Schrumpfung zu konstatieren.

Stark erhöhte Religiosität

Wie zu erwarten ist das Ausmaß und die lebensweltliche Relevanz von Religiosität in den freikirchlichen Gemeinschaften weit höher als in den beiden großen Volkskirchen. Der Mittelwert der selbst zugeschriebenen Religiosität auf einer Skala von 1 (gar nicht religiös) bis 10 (sehr religiös) beträgt unter den Freikirchlichen 7,7, unter den katholischen Kirchenmitgliedern 4,9, unter den evangelischen Kirchenmitgliedern 4,7 und unter den Konfessionslosen 2,1. 84% der Freikirchlichen tauschen sich zumindest gelegentlich über religiöse Themen aus, unter den katholischen bzw. evangelischen Kirchenmitgliedern sind es nur 43 bzw. 37%, unter den Konfessionslosen 23%. Dem entsprechend stimmen nur 11% der Freikirchlichen der Aussage „Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal“ zumindest eher zu, unter den katholischen bzw. evangelischen Kirchenmitgliedern sind es 42 bzw. 39%, unter den Konfessionslosen 78%. Das sind dramatische Unterschiede.

Die stark erhöhte Relevanz von Religiosität unter den Freikirchlichen ist auch nicht irgendwie sektoral begrenzt, sondern sie bezieht sich auf alle Lebensbereiche (Kindererziehung, Beruf, politische Einstellungen, Sexualität, schwierige Lebenssituation); durchgehend wird für all diese Lebensbereiche die persönliche Relevanz von Religion von großen Mehrheiten der Freikirchlichen bejaht, in den beiden Großkirchen nur von Minderheiten. Ein anderes Beispiel: Während der Corona-Pandemie haben sich 25 % der Freikirchlichen stärker als vorher mit religiösen Themen beschäftigt, bei den katholischen bzw. evangelischen Kirchenmitgliedern waren es nur 7 bzw. 6 %, unter Konfessionslosen 2 %.

Auch das Motiv der „Bekehrung“ findet sich prominent in den Daten: Von einem „Wendepunkt“ im Leben, an dem „eine neue und persönliche Bindung zur Religion eingegangen“ wurde, berichteten in den freikirchlichen Gemeinschaften 60 % der Befragten, in der Gesamtbevölkerung taten dies nur 20 %. Vor allem die intrinsische Religiosität ist unter Freikirchlichen extrem erhöht, aber auch die extrinsische und Quest-Religiosität, und es trifft auch auf die Nutzung der Semantik der „Spiritualität“ zu: In den freikirchlichen Gemeinschaften stimmen 46 % der Aussage „Ich bin ein spiritueller orientierter Mensch mit einer Verbindung zu einer höheren Wirklichkeit“ zumindest eher zu, in der Gesamtbevölkerung sind es nur 12 %.

Der gleiche Befund ergibt sich auch für religiöse Erfahrungen: 63 % der Mitglieder freikirchlicher Gemeinschaften stimmen der Aussage „Ich habe schon erlebt, dass spirituelle Kräfte in meinem Leben eine Wirkung entfaltet“ zumindest eher zu, unter Katholischen sind es 26 %, unter Evangelischen 23 % und unter Konfessionslosen 13 %. „Ich spüre Gottes Gegenwart in meinem Leben“ sagen 78 % der Freikirchlichen, 35 % der Katholischen, 31 % der Evangelischen und 7 % der Konfessionslosen. 35 % der Freikirchlichen haben auch „schon die Erfahrung gemacht, dass dunkle Mächte auf mein Leben einwirkten“, unter den Katholischen bzw. Evangelischen trifft dies nur auf 7 bzw. 8 % zu, unter den Konfessionslosen auf 5 %.

Spezifische Ausrichtung der Religiosität

Die Religiosität in den freikirchlichen Gemeinschaften ist nicht nur hoch, sondern sie hat auch eine spezifische Ausrichtung. 77 % der Freikirchlichen stimmten zu, dass sich Gott in Jesus Christus zu erkennen gegeben habe, unter den Katholischen bzw. Evangelischen waren es 32 bzw. 29 %, unter den Konfessionslosen 4 %. Dagegen wird z. B. die Astrologie in freikirchlichen Gemeinschaften deutlich stärker abgelehnt als in der Gesamtbevölkerung. Eine manichäische Tendenz („In der Welt ringen überirdische Mächte des Guten und des Bösen miteinander“) tritt bei 59 % Freikirchlichen auf, aber nur bei 15 bzw. 16 % der Katholischen bzw. Evangelischen und bei 8 % der Konfessionslosen. „Gott wird uns bestrafen, wenn wir nicht

tun, was Gott will“, meint in den freikirchlichen Gemeinschaften zwar nur eine Minderheit (27%), die aber deutlich größer ist als unter den Mitgliedern der beiden großen Kirchen (7%) oder unter den Konfessionslosen (1%). Dagegen lehnen 89% der Freikirchlichen die Aussage „Meiner Meinung nach ist Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen“ ab, die von einer knappen Mehrheit der evangelischen und katholischen Kirchenmitglieder befürwortet wird. Interessant ist auch, dass 81% der Freikirchlichen angeben, schon immer an Gott geglaubt zu haben, was nur auf 65 bzw. 60% der katholischen bzw. evangelischen Kirchenmitglieder und auf 11% der Konfessionslosen zutrifft. Der „Wendepunkt“ der Bekehrung kann sich bei den Freikirchlichen also nicht auf einen neu gewonnenen Glauben an Gott beziehen, denn dieser war in der Regel schon immer vorhanden.

Denkbar ist stattdessen z. B. ein neues Verhältnis zur Bibel, die von 61% der Freikirchlichen mindestens einmal pro Woche gelesen wird, während dies unter den Mitgliedern der beiden großen Kirchen nur 5% tun, unter den Konfessionslosen 0%. Auch ein biblischer Literalismus ist in freikirchlichen Gemeinschaften weit verbreitet: 70% der Freikirchlichen stimmen der Aussage „Was in der Bibel steht, ist Wort für Wort wahr und kann nicht falsch sein“ zumindest eher zu, unter den Mitgliedern der beiden großen Kirchen sind es nur 12%, unter den Konfessionslosen 2%. Unter den Freikirchlichen beten 65% täglich, hingegen nur 15% der Mitglieder der beiden großen Kirchen bzw. 3% der Konfessionslosen.

Eine Kerze aus religiösen Gründen anzuzünden ist in den freikirchlichen Gemeinschaften wesentlich seltener verbreitet (24%) als unter Evangelischen (41%) oder Katholischen (61%), der Besuch religiöser Großveranstaltungen ist mit 48% bei den Freikirchlichen hingegen häufiger als unter den Mitgliedern der Großkirchen (11%).

Dieses spezifisch freikirchliche religiöse Profil mündet zudem in eine tendenzielle Ablehnung eines religiösen Relativismus bzw. in eine gewisse religiöse Intoleranz: „Im Großen und Ganzen sind alle Weltreligionen ähnlich“ meinen nur 38% der Freikirchlichen, jedoch 75% der Gesamtbevölkerung. 50% der Freikirchlichen erklären, sie könnten nur ihre eigene Religion oder Weltanschauung als wahr akzeptieren, in der Gesamtbevölkerung stimmen dieser Aussage nur 10% zu.

Stärkere Kirchenbindung, aber gleiche Austrittsräte

Die wesentliche höhere Religiosität bei Freikirchlichen geht mit einem deutlich stärkeren Verbundenheitsgefühl zur eigenen Kirche einher: 64% der Freikirchlichen fühlen sich ihrer Kirche „sehr verbunden“, bei den Evangelischen sind es 8%, bei den Katholischen 7%. Im Unterschied zu den Großkirchen verändert sich das Verbundenheitsgefühl im biographischen Verlauf bei Freikirchlichen tendenziell nicht:

Für 54% der Freikirchlichen blieb es im Lebensverlauf gleich, bei 18% war es früher stärker, bei 22% früher schwächer. Dagegen war es bei 62% der Katholischen früher stärker als heute (vs. 4% früher schwächer und 28% gleichbleibend) bzw. bei 31% der Evangelischen früher stärker als heute (vs. 9% früher schwächer und 53% gleichbleibend). „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und fühle mich mit ihr eng verbunden“ sagen 53% der Freikirchlichen, aber nur 6% Evangelischen und 4% der Katholischen.

Angesichts solcher Zahlen erstaunt es nicht, dass 66% der Freikirchlichen einen Kirchenaustritt für sich kategorisch ausschließen, während dies nur 35% der Evangelischen und 27% der Katholischen tun. Dennoch ist festzustellen: Der Anteil derjenigen, die fest entschlossen unmittelbar vor einem Austritt stehen, ist mit jeweils 5 bis 6% in den freikirchlichen Gemeinschaften gleich hoch wie in den Großkirchen. Das bedeutet: Die faktische Austrittsrate ist – wie auch schon zu Beginn dieses Kapitels bei der Bilanz der Mitgliederdynamik mit anderer Methodik festgestellt – gleich, denn der jährliche Anteil derjenigen, die mit ihrer Kirche derart unzufrieden sind, dass sie unverzüglich austreten, ist in den freikirchlichen Gemeinschaften ähnlich hoch wie den großen Kirchen. Ein Blick in die konkreten Austrittsgründe verdeutlicht, warum das so ist: Zwar sind die Austrittsmotive, die mit einem Glaubensverlust zu tun haben, in den freikirchlichen Gemeinschaften seltener als in den Großkirchen, dafür ist in den freikirchlichen Gemeinschaften aber der Ärger über konkrete Personen, hierarchische und undemokratische Strukturen, Skandale und eine Diskriminierung von Frauen höher.

Motive für Mitgliedschaft und Engagement

Bestehen Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen, so haben diese für Freikirchliche einen höheren Stellenwert als für Mitglieder der großen Kirchen. Als wichtig für den Lebensalltag erachten sie 91% der Freikirchlichen mit Kontakten. Bei den katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern mit kirchlichen Kontakten beträgt dieser Wert 60%. Als wichtig für den persönlichen Glauben werden die Kontakte von 39% der katholischen oder evangelischen Kirchenmitglieder mit Kontakten angesehen, unter den Freikirchlichen mit Kontakten ist dieser Wert mit 76% deutlich höher.

Die höhere Intensität des Gemeindelebens bei Freikirchlichen zeigt sich auch bei der Frage „Was gehört zum Christsein?“. Ausnahmslos alle angebotenen Antwortalternativen erzielten bei den Freikirchlichen deutlich höhere Zustimmungswerte als bei den Mitgliedern der Großkirchen: der Kirchgang (60% vs. 14%), die Bibellektüre (71% vs. 11%), die Teilnahme am Abendmahl (57% vs. 25%), ein Leben nach den zehn Geboten (85% vs. 49%) sowie die Verbundenheit mit an-

deren Menschen, die auch christlich sind (70% vs. 38%). 61% der Freikirchlichen nehmen mindestens einmal pro Woche an Gottesdiensten teil, bei den Katholischen sind es 8%, bei den Evangelischen 3% und bei den Konfessionslosen 0%. Die Gegenprobe: Seltener als einmal pro Jahr ist die Gottesdienstteilnahme bei 12% der Freikirchlichen, bei 43% der Katholischen, 46% der Evangelischen und 87% der Konfessionslosen. Dementsprechend hatten 96% der Freikirchlichen in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu einer Person, die regelmäßig an Gottesdiensten teilnimmt. Bei den Katholischen waren es 72%, bei den Evangelischen 64% und bei den Konfessionslosen 46%. Während Internet-Gottesdienste unter den Mitgliedern der Großkirchen nach wie vor nur eine eher geringe Verbreitung haben (10% der Mitglieder nehmen mindestens mehrmals jährlich daran teil), ist dies unter den Freikirchlichen mit 73% ein häufig genutztes komplementäres Angebot neben Präsenz-Gottesdiensten. Alle Gottesdienstformen werden von den Freikirchlichen deutlich häufiger besucht als von den Mitgliedern der Großkirchen, nur bei Gottesdiensten zu einem spezifisch familienbezogenen Anlass gibt es keinen Unterschied, da z. B. Todesfälle, Geburten, Heiraten usw. gleich häufig vorkommen dürften.

Auch bei einer über Gottesdienstteilnahmen hinausgehenden Beteiligung am kirchlichen Leben gibt es große Unterschiede: Aktuell liegt eine solche weitergehende Beteiligung am kirchlichen Leben bei 67% der Freikirchlichen vor, bei 16% der Katholischen und 14% der Evangelischen. Biographisch noch nie am kirchlichen Leben beteiligt haben sich lediglich 12% der Freikirchlichen, 33% der Katholischen und 43% der Evangelischen.

Zudem sind die zugrunde liegenden Motive tendenziell andere. Bei der Frage nach den Gründen für ihre Kirchenmitgliedschaft heben die Freikirchlichen wesentlich stärker als die Mitglieder der Großkirchen darauf ab, dass sie einen „inneren Halt“ und „Kontakt mit dem Heiligen“ suchen. Bei den Mitgliedern der großen Kirchen ist dagegen die soziale Konvention („gehört sich so“) oder der Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung wichtiger als in den freikirchlichen Gemeinschaften. Dieser Unterschied spiegelt sich auch bei den Gründen für eine Gottesdienstteilnahme: Um die Stärkung des Glaubens geht es dabei für 60% der Freikirchlichen, aber nur für 21% der Mitglieder der großen Kirchen, die an Gottesdiensten regelmäßig teilnehmen. Die Werte für die Teilnahmemotive „Heiliges erleben“ (Freikirchliche: 30%; Großkirchliche: 6%) und „Gesagt bekommen, wie ich leben soll“ (Freikirchliche: 13%; Großkirchliche: 2%) sind entsprechend. Im Gottesdienst „für mich sein und meinen Gedanken nachhängen können“ wollen nur 28% der freikirchlichen Teilnehmenden an Gottesdiensten, aber 57% der evangelischen und 66% der katholischen Teilnehmenden. Freikirchliche wollen zu 61% kirchliche Veranstaltungen auch so gestaltet sehen, dass sie sich aktiv mit einbringen können, was nur von 28% der Katholischen und 25% der Evangelischen erwartet wird.

Unter den kirchlich Engagierten stimmen der Aussage „Bei meinem kirchlichen Engagement stehen die religiösen Aspekte meines christlichen Glaubens im Vordergrund“ 79% der Freikirchlichen zu, bei den katholischen Engagierten sind es 38%, bei den evangelischen Engagierten 31%. Die Gegenprobe: Die Aussage „Bei meinem kirchlichen Engagement ist mir das soziale Miteinander wichtiger als religiöse Fragen“ findet bei 84% der katholischen Engagierten Zustimmung, bei 81% der evangelischen Engagierten und bei 45% der freikirchlichen Engagierten.

Sozialisationsfaktoren

Wie zu erwarten, geht die deutlich höhere Religiosität und Kirchenbindung bei freikirchlichen Gemeinschaften auf eine intensive religiöse Sozialisation in der Kindheit zurück. Freikirchliche Befragte haben in ihrer Kindheit deutlich häufiger gebetet oder an Kindergottesdiensten teilgenommen als Mitglieder der großen Kirchen. Die Religion spielte in der Kindheit von Freikirchlichen allgemein eine wesentlich größere Rolle.

Ein weiterer relevanter Faktor dürfte sein, dass die Freikirchlichen seltener als die Mitglieder der großen Kirchen davon berichten, ihre Eltern hätten zum Thema Religion und Weltanschauung unterschiedliche Einstellungen gehabt. Freikirchliche wachsen öfter in einem religiös tendenziell homogenen Milieu auf, weil die freikirchlichen Gemeinschaften auch als Heiratsmärkte fungieren, d. h. die konfessionelle Homogamie ist unter den Freikirchlichen besonders hoch. Unter den befragten Freikirchlichen haben 42% ihren Lebenspartner innerhalb ihrer jeweiligen freikirchlichen Gemeinschaft kennengelernt – ein weit überzufälliger Wert, bedenkt man den geringen Bevölkerungsanteil dieser Gemeinschaften von nur 2%. Heute sind 53% der Partner/innen Mitglied der gleichen freikirchlichen Gemeinschaft, so dass ein Teil der ursprünglich anderskonfessionellen Partner/innen nach dem Kennenlernen im Zuge der Partnerschaftsbildung auch noch übergetreten sein muss.

Interessant ist auch, was bei Freikirchlichen in der Kindheit eine *geringere* Rolle spielte als bei Mitgliedern der Großkirchen: Sie haben deutlich seltener einen Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft besucht und haben seltener am schulischen Religionsunterricht teilgenommen. Ein Teil der Eltern in freikirchlichen Gemeinschaften achtet offenbar darauf, dass ihre Kinder in diesen Lebensphasen nicht in Kontakt mit großkirchlich geprägten Angeboten kommen. In den Daten ist auch erkennbar, dass einige der freikirchlichen Gemeinschaften die Kindertaufe ablehnen: Etwa die Hälfte der Freikirchlichen wurde bereits als Säugling oder Kind getauft, die andere Hälfte erst im Jugend- oder Erwachsenenalter.

Werte, Vertrauen, politische Orientierungen

Mit Blick auf Wertorientierungen fällt auf, dass die Mitglieder freikirchlicher Gemeinschaften einer ganzen Reihe von Werten eine tendenziell geringere Bedeutung zuschreiben als die Gesamtbevölkerung. Dazu zählen: nach Macht und Einfluss streben; einen hohen Lebensstandard haben; die guten Dinge des Lebens in vollen Zügen genießen; nach Sicherheit streben; sich selbst verwirklichen; unabhängig sein; offen für Neues und bisher Ungewohntes sein; seine eigene Fantasie und Kreativität entwickeln. All dies ist für Freikirchliche weniger wichtig als für andere Menschen, hingegen schreiben sie dem Wert „Sozial Benachteiligten und gesellschaftlichen Randgruppen helfen“ bzw. „Menschen helfen“ eine höhere Bedeutung als andere Bevölkerungsgruppen zu.

Hinsichtlich der sozialen Milieuzugehörigkeiten weisen die Freikirchlichen Milieuverengungen auf, die von der Tendenz her der Richtung der Milieuverengungen in den Großkirchen entsprechen, aber in noch zugespitzter Weise und mit einem etwas größeren Segment der sozial Benachteiligten: Die „Limitiert-Traditionellen“, „Solide-Konventionellen“, „Defensiv-Benachteiligten“ und „Statusbewusst-Bürgerlichen“ sind bei den Freikirchlichen stärker vertreten als in allen anderen Konfessionsgruppen.

Zwar ist das Vertrauen in Mitmenschen bei den Freikirchlichen geringfügig höher als im Bevölkerungsdurchschnitt, das Vertrauen in gesellschaftliche Institutionen (Universitäten, Regierung, politische Parteien) ist bei ihnen jedoch deutlich niedriger. Das geht einher mit gesellschaftspolitischen Einstellungen, die weniger Wert auf Umweltschutz legen, den Klimawandel weniger ernst nehmen und einen Einsatz der Kirchen für den Klimaschutz weniger nachdrücklich einfordern – dies tun 57 % der Freikirchlichen bzw. 78 % der Mitglieder der großen Kirchen. Freikirchliche neigen auch etwas stärker dazu, sich von „fremden Kulturen“ bedroht zu fühlen, z. B. stimmen sie der Aussage „Deutschland muss sich stärker von anderen Kulturen abgrenzen, um seine kulturelle Identität zu bewahren“ zu 48 % zu, bei den Katholischen sind es 43 %, bei den Evangelischen 39 %.

Besonders deutlich sind die Unterschiede bei traditionellen Geschlechterrollenorientierungen, denen Freikirchliche wesentlich stärker zuneigen. Gleichgeschlechtliche Ehen billigen nur 45 % der Freikirchlichen, aber 85 % der Gesamtbevölkerung. Entsprechend meinen nur 42 % der Freikirchlichen, die Kirchen sollten homosexuelle Partnerschaften segnen, was von jeweils 86 % der katholischen bzw. evangelischen Kirchenmitglieder befürwortet wird. Auffällig ist auch, dass unter den Freikirchlichen der Anteil von nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften unter allen Partnerschaftsbeziehungen nur 19 % ausmacht, in der Gesamtbevölkerung beträgt er 38 %.

Kein wesentlicher Unterschied zwischen den Freikirchlichen und der Gesamtbevölkerung zeigt sich hingegen bei der Wahrnehmung von Anomie, bei populistischen Orientierungen oder bei Neigungen zum Autoritarismus. Insofern bilden die negativen Auffälligkeiten der Freikirchlichen beim Umwelt- und Klimaschutz, bei traditionellen Geschlechterrollenorientierungen und der kulturalistischen Abwehr gegenüber Fremden gewissermaßen eine sektorale Reaktanz gegen Weltoffenheit und moderne ökologische Bewegungen, die – anders als in der Gesamtbevölkerung – nicht mit einem generellen Autoritarismus, Populismus oder Rückzug aus sozialer Verantwortung verwoben ist. Ein Beleg dafür ist auch die Haltung zu ehrenamtlichem Engagement: 59 % der Freikirchlichen engagierten sich in den letzten zwölf Monaten in irgendeiner Weise ehrenamtlich, bei den Katholischen waren es 49 %, bei den Evangelischen 46 % und bei den Konfessionslosen 33 %.

Fazit

Die Befunde zeigen, dass es in Deutschland nach wie vor soziale Orte gibt, die sich durch eine sehr hohe Religiosität und Kirchenbindung auszeichnen. Mit einem Bevölkerungsanteil von 2 % handelt es sich um kleine soziale Nischen, für die – bedenkt man die enorme Distanz zur Gesamtbevölkerung bei vielen Indikatoren – ein hoher Grad der kulturellen Isolierung konstatiert werden muss. Die entsprechenden Gemeinschaften sind im Wesentlichen selbstreproduzierend über eine intensive Sozialisation eigener Kinder. Sie sind inzwischen in eine Phase der Stagnation eingetreten, weil der frühere Vorteil einer höheren Kinderzahl weggefallen ist, die Mitgliederverluste in die Konfessionslosigkeit in einer ähnlichen prozentualen Größenordnung liegen wie bei den großen Kirchen und eine Überkompensation dieser Verluste durch Konversionen aus anderen Bevölkerungsgruppen nicht gelingt, vermutlich weil die religiös-kulturelle Distanz zur umgebenden Mehrheitsgesellschaft dazu inzwischen zu groß geworden ist. Angesichts dieser Grundkonstellation ist das, was die beiden großen Volkskirchen von den freikirchlichen Gemeinschaften lernen können, beschränkt, wenn es um Fragen der zukünftigen eigenen Kirchenentwicklung geht.

30. Die religiöse Krisenbewältigung der Covid-19-Pandemie

Christopher Jacobi

In gewissen Teilen der Religionssoziologie wird die These vertreten, dass Religion in Krisensituationen aufblühe, wenn existenzielle Unsicherheiten auftreten und etablierte Erklärungsmuster nicht mehr ausreichen, weil sie unter anderem Halt, Hoffnung, Trost und Sinn stiften kann. Dies wird oft unter dem Begriff der Kontingenzbewältigung thematisiert (Pollack 1995). So sehen Norris & Inglehart (2011) Religion unter Konditionen gesteigerter Unsicherheit prosperieren. Dies erklärt aus ihrer Sicht die unterschiedliche Verbreitung von Religiosität im Länder- als auch im Zeitvergleich. Intuitiv scheint es plausibel zu sein, dass Krisen etablierte Steuerungssysteme oder Lebenseinstellungen in Frage stellen und den Bedarf an Sinndeutung und Orientierung erhöhen können. Sowohl diese theoretischen Überlegungen als auch das Sprichwort „Not lehrt beten“ scheinen sich z. B. in gestiegenen Google-Suchanfragen nach Gebeten direkt nach dem Beginn der Covid-19-Pandemie zu bestätigen (Bentzen 2020; Pirutinsky et al. 2020).

Kontingenzbewältigung kann man auch durch einen aus der Psychologie stammenden englischsprachigen Begriff bezeichnen – als *religious coping*, d. h. religiöses Bewältigungsverhalten oder religiöse Krisenbewältigung (Ano & Vasconcelles 2005; Counted et al. 2022). Psychologische Studien differenzieren zwischen positivem *religious coping* (Thomas & Barbato 2020), wie z. B. transzendente oder auf Gott beruhende Hoffnung oder Zuversicht, und negativem *religious coping*, wie z. B. Furcht oder Zweifel (Chow et al. 2021; De Rossett et al. 2021). In vielen religiösen Gemeinschaften wurden so trotz allem Leid, welches die Covid-19-Pandemie verursachte, Religion und Kirche als mögliche praktische Ressource im Umgang mit der Coronakrise gesehen und als Chance begriffen, die Menschen neu oder durch neue digitale Kirchenformate für die Religion zu gewinnen (Pillay 2020; Widjaja et al. 2021). Kritische Stimmen allerdings befürchteten eine Verschärfung der sowieso bereits stattfindenden Säkularisierung.

Welche Wirkung hatte nun die Covid-19-Pandemie auf Religion? Studien zeigen, dass Religion in Deutschland keine große Bedeutung für die Bewältigung der Corona-Pandemie besaß (Sinnemann 2021; Hillenbrand et al. 2023). Ergebnisse aus Deutschland stehen dabei im Gegensatz zu den immer noch deutlich religiöseren USA. Dort kam besonders unter den hoch religiösen Menschen Religion im Umgang

mit Corona eine große Rolle zu (Jacobi et al. 2022c). In Deutschland wurde in der Cosmo-Studie (2021) und im Religionsmonitor (2023) zwar *religious coping* bei religiösen Menschen festgestellt (Sinnemann 2021, S. 14; Hillenbrand et al. 2023, S. 34), diese empirischen Effekte waren aber relativ gering und nur nachgeordnet zu anderen Bewältigungsmechanismen, wie der Familie und sozialem Kapital. Dies könnte an der weit fortgeschrittenen Säkularisierung in Deutschland liegen (Pickel 2017), wodurch die Mehrheit der Menschen so weit von Religion entfernt ist, dass sich eine religiöse Antwort auf Krisensituationen aufgrund einer fehlenden Anschlussfähigkeit nicht ergibt. Anders gesagt: Man kommt gar nicht mehr auf den Gedanken, dass Religion einem bei der Bewältigung der Krise helfen könnte. Damit fallen Pandemien aus einem religiösen Deutungsrahmen heraus, und so sinkt auch die Wahrscheinlichkeit einer religiösen Bearbeitung. Zudem besaß die Covid-19-Pandemie einen inhärent wissenschaftlichen Charakter (Pasternack & Beer 2022). Epidemiologische Statistiken und mRNA-Vakzine wurden gefühlt im alltäglichen Sprachgebrauch verankert, und die Prämissen einer wissenschaftlich geprägten Bewältigungsstrategie verwiesen religiöse Lösungen auf die Ersatzbank. Obwohl religiöse Ursachenzuschreibungen von Pandemien und Naturkatastrophen in früheren Jahrhunderten noch ganz selbstverständlich waren (Lang 2022), haben diese, zumindest in Europa, keine Relevanz mehr.

Obwohl der Fokus dieses Kapitels hauptsächlich auf der religiösen Nachfrageseite zur psychischen Corona-Belastungsbewältigung liegt, ist die religiöse Angebotsseite von Gottesdiensten und religiösen Kontaktpunkten während und nach der Covid-19-Pandemie zur Interpretation und Einordnung relevant. So hat sich die religiöse Landkarte mit der Covid-19-Pandemie deutlich verändert (Neumaier 2023). Wie in Kapitel 24 angesprochen, sind viele Kirchengemeinden in Deutschland, besonders in der evangelischen Kirche, aber auch weltweit, im Eiltempo digitaler geworden, z. B. boten 40% der EKD-Gemeinden in der Corona-Zeit digitale Gottesdienste an (Schlag et al. 2023). Die Rolle von online bzw. virtuellen Gottesdiensten zur Krisenbewältigung und zur Assoziation mit positiven psychischen Merkmalen wie der Resilienz oder mentaler Gesundheit ist allerdings nicht eindeutig (Upenicks et al. 2023). Einerseits können Online-Gottesdienste neue Milieus erreichen und Menschen neu für die Kirche gewinnen, andererseits wünschten sich gerade die hochreligiösen Menschen persönliche Gottesdienste zurück (Jacobi et al. 2022a; Schlag 2022). In einem Forschungsprojekt mit qualitativen Interviews wurde zudem eine stark differenzierende Rolle von Religiosität bei der Covid-19-Krisenbewältigung anhand einer Typologie von acht Corona-Personae befunden (Lilie & Hörsch 2022).

Das vorliegende Kapitel untersucht zwei Fragestellungen: (1) Wie stark war die psychische Belastung durch die Corona-Pandemie und welche Rolle spielten hierbei die Religiosität, psychische Eigenschaften und soziodemographische Merkmale? (2) Führte die Corona-Pandemie zu einer religiösen Krisenbewältigung?

Der Blickwinkel der repräsentativen 6. KMU mit Daten, die im letzten Quartal des Jahres 2022 erhoben wurden, liegt auf einer retrospektiven und langfristigen Bewertung der persönlichen psychischen Belastung und der Folgen der Corona-Pandemie. Zunächst wird die psychische Belastung durch die Corona-Pandemie dargestellt.¹ Dann wird die religiöse Corona-Krisenbewältigung anhand von zwei Variablen untersucht,² wobei auch soziodemographische und mit der Religiosität in Verbindung stehende psychische Merkmale wie Kontrollüberzeugungen mitberücksichtigt werden.

Das retrospektive Belastungsempfinden in der Corona-Pandemie

In der 6. KMU empfanden 6 % der Befragten die Corona-Pandemie als extreme psychische Belastung, 22 % als hohe psychische Belastung, 35 % als mittlere Belastung, 29 % als eher geringe Belastung, und nur 8 % als keine Belastung. Letzteres verdeutlicht die weitreichende Krisenhaftigkeit der Corona-Pandemie, auch wenn häufig Mittel und Wege gefunden wurden, um eine extreme persönliche Belastung mit langfristig negativen Konsequenzen zu vermeiden.

Bei dem Corona-Belastungsempfinden zeigen sich keine nennenswerten Unterschiede zwischen Evangelischen, Katholischen und Konfessionslosen. Dies kann man als erstes Indiz für eine untergeordnete Rolle von Religion beim Umgang mit der Pandemie lesen. Einen nennenswerten Unterschied gibt es bezüglich der in Kapitel 8 behandelten religiös-säkularen Orientierungstypen: 40 % der „Alternativen“ empfanden die Corona-Pandemie als hohe oder extreme Belastung, während dies bei nur 26 % der Kirchlich-Religiösen, bei 27 % der Säkularen und bei 29 % der Distanzierten der Fall war. Die geringen Unterschiede zwischen den letzten drei Orientierungstypen zeigen: Säkularen Menschen scheinen religiöse Bewältigungsressourcen im Umgang mit der Corona-Pandemie nicht zu fehlen oder sie können sie durch andere Mittel ersetzen.

Die empfundene Belastung durch die Covid-19-Pandemie war stark von soziodemographischen Merkmalen abhängig (vgl. Wachter et al. 2020). Von jüngeren Menschen wurde die Belastung im Vergleich zu älteren Menschen deutlich stärker eingeschätzt (vgl. Lippke et al. 2022): Während 34 % der 14- bis 29-Jährigen eine

¹ Item 60: „Die Ausbreitung des Corona-Virus hat in den letzten Jahren die Welt verändert. Wie war das bei Ihnen? Inwiefern waren die Corona-Pandemie und ihre Folgen für Sie eine persönliche psychische Belastung? War es für Sie eine extreme / hohe / mittlere / eher geringe / keine Belastung“.

² Item 61: „Haben Sie sich in dieser Belastungssituation stärker als vorher mit religiösen Themen beschäftigt? Ja/Nein“. Item 62: „Haben Sie Angebote der Kirchen oder anderer Religionsgemeinschaften genutzt, um mit dieser Belastungssituation fertig zu werden? Ja/Nein“. Diese beiden Fragen wurden nur gestellt, wenn Befragte zumindest eine geringe Belastung durch die Corona-Pandemie angaben.

hohe oder extreme Belastung erfuhren, waren es nur 18% bei den über 70-Jährigen.³ Auch das Geschlecht spielte eine Rolle: 35% der Frauen aber nur 26% der Männer haben die Pandemie als hohe Belastung empfunden. Dies könnte daran liegen, dass bestehende soziale Ungleichheiten während der Pandemie verstärkt wurden (Myers et al. 2020). Darauf deutet auch ein weiterer Befund: Einer der wichtigsten Faktoren zur Differenzierung der erfahrenen psychischen Belastung ist die wirtschaftliche Situation der Befragten: Während 58% der Befragten, die ihre wirtschaftliche Situation als sehr schlecht eingeordneten, eine hohe oder extreme Belastung erlebten, waren es nur knapp 22% bei Befragten, die in einer sehr guten wirtschaftlichen Situation sind. Ähnlich ist das Ergebnis zu werten, dass Menschen, die in einem Einfamilienhaus leben, sich zu 27% hoch oder extrem belastet fühlten, dagegen 35% der Befragten, die in einem Hochhaus wohnen.

Aus einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive wichtig ist das generalisierte Vertrauen: 37% der Befragten, die denken, dass man gegenüber anderen Menschen nicht vorsichtig genug sein kann, empfanden die Covid-19-Pandemie und ihre Folgen als hohe oder extreme Belastung, während es unter 20% bei Menschen waren, die meinen, dass man den meisten Menschen vertrauen kann. Fast identisch verhält sich dies beim Vertrauen in die Bundesregierung und zur Justiz – zwei Institutionen der Demokratie, die während der Pandemie schwierige Entscheidungen zu treffen hatten. Dies bestätigt Forschungsergebnisse, dass soziales Vertrauen eine gesellschaftliche Ressource ist, deren Bedeutung gerade in Krisen zum Tragen kommt (Allmendinger & Wetzel 2020). Es ist auch dahingehend interessant, dass in der 5. KMU eine deutliche Beziehung zwischen der Konstitution von Sozialkapital und sozialem Vertrauen mit der Religionszugehörigkeit bzw. religiösem Engagement festgestellt werden konnte (Pickel 2015b, S. 292–295).

Es zeigten sich in der 6. KMU auch signifikante Assoziationen zwischen dem Corona-Belastungsempfinden und verschiedenen Persönlichkeitseigenschaften: Menschen mit Neigungen zu autoritären Einstellungen⁴ fanden zu 44%, dass die Corona-Pandemie eine hohe oder extreme Belastung war, während es nur 25% derer mit dem niedrigsten Autoritarismuswerten waren. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Anomie: Ein höherer Grad an Anomie ist mit einer stärkeren Corona-Belastungserfahrung verbunden.⁵ Eine wichtige Rolle spielten auch extrinsische Kontrollüberzeugungen

³ Zwar war das mit der Corona-Pandemie verbundene gesundheitliche Risiko bei den Älteren höher, andererseits ist aber zu bedenken, dass manche Maßnahmen wie z. B. die Schließung von Schulen den Lebensalltag von Jüngeren stärker veränderten als von Älteren.

⁴ Index aus 3 Fragen: „Wo strenge Autorität ist, dort ist auch Gerechtigkeit“, „Mitreden und mitentscheiden soll man erst, wenn man durch harte Arbeit eine Position erreicht hat“, „Wir sollten endlich wieder Mut zu einem starken Nationalgefühl haben“.

⁵ Index aus 3 Fragen: „Die ganze Politik ist so kompliziert, dass jemand wie ich gar nicht versteht, was vorgeht“, „So wie die Zukunft aussieht, kann man es kaum noch verantworten, Kinder auf die Welt zu

(„locus of control“, siehe Kapitel 14), also die Wahrnehmung, das eigene Leben sei vor allem fremdbestimmt. Hier haben nur 14 % der Befragten mit dem geringsten extrinsischen „locus of control“ eine hohe oder extreme Corona-Belastung empfunden, während es bei hohem extrinsischen „locus of control“ fast die Hälfte waren. Menschen, denen es außerordentlich wichtig ist, „die guten Dinge des Lebens in vollen Zügen zu genießen“ (Hedonisten) empfanden die Corona-Pandemie zu 34 % als hohe oder extreme Belastung, während es nur 11 % bei denen waren, denen dies unwichtig ist. Bei der Selbstverwirklichung sieht es ähnlich aus: 37 % derer, denen die Selbstverwirklichung außerordentlich wichtig ist, empfanden eine hohe oder extreme Belastung, während es nur 19 % bei jenen waren, denen dies unwichtig ist.

Die Ergebnisse verdeutlichen, dass das Krisenbelastungsempfinden in der Covid-19-Pandemie und seine Bewältigung ein individueller psychischer Prozess ist, der von sozialen Umständen beeinflusst wird. In ihm spielen Persönlichkeitsmerkmale, Kontrollüberzeugungen und Werteorientierungen eine wichtige Rolle, aber auch der soziale Kontext. Der nachfolgende Abschnitt verdeutlicht, dass Religion und Religiosität keine eigenständige Hilfe bei der Krisenbewältigung zu sein scheinen. Allerdings greifen religiöse Menschen häufiger auf religiöse Kontingenzbewältigung zurück als säkulare Menschen, was nicht besonders überraschend ist.

Religiöse Corona-Bewältigung

In der 6. KMU wurde ganz explizit nach der Rolle der Religion bei der Bewältigung der Corona-Pandemie gefragt. Dies kann als religiöse Krisenbewältigung bzw. als *religious coping* verstanden werden. Die Hinwendung zur Religion unter den Bedingungen der Covid-19-Krise war gesamtgesellschaftlich allerdings sehr gering: Insgesamt haben sich nur 5 % der Bevölkerung (7 % der Katholischen, 6 % der Evangelischen, 2 % der Konfessionslosen) während der Corona-Pandemie stärker als vorher mit religiösen Themen beschäftigt. Nur 4 % (6 % der Katholischen, 5 % der Evangelischen, weniger als 1 % der Konfessionslosen) nutzten verstärkt Angebote der Kirchen oder anderer Religionsgemeinschaften, um mit der Belastungssituation durch die Covid-19-Pandemie fertig zu werden.⁶ In Anbetracht der weit fortgeschrittenen Säkularisierung, religiösen Unansprechbarkeit bzw. religiösen Indifferenz der deutschen Bevölkerung sind diese Werte dennoch nicht unerheblich. In absolute Zahlen umgerechnet bedeutet es, dass über 4 Millionen Menschen die (gesteigerte) Religiosität als Mittel zur Corona-Krisenbewältigung nutzten. 33 % der Menschen,

bringen“, „Die meisten Leute kümmern sich in Wirklichkeit gar nicht darum, was mit ihren Mitmenschen geschieht“.

⁶ Nicht gefragt wurde, ob die Beschäftigung mit Religion während der Corona-Pandemie nachgelassen habe, was natürlich auch denkbar wäre.

die sich stärker als vorher mit religiösen Themen beschäftigt haben, nahmen auch Angebote der Kirchen wahr, um mit ihrer Belastungssituation fertig zu werden. Dies spricht für eine gewisse Resonanz kirchlicher Angebote in der Teilgruppe derer, die überhaupt religiös erreichbar sind.

Die Verbreitung religiöser Krisenbewältigungsstrategien ist auch gut anhand der in Kapitel 8 dargestellten religiös-säkularen Orientierungstypen nachzuvollziehen⁷: Bei den Säkularen sind sie mit 1% (stärkere Beschäftigung mit religiösen Themen) bzw. 0% (Nutzung von kirchlichen Angeboten zur Krisenbewältigung) fast nicht existent, bei Distanzierten liegen die Werte bei 5% bzw. 3%, bei den Alternativen bei 12% bzw. 3%. Bei den Kirchlich-Religiösen zeigte sich hingegen ein höherer Anteil religiöser Corona-Bewältigung (20% bzw. 21%), wobei anzumerken bleibt, dass dieser Typus sich von einem ohnehin bereits hohen religiösen Level steigerte. Bemerkenswert sind die Alternativen, die zwar tendenziell stärker auf religiöse Themen eingingen als Distanzierte, dies spiegelte sich aber kaum in der Nutzung von Angeboten der Kirchen oder anderer Religionsgemeinschaften. Daraus kann gefolgert werden, dass in dieser Gruppe die etablierten Kirchen nicht als Resonanzraum empfunden werden, was auf eine Entkopplung von institutioneller und persönlicher Religiosität in dieser speziellen Gruppe hindeutet (Hörsch 2021; Lilie & Hörsch 2022).⁸

Die Stärke der subjektiven psychischen Corona-Belastung ist mit der Wahrscheinlichkeit assoziiert, sich wegen Corona mit religiösen Themen zu befassen: 11% der Menschen mit einer extremen Belastungserfahrung haben sich vermehrt religiösen Themen gewidmet, während es nur 3% derjenigen mit einer geringen Corona-Belastungserfahrung waren. Dabei spielt aber die bereits vor der Corona-Pandemie vorliegende Religiosität eine wichtige Rolle: 60% der Kirchlich-Religiösen mit einer *extremen* Corona-Belastungserfahrung haben sich während der Corona-Pandemie stärker mit religiösen Themen beschäftigt, bei denen mit einer *hohen* Belastungserfahrung waren es immerhin noch 28%.

Insgesamt kann man diese Ergebnisse zur Corona-Pandemie auch als eine wachsende religiöse Divergenz verstehen, in der einerseits die ohnehin hochreligiösen Menschen zur Krisenbewältigung trotz Ausgangsbeschränkungen religiöse Themen

⁷ Zu beachten ist dabei, dass Säkulare mit einem Bevölkerungsanteil von 56% die weitaus größte Gruppe darstellen, während die Distanzierten (25%), Kirchlich-Religiösen (13%) und Alternativen (6%) deutlich weniger Menschen umfassen.

⁸ Als zukünftiges Forschungsprojekt könnten die acht Corona Personae von Lilie & Hörsch (2022) zur weiteren Differenzierung repliziert und genutzt werden: Beispielweise könnte man bei den Kirchlich-Religiösen damit noch genauer feststellen, welche Menschen innerhalb dieser Gruppe in Krisensituationen von religiöser Krisenbewältigung profitieren.

und Angebote nutzen und vertiefen konnten und dadurch noch weiter religiös gestärkt wurden, während andererseits die große Bevölkerungsmehrheit der weniger bis nicht religiösen Menschen davon komplett unberührt waren. Aus den Daten der 6. KMU lässt sich nicht ableiten, ob ein religiöser Umgang mit der psychischen Corona-Belastung dieses Belastungsempfinden verringern konnte, sondern die Befragung zielte lediglich darauf ab, ob aufgrund der Corona-Pandemie Veränderungen bei der Beschäftigung mit Religion auftraten.

Während wichtige soziodemographische Merkmale wie Alter, Geschlecht, Region, wirtschaftliche Lage oder Zugehörigkeit zu sozialen Milieus keine Rolle für eine religiöse Krisenbewältigung spielten, gab es bei den Gottesbildern Unterschiede: Menschen, die einem Richter-Gottesbild („*Gott wird uns bestrafen, wenn wir nicht tun, was Gott will*“) voll zustimmten, haben zu 20 % religiöse Krisenbewältigung erlebt, während es nur 3 % bei denen waren, die einem solchen Gottesbild ganz und gar nicht zustimmten.

Religiositätsindikatoren, die zeitlich vor der Corona-Pandemie liegen, sind vorteilhaft, um zu verstehen, in welchen Gruppen religiöse Krisenbewältigung stattfand, was bei synchron post-covid gemessener aktueller Religiosität und Corona-Belastung weniger eindeutig ist.⁹ Es zeigt sich, dass 30 % der Befragten, die mindestens einmal in der Woche vor der Corona-Pandemie einen Gottesdienst besuchten und zumindest eine geringe Corona-Belastung empfanden, sich stärker als vorher mit Religion beschäftigten. Bei denen, die vor der Corona-Pandemie nur bis zu einmal im Jahr an Gottesdiensten teilnahmen, waren es nur 5 %. Ähnlich verhält es sich mit der Wahrnehmung religiöser Angebote zur Krisenbewältigung: Fast 54 % derer, die vor der Corona-Pandemie mindestens einmal pro Woche bzw. 34 % derer, die vor der Corona-Pandemie genau wöchentlich in den Gottesdienst gingen, haben Angebote der Kirche zur Corona-Krisenbewältigung wahrgenommen, während es nur 4 % von denen waren, die vor Corona mehrmals im Jahr an Gottesdiensten teilnahmen. Die Religionskontakte in der Kindheit sind signifikant mit einer gestiegenen Beschäftigung mit religiösen Fragen aufgrund der Corona-Pandemie assoziiert. Der bereits dargestellte Befund, dass die ohnehin schon Hochreligiösen aufgrund der Corona-Belastung sich stärker mit Religion beschäftigten, wird dadurch bestätigt (Pew Research Center 2021).

Gesamtgesellschaftlich hat in der Erinnerung und Selbsteinschätzung der Befragten keine große Veränderung durch Corona bei der Häufigkeit der Gottesdienstteilnah-

⁹ Religiositätswerte, die sich auf die Zeit nach der Corona-Pandemie beziehen, sind schon von dem Effekt der Corona-Pandemie beeinflusst.

men stattgefunden:¹⁰ 80 % der Befragten gaben an, mit der gleichen Häufigkeit wie vor Corona an Gottesdiensten teilzunehmen, bei 12 % gab es eine Steigerung und bei 8 % eine Abnahme, wobei große Veränderungen bei der Häufigkeit eine seltene Ausnahme sind (nur bei 0,2 % der Befragten hat sich die Häufigkeit um mehr als 3 von 5 möglichen Stufen erhöht oder verringert). Die Ergebnisse der 6. KMU stehen hier im Einklang mit anderen Studien (Prinds et al. 2023). Unterschiede ergeben sich in Bezug auf soziodemographische Faktoren: So haben z. B. 18 % der ältesten Befragten in der Kategorie „70 Jahre und älter“ eine Zunahme der Gottesdienstteilnahme während der Corona-Pandemie erlebt, während 8 % eine Abnahme erlitten. Bei den jüngsten Befragten war es umgekehrt: unter ihnen erlebten mehr eine Abnahme (14 %) als eine Zunahme (10 %). Betrachtet man die Veränderung der Gottesdienstteilnahme vor und nach Covid, so zeigt sich, dass 19 % derer, die sich in der Pandemie stärker mit Religion beschäftigt haben, nach der Pandemie häufiger in den Gottesdienst gehen als zuvor, während bei 14 % eine Abnahme stattfand. Diese Zusammenhänge von religiöser Krisenbewältigung und dem Kirchengang nach der Krise zeigen, dass nicht automatisch eine längere Zeit anhaltende Steigerung kirchlicher Teilnahme nach einer Krisenzeit erwartet werden kann und zudem eine Abnahme der mittelfristigen Teilnahme trotz religiöser Krisenbewältigung möglich ist. So wie die Covid-19-Pandemie offensichtlich nicht als Booster der Säkularisierung fungierte, hat sie auch keine Revitalisierung der christlichen Religion mit sich gebracht.

Fazit

Bei etwa der Hälfte der hochreligiösen Menschen, die besonders von der Krise betroffen waren, fand eine religiöse Krisenbewältigung statt. Dass die individuelle Religiosität von kirchennahen bzw. hochreligiösen Menschen Relevanz bei der Corona-Bewältigung hatte und sogar durch die Krise weiter gesteigert wurde, verdeutlicht den Wert von Kirche und Religion für diese Gruppe. Daraus folgt: In ähnlichen Krisensituationen ist die Beibehaltung des Kontakts mit bzw. die Unterstützung von hochreligiösen Kirchenmitgliedern wichtig. Hier sind Verknüpfungen mit „spiritual care“ aus einer gesundheitlichen Perspektive denkbar (Roman et al. 2020). Da religiöse Krisenbewältigung hauptsächlich bei hochreligiösen Mitgliedern stattfindet, sind diese wahrscheinlich oft innerhalb der aktiven Kerngemeinde bekannt und einfach kommunikativ erreichbar. Weiterhin ist es sinnvoll, z. B. in Gemeindebriefen auf weitere Anlaufstellen hinzuweisen, sodass sich religiöse und

¹⁰ Nach kirchenamtlichen Statistiken gab es während der Corona-Pandemie einen deutlichen Abfall der Gottesdienstteilnahme (vgl. Kapitel 24 und Abb. 2.1 in Kapitel 2). Der tatsächliche Verlauf der Teilnahmefrequenz an Gottesdiensten stimmt also nicht mit dem überein, was die Befragten subjektiv erinnern.

andere Krisenbewältigungsressourcen bestmöglich ergänzen können. Kirchliche Krisenbewältigungsangebote könnten bei hochreligiösen Menschen eine Art „Gatekeeper“-Funktion haben, sodass diese Angebote mit anderen Krisenbewältigungsressourcen vernetzt werden sollten. Nicht zuletzt ist auf die Möglichkeit der Verbindung von digitalen und offline-Angebote hinzuweisen.

Die andere Seite der Ergebnisse ist, dass trotz der Unsicherheiten, welche die Corona-Pandemie mit sich brachte, gesamtgesellschaftlich gesehen Religiosität kein großer „Game-Changer“ ist, weder bei der Krisenbewältigung noch beim Krisenempfinden. Der Relevanzverlust von Kirchen und Religion ist auch hier erkennbar (Sinnemann 2021; Hillenbrand et al. 2023). Mit der fortgeschrittenen Säkularisierung hat die Religiosität – gesamtgesellschaftlich gesehen – ihre Bedeutung als Ressource im Umgang mit Krisen verloren. Unsicherheiten und Kontingenzen können für die meisten Menschen ähnlich gut durch nicht-religiöse psychische Prozesse bewältigt werden. Es ist unwahrscheinlich, dass die Kirchen trotz fortschreitender Säkularisierung hier wieder mehr an Relevanz gewinnen können. Religion scheint zumindest kein Monopol mehr für Kontingenzbewältigung zu besitzen. Auch wenn die meisten Menschen persönlich nicht resonant für religiöse Krisenbewältigung sind, heißt dies aber nicht unbedingt, dass den Kirchen eine gesellschaftliche Bedeutung im Umgang mit Krisen abgesprochen werden kann.

31. Populismus – kulturalistische Ausgrenzung – Geschlechterbilder.

Gesellschaftspolitische Einstellungen im Kontext von Kirchenmitgliedschaft, Religiosität und religiöser Praxis

Hilke Rebenstorf, Claudia Schulz, Kristin Merle

In welchem Verhältnis stehen Kirchenmitgliedschaft, Muster der (nicht-)kirchlichen Religiosität und religiöse Praxis einerseits und gesellschaftspolitische Einstellungen wie Populismus, Kulturalismus und Geschlechterstereotypen andererseits? Dieser Frage geht der vorliegende Beitrag nach. Da der allgemeine Zusammenhang zwischen Religiosität und Vorurteilstrukturen mittlerweile gut beforscht ist, werden wir auf diesen Sachverhalt nur skizzen- und überblickshaft rekurrieren. Nach Klärungen zum methodischen Vorgehen wenden wir den Blick daher noch einmal anders und fokussieren auf die Frage nach *religiösen Akteurinnen und Akteuren* und vorurteilsbezogenen Haltungen und Einstellungen: Was lässt sich dazu sagen, wenn wir auf religiöse Akteurinnen und Akteure schauen, d. h. auf die Muster (nicht-)kirchlicher Religiosität einerseits und religiös Praktizierende andererseits? Wie lassen sich jeweils Nähe und Distanz zu bestimmten politischen bzw. vorurteiligen Einstellungen und Haltungen beschreiben?

Es wird sich für *religiös Praktizierende, die zu einem überwiegenden Teil an kirchlichen Veranstaltungen partizipieren dürften*, zeigen, dass bei gleichzeitiger relativer „Widerständigkeit“ gegenüber populistischen Einstellungen und Haltungen allgemein Toleranzen gegenüber konkreten gruppenbezogenen Aversionen festzustellen sind. *Ähnliches* gilt für die Religiösen, von denen zwei Drittel zu den religiös praktizierenden Mitgliedern der evangelischen oder katholischen Kirche zählen.

Religiosität und Vorurteilstrukturen – Einblicke in den bisherigen Forschungsstand

Der Frage, welche Zusammenhänge zwischen Religiosität und Vorurteilstrukturen existieren¹, haben sich in der Vergangenheit verschiedene Studien zugewandt. Im

¹ Unter „Vorurteil“ wird herkömmlich eine „Einstellung bzw. Orientierung gegenüber einer anderen Gruppe (bzw. ihren Mitgliedern)“ verstanden, „die sie direkt oder indirekt abwertet, oft aus Eigeninteresse oder zum Nutzen der eigenen Gruppe“ (Jonas et al. 2014, S. 509).

Wesentlichen trat dabei zutage, dass weder Religiosität noch Konfessionalität per se für ein Mehr an vorurteilsbezogenen Einstellungen den Ausschlag geben. Studien zur „*Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit*“ (GMF) des Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) der Universität Bielefeld kommen, genauso wie später die Mitte-Studien des IKG und der Universität Leipzig², zu dem Schluss, dass der Beitrag von Religiosität zu Vorurteiligkeit im Verhältnis zu weiteren sozialstrukturellen Merkmalen, vor allem in Relation zu Ideologien und Persönlichkeitsmerkmalen, gering ist (Küpper 2010; Rebenstorf 2022, S. 17; Decker et al. 2014; Decker et al. 2016). Deutlich wurde aber auch, dass über Selbsteinschätzung erhobene Religiosität positiv mit Vorurteilen gegenüber Homosexuellen, mit Sexismus sowie ethnischem Rassismus korreliert. Keine positiven Korrelationen zeigten sich hingegen im Verhältnis zu Vorurteilen gegenüber Menschen mit Behinderung, Sinti:zze und Rom:nja, muslimischen Menschen und Asylsuchenden (Küpper/Zick 2014, S. 159; Pickel/Yendell 2018). Gleichzeitig gilt: Wird Religiosität nicht nur über die Selbsteinschätzung gemessen, sondern über mehrere Fragen zum Glauben und zur religiösen Praxis mehrdimensional konstruiert, ist auch das Ergebnis weniger eindeutig (Rebenstorf 2022, S. 17). Klar ist aber auch, dass mit Blick auf die Frage von Vorurteilsstrukturen *verschiedene Muster (nicht-)kirchlicher Religiosität bzw. Frömmigkeitsstile* in Anschlag zu bringen sind. So notieren Küpper und Zick (2010, S. 44): „[I]t is important to note that not every type of religiousness is equally problematic“. Sekundäranalysen zum World Value Survey (WVS), European Value Survey (EVS) und zum ALLBUS bestätigen diese Einschätzung (Rebenstorf 2022, S. 17).

Eine qualitative Vorstudie (Lobermeier et al. 2016) zur von der EKD initiierten Verbundstudie „*Kirchenmitgliedschaft und politische Kultur*“ konnte zeigen, dass eher „religiöse Traditionalisten“ als „weltliche Kirchgänger“ Haltungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit aufweisen, dass aber auch die Gruppe der „Traditionalisten“ durch ein breiteres Einstellungsspektrum geprägt ist und sich hier eben auch Ambivalenzen neben klaren Positionierungen finden. Innerhalb des interessanten Befunds eines Zusammenhangs von Religiositätstyp und Vorurteiligkeit ist hier also genauer hinzuschauen. Im Anschluss an die Vorstudie machte es sich ein in Verbindung mit der Leipziger Autoritarismus-Studie 2020 konzipiertes repräsentatives Befragungsmodul der Verbundstudie „*Kirchenmitgliedschaft und politische Kultur*“ zur Aufgabe, die Erhebung von Religion nicht mehr vorrangig an Kirchenmitgliedschaft und die Häufigkeit des Kirchgangs zu binden, sondern Religiosität differenzierter zu erheben, als „mehrdimensionales Konzept [...], dessen Facettenreichtum und Verankerung in der Persönlichkeit erfasst wird“ (Pickel et al. 2022, S. 26). Kontrollfaktoren sind hier u. a. Persönlichkeitsmerkmale wie soziale Dominanzorientierung, Verschwörungsmentalität und Autoritarismus, daneben sozialstrukturelle Einflussfaktoren sowie Indikatoren der Sozialkapitaltheorie (Ver-

² Die Leipziger Mitte-Studien laufen seit 2018 unter dem Titel *Leipziger Autoritarismus-Studie (LAS)*.

trauen und soziales Engagement). Ziel war eine differenziertere Erhellung des Zusammenhangs zwischen Religiosität (bzw. Kirchenmitgliedschaft) und Vorurteilen bzw. politischen Einstellungen insgesamt. Paraglaube und Säkularismus werden hier als „außerchristliche Positionierungen im religiösen Feld“ (S. 28) charakterisiert. Neben vielfältigen Ergebnissen kommt die Teilstudie mit ihrer differenzierten Modellierung von Religiosität zu dem Befund, dass Evangelische und Katholische – grob gesprochen – an den gleichen Vorurteilsstrukturen partizipieren wie alle anderen Menschen auch. Geht man aber weiter ins Detail, sieht man: Je stärker die Zentralität von Religiosität ausgeprägt ist, umso weniger vorurteilsbehaftet zeigen sich die Befragten. Und doch zeigt sich: „Dieser positive Befund gilt leider nicht für Vorurteile gegenüber vielfältigen *Geschlechtsidentitäten*. [...] Mit steigender Zentralität von Religion nehmen Sexismus und Homophobie zu“ (S. 87).

Der Blick auf das Verstehen der je eigenen Religiosität differenziert das Feld auf den Zusammengang zwischen Religiosität und Vorurteilsstrukturen: Anfälliger für Vorurteile sind Mono-Religiöse (für die beiden Großkirchen mit 3,4% ausgewiesen, mit Prävalenzen für kerngemeindliches Engagement), bei Trans-Religiösen nehmen Vorurteile gegenüber alternativen Geschlechtsidentitäten und sozial Anderen ab. Pickel et al. (2022, S. 87) kommen zu dem Schluss: „Trans-Religiosität erweist sich damit als eine religiöse Orientierung, die generell die Etablierung einer pluralen und durch Diversität geprägten Gesellschaft begünstigt.“

Auch im Folgenden wird sich zeigen, dass Religiöse einen Registerwechsel vollziehen, wenn es um Genderfragen und Geschlechterstereotype geht. Zeigen sie mit Blick auf Populismus und Kulturalismus weniger Zustimmung als Nichtreligiöse und vor allem religiös Indifferente, scheinen Religiöse eine weniger ausgeprägte Sensibilität für nach wie vor vorhandene Geschlechterungerechtigkeiten zu haben. Vor allem hinsichtlich der Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Ehen zeigen religiös Praktizierende eine vergleichsweise niedrige Zustimmung.

Religiosität, religiöse Praxis und Vorurteile in der KMU – Methodische und inhaltliche Vorentscheidungen

In den meisten umfragebasierten Studien, die sich den Themen „Religiosität und Vorurteil“, „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“, „(Rechts-)Populismus“ und ähnlichem widmen, werden multivariate statistische Verfahren angewandt, in denen der mehr oder minder große Anteil spezifischer Ausprägungen von Religiosität auf das Vorliegen von Vorurteilen ermittelt wird, und zwar im Unterschied zu soziodemographischen oder persönlichkeitsbezogenen Variablen. Aus mehreren Gründen wählen wir hier einen anderen Weg der Analyse und Ergebnisdarstellung. Zum einen sind die in Regressionsmodellen gemessenen Effekte der Religiosität in der Regel

ausgesprochen gering. So zeigte die bereits erwähnte Verbundstudie „*Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung*“ (Pickel et al. 2022), dass Religiosität, Aberglaube, Kirchenmitgliedschaft und Säkularismus nur zwischen 2 und 5% der Varianz in der Einstellung gegenüber sozialen Gruppen wie Geflüchteten, Muslim:innen oder Menschen mit Behinderung erklären, wie auch mit Blick auf Vorteilsstrukturen von Antisemitismus oder Klassismus. Auch zur Erklärung demokratischer Einstellungen trugen diese Religiositätsvariablen nicht mehr bei. Erst bei Einbezug von Persönlichkeitsmerkmalen wie Autoritarismus, Verschwörungsdenken u. ä. stieg die erklärte Varianz auf bis zu 49% (Pickel et al. 2022, S. 67–84). Darüber hinaus verlangt das statistische Verfahren der Regressionsanalyse ein metrisches Skalenniveau, nach Urban & Mayerl (2018, S. 14) mindestens aber fünf Skalenpunkte. Diese Voraussetzung liegt bei den Daten der 6. KMU nicht vor, da in der Regel lediglich vier Antwortvorgaben vorgesehen sind.³ Die logistische Regression, die sich als Alternative anbietet, verlangt nach einer dichotomen abhängigen Variable, wofür man die 4-stufige Antwortskala einfach teilen könnte, indem man die Antwortmöglichkeiten „stimme voll zu“ und „stimme eher zu“ auf der einen Seite und „stimme eher nicht zu“ und „stimme gar nicht zu“ auf der anderen Seite zusammenfasst. Dies scheint uns bei der Thematik Vorurteile und Populismus inhaltlich nicht zu rechtfertigen zu sein. Es besteht nun einmal ein Unterschied zwischen „voll“ und „eher“ wie auch zwischen „eher nicht“ und „gar nicht“ (vgl. auch Faulbaum & Mocros 2023, S. 42–44). Eine dritte methodische Überlegung, die gegen die Regressionsanalyse in diesem Fall spricht, ist die Datenqualität. Zwar ist Normalverteilung keine Voraussetzung für die Durchführung von Regressionsanalysen, lediglich die Residuen müssen normalverteilt sein, aber extrem schiefe Verteilungen, die kaum Varianz aufweisen, können nicht sinnvoll durch ein Verfahren, das der Varianzaufklärung dient, erklärt werden. Ein weiteres Problem sind die Non-responses, also die fehlenden Werte bei manchen Variablen, die sich in multiplen Regressionen aufsummieren. In einem Testlauf fielen rund 20% der Fälle aus, deren Ausfall entsprechend MCAR-Test⁴ nicht zufällig war, so dass die Analyse keine für die Gesamtstichprobe gültige Aussage hätte treffen können.

Vor den methodischen Überlegungen stehen jedoch inhaltliche Überlegungen, die uns einen anderen Weg gehen lassen als den bisher bekannten und eher üblichen der inferenzstatistischen Verfahren. Uns interessieren hier nämlich weniger die Effekte der Religiosität, sondern, und das ist für die kirchliche und gemeindliche Praxis der viel entscheidendere Aspekt, die *Religiösen* und die *religiös Praktizierenden*,

³ In den meisten anderen Kapiteln dieses Bandes wurde dieses Problem dadurch gelöst, dass mehrere Variablen, die nach einem Reliabilitätstest das gleiche theoretische Konstrukt zu messen scheinen, zu einem Summenindex mit metrischer Skalenqualität zusammengefasst wurden. Das ein legitimer Weg, um diese Voraussetzung für Regressionsanalysen erfüllen zu können, den wir in diesem Kapitel allerdings nicht gegangen sind.-

⁴ Test auf „missing completely at random“ in SPSS, vgl. Urban & Mayerl (2018, Kapitel 9) und Urban et al. (2016).

also die Akteurinnen und Akteure. Diese sind es nämlich, die in den Gemeinden und in anderen kirchlichen oder christlichen Zusammenhängen nicht nur Gemeindeaktivitäten im engeren Sinne entwickeln, sondern in ihren vernetzten Strukturen auch meinungsbildend wirken, untereinander und auf nahestehende Netzwerke. Mit dem Blick auf religiös Praktizierende geht es nicht zuerst um eine religiöse Haltung, um ideologische Perspektiven auf verschiedene Lebensbereiche oder kognitive Strukturen, sondern um konkrete Praxis in einer individuellen Form (Bibellese, Gebet) oder öffentlichen Form (Teilnahme am Gottesdienst). So dürfte die Gruppe der religiös Praktizierenden, wie sie hier gebildet wird, recht nah am kirchlichen Leben in den Gemeinden vor Ort sein, an Praktiken, die dort eingeübt werden, und an sozialer Interaktion, in der sich auch die Kommunikation über gesellschaftliche und politische Fragen abbilden. Dies meint nicht nur die unmittelbare Beteiligung am Leben der Ortsgemeinden, sondern darüber hinaus eine Einbindung in kirchliche Kommunikationsstrukturen im weiteren Sinn, in den Familien- und Freundeskreisen, in kirchlichen Gelegenheiten vor Ort und anderen Angeboten an religiöser Weltdeutung. Von hier aus bietet es sich an, nach Verknüpfungen zwischen religiöser Überzeugung und gesellschaftspolitischen Fragen zu suchen.

Vor diesem Hintergrund haben wir verschiedene Gruppen (*Nicht-Religiöser und Gruppen religiös (Nicht-)Praktizierender*) entlang von Fragen gebildet, die erstens von allen beantwortet werden können,⁵ die zweitens möglichst wenig fehlende Werte (Item-Non-Response) haben und die drittens relativ allgemein die subjektive, aber dennoch explizite Religiosität erfragen.

Für die Bildung von Gruppen (Nicht-)Religiöser sind dies im Einzelnen:

- „Würden Sie von sich selbst sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind?“ (10 Stufen von 1=nicht religiös bis 10=religiös),
- „Meiner ganzen Lebenseinstellung liegen religiöse Überzeugungen zugrunde.“ (1=stimme voll zu, 2=stimme eher zu, 3=stimme eher nicht zu, 4=stimme gar nicht zu),
- „Geben Sie bitte an, inwiefern für die folgenden Lebensbereiche in Ihrem Leben Religiosität eine Bedeutung hat“ / „Bei Ihrem Umgang mit schwierigen Situationen im Leben“ (1=gar keine Bedeutung, 2=wenig Bedeutung, 3=etwas Bedeutung, 4=große Bedeutung)

⁵ Dies betrifft zum Beispiel die Frage nach der Bedeutung von Religion, die dann auch für die Aspekte Kindererziehung, Berufstätigkeit, politische Einstellungen, Umgang mit Sexualität und beim Umgang mit schwierigen Situationen im Leben erfragt wurde. Aber: Wer nicht mit Kindererziehung zu tun oder berufstätig ist, kann einen Teil dieser Fragen lediglich hypothetisch beantworten.

Im Wissen um die Schwierigkeit der Operationalisierung von „Religion“ und „Religiosität“ gerade für die quantitative Forschung und der dabei immer noch in der herkömmlichen Vorstellung vorhandenen semantischen Verzahnung der Begriffe „Religiosität“ und „Kirchlichkeit“ haben wir als „religiös“ solche Personen definiert, die sich selbst mit einem Wert von mindestens 7 als religiös einstufen, zugleich der Aussage zustimmen, dass ihrer ganzen Lebenseinstellung religiöse Überzeugungen zugrunde liegen (Werte 1 und 2), und die der Religion beim Umgang mit schwierigen Situationen im Leben eine eher große oder große Bedeutung zusprechen. „Nicht-religiös“ sind im Kontrast dazu Personen, die sich mit den Werten 1 oder 2 als nicht religiös einstufen, zugleich der Aussage, ihrer ganzen Lebenseinstellung lägen religiöse Überzeugungen zugrunde, gar nicht zustimmen, und für die Religion beim Umgang mit schwierigen Situationen gar keine Bedeutung hat.⁶ Die Analysen fokussierten Personen mit Zugehörigkeit zu einer evangelischen Gliedkirche, der römisch-katholischen Kirche und ohne Religionszugehörigkeit. In dieser Unterstichprobe sind demnach 431 Personen bzw. 9% religiös, 1.792 Personen bzw. 34% nicht-religiös, womit der größte Teil, nämlich 2.621 Personen oder 57%, weder dezidiert religiös noch ausgesprochen nicht-religiös ist. Wie zu erwarten, sind diese Muster (nicht-)kirchlicher Religiosität sehr unterschiedlich in den Konfessionsgruppen vertreten, wobei sich in den landeskirchlich-evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche der Anteil der Mitglieder mit jeweils rund 15% Religiösen, 16% Nicht-Religiösen und 69% weder dezidiert Religiösen noch dezidiert Nicht-Religiösen kaum unterscheidet. Unter den aus der evangelischen oder katholischen Kirche Ausgetretenen finden sich nach der oben beschriebenen strengen Operationalisierung lediglich 2% Religiöse, 54% Nicht-Religiöse und unter den immer schon Konfessionslosen 1% Religiöse und 70% dezidiert Nicht-Religiöse.

Die unterschiedliche Verteilung der Muster (nicht-)kirchlicher Religiosität in den (Nicht-)Konfessionsgruppen und damit verbunden die unterschiedliche (nicht-)konfessionelle Zusammensetzung der Gruppen mit gleichem Muster (nicht-)kirchlicher Religiosität verlangt nach einer weiteren Ausdifferenzierung, wie sie in Abbildung 31.1 dargestellt ist. Die größte Gruppe stellen mit 36% die Mitglieder der beiden großen christlichen Kirchen, die weder dezidiert religiös noch ausgesprochen nicht-religiös sind. Mit großem Abstand folgen die nicht-religiösen Ausgetretenen mit 15%, die nicht-religiösen immer schon Konfessionslosen mit 14% und die Ausgetretenen weder religiös noch nicht-religiös charakterisierbaren. Nicht-religiöse Kirchenmitglieder stellen 8%, Konfessionslose, die weder dezidiert religiös noch nicht-religiös sind machen 6% aus. Unter den 9% Religiösen sind gut 90%

⁶ Die Asymmetrie bei diesen Definitionen von z. B. vier Skalenpunkten auf der einen Seite (religiös) und zwei Skalenpunkten auf der anderen Seite (nicht-religiös) ist durch die extrem schiefe Verteilung der Variablen methodisch geboten, da bei einer symmetrischen Zuordnung teilweise zu wenig Fälle in die Kategorie „religiös“ fallen würden, um die nachfolgenden Analysen verlässlich durchführen zu können.

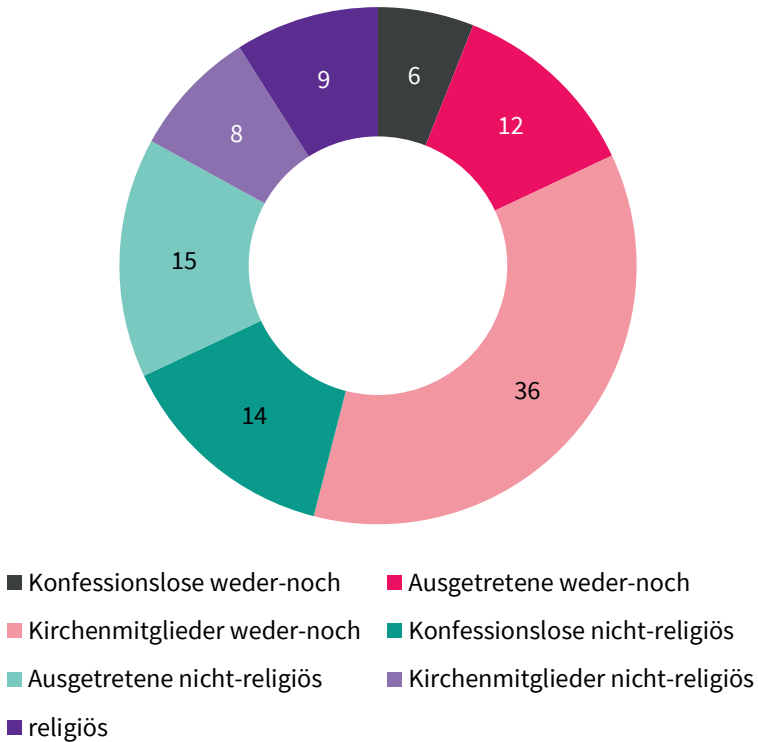


Abbildung 31.1: Muster (nicht-)kirchlicher Religiosität, basierend auf der Kombination von subjektiver Religiosität mit konfessioneller Zugehörigkeit (N=4844). Angaben in Prozent, erfasst sind nur Evangelische, Katholische und Konfessionslose.

Mitglieder der beiden großen Kirchen, weshalb hier eine weitere Ausdifferenzierung nicht möglich ist.

Für die Ermittlung von Gruppen religiös (Nicht-)Praktizierender wurden die folgenden drei Items herangezogen:

- „Wie häufig lesen Sie in der Bibel?“ (1=täglich, 2=mehr als einmal in der Woche, 3=einmal in der Woche, 4=ein- bis dreimal im Monat, 5=mehrmals im Jahr, 6=seltener, 7=nie)
- „Wie oft beten Sie?“ (1=täglich, 2=mehr als einmal in der Woche, 3=einmal in der Woche, 4=ein- bis dreimal im Monat, 5=mehrmals im Jahr, 6=seltener, 7=nie)
- „Wie häufig gehen Sie aktuell in die Kirche bzw. besuchen Sie derzeit Gottesdienste?“ (1=mehr als einmal in der Woche, 2=einmal in der Woche, 3=ein- bis dreimal im Monat, 4=mehrmals im Jahr, 5=einmal im Jahr, 6=seltener, 7=nie)

Für die Bildung der Gruppe der religiös Praktizierenden wurden alle Befragten herangezogen, die Mitglied einer evangelischen oder der katholischen Kirche sind, die angeben, in der Bibel zu lesen (Werte 1–6), mindestens einmal monatlich zu beten (Werte 1–4) und mindestens mehrmals jährlich einen Gottesdienst zu besuchen (Werte 1–4). Insgesamt waren damit 569 Personen erfasst, 22% der befragten evangelischen und katholischen Kirchenmitglieder. Ein näherer Blick in diese Gruppe zeigt, dass es sich hier wie zu erwarten um Menschen handelt, die stark mit christlich-kirchlichen Glaubensaussagen übereinstimmen, überdurchschnittlich häufig religiös kommunizieren und die auch überdurchschnittlich alt sind.⁷

Im Kontrast dazu definierten wir eine Gruppe von nicht bzw. kaum religiös Praktizierenden. Dafür wurden evangelische und katholische Kirchenmitglieder ausgewählt, die angaben, nie in der Bibel zu lesen (Wert 7), höchstens mehrmals im Jahr zu beten (Werte 5–7) und höchstens einmal jährlich einen Gottesdienst zu besuchen (Werte 5–7). Damit waren 937 Personen erfasst, die insgesamt 34% der befragten evangelischen und katholischen Kirchenmitglieder abbilden. Diese beiden Gruppen von Kirchenmitgliedern wurden im Weiteren mit zwei Gruppen von Konfessionslosen kontrastiert: einerseits mit ehemals evangelischen oder katholischen Konfessionslosen (1262 Personen) und andererseits mit allen anderen Konfessionslosen (1015 Personen).

Der Abgleich mit den Themen Populismus, Kulturalismus und Sexismus erfolgt hier nun in zwei Etappen: Zunächst dienen die Gruppen (Nicht-)Religiöser einem Abgleich mit Blick auf verschiedene Haltungen. Im zweiten Schritt erfolgt derselbe Abgleich anhand der Gruppen religiös (nicht-)praktizierender Kirchenmitglieder und Konfessionsloser.

Populismus

Populismus wurde in der 6. KMU mit vier Aussagen operationalisiert, für die die Zustimmung mit vier Antwortmöglichkeiten erhoben wurde.⁸

- „Das Volk, und nicht die Politiker, sollte die wichtigsten politischen Entscheidungen treffen.“ (Populismusdimension Pro-Volkssouveränität)

⁷ Der Anteil der Kirchenmitglieder, die sich eher im evangelikalen Bereich verorten lassen, beispielsweise ein wörtliches Bibelverständnis befürworten, ist zwar doppelt so hoch wie in der Gesamtstichprobe, liegt aber immer noch bei unter 10%.

⁸ „Stimme voll zu“, „stimme eher zu“, „stimme eher nicht zu“, „stimme gar nicht zu“.

- *„Die Politiker reden zu viel und machen zu wenig.“* (Populismusdimension Anti-Establishment)
- *„Was in der Politik Kompromiss genannt wird, ist in Wirklichkeit nur ein Verrat von Prinzipien.“* (Populismusdimension Anti-Establishment)
- *„Das Volk ist sich im Prinzip einig darüber, was politisch passieren muss.“* (Populismusdimension Anti-Pluralismus)

In Anlehnung an das Vorgehen im „Populismusbarometer“ der Bertelsmann Stiftung gilt als populistisch, wer in allen drei Dimensionen mindestens einer Aussage zustimmt (Vehrkamp & Merkel 2020, S. 16). Unpopulistisch ist, wer mindestens einer Aussage gar nicht zustimmt oder zwei eher nicht zustimmt. Alle anderen Befragten werden einer „teils-teils“-Kategorie zugeordnet. Insgesamt lassen sich in der Stichprobe der 6. KMU 21% der Befragten nach dieser Definition als populistisch bezeichnen.

Abbildung 31.2 zeigt deutlich, dass unter den Religiösen der Anteil Populistischer mit 13% am geringsten ist, und zwar mit deutlichem Abstand. Am größten ist er mit 25% bzw. 24% unter immer schon Konfessionslosen sowie aus den beiden großen Kirchen Ausgetretenen, die weder dezidiert religiös noch nicht-religiös sind. Die Nicht-Religiösen, egal ob ausgetreten oder immer schon konfessionslos, liegen mit 22% Populisten zwar deutlich über den Religiösen, aber nicht so hoch wie die „religiös Unentschiedenen“. Das gleiche Bild zeigt sich auch bei allen Einzelaussagen, die der Populismuskategorisierung zugrunde liegen: Die geringste Zustimmung besteht bei den Religiösen, die stärkste bei den weder ausgesprochen Religiösen noch Nicht-Religiösen.

Der Blick auf die Gruppe der religiös Praktizierenden bietet eine etwas andere, wenngleich vergleichbare Nahansicht. Es ist bereits deutlich geworden, dass in der Gruppe der Religiösen der Anteil populistisch gesinnter Menschen signifikant niedriger ist als in anderen Gruppen. In Abbildung 31.3. deutet sich anhand von zwei beispielhaften Sätzen⁹ dies auch im Vergleich von Gruppen mit unterschiedlicher religiöser Praxis an.

⁹ Dabei ist allerdings zu beachten, dass nach der oben dargestellten Operationalisierung von Populismus die in Abbildung 31.3 dargestellten beiden Items für sich allein genommen noch keinen Populismus indizieren. Dazu wäre noch die zusätzliche Zustimmung zum Anti-Pluralismus-Item erforderlich. Weder eine Orientierung auf Volkssouveränität noch eine Kritik am Establishment stellt nach der üblichen Definition für sich allein genommen Populismus dar, solange keine anti-pluralistischen Haltungen noch hinzukommt.

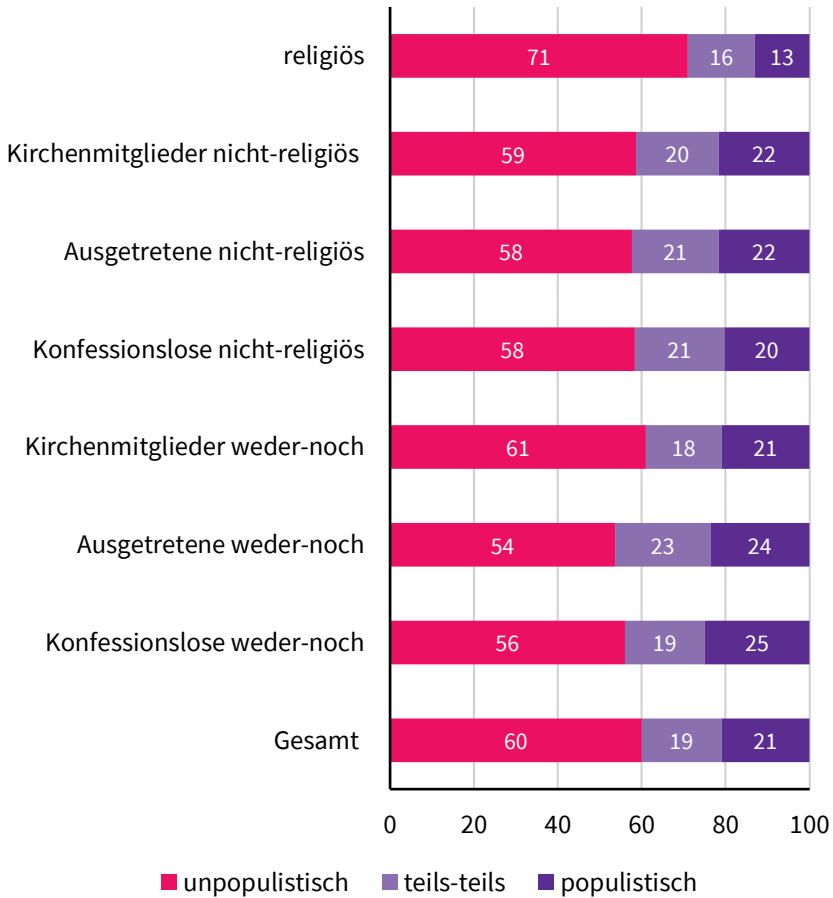


Abbildung 31.2: Anteil populistisch orientierter Personen innerhalb der Gruppen gleichen Musters (nicht-)kirchlicher Religiosität (in Prozent).

Da mit Blick auf einen mutmaßlichen Zusammenhang von Populismus und religiöser Praxis zunächst weniger eine Verbindung zu möglicherweise normativ zu verstehenden christlichen Glaubensaussagen herzustellen ist als das in der Haltung zu konkreten gesellschaftlichen Gruppen wie Geflüchteten oder Muslimen der Fall sein kann, ist zu diskutieren, wie dieser Befund zustande kommt. Drückt sich hier eine (zumindest gegenüber den anderen Gruppen von Befragten leicht erhöhte) Distanz zur populistischen Haltung des Verdachts gegenüber Institutionen, staatlichen Einheiten und großen Organisationen aus? Dies wäre in einer Gruppe, die innerhalb einer der großen, christlichen Kirchen aktiv ist, denkbar, zumal bisherige Studien durchgehend ein höheres Institutionenvertrauen unter Kirchenmitgliedern konstatieren als unter Konfessionslosen (z. B. Pickel et al. 2022; ebenso in der 5. KMU). Es kommt hier vielleicht auch die Habitualisierung einer defensiven Politizität im

**Politiker reden zu viel,
machen zu wenig**

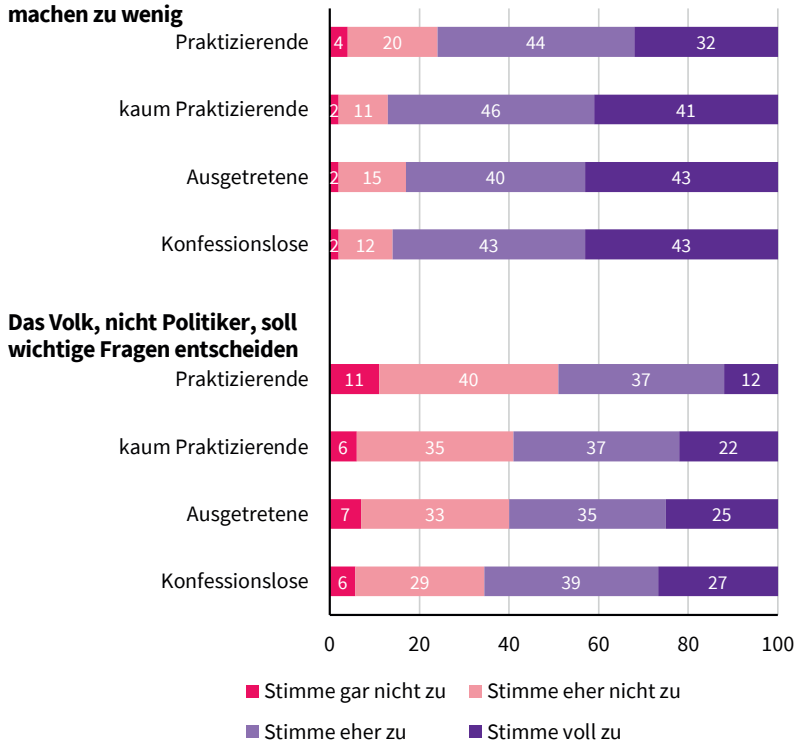


Abbildung 31.3: Der Zusammenhang von religiöser Praxis mit Anti-Establishment- und Pro-Volkssouveränität-Orientierungen (Angaben in Prozent).

religiösen Kontext (auch in der vermittelten Rezeption biblischer Texte, vgl. etwa Mt 22,21) zum Ausdruck.

Kulturalistische Ausgrenzung

An konkreten Bewertungen im Themenbereich Islam, Migration und Flucht lässt sich im Vergleich von Menschen mit unterschiedlich starker religiöser Praxis gut zeigen, wie die christliche Praxis zwar deutliche Wechselwirkungen mit diesen Themen aufweist, jedoch durchaus in einer komplexen Form (Abbildung 31.4): In der Haltung zum Islam unterscheiden sich die Gruppen deutlich weniger als in Bezug auf Geflüchtete in Deutschland. Religiös Praktizierende stimmen dem Satz „Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft“ zwar etwas stärker zu als kaum praktizierende Kirchenmitglieder und vor allem stärker als Ausgetretene und Konfessionslose, die nie Mitglied einer der großen Kirchen waren. Unter den Praktizierenden

Islam passt in die deutsche Gesellschaft

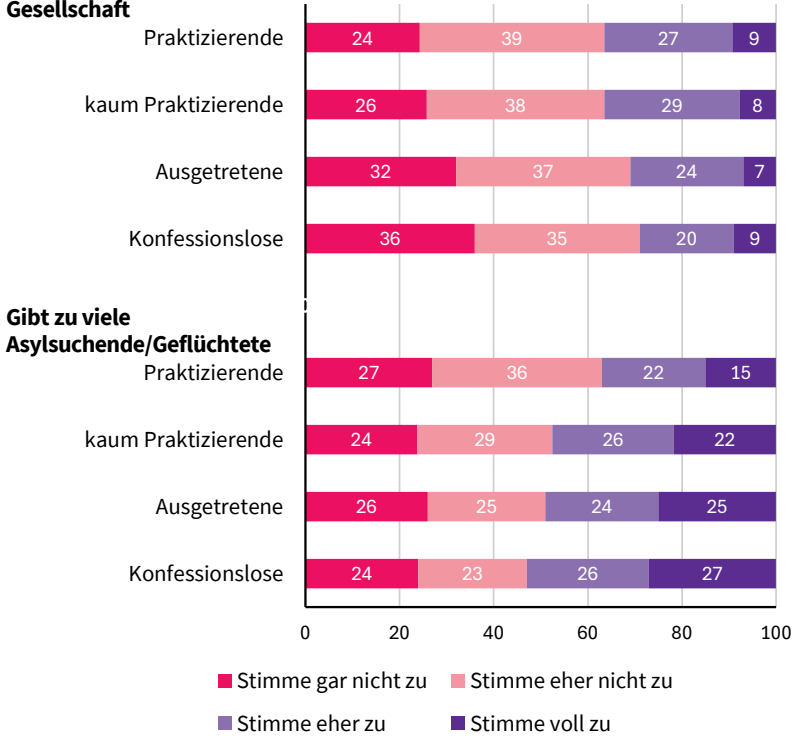


Abbildung 31.4: Der Zusammenhang von religiöser Praxis mit Haltungen zum Islam und zu Geflüchteten (Angaben in Prozent).

ist jedoch vor allem die Ablehnung des Satzes schwächer ausgeprägt und erfolgt nur durch 24% der Befragten im Vergleich zu den Konfessionslosen, unter denen es 36% sind. Hier scheint sich die Differenzierung zwischen den Religionen unter religiös Praktizierenden weniger stark in eine Ablehnung des Islam (und damit des Zusammenlebens mit Muslimen) hinein auszuwirken als in den übrigen Gruppen.

Deutlich stärker sind die Unterschiede zwischen den Gruppen in der Bewertung der Zahl der Asylsuchenden bzw. Geflüchteten in Deutschland. Hier fällt auf, dass unter den Praktizierenden nicht nur der Anteil derer, die einer Bewertung der Zahl von Geflüchteten als zu hoch „gar nicht“ zustimmen, nur unwesentlich höher ist als in den anderen Gruppen, sondern vor allem der Anteil derer, die „eher nicht“ zustimmen – und umgekehrt der Anteil der deutlich Zustimmenden erheblich kleiner ist als bei den Konfessionslosen oder Ausgetretenen. Unter Letzteren stimmen 27% dem Satz zu, unter den Praktizierenden nur 15%. Möglicherweise ist der Anspruch an eine konventionalisierte Haltung der Nächstenliebe und Solidarität unter

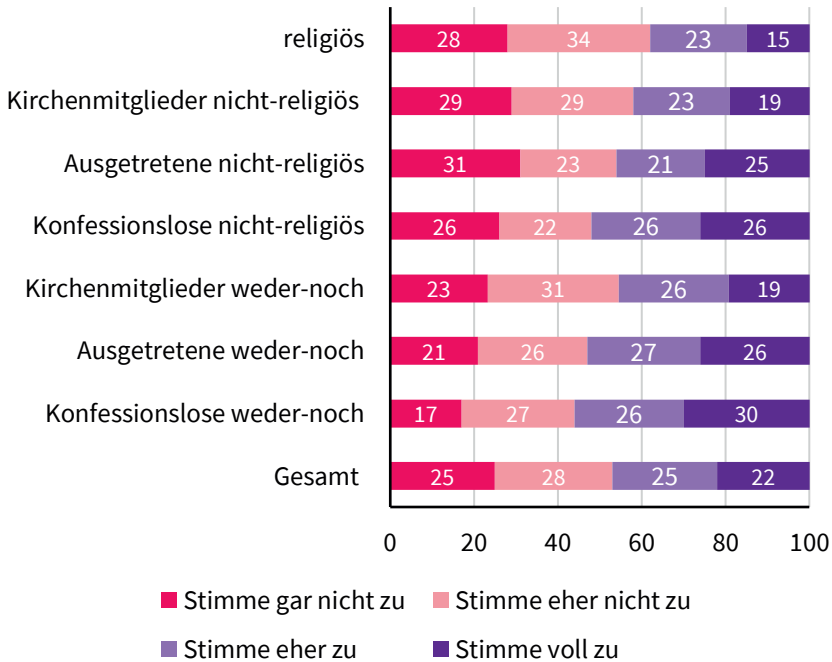


Abbildung 31.5: Antwortverhalten auf das Item „Es gibt heute in Deutschland zu viele Asylsuchende und Geflüchtete, es sollten nicht mehr so viele aufgenommen werden“, differenziert nach Kombinationen von subjektiver Religiosität mit konfessioneller Zugehörigkeit (Angaben in Prozent).

religiös praktizierenden Kirchenmitgliedern – und abgeschwächt unter christlich Sozialisierten unabhängig von einer aktuellen Mitgliedschaft – wirksam, er wird aber gestärkt durch eine zumindest regelmäßige religiöse Praxis. Dies trifft auch auf die Haltung eines (in der Regel) grundsätzlichen Respekts gegenüber Menschen anderer Religionen zu.

Blickt man auf die Unterscheidung von Gruppen (Nicht-)Religiöser, in der sich die Religiösen als deutlich weniger anfällig für Populismus gezeigt hatten (Abbildung 31.2), findet sich in der Haltung gegenüber Geflüchteten ein ähnliches Bild (Abbildung 31.5): Die religiös nicht Entschiedenen, also Befragte, die weder dezidiert religiös noch ausgesprochen nicht-religiös sind, zeigen sich auch hinsichtlich kulturalistischer Ausgrenzung stärker anfällig. So stimmen sie am stärksten Aussagen zu, dass Deutschland „sich stärker von anderen Kulturen abgrenzen [müsse], um seine kulturelle Identität zu bewahren“, dass wir „endlich wieder Mut zu einem starken Nationalgefühl haben“ sollten, und dass es „in Deutschland zu viele Asylsuchende und Geflüchtete [gäbe], nicht mehr so viele aufgenommen werden“ sollten. Die geringste Zustimmung findet sich bei diesen Fragen unter den nicht-religiösen

Mitgliedern der beiden großen Kirchen und den nicht-religiösen Ausgetretenen. Bei der Frage nach dem Zuviel an Geflüchteten und Asylsuchenden stimmen die Religiösen am wenigsten zu, gefolgt von den Kirchenmitgliedern unabhängig von deren Religiosität (Abbildung 31.5). Auch hier kann man, mit Blick auf die Religiösen, den Niederschlag von Haltungen wie Nächstenliebe und Solidarität lesen – wie bereits bei den religiös Praktizierenden.

Etwas anders stellt sich die Situation dar bei der Aussage *„Deutschland muss sich stärker von anderen Kulturen abgrenzen, um seine kulturelle Identität zu bewahren“*. Diese erfährt die geringste Zustimmung unter Nicht-Religiösen, die entweder noch Mitglieder einer der beiden großen Kirchen oder aus ihnen ausgetreten sind. Das in rechtspopulistischen Kreisen gerne genutzte Bild der Bedrohung des christlichen Abendlandes scheint speziell unter diesen Personen weniger zu verfangen. Es zeigt sich also hier, dass für Religiöse die Diskurse über „kulturelle Identität“ und „Haltung gegenüber Asylsuchenden und Geflüchteten“ nicht per se deckungsgleich sind. Ist mit Letzterer möglicherweise auf Aspekte praktischer Nächstenliebe verwiesen, partizipieren Religiöse (ggf. auf eigene Weise) an den Ambivalenzen eines forcierten weltanschaulichen Pluralismus, der wiederum Fragen nach „kultureller Identität“ aufwerfen mag.

In den beiden Bereichen „Populismus“ und „kulturalistische Ausgrenzung“ zeigt sich auf diese Weise ein ähnliches Bild: Religiöse (die überwiegend Kirchenmitglieder sind) zeigen die geringste Zustimmung zu den Populismus- und Kulturalismus-Items. Mit einigem Abstand liegen Kirchenmitglieder – unabhängig davon, ob sie nicht religiös sind oder teilweise religiös. Die stärkste Zustimmung zu populistischen und kulturalistischen Aussagen erreichen Konfessionslose und Ausgetretene. Offenbar ist hier einerseits die Religiosität selbst für die jeweiligen Aussagen wirksam, also die persönliche religiöse Überzeugung einschließlich deren Relevanz für die Lebensführung, und andererseits eine kirchliche Anbindung, und sei sie nur formal oder mit einer geringen Relevanz der Religion für die Lebensführung. Diese Beobachtung wird später anhand von Beobachtungen zu den religiös (Nicht-)Praktizierenden noch vertieft.

Geschlechterbilder

Die Einstellung zu Geschlechterbildern und Homosexualität wurde erhoben, indem wiederum mit der bekannten 4-stufigen Skala die Zustimmung zu drei Aussagen erbeten wurde:

- *„Für eine Frau sollte es wichtiger sein, ihrem Mann bei seiner Karriere zu helfen, als selbst Karriere zu machen.“*

- *„Die Diskriminierung von Frauen ist in Deutschland immer noch ein Problem.“*
- *„Ehen zwischen zwei Frauen bzw. zwischen zwei Männern sollten erlaubt sein.“*

Das letzte Statement mag für die Befragten etwas verwirrend gewesen sein, da gleichgeschlechtliche Ehen in der Bundesrepublik Deutschland seit Oktober 2017 gesetzlich möglich sind. Wie die Änderung des Familien- und Ehegesetzes nicht zuletzt aufgrund von Veränderungen in der gesellschaftlichen Einstellung gegenüber Homosexualität und Ehe ein gangbarer Weg wurde, spiegelt sich diese weit verbreitete Akzeptanz der gleichgeschlechtlichen Ehe auch in den Daten der 6. KMU wider: Die Zustimmung liegt bei 85 bis 90 %, lediglich die Religiösen stimmen der Aussage „nur“ zu drei Vierteln zu. Immerhin jede neunte religiöse Person (11 %) stimmt dem gar nicht zu, lehnt also die gleichgeschlechtliche Ehe dezidiert ab, in der Gesamtheit aller Befragten sind es lediglich 6 %. Wir finden hier also ein Ergebnis repliziert, dass sich in allen Studien zu dieser Thematik zeigt.

Die Aussage, dass Frauen eher „ihrem Mann bei seiner Karriere helfen“ sollen, „als selbst Karriere zu machen“, findet kaum Zustimmung. Maximal 1 % aller Befragten stimmt dieser Aussage voll und ganz zu, weitere 1 bis 4 % stimmen dem eher zu, wobei die Religiösen erneut an der Spitze stehen. Größere Varianz zeigt sich lediglich bei der Einschätzung darüber, ob „die Diskriminierung von Frauen“ in Deutschland „immer noch ein Problem“ sei. Insgesamt stimmt ein Viertel der Befragten dieser Aussage voll zu, weitere 38 % stimmen ihr eher zu. Somit sind insgesamt fast zwei Drittel (62 %) der Ansicht, dass es mit der Geschlechtergerechtigkeit in Deutschland noch gewisse Probleme gibt. Unter den Religiösen ist dieser Anteil jedoch deutlich geringer: Knapp ein Fünftel stimmt dem „voll und ganz“ zu, weitere 37 % „eher“, was in der Summe zwar über die Hälfte ausmacht (56 %), aber doch deutlich weniger als in der Gesamtheit. Ein ähnlicher Befund ergibt sich bei den in religiösen Fragen nicht eindeutig positionierten Konfessionslosen. Besonders auffallend ist der Unterschied zu den nicht-religiösen Kirchenmitgliedern sowie zu nicht-religiösen Ausgetretenen (Abbildung 31.6).

Dass religiöse und kirchlich eingebundene Menschen mit Blick auf die Themenfelder Geschlecht und Homosexualität nicht stärker an den Rechten der verschiedenen Gruppen orientiert und auf Akzeptanz ausgerichtet sind als andere Befragte, zeigt sich ganz ähnlich mit Blick auf die Gruppe der religiös Praktizierenden (Abbildung 31.7): Die Diskriminierung von Frauen halten religiös Praktizierende etwas seltener für ein Problem als die Vergleichsgruppen. Die Abweichungen sind vor allem im Vergleich zu den nicht praktizierenden Kirchenmitgliedern markant: Die Zustimmung zu dem entsprechenden Satz liegt unter den religiös Praktizierenden insgesamt bei 59 %, im Vergleich zu 65 % bei den Konfessionslosen.

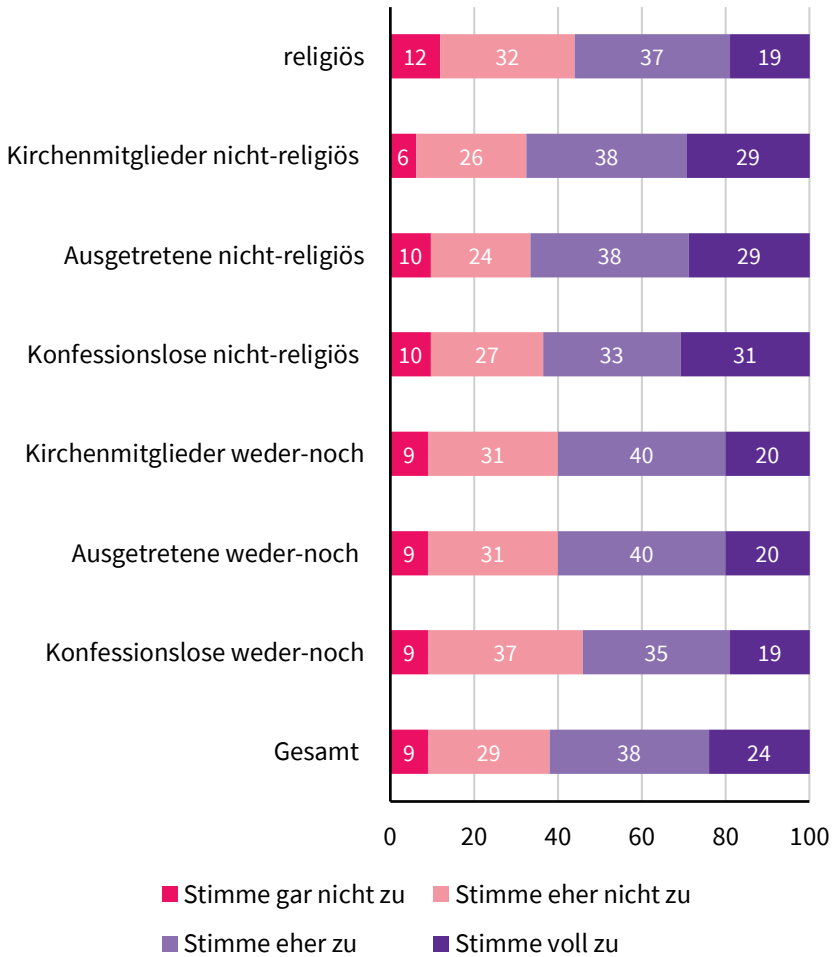
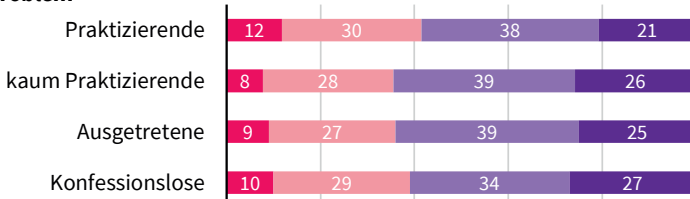


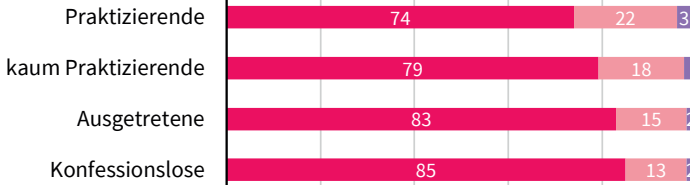
Abbildung 31.6: Antwortverhalten zum Item „Die Diskriminierung von Frauen ist in Deutschland immer noch ein Problem“, differenziert nach Kombinationen von subjektiver Religiosität mit konfessioneller Zugehörigkeit (Angaben in Prozent).

Deutlicher differieren die Gruppen in der Frage nach der Geschlechterrolle innerhalb der Ehe: Der Anteil der Personen, die dem Satz zustimmen: „Für eine Frau sollte es wichtiger sein, ihrem Mann bei seiner Karriere zu helfen, als selbst Karriere zu machen“, ist insgesamt verschwindend gering, selbst wenn man alle Zustimmungswerte zusammen betrachtet (4% unter Praktizierenden, 2% unter Konfessionslosen). In der Ablehnung dieses Satzes sind die Praktizierenden jedoch weit aus zurückhaltender als die anderen Gruppen: 85% der Konfessionslosen lehnen ihn klar ab, aber nur 74% der Praktizierenden. Dies mag ein Effekt des durchschnittlich höheren Lebensalters der Praktizierenden im Vergleich zu den ande-

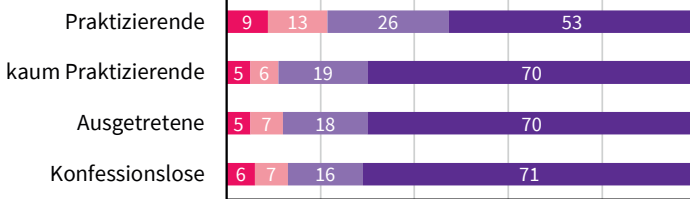
Diskriminierung von Frauen noch Problem



Frau soll Mann bei Karriere helfen



Gleichgeschlechtliche Ehe sollte erlaubt sein



0 20 40 60 80 100

■ Stimme gar nicht zu ■ Stimme eher nicht zu
 ■ Stimme eher zu ■ Stimme voll zu

Abbildung 31.7: Religiöse Praxis und Einstellungen zu Geschlechterrollen und Homosexualität (Angaben in Prozent).

ren Gruppen sein, zu überlegen wäre jedoch, inwiefern religiöse Praxis zumindest auch klassische Geschlechterrollen festigt und deren Veränderung insgesamt etwas weniger naheliegend sein lässt. Analysen anderer Datensätze zeigten, dass ältere Menschen und Männer egalitären Geschlechterrollen und Homosexualität stärker ablehnend gegenüberstehen als Jüngere und Frauen, dass spezifische Glaubensvorstellungen, Mono-Religiosität und auch die Kirchengangshäufigkeit einen negativen Effekt haben (Rebenstorf 2018, S. 325; Pickel et al. 2022, S. 78).

Schließlich erweist sich das Item „Ehen zwischen zwei Frauen bzw. zwischen zwei Männern sollten erlaubt sein“ (trotz möglicher Verwirrung nach der Einführung dieser Möglichkeit im Zivilrecht) wie oben schon als markant: Die volle Zustimmung zu diesem Satz liegt bei den Praktizierenden um 17–18 Prozentpunkte niedriger als in

den anderen Gruppen, zwischen denen sich nur noch minimale Unterschiede ausmachen lassen. Die Akzeptanz von Homosexualität als Lebensform scheint also – abgesehen davon, dass sich hier vermutlich Alterseffekte auswirken – tatsächlich für religiös praktizierende Menschen weniger möglich zu sein als für nicht oder kaum Praktizierende oder Konfessionslose. Man kann vermuten, dass dies der auch theologisch entsprechend geframten und rhetorisch¹⁰ durch Bezug auf bestimmte theologische Topoi auch immer wieder reproduzierten Erfahrungswelt innerhalb kirchlicher Gruppen geschuldet ist, wo die selbstverständliche Beteiligung offen homosexuell lebender Menschen weniger beobachtbar ist als in anderen gesellschaftlichen Kontexten, was insbesondere bei Eheschließungen von Menschen desselben Geschlechts sichtbar wird. Es erweisen sich aber sicherlich ebenso heteronormative Strukturen in den Kirchen und ihren Gemeinden als wirksam, das legt die große Differenz zu den kaum Praktizierenden, Ausgetretenen und Konfessionslosen nahe.

Ausblick

Während sich zunächst in Umfragedaten Kirchenmitgliedschaft selbst als relevanter Faktor für vorurteilsbezogene Haltungen und Einstellungen zeigt, ergeben sich in der näheren Ansicht, mit Blick auf Religiöse und religiös Praktizierende, noch detailliertere Ergebnisse. *So erweist sich religiöse Praxis als in der Regel wirksamer als Kirchenmitgliedschaft an sich, was die Zurückhaltung gegenüber populistischen oder kulturalistisch-ausgrenzenden Aussagen angeht.* Mit Blick auf den Islam scheint die Bindung an die Religionsgemeinschaft, auch ohne eine intensive religiöse Praxis, zu einem höheren Anteil des grundsätzlichen Respekts gegenüber einer anderen Religion zu führen (*„Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft“*), unabhängig davon, wie die Einwanderung von Menschen aus überwiegend nicht-christlich geprägten Regionen beurteilt wird (*„Es gibt heute in Deutschland zu viele Asylsuchende und Geflüchtete“*). Möglicherweise bieten die großen Religionsgemeinschaften hier eine Art Trainingsfeld für Akzeptanz, das auch trotz eigener Vorbehalte die deutliche Ablehnung eher verhindert. Und möglicherweise wird goutiert, dass Menschen sich heute in säkularisierten Gesellschaften überhaupt noch zu einer Religion zählen.

Und noch etwas fällt auf: Auch wenn sich insgesamt Religiöse sowie religiös Praktizierende als vergleichsweise wenig populistisch eingestellte Gruppen zeigen, stimmt doch die konkrete Haltung zu Sätzen bedenklich, die sich gegen Muslime, Geflüchtete etc. richten. Hier ist die Zustimmung zu ausgrenzenden Sätzen zwar schwächer, die Ablehnung solcher Sätze liegt jedoch eher im Durchschnitt aller

¹⁰ Ruth Heß spricht hier von „Rahmengrammatiken“ und „Applikationen“ (Heß 2023, S. 10).

Befragten oder nur unwesentlich darüber. So ist zwar deutlich ein Zusammenhang zwischen Religiosität sowie religiöser Praxis einerseits und einer Zurückhaltung gegenüber populistischen und ausgrenzenden Haltungen zu erkennen, jedoch das anzunehmende *profilierte Gegenstück* dazu, die *klare Positionierung gegen solche Tendenzen, Abwertungen und Ausgrenzungen* (die sich im Leben der Befragten dann möglicherweise in einer kommunizierten Haltung oder auch in konkreten Handlungen umsetzen mag) kommt in der schwachen bzw. durchschnittlichen Bewertung nicht zum Ausdruck.

Von hier aus – mit Aufmerksamkeit auf die Kirche, ihre Gemeinden und religiöse Kommunikation vor Ort – stellt sich die Frage nach der Bewertung dieser Befunde: Man kann annehmen, dass eine „Wirkung“ religiöser Sozialisation, Kommunikation und Praxis existiert, die sich möglicherweise in einer eher allgemeinen „Gefühligkeit“ zeigt, die aber weniger eine klare Positionierung gegen Ausgrenzung und Marginalisierung zu erzeugen scheint. Sicherlich ist hier noch einmal im Einzelnen genauer hinzuschauen. Deutlich scheint uns jedoch – nicht nur mit Blick auf die nach wie vor vergleichsweise noch stärker auffallenden Probleme mit Geschlechterbildern und Homosexualität –, dass der Frage nach Gründen für eine mögliche Habitualisierung einer defensiven politischen Einstellung (oder ihrer Artikulation!) im religiösen Kontext auch theologisch weiter nachzugehen wäre. Wie weit reicht Nächstenliebe? Angesichts von gesellschaftlichen Entwicklungen, die auch politische Positionierungen immer mehr einfordern, kann eine Reaktion sicherlich in der Verneinung der Erwartung zur Positionierung bestehen. Mit den abgefragten Items zur religiösen Praxis haben wir es sicherlich auch mit eher sich als konventionell-christlich verstehenden Religiösen zu tun, die, positiv gesprochen, immer noch ein relativ großes Vertrauen auch in politische Institutionen mit sich bringen mögen. Ohne dies schmälern zu wollen, könnte es jedoch auch als theologische Aufgabe betrachtet werden, nach vermeintlich theologisch legitimierten Veränderungsresistenzen in der kirchlichen Bildungsarbeit zu suchen, die es eher hindern als fördern, religiöse Akteurinnen und Akteure auch als politisch handelnde Subjekte zu verstehen und zu adressieren.

32. Einstellungen zum Klimawandel

Unterscheiden sich die ökologischen Orientierungen von Religiösen und Säkularen?

Edgar Wunder

Die Diskussion um die Folgen des anthropogenen Klimawandels und um notwendige Klimaschutzmaßnahmen hat in den letzten Jahren auch innerhalb der Kirchen stark zugenommen. Als große Organisationen mit hoher sozialer Reichweite ist für die Kirchen bei einem derart zentralen Thema unserer Zeit sicher Engagement und Verantwortungsbewusstsein angezeigt. Aus der speziellen Rolle einer Religionsgemeinschaft heraus könnten auch besondere Möglichkeiten bei der Stärkung eines ökologischen Bewusstseins erwachsen, meinen manche. Oft wird dabei im Sinne einer Kausalkette so argumentiert: Erstens erhöhe die mit einer religiösen Orientierung verbundene Achtsamkeit die Wahrscheinlichkeit für umweltbewusste Haltungen. Zweitens stärke eine umweltbewusste Haltung die Wahrscheinlichkeit für ein umweltfreundliches individuelles Verhalten. Drittens sei eine Lösung von Umweltproblemen durch solche individuellen Verhaltensänderungen möglich, ohne grundlegende systemische Veränderungen der sich selbst reproduzierenden gesellschaftlichen Strukturen.

Mit den Daten der 6. KMU kann der erste angenommene Zusammenhang zwischen Religiosität und ökologischem Bewusstsein – hier in Bezug auf den Klimawandel – überprüft werden. Selbst wenn sich dieser bestätigen sollte, trägt die Argumentationskette in ihrer Gesamtheit jedoch nicht, weil aus zahlreichen empirischen Studien bereits bekannt ist, dass – was den zweiten Argumentationsschritt betrifft – Verhalten oft nur wenig durch Einstellungen determiniert ist und mehr von Gelegenheitsstrukturen abhängt (Eckes & Six 1994). Die Zusammenhänge zwischen Umweltbewusstsein und umweltfreundlichem Verhalten sind nur sehr schwach (Diekmann & Preisendörfer 1992; Lüdemann 1997; Engel & Pötschke 1998). In einer mit großer methodischer Sorgfalt durchgeführten längsschnittlichen Analyse von Daten kamen Andersen & Mayerl (2022) sogar zu dem Schluss, dass eine Erhöhung des Umweltbewusstseins *gar keine* Auswirkung auf umweltfreundliches Verhalten habe. Ein höheres Umweltbewusstsein stärke lediglich die Bereitschaft, auf Klimaschutz zielende Maßnahmen der Regierung ohne Widerspruch hinzunehmen, das eigene Verhalten werde aber im Rahmen bestehender Gelegenheitsstrukturen nicht geändert. Das Problembewusstsein zum anthropogenen Klimawandel hängt auch nicht mit bloßem Wissen zum Klimawandel zusammen (Kellstedt et al. 2008), und im Zeitverlauf zeigen zahlreiche Erhebungen international weitgehend konsistent,

dass das Umweltbewusstsein in den letzten Jahrzehnten nicht etwa zunahm, sondern tendenziell abgenommen hat (Schupp & Wagner 1998; Franzen 2003; Franzen & Vogl 2013). All dies erschüttert die Tragfähigkeit des oben skizzierten Denkmodells sogar für den Fall, dass sich Zusammenhänge zwischen Religiosität und Umweltbewusstsein als real herausstellen sollten. Unser Erkenntnisinteresse bei der empirischen Untersuchung dieser Frage sollte deshalb von vornherein bescheiden sein: Nicht um einen Weg zur Lösung von Umweltproblemen durch religiöse Orientierungen kann es gehen, sondern um die Frage, ob unter den heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen Religion und Kirche noch die Kraft haben, generalisierte Einstellungen wie „Umweltbewusstsein“ in irgendeiner Weise zu beeinflussen.

Ein Ausgangsproblem ist dabei, dass „Umweltbewusstsein“ ein mehrdimensionales Konstrukt darstellt (Urban 1986), dessen Subdimensionen teilweise nur schwach untereinander korrelieren und auch zu anderen Variablen wie z. B. der Religiosität in unterschiedlichen korrelativen Zusammenhängen stehen (Diekmann & Franzen 1999; Mertig & Dunlap 2001; Biel & Nilsson 2005). Es ist deshalb der analytischen Klarheit dienlich, dass sich die 6. KMU auf Einstellungen zum Klimawandel beschränkt hat (vgl. Morrison et al. 2015), auch weil die globale Klimakrise das im 21. Jahrhundert wohl folgenreichste Umweltproblem darstellt und zumindest in der deutschsprachigen Soziologie dazu noch große Forschungslücken bestehen (Diekmann 2024).

Theoretische Annahmen und empirischer Forschungsstand

Der rezeptionsgeschichtlich bei weitem einflussreichste Beitrag zu angenommenen Zusammenhängen zwischen religiösen und ökologischen Orientierungen war ein 1967 in der Zeitschrift *Science* erschienener kurzer Essay des Historikers und Theologen Lynn White unter dem Titel „The historical roots of our ecologic crisis“.¹ Analog der bekannten – aber empirisch nicht haltbaren – These von Max Weber, wonach der Protestantismus historisch eine Rolle als Geburtshelfer bei der Entstehung des modernen Kapitalismus gespielt habe, vertrat White (1967) die Auffassung, das in heutigen industrialisierten Gesellschaften sich manifestierende instrumentelle Ausbeutungsverhältnis gegenüber der Natur gehe historisch auf Ideologeme der jüdisch-christlichen Tradition zurück, wie sie beispielsweise im biblischen Genesis-Bericht zum Ausdruck kommen („Macht euch die Erde untertan“). Was White „dominion belief“ nannte (vgl. Brown et al. 2023) wurde später in Items

¹ Die Positionen zu Zusammenhängen zwischen Umweltbewusstsein und Religiosität im Gesamtwerk von Lynn White waren weit komplexer, widersprüchlicher und mehrfachen Veränderungen unterworfen. Dennoch entfaltete quasi ausschließlich dieser kurze Essay eine wesentliche Wirkungsgeschichte, obwohl er in wichtigen Punkten von Whites anderen Publikationen abweicht (Riley 2014).

operationalisiert, die z. B. lauten: „Mankind was created to rule over nature“ (Hand & Van Liere 1984) oder „Humans have the right to modify the natural environment to suit their needs“ (Leary et al. 2016). Durch eine solche historische Grundorientierung trage das Christentum eine Mitschuld an der Umweltkrise. Wichtig ist dabei, dass White – ähnlich wie Weber – seine These als eine rein historisch-genetische verstand, d. h. er formulierte keine klaren Aussagen über heutige Zusammenhänge zwischen Religiosität und Umweltbewusstsein, weil sich heute ein instrumentelles Ausbeutungsverhältnis gegenüber der Natur längst von seinen christlich-religiösen Ursprüngen emanzipiert und verselbstständigt habe. „Our science and technology have grown out of Christian attitudes toward man’s relation to nature which [today] are almost universally held not only by Christians ... but also by those who fondly regard themselves as post-Christians“, schrieb White (1967, S. 1206). Gleichzeitig ließ er sich aber auch zu Aussagen hinreißen wie: „Since the roots of our [ecologic] trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not“ (White 1967, S. 1207).

Die für die „White-These“ angeführten historischen Belege sind, nicht anders als bei der „Weber-These“ (Steinert 2010), wenig tragfähig und wurden vielfach kritisiert (Whitney 2013; Taylor 2016; LaVassur & Peterson 2017), u. a. weil das gleiche instrumentelle Verhältnis zur natürlichen Umwelt in historischen und rezenten Gesellschaften nicht-christlicher Tradition nicht weniger verbreitet ist (Moncrief 1970; Weeber 1990). Im deutschen Sprachraum hat Rappel (1996) die Tragfähigkeit der Argumentationsführung von White aus theologischer Perspektive kritisch aufbereitet.

Zahlreiche Gegenthesen sind in Reaktion auf Lynn White entstanden. Neben einem „dominion belief“ sei eine Orientierung an „stewardship“, also einer treuhänderischen Pflege der Schöpfung, in der Geschichte des Christentums mindestens ebenso verbreitet; der Genesis-Bericht sei entsprechend alternativ zu interpretieren (z. B. Ngele 2009). Krolzik (1979) vertrat die Position, nicht das Christentum, sondern der sich ausbreitende Säkularismus sei für die Umweltprobleme verantwortlich: „Erst durch die Auflösung der Gottbezogenheit von Mensch und Natur in der Renaissance entsteht ein Menschen- und Naturverständnis, das der Natur ihren Eigenwert nimmt und sie zum reinen Mittel herabwürdigt. ... Da die Umweltkrise erst seit der industriellen Revolution entstanden ist, kann gesagt werden, dass sie nicht eigentlich Folge des Christentums, sondern der Säkularisierung und der mit ihr verbundenen Selbstbezogenheit des Menschen ist“ (Krolzik 1979, S. 84). Auch dies könnte historisch genauso kritisch hinterfragt werden wie die Ausführungen von White. Tucker & Grim (2001, S. 2/3) gingen davon aus, dass fast alle religiösen Traditionen „attitudes of respect, reverence, and care for the natural world“ entwickelt hätten, dabei in der Summe keine religiöse Tradition besser oder schlechter abschneide als andere, und dass Abweichungen zwischen postulierten Prinzipien einer religiösen Tradition und

der tatsächlichen Praxis häufig seien. Dennoch wird oft angenommen, „dass Religion zentral sei, um den nachhaltigen [ökologischen] Wandel in modernen Gesellschaften voranzutreiben ... Sie verfüge über Ressourcen (z. B. Einfluss auf Weltbilder und Werte), die notwendig für den Wandel seien, aber andere soziale Sphären wie etwa Politik, Wissenschaft oder Wirtschaft nicht mobilisieren könnten. Religion sei somit ein unabdingbarer Ansatzpunkt für Nachhaltigkeit“ (Huber & Köhrsen 2021, S. 338). Unbenommen der historisch bedingten Erblasten aller religiösen Traditionen sei in den letzten Jahren ein „greening of religion“ zu beobachten (Kanagy & Willits 1993; Chaplin 2016), also ein zunehmendes ökologisches Bewusstsein von Religiösen im Vergleich zu Nicht-Religiösen, bis hin zu einem Ökospiritualismus als „dunkelgrüner Religion“ (Taylor 2020; vgl. Bloch 1998).

Die für solche Thesen vorgebrachten empirischen Belege sind meist spärlich, sie gehen über anekdotische Evidenz und Einzelbeispiele kaum hinaus. Von einem systematischen Nachweis solcher Trends oder Eigenschaften von Religion in Bezug auf die Gesamtbevölkerung, anhand repräsentativer Studien, kann keine Rede sein (Taylor et al. 2016). Ein bevölkerungsrepräsentativer Datensatz wie die 6. KMU kann hier ein nützlicher Prüfstein für manche dieser Thesen sein.

Die Geschichte solcher Prüfungen mittels bevölkerungsrepräsentativer Datensätze beginnt in den USA mit der Studie von Hand & Van Liere (1984), die im US-Bundesstaat Washington ein etwas höheres Umweltbewusstsein bei Konfessionslosen und Atheisten im Vergleich zu Kirchenmitgliedern fanden, und keinen Zusammenhang mit der Kirchgangsfrequenz. Dieser Befund wurde für die gesamte USA seitdem in zahlreichen weiteren Studien, auch unter Kontrolle von soziodemographischen Merkmalen und politischen Orientierungen, wieder und wieder bestätigt: Kein Effekt des Kirchgangs auf das Umweltbewusstsein, schwach negative oder ebenfalls keine Effekte von Religiosität oder Konfessionszugehörigkeit (u. a. Greeley 1993; Kanagy & Willits 1993; Dietz et al. 1993; Kanagy & Nelsen 1995; Eckberg & Blocker 1996). Auch in jüngeren Studien (z. B. Kellstedt et al. 2008; Clements et al. 2014; Arbuckle & Konisky 2015; Schwadel & Johnson 2017) fanden sich, u. a. in Bezug auf Einstellungen zum Klimawandel, keine Indizien für ein „greening of religion“: Kirchenmitglieder bzw. Religiöse blieben weniger umweltbewusst als Konfessionslose bzw. Unreligiöse.

Für andere Länder liegen zu dieser Fragestellung erst seit den 1990er Jahren systematische Erhebungen vor. Dabei ist die ISSP-Erhebung des Jahres 1993 als wichtiger Meilenstein zu werten, weil mit ihr erstmals religions- und ökologiebezogene Fragen *gemeinsam* in größerer Zahl im internationalen Vergleich (20 Länder) erhoben wurden (Dekker et al. 1997; Hayes 2001; Hayes & Marangudakis 2001). Auch hier war der Befund: Die Effekte von Religion auf das Umweltbewusstsein sind minimal bis nicht vorhanden. Hayes & Marangudakis (2000) fassten zusammen: „In general,

Christians and Non-Christians do not significantly differ regarding their concern for the environment ... and overall, religious identification is an relatively weak and inconsistent predictor of environmental attitudes and behaviour across nations.“ Das bestätigte sich auch in anderen Erhebungen, z. B. dem *European Value Survey*, u. a. auch für Deutschland: „Our results highly question direct relationships between religious beliefs and environmental attitudes ... Apparently, religious beliefs and church involvement are more or less irrelevant as far as environmental attitudes are concerned“ (Ester & Seuren 1992, S. 34; Hornsby-Smith & Procter 1995). In späteren Wellen des ISSP zum Umweltbewusstsein, die noch wesentlich mehr Länder umfassten, fanden sich in den Erhebungsjahren 2000 (z. B. Olofsson & Öhman 2006; Haller & Hadler 2008) und 2010 (z. B. Tranter & Booth 2015) ebenfalls keine oder nur sehr schwache unsystematische Religionseffekte. Insofern ist der empirische Forschungsstand eindeutig, umfassend und ernüchternd. Das Umweltbewusstsein ist in der Regel stärker ausgeprägt bei Menschen mit höherer Schulbildung, Vertrauen in Mitmenschen und gesellschaftliche Institutionen, sowie in einem jungen Lebensalter² (Otto & Gugushvili 2020), aber die Religion spielt dabei keine maßgebliche Rolle.

Die meisten dieser überwiegend an die Lynn White-Debatte anschließenden Studien weisen allerdings einen erheblichen Mangel an theoretischen Vorüberlegungen auf und folgen in oberflächlicher Weise den von White oder seinen Kritiker/innen ausgelegten Stereotypen. Ausnahmen davon sind z. B. Djupe & Hunt (2009), die von der Prämisse wertepträglicher Glaubensinhalte tendenziell abrücken und stattdessen stärker die von Religionsgemeinschaften konstituierten Gelegenheitsstrukturen betonen. Chandler & Dreger (1993) konzipierten das theoretische Konstrukt des „Anthropozentrismus“ als eine Erweiterung ethnozentrischen Denken, das den von Lynn White postulierten religiösen „dominion belief“ zwar mit enthält, aber eine quasi säkularisierte Abstraktion davon darstellt. Woodrum & Davidson (1996) stellten heraus, dass sich zwar keine generellen Zusammenhänge zwischen Religiosität und Umweltbewusstsein aufzeigen lassen, wohl aber einige in Bezug auf das spezifische Gottesbild. Zaleha (2013) argumentierte theoriebasiert, dass in Bezug auf Einstellungen zum Klimaschutz unterschiedliche Zusammenhänge zu erwarten seien, je nachdem ob es sich um intrinsische, extrinsische oder Quest-Religiosität handle, so dass deren Vermengung in der auf Umweltbewusstsein bezogenen Literatur zu fehlerhaften Schlussfolgerungen führen könne. Den in der empirischen Literatur zu solchen Zusammenhängen höchsten Komplexitätsgrad hat Kalbheim

² Die Tatsache, dass das Umweltbewusstsein im Zeitverlauf gesamtgesellschaftlich empirisch nicht zunimmt, obwohl der negative Zusammenhang zwischen Alter und Umweltbewusstsein über Studien vieler Jahrzehnte hinweg recht konsistent ist, spricht gegen eine Interpretation als Generationeneffekt und für eine Interpretation als Lebensaltereffekt, d. h. das Umweltbewusstsein dürfte biographisch mit steigendem Lebensalter tendenziell abnehmen.

(2000) erreicht, indem er zahlreiche Subdimensionen ökologischer bzw. religiöser Orientierungen unterschied und miteinander verglich, allerdings ohne ein repräsentatives Sample.

Kurzum: Mit der Behandlung dieses Themas betritt die 6. KMU keineswegs Neuland, sondern ein international schon umfassend bestelltes Forschungsfeld. Dennoch eröffnen die Daten der 6. KMU die Möglichkeit, die schon weit vorgeschobene derzeitige Forschungsfront in mancherlei Hinsicht zu überschreiten und neue Erkenntnisse zu Fragen zu gewinnen, die bislang in Deutschland so noch nicht untersucht werden konnten. Das liegt vor allem an der großen Zahl der in der 6. KMU gleichzeitig erhobenen Variablen in Verbindung mit der hohen Fallzahl der repräsentativen Stichprobe.

Empirische Befunde der 6. KMU

Die 6. KMU misst das klimabezogene Umweltbewusstsein durch die beiden Items „Wenn wir so weitermachen wie bisher, steuern wir auf eine Klima-Katastrophe zu“ und „Das Klimaproblem wird von vielen Menschen übertrieben“, die als Fragen 1a und 1b den Einstieg in den Gesamtfragebogen bildeten.³ Das Antwortverhalten zeugt von einem hohen Bewusstsein der Bevölkerung in Deutschland zur Klimaproblematik: Der ersten Aussage zu einer drohenden Klima-Katastrophe stimmten 49% der Befragten voll zu, 35% eher zu, 12% eher nicht zu und nur 4% gar nicht zu. Der zweiten Aussage zu Übertreibungen des Klimaproblems stimmten nur 9% voll zu, 19% eher zu, 33% eher nicht zu und 39% gar nicht zu. Aus dem Mittelwert beider Items (nach einer Umpolung des zweiten Items) wurde ein „Index Klimakrisenbewusstsein“ gebildet, der zwischen den Extremwerten 0 (kein Klimakrisenbewusstsein) und 1 (höchstes Klimakrisenbewusstsein) schwankt.

Der „dominion belief“ wurde durch folgendes Item operationalisiert: „Der Mensch als Krone der Schöpfung hat das Recht, die Erde nach seinen Bedürfnissen zu gestalten und dabei auch Umwelt und Klima zu verändern“ (Item 1c).⁴ Eine solche Haltung

³ Diese Items wurden in Anlehnung an Items der international gut etablierten „revised NEP scale“ von Dunlap et al. (2000) formuliert und auf die Klimaproblematik fokussiert. In der „revised NEP scale“ lauten sie: „If things continue on their present course, we will soon experience a major ecological disaster“, „Human destruction of the natural environment has been greatly exaggerated.“

⁴ In der „revised NEP scale“ von Dunlap et al. (2000) lauteten die Items zum „dominion belief“ so: „Humans have the right to modify the natural environment to suit their needs“ und „Humans were meant to rule over the rest of nature“. In der KMU-Operationalisierung enthielt das Item auch eine Bezugnahme auf das Klima sowie mit der Formulierung „Krone der Schöpfung“ bewusst auch eine aus religiöser Tradition stammende Konnotation, weil der „dominion belief“ im Sinne von Lynn White als religiös fundierte Orientierung ausgerichtet werden sollte.

findet in Deutschland kaum Zustimmung: 65 % der Befragten lehnten die Aussage vollständig ab, 28 % lehnten eher ab, 5 % stimmten eher zu und nur 1 % stimmten voll zu.

Die Lynn White-These selbst wurde operationalisiert durch Item 1e: *„Die christliche Religion hat eine Mitschuld an den entstandenen Umweltproblemen, weil sie dafür lange Zeit kein Verständnis hatte.“* Eine Zwei-Drittel-Mehrheit der Bevölkerung sieht hier keine Mitschuld des Christentums, denn 35 % lehnten die Aussage voll ab, 32 % eher ab, 22 % stimmten eher zu und nur 11 % voll zu. Um auch noch einen anderen potenziellen „Schuldigen“ aus Vergleichsgründen mit zur Auswahl zu stellen, wurde den Befragten in der 6. KMU auch noch Item 1d präsentiert: *„Wir sollten nicht so sehr an Wissenschaft und Technik glauben, denn dadurch sind die Probleme mit dem Klima erst entstanden.“* Diese Aussage findet noch weniger Zustimmung, denn 41 % lehnten sie voll ab, 37 % eher ab, 18 % stimmten eher zu und nur 4 % voll zu. Weder Wissenschaft und Technik noch die Religion sind also in den Augen großer Mehrheiten für die Klimakrise verantwortlich zu machen.

Die hohe Relevanz von Umweltfragen bei der Selbsteinschätzung der Befragten zeigt sich auch in der 78 %-Zustimmung zur Aussage *„[Ich bin] fest davon überzeugt, dass die Menschen sich um die Natur kümmern sollten. Umweltschutz ist [mir] wichtig“* (Item 64i).⁵ Auch der Aussage *„Die Kirchen sollten sich für mehr Klimaschutz einsetzen“* (Item 144f) stimmten 78 % der Befragten mit gültigen Antworten zu.

Was sind nun die wesentlichen Faktoren, die für ein klimabezogenes Umweltbewusstsein, hier „Klimakrisenbewusstsein“ genannt, förderlich sind? In sozialräumlicher Hinsicht zeigen die KMU-Daten, dass das klimabezogene Umweltbewusstsein in den kreisfreien Großstädten am stärksten ausgeprägt ist, in den ländlichen Gebieten deutlicher schwächer. Nachfolgend soll jedoch eine Analyse nicht auf der räumlichen Aggregatsebene, sondern auf der Individualebene vorgenommen werden. Dazu wurden die bivariaten ordinalen Rangkorrelationen⁶ zwischen dem Index Klimakrisenbewusstsein und einer ganzen Reihe anderer Variablen berechnet, wobei religionsbezogene Variablen vorerst noch ausgeklammert blieben. Alle in Abbildung 32.1 ausgewiesenen Effekte sind statistisch auf dem 1 %-Niveau signifikant. Die zahlreichen unabhängigen Variablen lassen sich verschiedenen Sachgruppen zuordnen, die farbig markiert sind.

⁵ Dieses Item ist Teil der Itematterie von Shalom Schwartz zu Wertorientierungen, die z. B. auch von Schultz & Zelezny (1999) zur Untersuchung von Determinanten des Umweltbewusstseins verwendet wurde.

⁶ Der Index Klimakrisenbewusstsein als abhängige Variable ist metrisch skaliert, alle unabhängigen Variablen sind mindestens ordinal oder dichotom, so dass die einheitliche Berechnung von bivariaten punktbiserialen Rangkorrelationen möglich ist, um eine Vergleichbarkeit der Effektstärken bei den Korrelationen sicherzustellen.



Abb. 32.1: Bivariate Korrelationen zwischen dem Klimakrisenbewusstsein und nicht-religionsbezogenen Variablen. Angetragen ist die Effektstärke in Form des Rangkorrelationskoeffizienten. Die Items sind unterschiedlichen Themengruppen zugeordnet, die farbig markiert sind.

Wir beginnen die Diskussion mit den grau unterlegten Items, die die demographischen Variablen Geschlecht, Alter und West- vs. Ostdeutschland vereinen. Frauen sind klimabewusster als Männer, jüngere Befragte klimabewusster als ältere, und

Westdeutsche Klimabewusster als Ostdeutsche, aber die Effektstärken der beobachteten Unterschiede sind alle ziemlich schwach. Die gelb unterlegten Items haben alle etwas mit dem sozialen Status zu tun. Darunter ist insbesondere die Schulbildung von Relevanz: Befragte mit Abitur haben ein deutlich höheres klimabezogenes Umweltbewusstsein als Befragte ohne Abitur. Dem entsprechend sind auch ein hohes Ausstattungsniveau im Modell sozialer Milieus, eine als gut eingeschätzte eigene wirtschaftliche Lage, eigenes ehrenamtliches Engagement und hohe Lebenszufriedenheit dem Klimakrisenbewusstsein tendenziell zuträglich, wenn auch mit kleineren Effekten als bei der Schulbildung. Grün unterlegt sind jene Variablen, die etwas mit sozialer Desintegration oder Entfremdung zu tun haben: wahrgenommene Anomie, Vertrauen in Institutionen oder andere Menschen, defizitäre Resonanz Erfahrungen nach Rosa oder die Einschätzung, dass gesellschaftliches Engagement keinen Sinn habe. Hier treten teilweise sehr starke Effekte auf das klimabezogene Umweltbewusstsein auf, vor allem beim Institutionenvertrauen: Wer gesellschaftlichen Institutionen wie Universitäten, Justiz, Bundesregierung oder politischen Parteien nicht mehr vertraut, hat eine hohe Wahrscheinlichkeit, auch den anthropogenen Klimawandel nicht recht ernst zu nehmen. Die stärksten Auswirkungen auf das klimabezogene Umweltbewusstsein haben jedoch die rot unterlegten Items: Huntingtonismus⁷ als kulturalistisch motivierte Fremdenfeindlichkeit, Autoritarismus, traditionelle Geschlechterrollenorientierungen und eine Neigung zu Populismus stehen jeweils in einem starken Zusammenhang mit Haltungen, die den anthropogenen Klimawandel verharmlosen oder nicht ernst nehmen. Die Zusammenhänge sind so stark, dass hier von einem einheitlichen politisch-weltanschaulichen Orientierungsmuster gesprochen werden kann, dem als Elemente neben Autoritarismus, Populismus, Fremdenfeindlichkeit und traditionellen bis reaktionären Geschlechterrollenbildern auch die Leugnung der Relevanz des anthropogenen Klimawandels zugehört.

Die Korrelationen zwischen dem Klimakrisenbewusstsein und religionsbezogenen Variablen sind in einem gesonderten Diagramm zusammengestellt (Abbildung 32.2). Es ist erkennbar, dass die Effekte von Religiosität auf das klimabezogene Umweltbewusstsein überwiegend nur schwach negativ, aber auch uneinheitlich sind. Pantheistische oder säkular-szientistische Orientierungen haben schwach positive Auswirkungen auf das Klimakrisenbewusstsein. Kirchenmitgliedschaft,

⁷ Mit „Huntingtonismus“ wird eine von Samuel Huntington in seinem 1993 veröffentlichten Bestseller „Kampf der Kulturen / Clash of Civilizations“ vertretene Ideologie bezeichnet, die auf Abgrenzung zwischen verschiedenen, angeblich untereinander immanent unverträglichen „Kulturkreisen“ setzt. Sie wurde in der 6. KMU als Index über folgende Items operationalisiert: „*Deutschland muss sich stärker von anderen Kulturen abgrenzen, um seine kulturelle Identität zu bewahren*“ (Item 2f), „*Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft*“ (Item 2i, umgepolt), „*Es gibt heute in Deutschland zu viele Asylsuchende und Geflüchtete, es sollten nicht mehr so viele aufgenommen werden*“ (Item 2h).

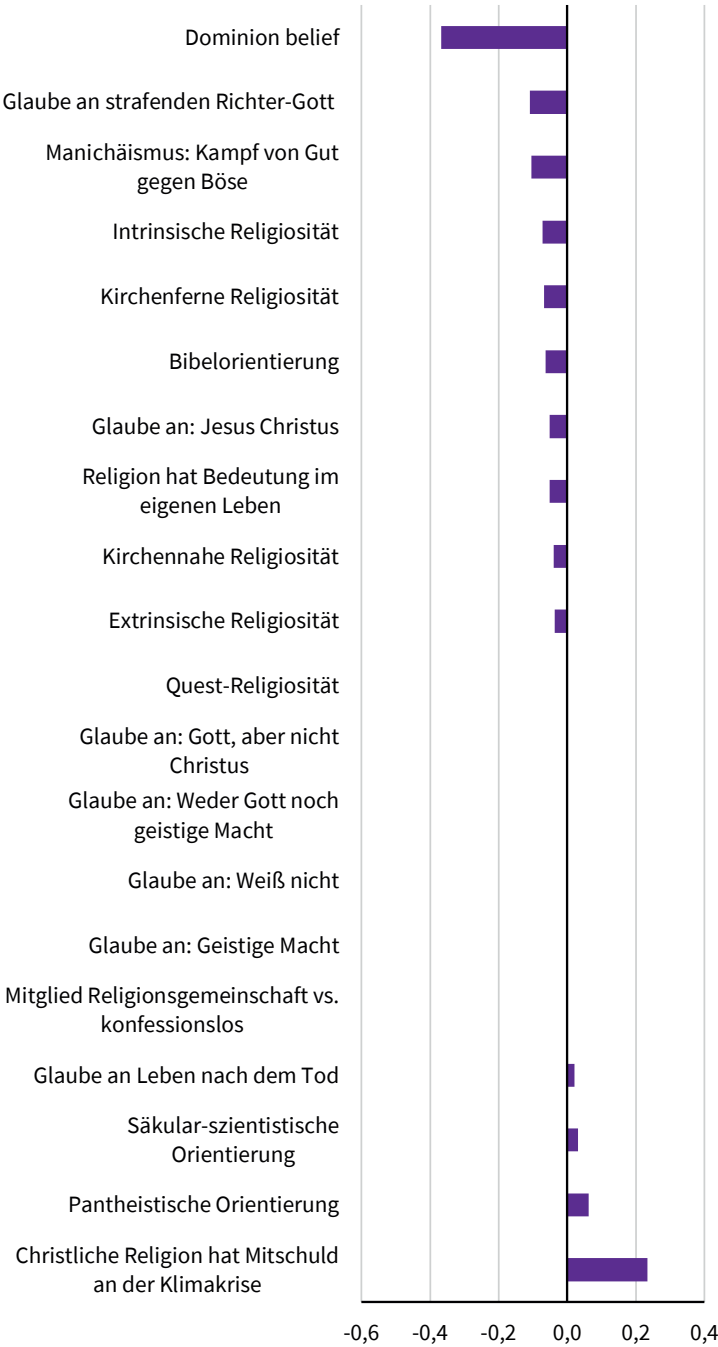


Abb. 32.2: Bivariate Korrelationen zwischen dem Klimakrisenbewusstsein und religionsbezogenen Variablen. Angetragen ist die Effektstärke in Form des Rangkorrelationskoeffizienten.

Quest-Religiosität oder verschiedene Formen eines nicht-christlichen Glaubens an Gott oder höhere Mächte stehen in keinem Zusammenhang mit dem Klimakrisenbewusstsein. Einen stark negativen Effekt hat der „dominion belief“ im Sinne von Lynn White, nachgeordnet auch der Glaube an einen strafenden Richter-Gott sowie manichäische Orientierungen, die die Welt als Kampfplatz zwischen Gut und Böse wahrnehmen. Intrinsische Religiosität, kirchenferne Religiosität, aber auch Bibelorientierung zeigen schwächere negative Effekte auf das klimabezogene Umweltbewusstsein. Noch schwächer, aber ebenfalls negativ, sind die Effekte kirchennaher Religiosität, extrinsischer Religiosität, einer Bedeutung von Religion im Leben oder eines auf Jesus Christus bezogenen Gottesglaubens.

Bei einer so großen Zahl religionsbezogener Variablen muss man bei bivariaten Korrelationen vorsichtig sein, weil all diese Variablen sicher auch untereinander in korrelativen Zusammenhängen stehen. Deshalb sind die Befunde erst dann tragfähig zu interpretieren, wenn in einem multivariaten Regressionsmodell die Effekte der jeweils anderen Variablen kontrolliert bzw. herausgerechnet werden. Dabei ergibt sich, dass der „dominion belief“ die mit Abstand stärkste negative Auswirkung auf das klimabezogene Umweltbewusstsein hat (Beta = -0,34), an zweiter Stelle gefolgt von kirchenferner Religiosität (Beta = -0,11). Während der erste Befund der Basisannahme von Lynn White entspricht, hätte ihn der zweite Befund erstaunt, denn White (1967) war noch davon ausgegangen, dass nicht-christliche religiöse Traditionen ökologischer orientiert seien, da weniger durch den „dominion belief“ beeinflusst. Tatsächlich zeigt sich aber, dass die in der 6. KMU erfasste kirchenferne Religiosität, geprägt durch esoterische Glaubensinhalte und einer positiven Bezugnahme auf den Spiritualitätsbegriff, ebenfalls einen negativen Effekt auf das klimabezogene Umweltbewusstsein hat. Die kirchennahe Religiosität hingegen steht unter Kontrolle des „dominion beliefs“ in keinem signifikanten Zusammenhang mit dem klimabezogenen Umweltbewusstsein, wirkt sich darauf also weder positiv noch negativ aus.

In einem weiteren multivariaten Modell wurden dann neben den religionsbezogenen Variablen mit robusten Effekten auch noch jene nicht-religionsbezogenen Variablen mit einbezogen, die sich bivariat als relevant erwiesen hatten. So kann in diesem letzten Analyseschritt geprüft werden, ob die jeweiligen Effekte auch unter Kontrolle aller anderen relevanten Variablen Bestand haben. Es ergibt sich abschließend: Kulturalistisch motivierte Fremdenfeindlichkeit hat den stärksten negativen Effekt auf das klimabezogene Umweltbewusstsein (Beta = -0,27), gefolgt vom „dominion belief“, traditionellen Geschlechterrollenbildern und fehlendem Vertrauen gegenüber gesellschaftlichen Institutionen (jeweils Beta = -0,19). Etwas geringer ist der negative Effekt von Autoritarismus (jeweils Beta = -0,13) sowie des Fehlens eines Hochschulqualifizierenden Schulabschlusses (Beta = -0,08). Die Effekte aller religionsbezogenen Variablen sind noch kleiner und damit praktisch irrelevant.

Das bedeutet: Sieht man einmal vom Sonderfall des religiösen „dominion belief“ ab, der in Deutschland kaum verbreitet ist, dann hat Religion oder Religiosität gleich welcher Art im heutigen Deutschland keinen relevanten Einfluss auf klima-bezogenes Umweltbewusstsein. Maßgeblich scheint vielmehr zu sein, dass die Leugnung der Relevanz des anthropogenen Klimawandels heute fest eingebunden ist in eine politisch-ideologische Konstellation, die Ablehnung von Menschen aus „anderen Kulturkreisen“, Autoritarismus, Populismus und einen allgemeinen Vertrauensverlust in gesellschaftliche Institutionen in sich vereint und einen „cultural clash“ mit Andersdenkenden konstituiert.

Den festgestellten Nicht-Zusammenhang von Religiosität und (klima-bezogenem) Umweltbewusstsein kann man als erklärungsbedürftig ansehen angesichts der in der Literatur vielfach anzutreffenden Annahme über die Werte und Weltbilder prägende Funktion von Religion, die unter heutigen Bedingungen fortgeschrittener Säkularisierung auch falsch sein kann. Die von Wolf & Roßteutscher (2013, S. 158) formulierte „Entkopplungsthese“ sagt voraus, „dass sich im Zuge des Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozesses die Bindung zwischen Religion und politischen Orientierungen löst“. Wenn die lebensweltliche Verankerung von Religion für die Individuen abnimmt und ihre gesellschaftliche Funktion schwindet, sie also zunehmend „folgenlos“ (S. 159) bleibt, dann sind solche Korrelationen nicht mehr zu erwarten, ja unwahrscheinlich, was auch für das Umweltbewusstsein gilt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Meinung „Die Kirchen sollten sich für mehr Klimaschutz einsetzen“ (Item 144f) erwartungsgemäß sehr stark davon abhängt, ob überhaupt ein Klimakrisenbewusstsein vorhanden ist ($r_s = 0,55$), aber überhaupt nicht davon, ob die Befragten Kirchenmitglieder sind oder nicht ($r_s = \text{n.s.}$). Auch der Grad kirchennaher persönlicher Religiosität steht damit nur in einem sehr schwachen Zusammenhang ($r_s = 0,07$). Dies bedeutet, auch Konfessionslose und Religionsferne schätzen die Kirche nicht minder als Kirchenmitglieder, wenn sie sich für etwas einsetzt, was als gesellschaftlich wertvoll erachtet wird. Das ist nicht selbstverständlich und wird deshalb hier hervorgehoben.

Bei den beiden Fragen, ob die christliche Religion bzw. Wissenschaft und Technik eine Mitschuld an den entstandenen Umweltproblemen trügen, ist bemerkenswert, dass diese in keiner relevanten korrelativen Beziehung miteinander stehen. Es ist also weder so, dass manche Befragte allgemein mehr zu Schuldzuweisungen neigen als andere, noch so, dass hier eine Polarisierung zwischen Personen zu beobachten wäre, die eher der Religion bzw. eher Wissenschaft und Technik eine Mitschuld zuschreiben. 53% der Bevölkerung sehen hier weder die christliche Religion noch Wissenschaft und Technik in einer schuldhaften Mitverantwortung. Feststellbar ist allerdings, dass kirchenferne Religiosität eher mit Distanz gegenüber Wissenschaft und Technik einhergeht ($r_s = +0,16$) als kirchennahe Religiosität ($r_s =$

+0,08). Umso höher die kirchennahe Religiosität, umso geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Befragten der christlichen Religion eine Mitschuld an den Umweltproblemen zuschreiben ($r_s = -0,28$), während eine Neigung zum Säkularismus die Wahrscheinlichkeit für Religionskritik in Bezug auf Umweltfragen deutlich erhöht ($r_s = +0,34$).

Bleibt die Frage, wie eigentlich die vergleichsweise kleine Bevölkerungsgruppe zu charakterisieren ist, die dem „dominion belief“ zuneigt. Denn der „dominion belief“ ist tatsächlich mit einem deutlich geringeren klimabezogenen Umweltbewusstsein verbunden, auch unabhängig von politischen Orientierungen. Hier gibt es eine Überraschung: Der Anteil der dem „dominion belief“ zuneigenden Personen ist mit jeweils 6 % unter den evangelischen bzw. katholischen Kirchenmitgliedern und den Konfessionslosen gleich hoch! Konfessionslose sind hier also keineswegs immun, sondern sie neigen dem „dominion belief“ in gleichem Ausmaß zu wie Mitglieder der beiden großen Kirchen. Unter Mitgliedern von Freikirchen und anderen kleineren christlichen Gemeinschaften ohne Migrationshintergrund ist er mit 12 % etwas weiter verbreitet, aber auch innerhalb dieser Religionsgemeinschaften lehnen ihn überwältigende Mehrheiten ab. In Bezug auf die religiös-säkularen Orientierungstypen (Kapitel 8) findet sich unter Säkularen, Distanzierten und Alternativen mit jeweils 6 % der gleiche Anteil von Befragten, die dem „dominion belief“ zuneigen. Unter den Kirchlich-Religiösen sind es mit 10 % etwas mehr, was aber auch bedeutet, dass 90 % der Kirchlich-Religiösen den „dominion belief“ ablehnen. Im Übrigen ist dies eine der wenigen Variablen, bei denen ein deutlicher Unterschied zwischen den Geschlechtern feststellbar ist: Nur 3 % der Frauen stimmen dem auf Herrschaft und Machtausübung hin abzielenden „dominion belief“ zu, aber 10 % der Männer.

Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass trotz der bewusst religiös konnotierten Formulierung „Krone der Schöpfung“ sich auch Konfessionslose, Nicht-Religiöse und nicht-christlich Religiöse mit diesem Item in fast gleichem Ausmaß identifizieren können. Der dem Umweltbewusstsein abträgliche „dominion belief“ ist heute also kaum noch ein religiös oder christlich grundiertes Phänomen, sondern auch er ist weitgehend säkularisiert.

Fazit

Als zentrale Erkenntnisse können festgehalten werden: In Übereinstimmung mit bevölkerungsrepräsentativen Erhebungen in zahlreichen anderen Ländern hat auch in Deutschland Religion oder Religiosität, egal in welcher Form, keine wesentliche Bedeutung für ein klimabezogenes Umweltbewusstsein. Eine Ökologisierung religiöser Orientierungen („greening of religion“) ist nicht feststellbar, eine „dunkelgrüne Religiosität“ offenbar so selten, dass sie in einer bevölkerungsrepräsentativen Erhebung nicht nachweisbar ist.

tativen Stichprobe nicht durchschlägt. Eine auf Herrschaftsausübung abzielende Orientierung der Ausbeutung der Natur nach dem Motto „Macht euch die Erde untertan“ („dominion belief“) ist zwar ein bedeutsamer Prädiktor für ein geringes Klimakrisenbewusstsein bzw. diesbezügliche verharmlosende Haltungen. Gleichzeitig ist der „dominion belief“ heute in Deutschland aber kaum noch verbreitet, vor allem hat er sich längst säkularisiert, also aus christlich-religiösen Zusammenhängen weitgehend gelöst, da er auch unter Konfessionslosen, Nicht-Religiösen und nicht-christlich Religiösen fast in gleichem Maße auftritt. Im Übrigen erhält die Forderung, die Kirchen sollten sich stärker für den Klimaschutz engagieren, in allen Teilgruppen der Bevölkerung satte Dreiviertel-Mehrheiten, und zwar unabhängig von Kirchenmitgliedschaft oder Religiosität.

Interpretiert werden können all diese (Nicht-)Zusammenhänge als Ausdruck eines Bedeutungsrückgangs von Religion in der Moderne („Säkularisierung“). Der entscheidende Faktor für eine Leugnung oder Relativierung der Auswirkungen des anthropogenen Klimawandels bzw. der Bestreitung der Notwendigkeit von Klimaschutzmaßnahmen ist die Involvierung in rechtskonservative bis reaktionäre politische Weltdeutungsmuster, die Autoritarismus, Populismus, kulturalistische Abwehr gegenüber Fremden oder patriarchale Geschlechterrollenstereotype miteinander verknüpfen und mit einem starken Vertrauensverlust in gesellschaftliche Institutionen verbunden sind. Religiosität an sich hat darauf – sowie auf das Klimakrisenbewusstsein – keinen modifizierenden Effekt, dennoch können sich die Kirchen als zivilgesellschaftliche Organisationen für mehr Klimaschutz engagieren und dies wird auch von ihnen erwartet.

33. Der ökumenische Kirchenatlas

Ergebnisse der Sonderauswertung Meldewesen mit räumlicher Differenzierung der 6. KMU

Christopher Jacobi, David Gutmann

Im Rahmen der 6. KMU wurde sowohl von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) als auch von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) eine Sonderauswertung des kirchlichen Meldewesens und der elektronisch unterstützten Kirchbücher in Auftrag gegeben. Die Ergebnisse dieser Sonderauswertung fließen in den ökumenischen Kirchenatlas ein, der parallel zum Erscheinen dieses Bands online einsehbar sein wird (verlinkt über kmu.ekd.de). Ziel ist es, geographisch differenzierte Informationen über die Kirchenmitgliedschaftsverhältnisse in Deutschland zu erhalten und diese für Verantwortliche auf allen Ebenen kirchlicher Organisationen sowie für die interessierte Öffentlichkeit frei verfügbar zu machen. Der ökumenische Kirchenatlas ist eine interaktive kartographische Anwendung, die auf zahlreichen demographischen, sozialen, kirchenamtlichen und anderen Daten basiert. Ähnlich wie die KMU selbst versteht sich dieses Projekt als Ressource für die Kirchenentwicklung und für strategische kirchliche Entscheidungen.

In seiner Predigt auf der Vollversammlung der katholischen Bischöfe im Frühjahr 2024 hatte Kardinal Reinhard Marx die Frage aufgeworfen, wie die Wirkung des Evangeliums gemessen werden kann und zur weiteren Nutzung von Daten im kirchlichen und pastoralen Dienst aufgerufen. Auch wenn es nicht trivial ist, ist es zweifelsfrei wichtig, solche kirchlichen Entwicklungen zu messen und so ein tieferes Verständnis von Mitgliedschaftsentwicklungen zu ermöglichen. Genaue und aktuelle statistische Daten tragen wesentlich dazu bei, die Kirchen zukunftsfähig zu gestalten und ihre missionarische und pastorale Arbeit gezielt zu stärken.

Der ökumenische Kirchenatlas schließt an frühere Darstellungen zu Melde- und Kirchendaten an: Zahlreiche Diözesen veröffentlichen bereits kleinräumig ihre statistischen Daten,¹ auch die Deutsche Bischofskonferenz nutzt zur Veröffentlichung

¹ Zum Beispiel die (Erz-)Bistümer Berlin (<https://berlin.bistumsatlas.de/statistik/>), Dresden-Meißen (<https://dresden-meissen.bistumsatlas.de/statistik/>), Freiburg (<https://freiburg.bistumsatlas.de/statistik/>), Fulda (<https://fulda.bistumsatlas.de/statistik/>), Hamburg (<https://hamburg.bistumsatlas.de/statistik/>), Limburg (<https://limburg.bistumsatlas.de/statistik/>), Mainz (<https://mainz.bistumsatlas.de/statistik/>) und Trier (<https://trier.bistumsatlas.de/statistik/>).

eine interaktive Geoinformationskarte.² Auf evangelischer Seite wird z. B. von der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover ein Geoinformationssystem betrieben.³ Ähnlichkeiten lassen sich auch mit dem sog. Zensus-Atlas feststellen, der Daten des Zensus 2022 aufbereitet hat.⁴ Geoinformationssysteme sind heute ein wichtiger Bestandteil sozialwissenschaftlicher Forschung und finden auch im kirchlichen Kontext Anwendung (Huber und Koch 2004). Die Neuerung des jetzt bereitgestellten ökumenischen Kirchenatlas, als Begleitprojekt der 6. KMU, liegt in der Zusammenarbeit der beiden Kirchen und in der deutschlandweiten Datenaufbereitung. Insgesamt beruht der ökumenische Kirchenatlas auf aggregierten Informationen von 41.869.122 Kirchenmitgliedern der evangelischen und katholischen Kirche.

Methodische Aspekte der Sonderauswertung

Die Daten für die Sonderauswertung wurden aus dem kirchlichen Meldewesen und den elektronisch unterstützten Kirchbüchern bezogen. Die Sonderauswertung bildet den Datenstand zum 31.12.2022 ab und schließt sich damit nahtlos an die 6. KMU an, die im vierten Quartal 2022 durchgeführt wurde. Die Daten der Sonderauswertung werden auf der Ebene der politischen Kommunen (also entweder einer Gemeinde oder Stadt) bereitgestellt, die über den amtliche Gemeindeschlüssel (AGS) definiert sind und für ganz Deutschland aktuell ca. 11.000 Einheiten bilden. Zur Erstellung des ökumenischen Kirchenatlas wurden die in den Tabellen 1 und 2 aufgeführten Informationen aus dem Meldewesen und aus den statistischen Kirchbüchern der beiden Kirchen von den kirchlichen Rechenzentren im Auftrag der Diözesen und Landeskirchen zusammengetragen.

Der Datenbestandteil der Sonderauswertung betrifft die Auswertungen der Kirchenbücher im Zeitraum 1.1. bis 31.12.2022. Die Zahl der kirchlichen Amtshandlungen wird im Kirchenatlas als Quote pro 1.000 Gemeindeglieder berechnet.⁵ Bei der Zuordnung von Amtshandlungen zu Orten ist grundsätzlich immer jener Ort gewählt worden, in dem die Amtshandlung vollzogen wurde. Insofern wurden mit dieser Vereinfachung Unsicherheiten der Zuordnung gelöst, wenn z. B. bei Trau-

² <https://vdd.bistumsatlas.de/statistik/>

³ <https://www.kirche-egis.de/kirchenatlas>

⁴ <https://atlas.zensus2022.de>

⁵ Da die Amtshandlungen teilweise in zentralen Verwaltungseinheiten für mehrere Pfarreien erfasst und verwaltet werden, sind die Ergebnisse auf Ebene der politischen Gemeinden teilweise nicht aussagekräftig. Konkret lagen dadurch die Ergebnisse einzelner politischer Gemeinden bei 0 Prozent und anderer Gemeinden über 100 Prozent. Es wurde daher entschieden, die Daten auf Ebene der Stadt- und Landkreise zu veröffentlichen.

Datenkategorie	Datenbeschreibung
Soziodemografie	<ul style="list-style-type: none"> • Geschlecht: Männlich (m), Weiblich (w), Sonstige (x und d) • Altersklasse: 5-Jahres-Gruppen • Familienstand: nicht verheiratet (nv), verheiratet (vh), in Partnerschaft (lp) • Staatsangehörigkeit: Deutschland (D), Österreich und Schweiz (DS), andere Staaten in Europa (EUR), Postsowjetische Staaten (OEUR), USA / Kanada / Australien / Neuseeland (AME), andere Staaten außerhalb Europas (sonstige) • Kommunales Zuzugsdatum: < 5 Jahre, 5-9 Jahre, 10-15 Jahre, > 15 Jahre, unbekannt
Alter nach Geschlecht	<ul style="list-style-type: none"> • Altersgruppen (5-Jahres-Gruppen) nach Geschlecht (männlich, weiblich)
Familienstand nach Geschlecht	<ul style="list-style-type: none"> • Familienstand nach Geschlecht (männlich: nv, männlich: vh, männlich: lp, weiblich: nv, weiblich: vh, weiblich: lp)
Zuzug und Alter bei Zuzug	<ul style="list-style-type: none"> • Kommunales Zuzugsdatum nach Alter (5-Jahres-Gruppen). Umzüge innerhalb der AGS werden ignoriert. Die Kategorien für die Zuzugsdauer sind: < 5 Jahre, 5-9 Jahre, 10-15 Jahre, > 15 Jahre. • Aktuelle Altersgruppe des zugezogenen Kirchenmitglieds (5-Jahres-Gruppen)
Haushalte, Kinder und Ehen	<ul style="list-style-type: none"> • Zahl der Haushalte • Zahl der Haushalte mit minderjährigen Kindern (nach Anzahl der Kinder) • Konfessionell homogene Ehen oder Lebenspartnerschaften (Zahl und Durchschnittsalter) • Glaubensverschiedene Ehen oder Lebenspartnerschaften (Zahl und Durchschnittsalter)
Kirchenmitglieder mit Kindern	<ul style="list-style-type: none"> • Elternkategorien: Beide Eltern evangelisch; beide Eltern römisch-katholisch; ein Elternteil römisch-katholisch, ein Elternteil evangelisch, ein Elternteil konfessionslos oder sonstige, Alleinerziehende Evangelische; Alleinerziehende Katholische; nicht zuordenbare Fälle • Kinderkategorien: Alle Kinder römisch-katholisch, alle Kinder evangelisch, Kinder teilweise römisch-katholisch, teilweise evangelisch, Kinder teilweise römisch-katholisch, teilweise konfessionslos/sonstige, Kinder teilweise evangelisch, teilweise konfessionslos/sonstige, Kinder konfessionslos/sonstige, nicht zuordenbare Fälle
Anzahl der minderjährigen Kirchenmitglieder	<ul style="list-style-type: none"> • Elternkategorien: Beide Eltern evangelisch, beide Eltern katholisch, beide Eltern konfessionslos oder sonstige, ein Elternteil evangelisch, ein Elternteil römisch-katholisch, ein Elternteil evangelisch, ein Elternteil konfessionslos oder sonstige, Alleinerziehende evangelisch, alleinerziehende katholisch, alleinerziehende konfessionslos oder sonstige, nicht zuordenbare Fälle • Gesamtzahl der evangelischen oder katholischen Kinder
Bestandsveränderungen aus dem Meldewesen	<ul style="list-style-type: none"> • Zahl der Todesfälle (in 2022 übermittelt) • Zahl der Geburten (in 2022 übermittelt, unabhängig von Kirchenmitgliedschaft)

Tabelle 33.1: Datenbasis des ökumenischen Kirchenatlas aus dem Meldewesen, jeweils differenziert nach politischen Gemeinden (AGS).

ungen die Partner an verschiedenen Orten wohnen, denn es wurde der Ort der Trauung als Kriterium gewählt.

Basierend auf Daten der AGS-Ebene ist es möglich, Aggregationen auf größeren Ebenen zu erstellen. Im Kirchenatlas werden standardmäßig auch die Zahlen zu den jeweiligen Bundesländern angezeigt. Da nicht alle politischen Gemeinden deckungsgleich mit den evangelischen oder katholischen Gemeindegrenzen sind,

Datenkategorie
Zahl der Taufen von Kindern (bis zur Vollendung des 14. Lebensjahres)
Zahl der Taufen von Kindern nach Kirchenzugehörigkeit der Eltern
Zahl der Erwachsenentaufen (nach Vollendung des 14. Lebensjahres)
Zahl der Kommunionen, Konfirmationen, und Firmungen
Zahl der kirchlichen Trauungen, differenziert nach Konfessionszugehörigkeit der Partner
Zahl der kirchlichen Bestattungen
Zahl der Kirchaustritte
Zahl der (Wieder-)Aufnahmen bzw. Übertritte

Tabelle 33.2: Datenbasis des ökumenischen Kirchenatlas aus den elektronischen Kirchenbüchern auf Ebene der Stadt- und Landkreise.

gibt es sogenannte Mischgemeinden, also politische Gemeinden, in deren Gebiet die Gemeindegrenzen einer Pfarrei verlaufen. Für den ökumenischen Kirchenatlas spielt das insofern keine Rolle, weil hier die Daten in den politischen Grenzen abgebildet werden.⁶

Aus dieser Vielzahl an individuellen Datenpunkten aus den Meldedaten und Kirchenbüchern lassen sich fünf Hauptthemen ableiten, die durch den ökumenischen Kirchenatlas abgebildet werden: (1) Statistiken zu Alter und Geschlecht, (2) Staatsangehörigkeit, (3) Zuzug, (4) Haushalte und Kinder sowie (5) Amtshandlungen. Diese Hauptthemen werden in separaten Themenreitern auf der Atlaswebseite dargestellt.

Bei der Sonderauswertung ist die tiefste Analyseebene die politische Gemeinde. Durch die asynchrone Verfügbarkeit von Kasualzahlen wird es zwischen den landeskirchlich gemeldeten Daten und den Daten zu Kasualien keine Deckungsgleichheit geben.⁷

⁶ Es besteht die Möglichkeit, bei den Hintergrundkarten die evangelischen bzw. katholischen Grenzen einzublenden, die berechneten und angezeigten Werte verbleiben jedoch auf der Ebene der politischen Grenzen. Mit der reformierten Kirche gibt es im Bereich der EKD eine Landeskirche, die nicht territorial verfasst ist, diese kann daher nicht im digitalen Atlas abgebildet werden.

⁷ Während die kirchlichen Meldedaten mit dem staatlichen Meldewesen verknüpft sind, werden die Amtshandlungen von den Pfarreien gemeldet. Die Sonderauswertung wurde – wie beschrieben – von den Rechenzentren zum Stichtag 31.12.2022 zentral ausgewertet. Bei der kirchlichen Statistik werden die Daten teilweise zu abweichenden Stichtagen von den einzelnen Diözesen und Landeskirchen dezentral gemeldet. Dadurch kann es zu Abweichungen kommen. Konkret waren im Jahr 2022 in der kirchlichen Statistik 380.716 evangelische und 522.652 katholische Kirchaustritte offiziell gemeldet. In der Sonderauswertung Meldewesen wurden zum 31.12.2022 insgesamt 342.751 evangelische und 522.821 katholische Kirchaustritte ausgewertet.

Im Zuge dieser Sonderauswertung wurde ein detailliertes Datenschutzkonzept erarbeitet, das die staatlichen und kirchlichen Datenschutzbestimmungen berücksichtigt und sicherstellt, dass alle Geheimhaltungsvorschriften eingehalten werden. Dies umfasst insbesondere Maßnahmen zur Sicherstellung der Anonymität und Vertraulichkeit der erhobenen Daten.

Funktionen und Potenziale des Kirchenatlas

Der ökumenische Kirchenatlas bietet folgende grundlegende Funktionen an:

- Die Bereitstellung von statistischen Daten in einem dynamischen Statistik-Dashboard.
- Die visuelle Darstellung von Meldedaten- und Kirchenbuchstatistiken zu den genannten Themen auf Ebene der politischen Grenzen (Stadt- und Landkreise, Regionen, Bundesländer).
- Die Filterung nach Konfession (evangelisch, katholisch, gesamt).
- Die Filterung der Gliederungstiefe. Alle Datenpunkte lassen sich nach Stadt- und Landkreisen sowie Bundesland differenzieren.
- Die Möglichkeit zwischen unterschiedlichen Hintergrundkarten zu wechseln.
- Die Einblendung der landeskirchlichen oder diözesanen Grenzen als Hintergrundkarten.

Da in der Repräsentativbefragung der 6. KMU auch der Wohnort der Befragten exakt erhoben wurde (AGS), ist es perspektivisch möglich, die Daten zu den Amtshandlungen mit den Individualdaten der Befragten zu kombinieren und so z. B. Kontexteffekte zu analysieren. Dies ist bei regionalen Analysen nur für größere Gebiete möglich, weil sonst die Fallzahlen für die Teilgebiete zu gering werden. Allerdings ermöglicht der amtliche Gemeindeschlüssel auch eine Einspielung anderer regionalisierter Daten, wie z. B. der regionalstatischen Raumtypologie⁸ oder die Sinus-Geo-Milieus⁹. Die Verortung in sozialen Milieus, die in Bezug auf die Sozialraumorientierung der Kirche eine bedeutende Rolle spielt (vgl. Kapitel 12), könnte damit perspektivisch auch in räumlich-kontextueller Hinsicht untersucht werden.

⁸ <https://bmdv.bund.de/SharedDocs/DE/Artikel/G/regionalstatistische-raumtypologie.html>

⁹ <https://www.microm.de/daten/strategische-zielgruppenmodelle/codegeo-sin-milieus>

Lesehilfen zum Kirchenatlas

Die Daten des ökumenischen Kirchenatlas stellen objektive kirchliche Statistiken dar. Der Atlas hilft, die Situation vor Ort in den kleinteiligen geographischen Räumen bzw. Gemeinden genau zu betrachten und Vergleiche zwischen unterschiedlichen Gemeinden und Bundesländern anzustellen. So kann beispielsweise eine Pfarrerin aus Düsseldorf den ökumenischen Kirchenatlas nutzen, um die Altersstruktur der evangelischen Kirchenmitglieder in ihrer Stadt zu verstehen oder andere Merkmale der Kirchenmitglieder zu erkunden, wie z. B. Staatsangehörigkeit, Zuzugsjahr, Haushaltsinformationen (Anteil der Haushalte mit oder ohne Kinder, Anzahl der Haushalte mit vielen Kindern und die Verteilung der Ehekonstellationen), Amtshandlungen (Kindertaufen, Erwachsenentaufen, Firmungen/Konfirmationen, Trauungen, Bestattungen, Kirchenaustritte und Wieder-Aufnahmen) sowie Differenzierungen von Kindertaufen nach Konfession. Nützlich könnte der Atlas auch sein, wenn man im Austausch mit Kolleginnen und Kollegen aus anderen Gemeinden über unterschiedliche Zielgruppen mit pastoralen Schwerpunkten spricht oder wenn man zur Vorbereitung auf den Dienst in einer neuen Stadt mit den Kirchenatlasdaten einen ersten Eindruck gewinnen möchte.

Die Startseite des ökumenischen Kirchenatlas besteht aus drei vertikalen Zonen. In der Mitte befindet sich die interaktive Karte (mit einigen Zusatzfunktionen) sowie die Navigationsstruktur mit mehreren Registerkarten für die Themenschwerpunkte. Auf der rechten Seite findet man das Statistik-Dashboard, welches sich dynamisch sowohl an die gewählten Registerkarten, an gesetzte Filter als auch an den dargestellten Kartenausschnitt (oder mehrere ausgewählte Gemeinden) anpasst. Die einzelnen statistischen Grafiken des Dashboards sind leicht zu vergrößern und können weiterverwendet werden. Auf der linken Seite befinden sich mehrere Auswahl- und Suchfunktionen und die Kartenlegende. Im Folgenden werden einige Möglichkeiten des Atlas aufgezeigt. Dabei ist zu bedenken, dass eine digitale Anwendung nicht 1:1 in eine statische Abbildung in einem Buch übertragen werden kann, aber ein gewisser Eindruck kann mit den Abbildungen 33.3 bis 33.5 gewonnen werden.

Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, mit den Daten des Kirchenatlas weiterführende Analysen durchzuführen. So kann etwa zur Thematik der Kirchenaustritte (vgl. Kapitel 3) die Frage gestellt werden, inwiefern die Austrittsrate mit dem Grad der Verstädterung zusammenhängt. Abbildung 33.5 geht dem am Beispiel Baden-Württemberg nach. Es ist erkennbar, dass in dicht besiedelten Gebieten die Austrittsraten in beiden Konfessionen deutlich höher sind als in dünn besiedelten

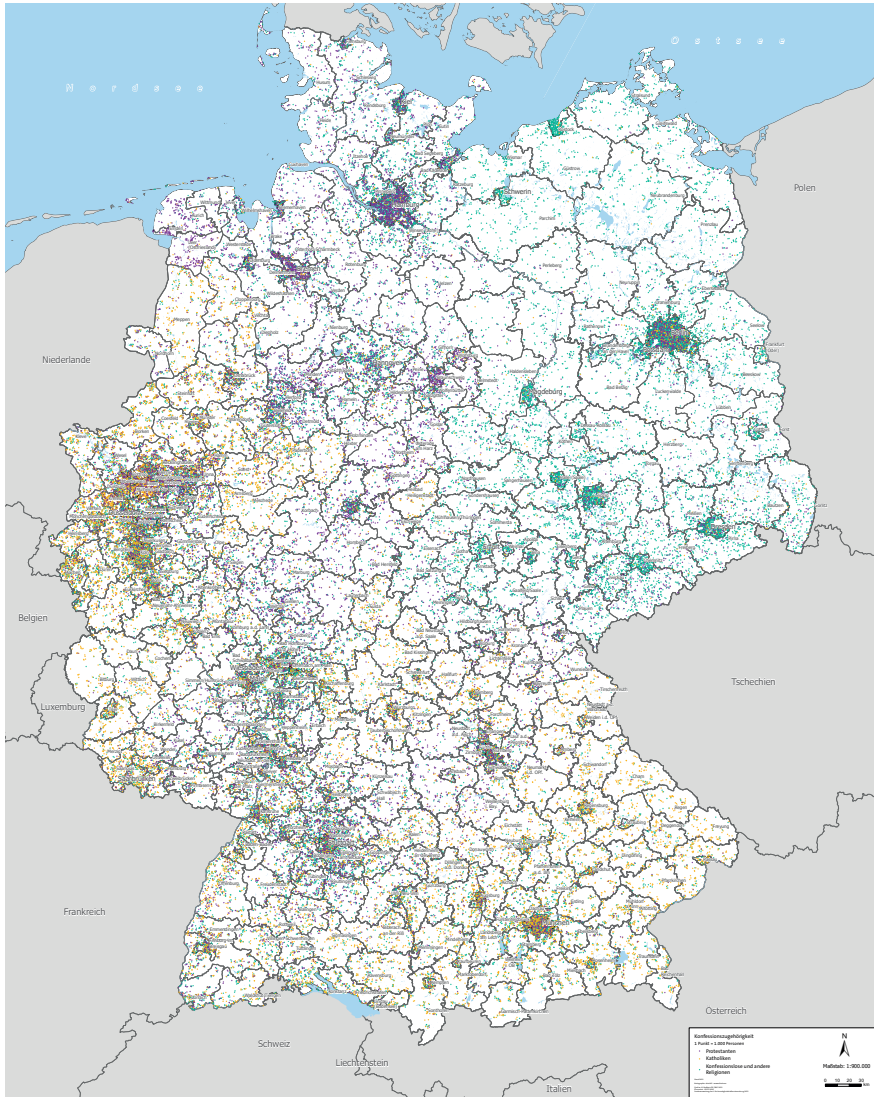


Abbildung 33.3: Konfessionszugehörigkeiten in Deutschland als Punktdichteverteilung. Ein Punkt steht für 1.000 Personen (gelb = katholisch; violett = evangelisch; grün = konfessionslos).

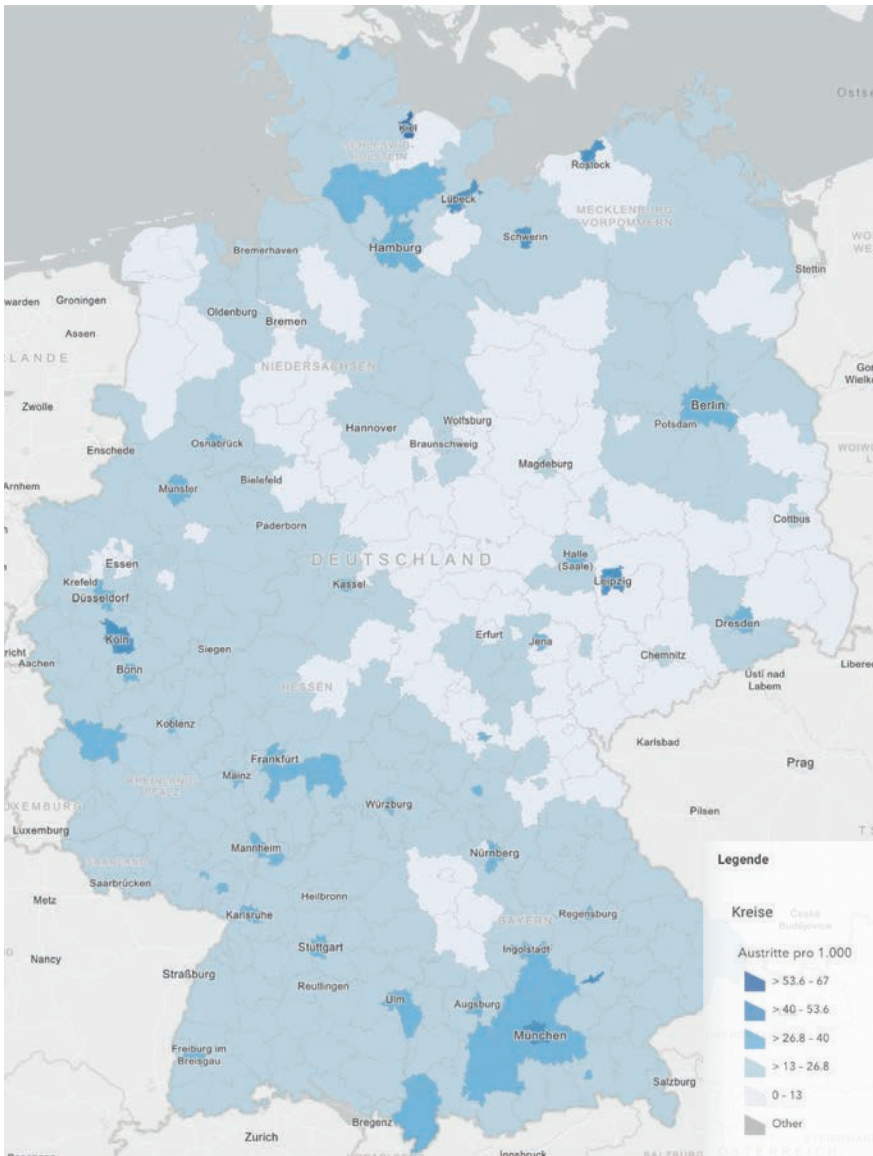


Abbildung 33.4: Kirchaustrittsraten auf Kreisebene pro 1.000 Gemeindemitglieder im Kalenderjahr 2022, zusammengefasst für die katholische und evangelische Kirche.

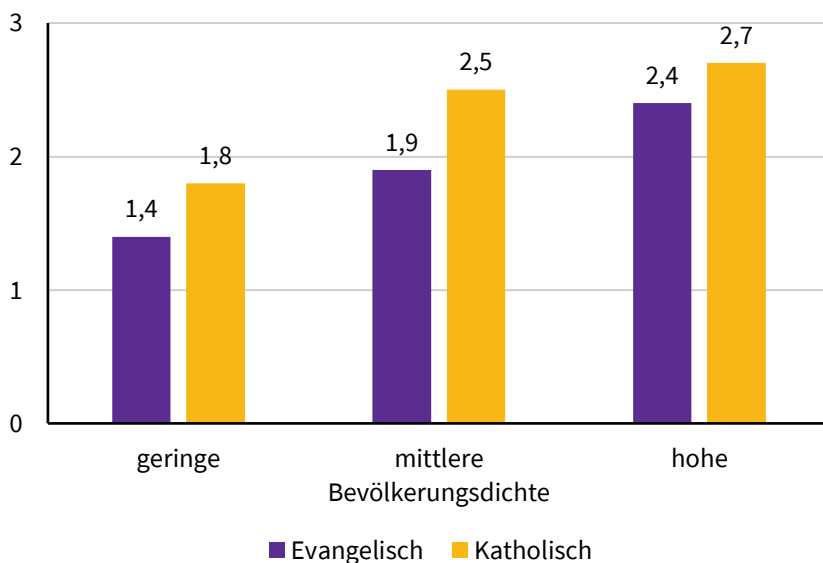


Abbildung 33.5: Kirchenaustrittsraten pro 1.000 Gemeindemitglieder im Kalenderjahr 2022 in Baden-Württemberg, differenziert nach der Eurostat-Klassifikation der Verstädterung.

Gebieten oder in Gebieten mit mittlerer Besiedlungsdichte.¹⁰ In allen drei Besiedlungsdichtekategorien war die Austrittsrate im Jahr 2022 bei Katholischen leicht höher als bei Evangelischen.¹¹

¹⁰ Basierend auf der Klassifikation von Eurostat sind dicht besiedelte Gebiete räumlich zusammenhängende Gruppen von Gemeinden mit einer Bevölkerungsdichte von mehr als 500 Einwohnern pro km² und einer Gesamtbevölkerung der Gruppe von mindestens 50.000 Einwohnern. Eine mittlere Besiedlungsdichte ist definiert als eine räumlich zusammenhängende Gruppe von Gemeinden, die jeweils nicht zu einem dicht besiedelten Gebiet gehören und eine Bevölkerungsdichte von mehr als 100 Einwohnern pro km² aufweisen. Die Gesamtbevölkerung der Gruppe beträgt ebenfalls mindestens 50.000 Einwohner, oder das Gebiet grenzt unmittelbar an ein dicht besiedeltes Gebiet. Dünn besiedelt bezeichnet eine räumlich zusammenhängende Gruppe von Gemeinden, die nicht den dicht oder mittelecht besiedelten Gebieten zugeordnet werden kann.

¹¹ Der konfessionelle Unterschied kann auch eine Besonderheit des Untersuchungsjahres 2022 sein. Aus den Statistiken der DBK und der EKD geht hervor, dass die absolute Zahl der Kirchenaustritte aus der katholischen Kirche seit dem Jahr 2000 lediglich in den Jahren 2010, 2013 sowie in den Jahren 2019 bis 2023 über der Zahl der Kirchenaustritte aus der evangelischen Kirche lag. Allerdings sollte die Austrittsrate und nicht die absolute Zahl der Kirchenaustritte betrachtet werden. Die evangelische Austrittsrate lag in den letzten zwei Dekaden bis auf die Jahre 2010, 2021 und 2022 immer über der katholischen.

Stadt-Land-Unterschiede in der 6. KMU

Auch mit den Daten der KMU-Repräsentativbefragung selbst lassen sich interessante regionale Aufgliederungen erstellen. Etwa parallel zum Erscheinen dieses Bands wird auf der KMU-Webseite eine Online-Publikation erscheinen, der zu entnehmen ist, welche Besonderheiten die Gebiete einzelner evangelischer Landeskirchen oder katholischer Diözesen im Vergleich zu den Durchschnittswerten für Gesamtdeutschland aufweisen. Dem Datensatz wurde auch ein Index zu den Lebensverhältnissen im jeweiligen Stadt- oder Landkreis zugespielt, in dem die Befragten wohnen, nach einem von Wrede (2023) entwickelten Verfahren, das auf Kreisebene Daten zur demografischen Entwicklung, Produktivität, Infrastruktur, Sozialstruktur und zum Wohnungsmarkt mitberücksichtigt und in Teilindizes differenziert erfasst. Somit kann untersucht werden, inwieweit der soziale Kontext, in dem die Befragten leben, einen Einfluss auf ihre religions- und kirchenbezogenen Orientierungen hat.

Nachfolgend werden die in der 6. KMU feststellbare Stadt-Land-Unterschiede anhand einer recht einfachen Proxy-Variable aufgezeigt, der Einwohnerzahl des Wohnorts. Während in Orten mit weniger als 5.000 Einwohnern 40 % der Menschen konfessionslos sind und 16 % den Kirchlich-Religiösen (vgl. Kapitel 8) zugeordnet werden können, sind in Städten mit über 500.000 Einwohnern 60 % konfessionslos und nur 12 % Kirchlich-Religiöse. Signifikante Stadt-Land-Unterschiede treten auch bei der Verbundenheit mit der örtlichen Kirchengemeinde auf (Abbildung 33.6). 73 % der Evangelischen und 60 % der Katholischen fühlen sich im ländlichen Raum mit ihrer Ortsgemeinde verbunden, in Großstädten mit mehr als 500.000 Einwohnern sind es nur 59 % der Evangelischen und 41 % der Katholischen.

Nicht nur die Verbundenheit zur örtlichen Kirchengemeinde ist in ländlichen Regionen stärker, auch Kasualien sind stärker nachgefragt: Umso kleiner der Wohnort, desto größer die Bereitschaft zur Taufe der eigenen Kinder und der Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung (Abbildung 33.7). Die dargestellten Befunde zum Stadt-Land-Gefälle werden durch Westdeutschland dominiert, aufgrund der wesentlich höheren Einwohnerzahl. In Ostdeutschland finden sich diese Effekte so nicht, dort sind die ländlichen Gebiete nicht deutlich religiöser als die urbanen Zentren (vgl. Müller et al. 2013).

Kontakte zu kirchlichen Einrichtungen innerhalb der letzten zwölf Monate sind im stark ländlichen Raum mit 36 % etwas häufiger als in den Großstädten (dort 30 %), was auch ein gelegentlichsstruktureller Effekt sein kann, da die „Kirche im Dorf“ ggf. öffentlich sichtbarer ist und weniger säkulare Konkurrenz hat.

Interessant ist die Frage, um welche Art von „Stadt-Land-Effekten“ es sich handelt, also ob es sich um Kontexteffekte oder um Kompositionseffekte handelt oder bei-

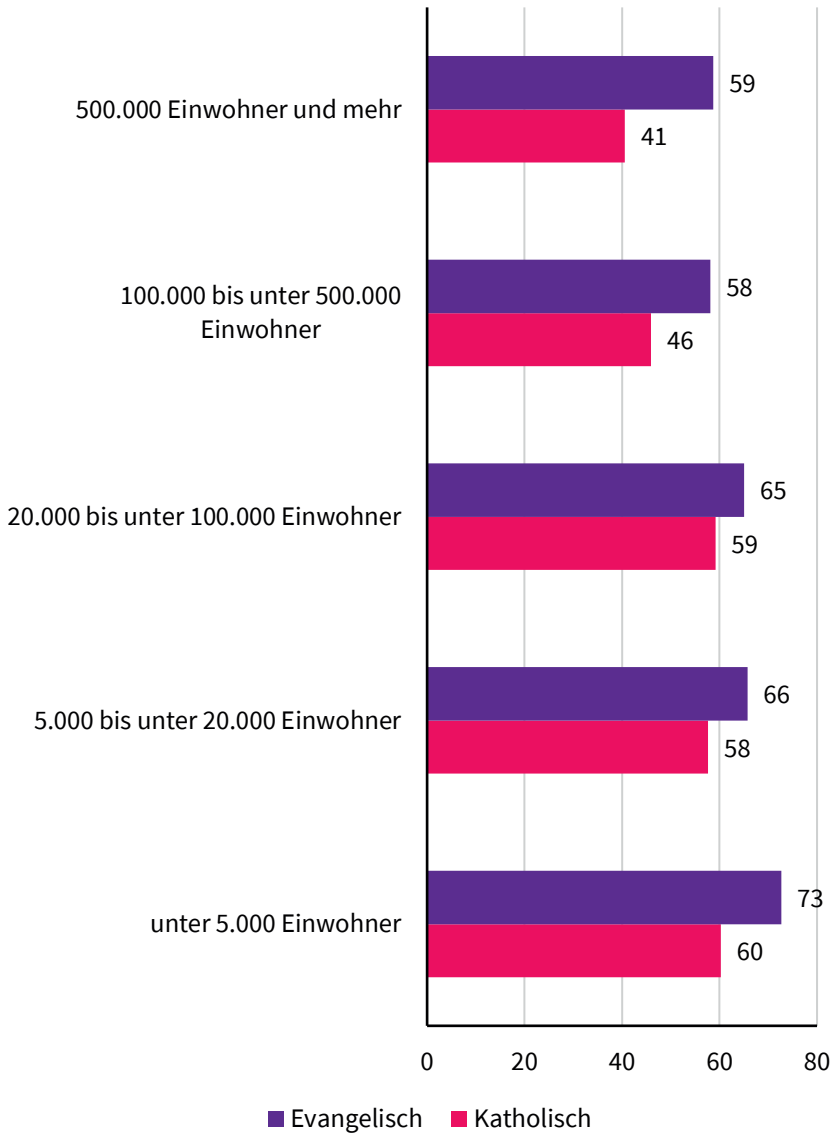


Abbildung 33.6: Verbundenheit mit der örtlichen Kirchengemeinde (in Prozent der Nennungen), differenziert nach Einwohnerzahl des Wohnorts und Konfessionszugehörigkeit der Befragten.

des (vgl. Galster 2018). In ländlichen Regionen ist die Kontaktdichte und die öffentliche Wahrnehmbarkeit der Kirche noch höher, so dass der soziale Kontext die Rolle der Kirche stärker betonen kann als in Städten – das wäre ein Kontexteffekt. Andererseits ziehen Städte möglicherweise Menschen mit geringerer Religiosität bzw.

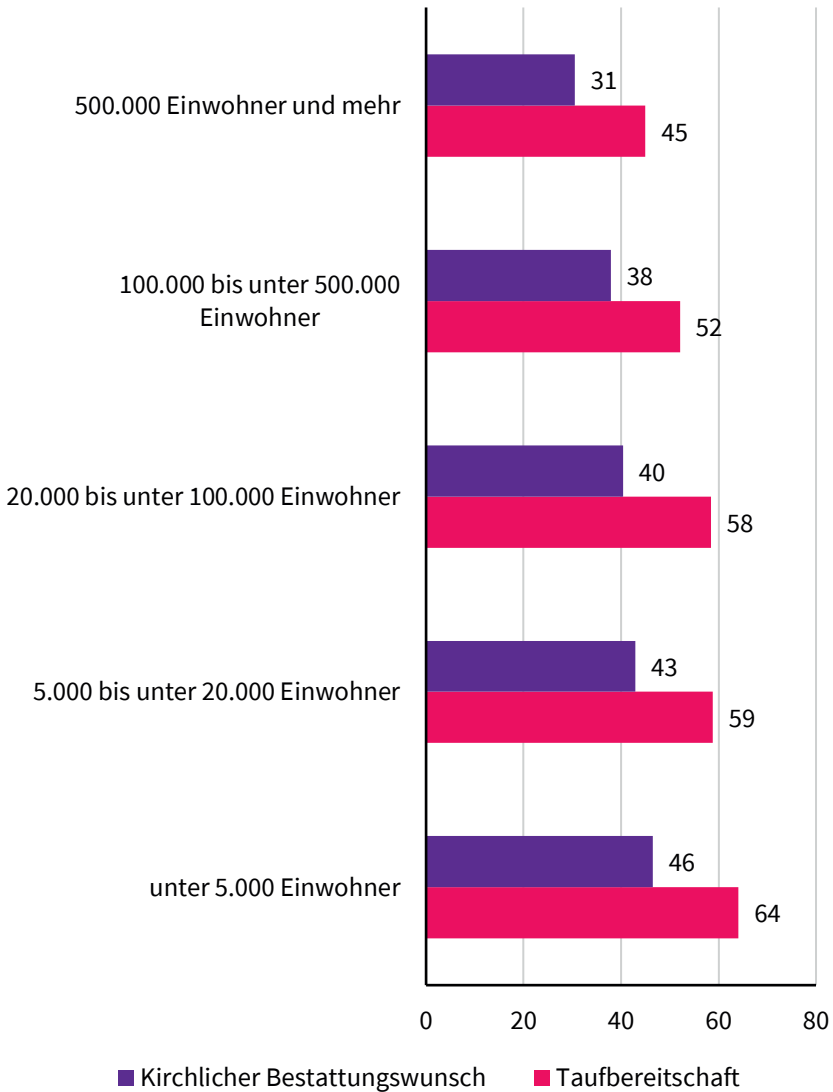


Abbildung 33.7: Taufbereitschaft und kirchlicher Bestattungswunsch (Prozentsatz der Zustimmenden), differenziert nach Einwohnerzahl des Wohnorts der Befragten.

mit „modernen“ Lebensstilen überproportional an in dem Sinne, dass Menschen mit weniger Kirchenverbundenheit eher in Großstädte ziehen – das wäre ein Kompositionseffekt. Letztendlich kann aus Querschnittsdaten nicht hergeleitet werden, welcher dieser Effekte der bedeutsamere ist, vermutlich spielen beide eine Rolle. In sehr kleinen Dörfern besteht ein Zusammenhang ($r = 0,20$) zwischen der Zahl der Jahre, die Befragte schon im Dorf gelebt haben, und ihrer kirchennahen Re-

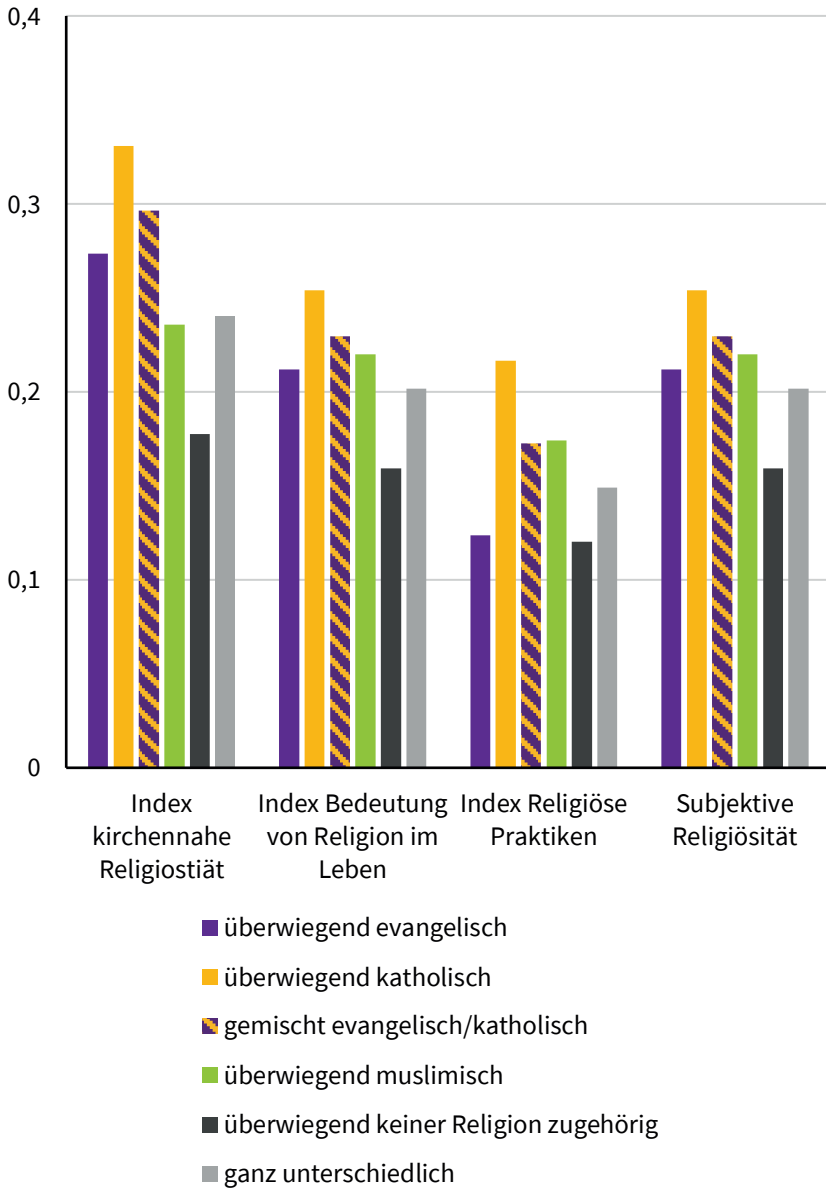


Abbildung 33.8: Die Religiosität der Befragten (auf Skalen von 0 = „nicht religiös“ bis 1 = „sehr religiös“) in Abhängigkeit von der konfessionellen Zusammensetzung ihres Wohnumfelds.

ligiosität (nach Kapitel 8), wobei dieser Zusammenhang auch unter Kontrolle des Lebensalters der Befragten kaum kleiner wird. In Großstädten hingegen besteht ein solcher Zusammenhang nicht.

Die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse im Wohnumfeld der Befragten sind ebenfalls von Bedeutung (Abbildung 33.8). Befragte, die in einem überwiegend katholischen Wohnumfeld leben, haben bei den Indizes zur kirchennahen Religiosität (vgl. Kapitel 8), zur Bedeutung von Religion im Leben, zu religiösen Praktiken und bei der subjektiven Religiosität (vgl. Kapitel 7) die höchsten Werte. Befragte, die in einem überwiegend evangelischen Wohnumfeld leben, haben durchgehend niedrigere Werte, Befragte in katholisch-evangelischen Mischgebieten liegen dazwischen. Die niedrigsten Religiositätswerte haben Menschen, die in einem Wohnumfeld leben, in dem überwiegend Konfessionslose beheimatet sind. Auch wenn es möglich ist, dass die eigene (Nicht-)Religiosität die Einschätzung der Befragten zur konfessionellen Zusammensetzung des Wohnumfeld beeinflusst hat und hier ggf. historische konfessionelle Prägungen berichtet werden, die durch Kirchaustritte und Zu- und Wegzüge, die die Befragten nicht systematisch verfolgen, längst nicht mehr der tatsächlichen konfessionellen Zusammensetzung der Quartiere entsprechen, sind die beobachteten Zusammenhänge konsistent. In der 5. KMU sind Pollack et al. (2015) von einer nachlassenden Relevanz der konfessionellen Zusammensetzung des Wohnumfelds ausgegangen. Nun mag man einwenden, dass die beobachteten Unterschiede banal seien, weil in überwiegend katholischen Gebieten nun einmal vorwiegend Katholische die Befragten sind, in überwiegend konfessionslosen Gebieten die Befragten vorwiegend konfessionslos sind usw. Tatsächlich lässt sich aber z. B. zeigen, dass die kirchennahe Religiosität von Konfessionslosen am niedrigsten ist, wenn sie in überwiegend konfessionslosen Quartieren leben; sie ist am höchsten, wenn sie in einem überwiegend katholischen Umfeld leben, während evangelische und gemischtkonfessionelle Gebiete dazwischen rangieren. Interpretation: Eine (Rest-)Religiosität von Konfessionslosen hat etwas damit zu tun, ob Befragte in ihrem Wohnumfeld Kirchenmitgliedern bzw. Religiosität begegnen. Im Unterschied dazu ist die kirchennahe Religiosität der Evangelischen dann am niedrigsten, wenn sie in einem überwiegend katholischen Umfeld leben (also vor allem im Süden und mittleren Westen Deutschlands), sie ist am höchsten, wenn das Umfeld konfessionslos ist (also vor allem in Ostdeutschland, vgl. Kapitel 9), und hat Werte dazwischen in evangelischen oder gemischtkonfessionellen Wohnumfeldern. Bei Katholischen ist die kirchennahe Religiosität ebenfalls in einem konfessionslosen Umfeld am höchsten (also vor allem in Ostdeutschland), am niedrigsten in gemischtkonfessionellen Gebieten, und hat Werte dazwischen in katholisch oder evangelisch dominierten Gebieten. Interpretation: Kirchenmitgliedschaft in einem überwiegend konfessionslosen Wohnumfeld führt unter den noch verbliebenen Kirchenmitgliedern nicht zur Anpassung an das geringe Religiositätsniveau der Konfessionslosen, sondern eher zu einer Zunahme der Religiosität als kirchlicher Identitätsmarker auch in Betonung der Differenz zur sozialen Umwelt. Ansonsten kann das Wohnen in gemischtkonfessionellen oder anderskonfessionellen Quartieren für Kirchenmitglieder einen die Religiosität absenkenden Effekt haben, im Vergleich zu konfessionell homogenen Quartieren ihrer eigenen Konfession, was als religiöse Gewissheiten relativierender Effekt von Pluralismus verstanden werden kann.

Die Befunde zu Stadt-Land-Unterschieden spiegeln einerseits die immer noch vorhandene relative Stärke der Kirche im ländlichen Raum wider, wobei auch zu bedenken ist, dass sich ein großer Teil der Kirchengemeinden im ländlichen Raum befindet (Kirchenamt der EKD 2016). Aber auch im ländlichen Raum ist die relative Stärke der Kirche mittel- bis langfristig gefährdet (Meireis & Wustmans 2022), die Entkirchigungsprozesse schreiten auch dort voran, mit der Folge von teilweise schmerzhaften Umstrukturierungsprozessen (Geierhos 2013). Gleichzeitig treten im ländlichen Raum auch noch verstärkt Probleme auf, die eine Herausforderung für die Kirchen darstellen: So ist nach der 6. KMU in Wohnorten mit weniger als 5.000 Einwohnern das Bewusstsein für die Klimakrise geringer als in den urbanen Zentren, Populismus und patriarchale Geschlechterorientierungen sind in den ländlichen Gebieten stärker verbreitet. Diese Unterschiede sind in Ostdeutschland besonders signifikant.

Die hohe Fallzahl an Befragten in der 6. KMU ermöglicht außerdem regionale Auswertungen differenziert nach (zusammengruppierten) Landeskirchen und (Erz-)Bistümern. Hierzu werden separate Analysen publiziert (verfügbar unter kmu.ekd.de).¹²

In diesem Kapitel wurde ein Überblick über die Möglichkeiten und methodischen Hintergründe des ökumenischen Kirchenatlas gegeben und weiterführende räumlich-differenzierte Analysen der 6. KMU vorgestellt. Die Bemühung, die reichhaltigen Daten des Meldewesens durch den ökumenischen Atlas frei verfügbar und auf ansprechende Weise zugänglich zu machen, schließen sich Open Science- und Open Data-Bewegungen an (Vicente-Saez & Martinez-Fuentes 2018). Durch die interaktive kartographische Anwendung und zahlreiche anschauliche Diagramme wird das kirchliche Leben in statistischer Form veranschaulicht. Diese messbare Wirkung, die sich auf Zahlen bezieht, bringt nicht „das Ganze zum Ausdruck“, wie Kardinal Marx in seiner zu Beginn zitierten Predigt formulierte, aber diese Erkenntnisse zu negieren, wäre nach seiner Einschätzung ebenfalls nicht richtig. So liegt der Wert dieses ökumenischen Kirchenatlas in der interaktiven Nutzung online, wozu Sie, liebe Leserinnen und Leser, ganz herzlich eingeladen sind.

¹² Sehr gute Fallzahlen und Analysemöglichkeiten ergeben sich für die Gebiete der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ungewichtetes N = 837), der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (N = 676) und der Evangelischen Kirche im Rheinland (N = 610), ferner bei der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (N = 433) und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (N = 348). Für die Regionalauswertungen zusammengefasst wurden die Gebiete der evangelischen Landeskirchen in Baden und der Pfalz (N = 347), von Hessen-Nassau und Kurhessen-Waldeck (N = 402), von Westfalen und Lippe (N = 407), von Hannover, Braunschweig, Bremen, Oldenburg und Schaumburg-Lippe (N = 426), sowie der Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, Anhalt und Sachsen (N = 781). Auf katholischer Seite wurden die (Erz-)Bistümer (a) Regensburg, Passau und Eichstätt, (b) München und Freising sowie Augsburg, (c) Würzburg und Bamberg, (d) Freiburg und Rottenburg-Stuttgart, (e) Speyer und Trier, (f) Köln, Aachen und Essen, (g) Münster und Paderborn, (h) Mainz, Limburg und Fulda, (i) Hamburg, Hildesheim und Osnabrück, sowie (j) Berlin, Görlitz, Magdeburg, Erfurt und Dresden-Meißen zusammengefasst.

34. Überlegungen zur katholischen Beteiligung an der 6. KMU

Tobias Kläden

Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung ist in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine bewährte Übung mit langer Tradition: Seit 1972 befragt die EKD regelmäßig ihre Mitglieder, seit 1992 auch Teile der Konfessionslosen, in einer groß angelegten empirischen Untersuchung nach ihren Einstellungen zu Religion und Kirche. Inzwischen hat sich die KMU als Flaggschiff der religionssoziologischen Forschung im evangelischen Bereich etabliert. Im katholischen Bereich gab es bislang nichts Vergleichbares, regelmäßige Mitgliederbefragungen fanden bisher in der katholischen Kirche nicht statt. Zwar sind auch hier selbstverständlich viele empirische Studien zu nennen, die im kirchlichen wie außerkirchlichen Kontext katholische Stichproben zu Religion und Kirche befragten, doch blieben diese meist in einem begrenzteren regionalen Rahmen oder einem spezifischeren thematischen bzw. methodischen Fokus und waren üblicherweise auch nicht als Wiederholungsbefragung angelegt (was die Möglichkeit bietet, Entwicklungen im Längsschnitt nachzuzeichnen). Auch die verschiedenen „Kirchenstudien“ des Sinus-Instituts und andere Milieumodelle (vgl. exemplarisch zur katholischen Rezeption Sellmann & Wolanski 2013) oder die Untersuchungen im Rahmen des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung (letztmals Bertelsmann Stiftung 2023) – um die wahrscheinlich am stärksten zumindest innerkirchlich rezipierten empirischen Studien der letzten beiden Jahrzehnte zu nennen – zeigen nicht die thematische Breite auch unmittelbar innerkirchlich relevanter Themen, die die KMU mittlerweile erreicht hat.

Umso erfreulicher ist es, dass die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) sich auf Einladung des Rates der EKD an der aktuellen, sechsten Erhebungswelle der KMU erstmalig beteiligt hat. Gleichzeitig wurde damit auch die Anregung von wissenschaftlicher Seite aufgenommen, die Beschränkung der Stichprobe auf Evangelische und einen Teil der Konfessionslosen aufzugeben. Stattdessen ermöglichte es der Einbezug katholischer Befragter, die KMU zu einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage aufzuwerten. Somit erlauben die Ergebnisse der 6. KMU Rückschlüsse auf die Wohnbevölkerung in Deutschland ab dem vollendeten 14. Lebensjahr, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit und anderen soziodemographischen Merkmalen. Genauso sind direkte und valide Vergleiche zwischen Evangelischen, Katholischen und Konfessionslosen möglich. Neben der deutschlandweiten Repräsentativität und dem umfassenden inhaltlichen Spektrum ist die hohe methodische Zuverlässigkeit der Daten der 6. KMU hervorzuheben, die eine bei früheren KMUs aufgetretene Stichprobenverzerrung im Sinne einer Überrepräsentation von Religiosität und

Kirchlichkeit vermeiden konnte (siehe Kapitel 2). Die Kooperation zwischen EKD und DBK bedeutet also schon aus methodischen Gründen eine win-win-Situation für beide große Konfessionen, generiert angesichts knapper werdender Ressourcen aber auch sinnvolle Synergie-Effekte. Und sie ist ein wichtiges Zeichen der ökumenischen Zusammenarbeit.

Die postkonfessionelle Konstellation

Eine Unternehmung wie die KMU ökumenisch anzugehen, legt sich aber auch aus inhaltlichen Gründen nahe. Denn die Daten der 6. KMU weisen auf eine in weiten Teilen postkonfessionelle Situation hin (siehe Kapitel 6). Das bedeutet einerseits, dass Konfessionalität im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft in beschleunigtem Maße im Abnehmen begriffen ist. Der Anteil der Konfessionslosen in der Stichprobe der 6. KMU, der die tatsächlichen Verhältnisse zum Zeitpunkt ihrer Erhebung im vierten Quartal 2022 ziemlich genau widerspiegelt, beträgt 43%. Extrapoliert man die Trends der Kirchenaustritte und der demographischen Entwicklung, so werden die Konfessionslosen voraussichtlich 2027 nicht mehr nur die relative, sondern auch die absolute Mehrheit der Bevölkerung ausmachen. Schaut man auf die Religiositätstypologie der 6. KMU (Kapitel 8), so stellt die säkulare Orientierung mit 56% bereits jetzt die Bevölkerungsmehrheit, mit weiterhin steigender Tendenz. Umgekehrt machten die Mitglieder aller christlichen Konfessionen zusammengenommen zum Erhebungszeitpunkt der 6. KMU noch eine knappe Mehrheit von 52% aus. Doch bereits zum Zeitpunkt des Erscheinens dieses Bandes Ende 2024 dürfte das Christentum in Deutschland die 50%-Marke unterschritten haben. Aller Voraussicht nach wird sich dieser Trend in den nächsten Jahren und Jahrzehnten weiter fortsetzen (Gutmann & Peters 2021a).

Andererseits bedeutet die postkonfessionelle Konstellation, dass Unterschiede zwischen den Konfessionen, die traditionell zu beobachten waren, in der herkömmlichen Form nicht mehr vorhanden sind. Frühere konfessionelle Spezifika sind kaum noch wahrnehmbar oder haben sich zumindest deutlich abgeschliffen. Das gilt sowohl für religionsbezogene Variablen wie z. B. den Glauben an Gott, die Bindung an die Kirche oder religiöse Praktiken wie Gottesdienstteilnahme oder Gebet, aber auch für allgemeine Werthaltungen oder soziodemographische Merkmale. In der Organisationsstruktur der christlichen Kirchen spiegelt sich diese postkonfessionelle Situation bekanntermaßen jedoch nicht wider. Die stärksten Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen, die die 6. KMU zutage gefördert hat, liegen in dem – im Vergleich zu den evangelischen Kirchenmitgliedern – deutlich geringeren Vertrauen, das die katholischen Kirchenmitglieder ihrer eigenen Kirche entgegenbringen, den entschiedener geäußerten Reformervorwartungen und den stärker auf Kritik an der Kirche abzielenden Austrittsmotiven auf katholischer Seite.

Dass es trotz dieser postkonfessionellen Konstellation innerhalb des Christentums verschiedene Religionsgemeinschaften mit jeweils separaten Organisationsstrukturen gibt, dürfte für immer mehr Menschen – Kirchenmitglieder wie Nichtkirchenmitglieder – immer weniger eine Rolle spielen. Die konfessionellen Differenzen sind zunehmend nur noch einem kleinen Kreis von Insidern bekannt oder bedeutsam. Jedenfalls darf angesichts dieser Situation die ökumenisch verantwortete und durchgeführte Befragung von Mitgliedern wie Nichtmitgliedern im Rahmen der 6. KMU zweifellos als angemessen und sinnvoll eingeschätzt werden.

Als „Juniorpartner“ beteiligte sich die DBK auch an der Finanzierung der 6. KMU, wie auch die drei evangelischen Landeskirchen in Hessen-Nassau, Bayern und Mitteldeutschland. Die finanzielle Hauptlast und auch die Gesamtverantwortung blieb in den Händen der EKD. Bei der Erstellung des Fragebogens war neu zu berücksichtigen, dass die Fragestellungen auch für katholische Befragte sinnvoll und verständlich waren, denn teilweise sind die in den Kirchen üblichen Begrifflichkeiten und Strukturen anders. Diese vorbereitenden Arbeiten wurden in einer guten, gleichberechtigt-ökumenischen Kooperation im ebenfalls ökumenisch besetzten Beirat der 6. KMU durchgeführt. Die Zusammenarbeit zwischen dem KMU-Projektteam im Sozialwissenschaftlichen Institut (SI) der EKD und dem Referat Evangelisierung und Gesellschaft der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der DBK, das die katholische Beteiligung an der KMU koordinierte, kann als ausgesprochen kollegial und gelungen bezeichnet werden.

Rezeptionsprozesse zur 6. KMU

Die Wahrnehmung und der Umgang mit der 6. KMU und ihren Ergebnissen ist in den beiden großen Kirchen jedoch unterschiedlich, so zumindest mein Eindruck aus einer Vielzahl von Fortbildungsveranstaltungen im überwiegend hauptamtlichen bzw. hoch engagierten ehrenamtlichen Kontext. Dies ist auch nicht verwunderlich, da es in der evangelischen Kirche eben bereits seit den 1970er Jahren Erfahrungen mit der KMU gibt und hier viele mit Spannung auf die neuen Daten und sich abzeichnende Veränderungen gewartet und oft auch schon konkrete Fragen hatten, während es diese Erwartungshaltungen und Erfahrungen auf katholischer Seite so noch nicht gab. Darüber hinaus steht im Kirchenamt der EKD eine organisatorische Infrastruktur zur Verfügung, die es in der katholischen Kirche in dieser Form nicht gibt, so ein eigenes Referat für Strategische Planung und Wissensmanagement, das für die Gesamtkoordination der KMU und die Kommunikationsstrategie (online wie offline) verantwortlich war, dazu das Projektteam im SI, das die KMU operativ durchführte und auch in der Vermittlung der Ergebnisse tätig war und ist. Auf der Homepage der KMU (<https://kmu.ekd.de>) werden fundierte, gut aufbereitete

und strukturierte Informationen für unterschiedliche Zielgruppen zur Verfügung gestellt.¹

Katholischerseits beginnt der Lernprozess im Umgang mit der KMU und den durch sie bereitgestellten Informationen erst. Da ein solch ungeschminkter Blick auf die kirchliche und gesellschaftliche Wirklichkeit in dieser Form mit einer bundesweit repräsentativen, methodisch validen und thematisch breit aufgestellten Untersuchung für die katholische Rezeption neu ist, überwiegt zunächst die Wahrnehmung der sehr ernüchternden, in mancherlei Hinsicht schockierenden, in anderer Hinsicht auch wieder ermutigenden Zahlen.² Deutlich wird an dieser Stelle, dass die Herausforderungen für die katholische Kirche, die sich aus den Daten der 6. KMU ergeben, etwa im Hinblick auf die Massivität der geäußerten Reformerwartungen, sich noch klarer als für die evangelische Kirche zeigen und dass die katholische Kirche an einer anderen Stelle ihrer Organisationsentwicklung steht als die evangelische.

Auf die immer wieder zu hörende Einschätzung, man habe die Ergebnisse vorausgesehen, die 6. KMU liefere daher keine wirklich neuen Erkenntnisse, ist zu erwidern, dass hier oft ein so genannter Rückschaufehler (*hindsight bias*) vorliegt: Man neigt dazu, die eigene Vorhersehbarkeit eines Ereignisses (z. B. die Ergebnisse einer empirischen Studie) zu überschätzen, *nachdem* das Ereignis eingetreten ist. Tatsächlich haben Schätzungen von insgesamt 99 stark im kirchlich-religiösen Feld involvierten Expertinnen und Experten, die vor der Bekanntgabe der Ergebnisse der 6. KMU durchgeführt wurden, relativ homogene Vorurteilsstrukturen ergeben, die keineswegs immer durch die Daten bestätigt wurden. So zeigte ein Vergleich der Expertenvermutungen mit den tatsächlichen Ergebnissen der 6. KMU zum Beispiel, dass

- Religiosität geringer ausgeprägt ist als vermutet, eines der in dieser Deutlichkeit überraschendsten Ergebnisse der 6. KMU,
- die Reichweite der Kirchen in die Gesellschaft hinein größer und die Kontakte mit kirchlichem Personal und kirchlichen Angeboten häufiger sind als angenommen,

¹ Auf evangelischer Seite entspann sich gleich nach der Publikation des Überblicksbands der 6. KMU eine heftige Debatte über dessen Deutung (Stichwort: säkularisierungs- oder individualisierungstheoretische Perspektive), vgl. dazu die Beiträge von Anselm et al. (2023) und Erichsen-Wendt et al. (2024) sowie den Beitrag von Fritz & Wunder (2024), der Verständigungslinien zwischen den vormalig konträren Positionen skizziert. Ein Einordnungsversuch dieser Debatte von katholischer Seite findet sich bei Bucher (2024).

² Für einen zusammenfassenden Überblick aus katholischer Perspektive siehe Kläden (2023).

- soziale Dienstleistungen der Kirchen (z. B. Beratungsstellen oder das Engagement für Geflüchtete und Klimaschutz) stärker begrüßt und eingefordert werden als prognostiziert, sogar von Konfessionslosen,
- Reformertwartungen an die Kirchen entschiedener geäußert werden als angenommen.

Auf verschiedenen Ebenen der katholischen Kirche hat die 6. KMU ein breites Echo hervorgerufen: In vielen Diözesen und Verbänden findet eine ausführliche Beschäftigung mit den Daten statt und wird darüber diskutiert, welche pastoralen Konsequenzen aus ihnen zu ziehen sind. Selbstverständlich ist die Deutung der Daten auf ihre Handlungskonsequenzen hin nicht in ihnen selbst bzw. in ihrer Wahrnehmung und Analyse enthalten, sondern ein zusätzlicher Schritt, der weiterer, auch theologischer Kriterien bedarf. Auch die Deutsche Bischofskonferenz hat sich im Rahmen einer ihrer Vollversammlungen intensiv mit den Ergebnissen der 6. KMU befasst und will sie zur Grundlage ihrer strategischen Weiterarbeit in den kommenden Jahren machen.

Schlaglichter zu Konsequenzen aus der 6. KMU

1. Diese strategische Weiterarbeit hat die Ambivalenz in den Daten der 6. KMU zu berücksichtigen: Zum einen ist zu konstatieren, dass der bereits hinlänglich bekannte Erosionsprozess der Entkirchlichung mit ungebremster Geschwindigkeit weiterwirkt und zudem auch die Gleichgültigkeit gegenüber Religion weiter zunimmt. Beide Kirchen sehen sich multiplen Krisen und Relevanzverlusten ausgesetzt. Gleichzeitig aber bewirken die Kirchen in ihrer konkreten Arbeit positive Effekte, die durchaus wertgeschätzt werden. Sie haben immer noch eine hohe soziale Reichweite in die Gesellschaft hinein und stärken den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Auch als massiv schrumpfende Größe kann das Christentum ein wichtiger gesellschaftlicher wie religiöser Faktor sein.
2. Ernüchternd, aber gleichzeitig auch entlastend kann die Einsicht sein, dass sich die Gesellschaft insgesamt in eine säkulare Richtung entwickelt, ohne dass dies durch kirchliche Bemühungen wesentlich zu beeinflussen oder gar aufzuhalten wäre. Die Erosion von Kirche und Religion – auch das zeigen die Daten der 6. KMU – steht in keinem direkten kausalen Verhältnis zur Qualität der kirchlichen und pastoralen Arbeit. Die zu beobachtenden Erosionsprozesse liegen also nicht, zumindest nicht zentral, in der Unfähigkeit oder mangelnden Anstrengung derer begründet, die sich in den Kirchen engagieren (dies mag es selbstverständlich auch geben, aber es ist eben nicht der springende Punkt). Im Gegenteil: Es wird vor Ort viel wertvolle Arbeit geleistet (und sollte auch weiterhin geleistet werden), die trotzdem den gesell-

schaftlich dominanten Trend weg von Religion und Kirche nicht verhindern kann. Dies bedeutet keinen Aufruf zur Untätigkeit, zur Resignation oder gar, dass sich das Christentum als Gegenpart zur Gesellschaft verstehen sollte, als „heiliger Rest“. Wohl aber bedeutet es, vor der weitergehenden Entwicklung hin zur Minderheit und vor der wachsenden religiösen Indifferenz, aber auch Ablehnung von Religion in der Gesellschaft nicht die Augen zu verschließen – und mit dieser Situation konstruktiv umzugehen.

3. Dabei wird man eine lange in der pastoralen Arbeit leitende Prämisse hinterfragen müssen, nämlich dass Religion eine anthropologische Konstante und der Mensch von Natur aus religiös sei. Die empirischen Daten der 6. KMU stützen diese Prämisse jedenfalls nicht, sondern ziehen in Zweifel, ob es tatsächlich ein angeborenes Grundbedürfnis des Menschen nach Religion, Glauben oder Spiritualität gibt. Dies muss der theologischen Annahme eines übernatürlichen Existenzials, einer Transzendenzoffenheit des Menschen nicht widersprechen, doch weisen die empirischen Daten darauf hin, dass diese Disposition offensichtlich bei einer zunehmenden Zahl von säkular orientierten Menschen gar nicht mehr realisiert wird. Lange Zeit ging man jedoch in der pastoralen Arbeit implizit oder explizit davon aus, dass der Mensch von Natur aus religiös sei. Entsprechend musste man, wenn Menschen religiösen Angeboten fernblieben, die kirchliche Organisation optimieren, die religiösen Angebote verbessern, um die als konstant vorausgesetzte religiöse Nachfrage bedienen zu können. Die 6. KMU zeigt nun, dass das Problem gar nicht auf der Seite des Angebots liegen muss, also durch dessen Optimierung vielleicht gar nicht zu lösen ist, sondern auf der Seite der mangelnden (religiösen) Nachfrage liegen kann. Die Optimierung der Kirche als Organisation (und damit der Qualität kirchlicher Angebote) ist dann zwar weiterhin notwendig, aber sie ist eben nicht hinreichend dafür, dass das Evangelium auch tatsächlich für einen Menschen relevant wird (Loffeld 2023).
4. Stattdessen sehen sich die Kirchen tiefgreifenden Transformationsprozessen ausgesetzt, die zwar auch ohne ihr Tun ablaufen würden, die aber, zumindest zum jetzigen Zeitpunkt, auch noch Freiheitsgrade zur Gestaltung enthalten. Die Neupositionierung des Themas Religion in der Gesellschaft und die die beiden großen Konfessionen gleichermaßen betreffende Minderheiten- oder Diasporaposition des Christentums gilt es also zunächst ehrlich wahrzunehmen und dann die damit zusammenhängenden Transformationen im religiös-kirchlichen Feld zu reflektieren und, wo möglich, zu gestalten (Loffeld 2024; Kläden & Loffeld 2025).

Bereits jetzt wird deutlich, dass eine entscheidende Frage sein wird, auf welche Art die christlichen Kirchen in Zukunft Minderheit sein wollen: inklusiv, als kreative Minderheit (so der Magdeburger Bischof Gerhard Feige), die sich konstruktiv mit ihren Positionen in die Gesellschaft einbringt und deren grundlegende Optionen wie Ge-

meinwohlorientierung und Menschenrechte sie teilt – oder exklusiv, als *happy few*, die der Gesellschaft als Gegenpol gegenüberstehen und darauf warten, dass ihre Angebote wieder reüssieren.

Was man aber jetzt schon sagen kann: Eine 7. KMU in zehn Jahren wird wichtige Hinweise geben können, wie die Entwicklungen und Transformationen in Gesellschaft, Religion und Kirche weitergegangen sein werden, und entsprechende Impulse für die weitere Kirchenentwicklung leisten. Viel spricht dafür, auch sie wieder in ökumenischer Kooperation anzugehen.

35. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung als Kommunikation

Friederike Erichsen-Wendt

Kommunikation ist eine zentrale Entscheidungsprämisse in Organisationen. In und neben die eingespielten Kontaktpunkte und Zuständigkeiten kirchlicher Organisation tritt mit der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung als einer seit nunmehr sechs Jahrzehnten etablierten Routine ein weiterer Kommunikationsanlass. Er strukturiert und bündelt strategisches Handeln und die Reflexion organisationalen Selbstverständnisses auf der Basis der Erwartungen von Mitgliedern. In der Erwartbarkeit ihres Auftretens, ihres Formats und der teilweise wiederkehrenden Fragen hat die Untersuchung eine entlastende Funktion für diejenigen, die kirchenentwicklerische Diskurse in den Kirchen anzetteln und wachhalten.

In einem vordergründigen Sinne geht es bei der Kommunikation der 6. KMU darum, sich darüber zu verständigen, was die gegenwärtigen Einstellungen und Haltungen von Menschen zu Religion, Glaube und Kirche für die kirchenentwicklerischen Entscheidungen, die Kirchen zu treffen haben, bedeuten. Dabei ist sowohl zu verhandeln, in welchem Maße eine Kirche dem organisationalen Impuls folgen will, als auch, wie sie Daten und Auswertungen in ihren Kontexten versteht und wen sie an diesen Verstehensprozessen beteiligt. Die Kommunikation zur 6. KMU fördert also ein geteiltes Verständnis davon, was mit der empirischen Situation der Kirchen zum Erhebungszeitpunkt „gemeint“ sein könnte (Nassehi 2023, S. 159). Sie ist eine Beschreibungshilfe. Insofern eine aktive Kommunikationsstrategie ein Primat des Prozesses vor organisationaler Struktur insinuiert, wirkt sie in den meisten kirchlichen Organisationskulturen zunächst erst einmal per se kritisch. Dies wird durch die Vorannahme vieler Rezipierender unterstützt, dass mit der 6. KMU Daten und Einsichten verbunden sind, die Veränderungsprozesse in kirchlichen Organisationen befördern, deren Logik, Ausrichtung und Geschwindigkeit die bisherigen Anpassungsprozesse von Kirchen in Frage stellt.

In einem zweiten, systemtheoretisch beschreibbaren Sinne öffnet die Kommunikation der 6. KMU Anschlüsse in die organisationalen Kommunikationen hinein, indem sie zu nächsten Kommunikationen provoziert. „Und was machen wir jetzt damit?“ als typische Reaktion auf die Vorstellung der empirischen Auswertung und ihrer ersten Deutungen weist genau darauf hin: Der Schritt von der Empirie zur Strategie kann nicht in einem Atemzug vollzogen werden. Er erfordert ein Innehalten angesichts der doppelt losen Koppelung von Kommunikationen zueinander einerseits, dem Zusammenhang von Empirie und Strategie andererseits. An dieser Stelle

handlungsfähig zu bleiben und die 6. KMU nicht als „shelf ware“ abzulegen, deutet auf die Relevanz der angestoßenen Kommunikationssituation hin, vor allem im Blick auf ihre empfundene Dringlichkeit zur kirchenentwicklerischen Auswertung.

Stakeholderkommunikation als Teil der Konzeption der 6. KMU

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat sich mit der 6. KMU erstmals zu einer gezielten Stakeholder-Kommunikation entschlossen. Damit bildet sie die Notwendigkeit von Mitgliederorientierung in kirchenentwicklerischer Sicht in der Konzeption ihrer eigenen Arbeit ab. Der Unterschied zu Anschlusskommunikationen in der Folge der vorhergehenden KMUs seit 1972 liegt dabei nicht im Dass von kommunikativen Ereignissen, sondern darin, dass es sich um ein proaktives, im Impuls gesteuertes Verfahren handelt, das sich konsequent an den Bedarfen relevanter Anspruchsgruppen ausrichtet. Dass Kommunikation selbst dabei kontingent bleibt, sich auch informell ereignet und organisationstypische Streuungseffekte auftreten, schmälert nicht das Anliegen einer gezielten Kommunikation. Vielmehr zeigt es: Geplante Kommunikation ist immer nur ein Ausschnitt eines kommunikativen Gesamtkosmos.

In einem ersten Schritt sind Akteure im Sinne relevanter Anspruchsgruppen identifiziert worden. Sie machen entweder Legitimität, Dringlichkeit oder Macht (oder Konglomerate aus diesen Faktoren) für sich geltend. Als legitime Anspruchsgruppen gelten in kirchlichen Organisationen Mitglieder. Kirchen definieren die Personen, die zu der so bezeichneten Gruppe gehören, unterschiedlich. In jedem Fall gehören Berufsrollenträgerinnen und -träger der Kirchen dazu, funktionale, ehrenamtliche und auch „rechnerische“ Mitglieder sowie zum Teil auch Menschen, die der Organisation nicht angehören, aber Interessen ihr gegenüber formulieren. Sofern sie mit dem kirchlichen Leben in der Praxis verbunden sind, treten sie mit dem Faktor Dringlichkeit auf. Sofern sie an kirchlichen Gremien als Orten der Konfliktaushandlung beteiligt sind, verbinden sie ihre Legitimität mit dem Faktor Macht.

Dringlich im Sinne des hier skizzierten Konzepts von Anspruchsgruppen (Mitchell et al. 1997, S. 874) treten individuelle Akteure auf, weil sie die zahlreichen kommunikativen Lücken, die in Organisationen im Transformationsmodus auftreten, durch die Behauptung einer Sprechendenposition füllen (vgl. Nassehi 2023, S. 171). Dieses Verhalten wird als dringlich empfunden, weil es die Organisation auf Unbearbeitetes, auf Lücken ihres Portfolios, auf bislang nicht bedachte Passungen hinweist. Dieses Phänomen wird in modernitätstheoretischer Diktion „Individualisierung“ (Schroer 2001) oder auch „Singularisierung“ (Reckwitz 2017) genannt. Inwiefern dies selbst konventionellen Mustern folgt oder eher aus der Sichtweise der sprechenden Person als Akt autonomer Äußerung verstanden werden will, zeigt einen der zentralen Deutungskonflikte der 6. KMU.

Mit dringlicher Anmutung treten marktaffine Akteure wie etwa Dienste, Werke und Einrichtungen oder auch sogenannte funktionale Aufgaben in der Kirche auf, weil es ihnen vertraut ist, unter Bedingungen des öffentlichen Marktes zu agieren. Eingezeichnet in gesamtgesellschaftliche Debatten sind an dieser Stelle auch nicht-menschliche Akteure zu nennen, die erst in den letzten Jahren verstärkt in das Bewusstsein gerückt sind, mit politischer Lobby ausgestattet zu sein. Dazu gehören innerhalb der kirchlichen Organisationen die Immobilien, und zwar vor allem dann, wenn sie symbolpolitisch aufgeladen sind. Weiterhin sind beispielsweise Digitalisierung, die demografische Entwicklung oder auch die Klimakrise zu nennen. Zu diesen Dringlichkeiten nachhaltige Passungen herzustellen, offenbart nicht nur einen zum Teil erheblichen Reformstau kirchlicher Organisationen in diesem Feld, sondern bindet – überwiegend ungeplant – einen erheblichen Teil ihrer Ressourcen.

Als „mächtig“ gilt die Organisation als korporativer Akteur. Um dies in Handlungen umzusetzen, ist sie allerdings auf legitime Akteure angewiesen, die dieser Macht zur Geltung verhelfen. Verstetigt zeigt sich dies in Verwaltungshandeln, welches das, was in Geltung stehen soll, verlässlich und stetig zur Umsetzung bringt.

Wer einen der Faktoren Macht, Legitimität oder Dringlichkeit auf sich lädt, kann als „latenter Akteur“ bezeichnet werden: Diese Akteure verkörpern eine Dimension des Veränderungsprozesses, schaffen es aber aufgrund fehlender Koalitionen nicht über die Schwelle zur Umsetzung. Wer (ausschließlich) Macht hat, kann als „schlafender Akteur“ angesehen werden – aktuell nicht aktiv, grundsätzlich trägt er aber die Möglichkeit in sich, plötzlich sehr relevant zu werden. (Allein) legitime Akteure gelten als „willkürlich/ frei“. Die Organisation hat nahezu keine Einflussmöglichkeiten. Wer (einzig) Dringlichkeit geltend macht, gilt als „fordernder Akteur“: Er ist sehr sichtbar, hat aber erst dann Einfluss, wenn er mit Akteuren, die Macht haben, koalitiert. Diejenigen Akteure, die zwei Faktoren auf sich vereinen, haben Erwartungen gegenüber der Organisation, die für das organisationale Handeln relevant sind. Wer Macht und Legitimität auf sich vereinbart, steht oftmals im Zentrum der organisationalen Planung. Dies gilt beispielsweise für Interessengruppen, die synodal stark vertreten und in Verwaltungsabläufen kompetent sind. Hingegen bleiben Akteure, die Legitimität und Dringlichkeit auf sich vereinen, immer davon abhängig, dass Agenten der Organisation, die über Macht verfügen, sich ihre Sache zu eigen machen.

Strukturell ist die mittlere Ebene der Ort, an dem alle drei Faktoren im Spiel sein können. Dies gilt zwar nicht für alle in diesen Funktionen stehenden Personen, wohl aber für die vorgesehene Rolle: Qua Amt hat sie Anteil an Gremien- und Verwaltungsprozessen der Organisation, sie legitimiert sich über Mitglieder (beruflich-funktional, ehrenamtlich, rechnerisch und in Gestalt von Interessengruppen) und

ist durch ihren regionalen Bezugsraum sowie die Trägerschaft von Diensten, Werken und Einrichtungen und die Verantwortung für die Entwicklung von Personal und Liegenschaften mit der Dringlichkeit organisationaler Anpassungen vertraut. Demzufolge gilt sie als „definitiver Akteur“, dem im Zuge von kirchenentwicklerischen Diskursen die größte Aufmerksamkeit zukommen soll. Wird ein anderer Schwerpunkt gewählt, muss der jeweils fehlende Faktor (Macht, Dringlichkeit, Legitimität) strukturell anders – und in der Regel aufwändig – eingeholt werden (vgl. Erichsen-Wendt 2023, S. 63–64).

Diese Strukturierung hilft, die Kommunikation zur 6. KMU ihren Interessen nach einzuordnen und im Blick auf ihre Priorität abzuschichten. Gleichwohl bleibt sie unter gegenwärtigen Bedingungen dynamisch: Angesichts der Schrumpfung kirchlicher Organisationen in Deutschland sind bereits Ansätze im Gespräch, die Funktionen der mittleren Führungsebene in die Fläche zu verteilen bzw. die Verpflichtungen der Fläche an die mittlere Ebene zu delegieren. Beide Entwicklungen führen zu Veränderungen in der Ansprüchlichkeit dieser Gruppen, die im Blick behalten werden müssen.

Die Gestaltung von Kommunikationsgelegenheiten

Nach einer Bedarfsabfrage in Bezug auf Kommunikationsformate, die im Vorfeld als besonders nützlich erwartet werden, wurden diese Rückmeldungen gewichtet, priorisiert und im Rahmen des Auftrags der Evangelischen Kirche in Deutschland und der damit gegebenen Ressourcenlage projiziert. Dabei spielten bei den Gesprächspartnerinnen und -partnern aus den Landeskirchen als den maßgeblichen Auftragsinstanzen zum einen die Erfahrungen im Umgang mit den Vorgängerstudien eine Rolle als auch die aktuelle Bedarfslage im Blick auf Reform- und Transformationsprozesse kirchlicher Organisationen. Die Abfragen erfolgten überwiegend mündlich per (Video-)Telefonie, zum Teil auch via E-Mail. In diesen Gesprächen wurde angesichts des halboffenen Charakters – der Steuerung über Leitfragen – bereits vielfach deutlich, dass dies als kirchenentwicklerische Intervention gedeutet wurde: Kirche orientiert sich an Bedarfen, stellt sich als Dienstleisterin auf und wägt Erwartungen im Kontext ihrer institutionellen Möglichkeiten ab. Verlässliche Kontakte für die weitere Arbeit mit der 6. KMU kamen zustande. Die 6. KMU geriet durch diese Anfrage vielfach aktuell auf die kirchenentwicklerische Agenda der Kirchen. Umgekehrt wurde auch deutlich, in welchen unterschiedlichen Organisationskulturen die Ergebnisse der Studie zu stehen kommen würden: Während einige Kirchen die Ergebnisse in eine bestehende Kommunikationsstruktur einpreisten, ihrer Wichtigkeit durch top-down-Befassung Ausdruck verliehen, verließen und verlassen sich andere Kirchen auf die Motivation, die von der Sache selbst ausgelöst wird, um die Untersuchung zu thematisieren.

Deutlich wurde allerorten, dass die 6. KMU auf eine veränderte Situation von Medialität in Deutschland trifft. Sichtbarster Ausdruck davon ist, dass die EKD erstmals eine themen- und beteiligungsorientierte Website für die Studienergebnisse entwickelt hat. Daneben zählen auch eine konzeptbasierte Social-Media-Kommunikation seitens der EKD („KMU-Tuesday“) sowie Radio- und Podcastbeiträge dazu. Diese Formate zeigen, dass die Studienergebnisse medienabhängig in unterschiedlichen Sprachformen kommunizierbar sind. Insbesondere die parzellierte Themenauspielung auf der Website in Gestalt von einzelnen Themenseiten erwies sich als gut rezeptionsfähig – allerdings um den Preis, dass für jedes neu ausgespielte Thema auch ein plausibler Kommunikationsanlass mit gefunden werden muss. Im Einzelnen lagen zum Drucklegungsschluss dieses Bandes folgende Themenseiten vor: Religiöse Orientierungstypen, Religiosität, Soziale Lage, Vertrauen, Reformwartungen, religiöse Sozialisation, Ehrenamt, Gottesdienst, Konfessionsvergleich, Reichweite, Kirchensteuer, politische Orientierungen, Einstellungen zum Klimawandel. Weitere Themen sind in Planung, vor allem eine digitale Regionaldatenauspielung („Ökumenischer Kirchenatlas“) wird erwartet. Ein Medienpaket sowie bereits aufbereitete Vortragsformate zu Grundsatzthemen zielen darauf ab, Menschen an vielen unterschiedlichen Orten zu Ankerpersonen einer evidenzbasierten Kirchenentwicklung anhand der 6. KMU werden zu lassen. Insofern verfolgt ein Teil der KMU-Kommunikation das Ziel, Menschen zu befähigen, die von selbst (aufgrund welcher Treiber auch immer) motiviert sind, Kirche in ihrem Bereich zu entwickeln und dazu die 6. KMU zu nutzen. Daneben sind Personen im Blick, die Macht und Legitimität für diese Kommunikation in der formalen Struktur der Kirchen in besonderer Weise verkörpern (sog. „dominante Akteure“). Sie sind zeitnah mit den ersten Untersuchungsergebnissen in Gestalt des gedruckten Buchs in Kontakt gebracht worden. Sinnfälliger Ausdruck dessen, dass Legitimität und Macht die zentralen Stakeholder-Eigenschaften sind, die für die Arbeit mit den Untersuchungsergebnissen notwendig sind, damit sie organisationale Wirkung entfalten, ist, dass die Studie im November 2023 im Rahmen einer EKD-Synode, die paradigmatisch für diesen Zusammenhang steht, erstmals vorgestellt und diskutiert wurde.

Zentral im Erleben für die Beteiligten dürfte allerdings sein, dass die „Macherinnen und Macher“ der Untersuchung sowie die Mitglieder des fachwissenschaftlichen Beirats der 6. KMU für eine Vielzahl von Vorträgen, Workshops und Studientagen angefragt worden sind. Dieses Angebot wurde vielfach als große Wertschätzung der Arbeit in den Regionen angesehen, also dass es möglich war, Fachpersonen – oft mit geringem Aufwand – dorthin einzuladen. Die Einladenden formulierten oft konkrete Fragestellungen, für die sie Unterstützung erhofften, in vielen Fällen ging es aber auch darum, die eigene Arbeit grundsätzlich mit bevölkerungsrepräsentativen Erwartungen und Einstellungen abzugleichen. Sich in einer Phase, in der die strategischen Folgerungen aus der 6. KMU noch keineswegs thematisch umfassend erarbeitet worden sind, bereits mit der 6. KMU zu beschäftigen, gilt an vielen Orten

als Ausweis einer Kirchenentwicklung, die dem aktuellen „state of the art“ entspricht. An dieser Stelle wird deutlich, wie stark die innerkirchliche Kommunikation der 6. KMU zumindest im evangelischen Kontext davon profitiert, ein bewährtes Markenprodukt der EKD zu sein. Zweierlei ist hier besonders bedenkenswert: Sofern die Veranstaltungen nicht in einem sehr frühen Stadium der Rezeption einer reinen Informationsmitteilung dienen, werden analoge Formate bevorzugt. Dies mag auch an Organisationskulturen liegen, die eine überdurchschnittliche Distanz zum Digitalen pflegen, begründet wird die Entscheidung jedoch jeweils mit dem intersubjektiven Charakter des Themas. Das ist insofern erstaunlich, als die Rezeption von Daten und Auswertungen der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen ja zunächst als ein informationsgetriebenes und wissenszentriertes Anliegen auftritt. Allerdings wird offensichtlich rasch deutlich, dass mit der Rezeption der 6. KMU im eigenen Kontext kirchenentwicklerische Fragestellungen aufgerufen sind, die nicht anders als intersubjektiv bearbeitet werden können. Ein zweiter Punkt ist der, dass empirische Studien grundsätzlich nur inkrementell Handlungsimpulse freisetzen können: So wie ein repräsentativer Bevölkerungsquerschnitt immer nur nach dem gefragt werden kann, was auch als allgemein bekannt vorausgesetzt werden kann, können sich Antwortmöglichkeiten auch immer nur auf etwas beziehen, was bereits bekannt ist. Disruptive Impulse sind von einer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung nicht zu erwarten. Insofern dient sie auch bevorzugt denjenigen, die derzeit ihr Augenmerk darauf richten, kirchliches Handeln vor allem zu optimieren, etwa durch eine gezieltere Mitgliederorientierung oder genauere Passungen an die gesellschaftlichen Umwelten. Die 6. KMU selbst kann es in diesem Kontext lediglich leisten, auf die Grenzen des optimierenden Handelns hinzuweisen. Die Methodisierung strategischer Ableitungen dient insofern nicht allein dem Umstand, die Daten der 6. KMU jeweils angemessen zu berücksichtigen und einem vereinnahmenden Lobbyismus zu wehren, sondern macht auch deutlich, an welchen Stellen normative Entscheidungen nötig sind, um die kirchlichen Organisationen auch darüber hinaus weiterzuentwickeln.

Beiden Veränderungsdynamiken dienen auch die fachwissenschaftlichen Tagungen zur 6. KMU, die beide großen Kirchen in Deutschland mittragen. Anhand zentraler Themen wird deutlich, inwiefern Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen auch wichtige Marker der religionssoziologischen Forschung sind und diese methodisch vorantreiben. Im Wechselschritt von wissenschaftlicher Analyse des kirchlichen Lebens, der Entwicklung kirchenentwicklerischer Strategie und dem kirchlichen Leben selbst werden Daten und Auswertungen aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet und Deutungen generiert, die in die jeweiligen bereichsspezifischen Diskurse zurückfließen. Schnittstellen zwischen verschiedenen Bereichslogiken werden auch in der akademischen und kirchlichen Publizistik deutlich: Hier werden hermeneutische, wissenschaftstheoretische und kirchenpolitische Themen verhandelt, finden allerdings in der frühen Rezeptionsphase, die hier betrachtet wird, angesichts des inzwischen alltäglichen Takts von Echtzeitdiskurs in anderen Kom-

munikationsformen nur eingeschränkt dort Resonanz, wo sich Akteure finden, die dringlich und mächtig zugleich auftreten.

Neben diese Kommunikation zwischen Institutionen tritt auf der anderen Seite vermehrt das business-to-customer-Gespräch. Es ergibt sich daraus, dass eine Reihe von Ausspielformaten der 6. KMU mit einem direkten call-to-action schließen. Daraufhin werden Menschen aktiviert, die Daten mit sich selbst in Kontakt zu bringen und darauf zu reagieren. Dass es sich hier tatsächlich um eine Zwei-Wege-Kommunikation handelt, die auch die Organisation verändert, indem sie mit dieser Dialogform über ihren genuinen Auftrag hinausgeht, ist ein überraschendes Moment für die (oft) Kirchenmitglieder, die ihre eigenen Erfahrungen mit den Studienergebnissen abgleichen. Die KMU-Kommunikation verlässt an dieser Stelle die etablierte soziologische Logik, der zufolge quantitativ-empirische Ergebnisse nie Rückschlüsse auf Einzelpersonen erlauben, und agiert vor allem lösungsorientiert und seelsorglich. Hier zeichnet sich ab: Je weniger kirchliche Akteure als Kontaktflächen für Kommunikation (zukünftig) zur Verfügung stehen, umso wahrscheinlicher ist es, dass auch kirchliche Einrichtungen und Behörden direkt mit „Endkundinnen und -kunden“ zu tun haben werden. Angesichts von zunehmendem Ressourcendruck gilt es dann zu fragen, wie Kommunikationssituationen so gestaltet werden können, dass sie dem unter veränderten Rahmenbedingungen noch gerecht werden können. Im Blick auf übertragbare Formate, mit der 6. KMU zu arbeiten, besteht die Strategie darin, Stakeholder direkt zu beteiligen, um Ideen und Material zu produzieren, das dann auch von anderen genutzt werden kann. Durch diese Beteiligung werden Akteure zu Eigentümerinnen und Eignern kirchenentwicklerischer Lösungen gemacht.

Schließlich gehört auch die massenmediale Kommunikation in den Bereich des hier aufgerufenen Themas. Erwartungsgemäß erfolgte die breiteste Rezeption der 6. KMU in den ersten Tagen und Wochen nach Veröffentlichung der Studie. Eine Medienresonanzanalyse ergab folgendes Bild: Es überwiegt eine neutrale Wiedergabe der Forschungsergebnisse (93%). Ein Prozent der Beiträge hat einen positiven Tenor. Mit gut der Hälfte (54%) der Beiträge berichten Printmedien am häufigsten, wovon Tageszeitungen den weitaus größten Anteil haben. Die überregionalen Blätter „Die Welt“ (6 Beiträge) und FAZ (5 Beiträge) ragen dabei heraus und generieren hohe Reichweiten. Auch die Publikumszeitschriften Spiegel und Focus tragen sehr stark zur Reichweite bei. Onlinemedien machen zwar nur ein Viertel der Beiträge aus, steuern aber zwei Drittel der Reichweite bei. Hier stechen bild.de (17,5 Mio. Reichweite) sowie welt.de (16 Mio. Reichweite) heraus. Auch Radiosender (19% der Beiträge) berichteten recht intensiv; vor allem ein längerer Beitrag aus einer Vorabberichterstattung am Sonntag vor dem Veröffentlichungstermin erreichte viele Menschen. Das Fernsehen ist zwar nur mit drei Beiträgen vertreten, erzielte mit diesen aber eine beträchtliche Reichweite von über neun Millionen Zuschauern, da die Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF über die 6. KMU berichteten.

Die 6. KMU als Prototyp kirchlicher Themenkommunikation unter den Bedingungen zunehmender Säkularisierung

Mit dem Thema Massenmedialität wird deutlich, welche kommunikativen Herausforderungen sich grundsätzlich stellen, wenn organisationale Themen mit dem Ziel reichweitenstarker Aufmerksamkeit von Dritten ausgespielt werden. Je stärker Kirchen gesellschaftliche Mehrheiten verlieren, religiöse Themen immer weniger selbstverständlich werden, umso stärker steigt die Notwendigkeit, die eigenen Themen gezielt zu kommunizieren. Das betrifft den thematischen Markenkern von Kirchen, das betrifft ihr gesellschaftsöffentliches Mandat, das betrifft vor allem aber auch Themen, die zur medialen Skandalisierung tendieren.

Im Untersuchungsbereich der 6. KMU zählt dazu vor allem die Entwicklung der Mitgliederzahlen. Eine solche Verknüpfung von Themen und Kommunikationskonzepten in Gestaltung eines Issues Management betont die strategische Dimension dessen, was in Organisationen kommunikativ verhandelt wird. Kommunikationskonzepte versetzen in die Lage, hier proaktiv tätig zu werden, um unter Bedingungen von Unsicherheit handlungsfähig zu bleiben: „Issues Management ist eines der Verfahren, das die organisationale Beobachtungs- und Informationsverarbeitungsfähigkeit sicherstellt und die Organisation so bei der Bewältigung von Ungewissheit und Risiko unterstützt“ (Röttger 2001, S. 12). Ein solches Kommunikationsmanagement platziert nicht nur Themen von kirchlichem Interesse in (kirchen-)öffentlichen Diskursen, sondern sensibilisiert auch intern dafür, relevante Ansprüche frühzeitig zu identifizieren – idealerweise, bevor sie geltend gemacht werden. Damit stellt sich Kirche nicht allein als Organisation auf, die religiöse Praxen orchestriert, sondern sie zeigt ihre gesellschaftliche Rolle und Verantwortung im Bereich öffentlicher Kommunikation. Das Management kommunikativer Beziehungen zu unterschiedlichen Anspruchsgruppen gehört damit ins Selbstverständnis kirchlicher Organisationen und gewährleistet ihre Anschlussfähigkeit an verschiedene – interne und externe – Kontexte. Dies geschieht so, dass Informationen, die durch Analysen der organisationalen Umwelten gewonnen werden, in die Systemreproduktion wirksam eingespeist werden – die Organisation wird „lernend“. Es geschieht allerdings nur dann, wenn die inhaltlichen Learnings aus Kommunikationen Einfluss nehmen auf organisationspolitische Entscheidungsprozesse. Genau dies ist der Anspruch der 6. KMU: Daten zu den Themen Glaube, Religion und Kirche so auszuwerten und zu kommunizieren, dass sie Einfluss haben auf organisationale, vor allem kirchenentwicklerische Entscheidungen. Das betrifft zum einen die Abwehr von Risiken, die Verminderung von Unsicherheiten, aber auch die Entdeckung von Potenzialen und die Steuerung im Blick auf vergleichsweise leicht erreichbare Effizienzgewinne. Kirchliche Organisationen könnten dann mit schrittweisen Glaubwürdigkeitsgewinnen rechnen, weil sie der

Erwartung nach grundlegender Reform, nach konsequenter Orientierung an Bedarfen, Anliegen und Gelegenheiten und nach Passung an gesamtgesellschaftliche Normen entsprächen.

Die 6. KMU als Teil organisationaler Kommunikation

Eine solche kirchenentwicklerische Kommunikation der 6. KMU, wie sie sich in ihren ersten Phasen bislang beobachten lässt, wird den zentralen Merkmalen organisationaler Kommunikation gerecht (Baecker 2023, S. 241): (1) Sie stößt eine wechselseitige Wahrnehmung an; die 6. KMU stellt eine spezifische Perspektive auf die Gesamtbevölkerung dar, eine Art „atmosphärischer Momentaufnahme“ ihrer Einstellungen zu Religion, Glaube und Kirche. Gleichzeitig nimmt sie wahr, dass – und vor allem: wie! – sie selbst in diesem Moment wahrgenommen wird. In einer Gesellschaft, in der permanent um Aufmerksamkeit konkurriert wird, erhalten Kirchen so ein realistisches Bild über ihre Potenziale öffentlicher Wirksamkeit. (2) In allen Kommunikationsvollzügen erlebt die 6. KMU die Doppelung von Mitteilungen in Bericht und Aufforderung (report and command). Informationen sind nie nur Informationen. Immer sind sie aus Zeichen und Daten geronnen. Immer sind sie auf ihren Kontext hin spezifiziert. Damit kommen sie nicht ohne Appellcharakter aus: Sie kommentieren die organisationale Lage, in die hinein sie gesprochen werden, kirchenentwicklerisch. (3) Jede Kommunikation in Sachen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung trägt eine weitere Tonspur von Metakommunikation in sich: Sie blickt auf die Geschichte empirischer Religionsforschung zu Kirchen, insbesondere auf die ihrer fünf Vorgängerstudien. Sie denkt alternative Forschungszugänge mit und transportiert einen inneren Dialog verschiedener Deutungsperspektiven. Jede Kommunikation bezüglich KMU geht auch mit Erwartungen einher: Mit der Hoffnung auf Anschlussmöglichkeiten, auf Verständnis, auf Widerspruch, auf Bewahrung und Veränderung. Schlussendlich (4) überträgt die Kommunikation zur 6. KMU nicht Wissen und Sinn zu Empfänger/innen, die eine vermeintliche kirchenentwicklerische tabula rasa darstellen, sondern sie aktualisiert Sinn. Dies gilt umso mehr, als die Empfänger/innen ja Teil der befragten Gesamtheit sind, ein Teil der repräsentativ befragten deutschen Bevölkerung. Das bedeutet: Die Kommunikation anlässlich der 6. KMU erzeugt notwendigerweise Redundanzen. Bereits bestimmte Ereignisse lassen weitere mögliche Ereignisse erschließbar werden, auch wenn Unsicherheiten über den Grad von Entwicklungen, über ihre Geschwindigkeiten etc. bestehen. Insofern erzeugt diese Kommunikation eine „vertraute Welt“ (Baecker 2023, S. 242). Alles, was sich in kirchenentwicklerischen Diskursen an Neuem zeigt, ist vor diesem Hintergrund zu lesen.

Die Kommunikation zur 6. KMU als Beitrag zur Kirchenentwicklung

Überblickt man das formale Kommunikationskonzept zur 6. KMU im Ganzen, wird deutlich, dass sie auf die Rekursivität ihrer eigenen Prozesse hin angelegt ist, um kirchenentwicklerische Impulse durch die Praxis ihrer selbst zu stabilisieren. Gerade in Zeiten, die durch allgemeine Unsicherheiten im Entscheiden und Handeln gekennzeichnet sind, gelingt es so zumindest teilweise, Atmosphären von „Gewohntem“ zu schaffen, die die Ressource dafür bilden, zu wirklich Neuem ermutigt zu werden.

Die 6. KMU ist damit in einer konkreten Situation der kirchlichen Zeitgeschichte, von 2023 an für etwa ein Jahrzehnt, ein Movens und Gegenstand des kirchenentwicklerischen Gesprächs und nimmt damit die kommunikative Verfasstheit einer Kirchenentwicklung ernst, die nicht (mehr) ex cathedra, binär, durch Bindung an exklusive Sprecherpersonen in die Welt kommt. Dieses fortdauernde, idealerweise zu Entscheidungen motivierende, strategische Gespräch wird so zu einem kybernetischen Begriff. Der US-amerikanische Philosoph Norbert Wiener beschrieb diesen Mechanismus erstmals und nannte ihn „control by informative feedback“ (Wiener 1948, S. 60, zitiert bei Nassehi 2023, S. 173).

Diese Idee einer Innovierung von Organisationen durch fortdauernde kommunikative Reflexion wurde von Helmut Schelsky durchdacht, auffälliger Weise am Beispiel der Entwicklung evangelischer Kirchen. Er vertrat in seiner religionssoziologischen Arbeit die These, dass die soziale Praxis des Glaubens die Entscheidungsform ist, in der Menschen ihre historische und soziale Kontingenz bearbeiten (Schelsky 1957). Dieser Ansatz ist plausibel, solange eine sozial gestaltete Form von Religiosität in Deutschland eine realistische Option der eigenen Lebensführung bleibt. Kirchen sind deshalb gehalten, diese Option kommunikativ im Schwange zu halten. Dazu müssen sie die Einstellungen und Haltungen von Menschen zu Glauben, Religion und Kirche kennen, um adressatengerecht kommunizieren zu können. Das betrifft sowohl die Kommunikation gegenüber Einzelnen in Gestalt situativer Gelegenheiten, aber auch die Inszenierungen sozialer Praxis und die organisationalen Bilder, die öffentlich prolongiert werden.

Kirchliche Kommunikation anhand der 6. KMU ist demnach der Klärungsversuch, den Gegenstandsbereich von Kommunikation durch kirchliche Organisationen so zu rekonfigurieren, dass Menschen von der unwahrscheinlichen Möglichkeit Gebrauch machen, nach religiösen Gründen kirchlichen Handelns zu fragen – dem Evangelium von Jesus Christus, das seinerseits in kommunikativ verfasster Form in der Welt ist.

36. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung als Impuls für ein „neues Normal“

Sechs Thesen zu strategischen Aufgaben von Kirchenleitung im Lichte der 6. KMU

Friederike Erichsen-Wendt

Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen sind in der evangelischen Kirche erwartet. Damit sind Menschen, die in den Kirchen Verantwortung tragen, auch an sie gewöhnt. Mit der gewissen Regelmäßigkeit des 10-Jahres-Zyklus fühlen sie sich in ihren Einschätzungen bestätigt. Als Visualisierung von Trends zeigen die Studien, was sich in der Gesellschaft (meist) so langsam entwickelt, dass es auf anderem Wege kaum wahrgenommen werden kann. Schwache Signale, signifikante Verschiebungen des Bisherigen und Trends, die langsam ansteigen und deshalb wenig Alarmsignale aussenden, werden dabei unterschiedlich wahrgenommen. Das führt in der Rezeption zu einer Dichotomisierung in den strategischen Ableitungen zwischen denjenigen, die sich im eingeschlagenen Kurs bestätigt fühlen und auf die Stabilisierung kirchlicher Organisation setzen, und denjenigen, die die Datelage als Argument für Veränderungen und Umsteuerung in einer bzw. hin zu einer evidenzbasierten Kirchenentwicklung nutzen. Beide vereint die Frage nach dem, was in einer Kirche als „normal“ gelten soll, wenn Kirchlichkeit und Religiosität seitens der Bevölkerung zunehmend als nicht selbstverständlich angenommen werden. Weil sich Narrative langsamer verändern als gesellschaftliche Realitäten, trägt jede der beiden Redeweisen dabei implizit den Anspruch in sich, über die Veränderung oder eben Beibehaltung des Normalitätsverständnisses eine jeweils korrespondierende Normativität zu rechtfertigen (Esser 2019, S. 124). Die Leistung von empirischen Studien zur Kirchenentwicklung ist dabei, diese Perspektiven durch Daten und die ihnen folgenden Auswertungsdiskurse besprechbar zu machen. In diesem Sinne möchte ich im Anschluss an die Befunde der 6. KMU sechs Thesen für zentrale strategische Aufgaben kirchenleitenden Handelns formulieren und erläutern:

1. *Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung dient dazu, wahrzunehmen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt in Fragen von Religion, Glaube und Kirche in der Bevölkerung an Einstellungen und Haltungen vorliegt.*

Kirchliches Handeln erlebt sich unter gegenwärtigen Bedingungen oft unter einem Handlungsdruck, der die beiden Phasen des Wahrnehmens und Deutens überspringt, um möglichst vielen Herausforderungen gerecht zu werden. Die Daten der

6. KMU machen leicht zugänglich, was gesamtgesellschaftlich gesehen zu Themen, die kirchliches Handeln betreffen, erhoben werden kann. Damit weiten sie den Blick über das hinaus, was sich dem alltäglichen Handeln im eigenen Verantwortungsbe-
reich imponiert, vor allem auch in Bezug auf andere Anspruchsgruppen kirchlichen
Handelns in unterschiedlichen Bindungsintensitäten zur kirchlichen Organisation.
Dabei werden in Deutungsdiskursen Zusammenhänge deutlich, die für strategische
Entscheidungen nutzbar gemacht werden können.

2. *Die Erwartungen, die durch die 6. KMU sichtbar werden, rekonstruieren Kirchenleitung
in ihrer Dichotomie von Leitung als formalorganisationaler Notwendigkeit und der Er-
wartung von Menschen nach Autonomie und realer Beteiligung im Bereich von Glau-
ben und kirchlichem Leben und insofern einem kirchenleitenden Handeln, das sich
über die Organisation im Ganzen verteilt.*

Die 6. KMU zeigt, dass Zugänglichkeit zu kirchlichen Angeboten in Analogie zum
Zugriff auf Formate anderer gesellschaftlicher Funktionsbereiche erwartet wird.
Menschen beurteilen das, was Kirche tut, nach seinem Nutzen für sich (gelegent-
lich auch: für andere) und sind infolgedessen allenfalls sekundär an der internen
Organisation interessiert, die zu dieser Angebotsstruktur führt. Kenntnisse und Er-
wartungen an kirchliche Ebenen bestehen vor allem im sozialen Nahbereich, der
Region sowie im Blick auf die Themenkommunikation. Dass Leitung im Sinne eines
organisationalen Top-Managements in seiner Bedeutung wenig wahrgenommen
wird, mag auch daran liegen, dass es sich bereichsspezifisch nach unterschiedli-
chen Logiken verhält und dementsprechend nur punktuell mit seiner Inszenie-
rungsleistung sichtbar wird. Dem entspricht weitgehend, dass Menschen eine hohe
Autonomie in der Gestaltung ihres religiösen und kirchlichen Lebens beanspru-
chen. Sie erleben auch in anderen organisationalen Kontexten, dass Leitung vor
allem horizontal und lateral wirksam ist. Angesichts der zu erwartenden Entwick-
lung der Akteursituation in Kirchen in den nächsten Jahren steht zu erwarten, dass
sich stärker die Vorstellung etablieren wird: Wer als Akteur in Erscheinung tritt, dem
wird Verantwortung zugeschrieben. Ämter und Berufe gestalten sich nach einer rol-
lenbezogenen Logik. Programme und Kommunikationen der Organisation haben
sich daraufhin zu ordnen, Menschen zu befähigen, sich selbst in ihren religiösen
Einstellungen und einem kirchlichen Leben, das dem entspricht, zu orientieren.

3. *Ein organisationales Verständnis von Kirche wird dominant im Unterschied zu neo-in-
stitutionalistischen Vorstellungen. Damit bestimmt sich das Verhältnis von Organisa-
tion und Individuen neu.*

Organisationen sind auf Programme und Kommunikationen, vor allem aber Ak-
teure angewiesen, um ihrem Zweck Reichweite und Relevanz zukommen zu lassen.
Unter gegenwärtigen Bedingungen ist es längst zu einem Gegenstand von Aushand-

lungsprozessen geworden, ob Menschen sich verantwortlich für kirchliches Leben in den Dienst nehmen lassen oder nicht. Ehrenamtlichkeit formiert sich zusehends weniger in der Übernahme im Grundsatz definierter Aufgaben, sondern orientiert sich auch an den Kompetenzen und Professionalitäten, die Engagierte mitbringen und zur Geltung bringen lassen wollen. Angesichts von Individualisierung als zentraler Leitkategorie auch von denjenigen, die potenziell einen kirchlichen Beruf anstreben, müssen ehemals – mehr oder weniger – fraglos akzeptierte Inkulturationsmechanismen der Organisation inzwischen ihren Nutzen ausweisen. Während Einzelne im Rahmen ihrer persönlichen Lebensführung wählen können, ob sie bei einer bestimmten kirchlichen Organisation arbeiten möchten, wird es für diese selbst immer schwieriger, nicht „gierig“ (Coser 2015) zu werden, um den Mangel an Fachkräften vermeintlich nicht weiter zu verschärfen. In Transformationsprozessen wird zudem deutlich, dass Organisation und Individuum den Grad ihrer wechselseitigen Sozialisation bereichsspezifisch unterschiedlich ausgestalten. Was lange Zeit – oft sogar unbewusst – funktionierte, gerät unter Veränderungsbedingungen unter Druck. Zugleich bleibt die Organisation träge und investiert zu viel Kraft in zu kleine Schritte, wenn es um strukturelle Neuordnungen geht. Das führt dazu, dass sich strukturelle Verschiebungen oftmals erst im Modus von Konflikt arrangieren.

4. *Die 6. KMU erzeugt ein differenziertes Bild gesamtgesellschaftlicher Erwartungen gegenüber Kirchen. Mit diesen Erwartungen umzugehen, erfordert von kirchlichen Organisationen eine positionierte Beweglichkeit, für die ein konzeptioneller Freiraum nötig ist, um Menschen echte Beteiligung zu ermöglichen.*

Dass Erwartungen nicht einfach „da“ sind, sondern nur dann thematisiert werden sollten, wenn die Bereitschaft zu einer wirksamen Auseinandersetzung mit diesen Einstellungen vorhanden ist, ist eine zentrale Einsicht der Erwachsenenpädagogik. Hohe Erwartungshaltungen sind auch eine Folge des Umstands, dass Säkularisierungs- und Individualisierungsentwicklungen gleichzeitig auftreten: Während im Ganzen immer weniger *common sense* ist, was in religiösen Dingen gilt, machen Einzelne Ansprüche geltend, die sie im Modus des Höchst-Besonderen kommunizieren. Dies tritt in Spannung zu kirchlichem Leben, das bestenfalls nach Standards und Qualitätsrichtlinien organisiert ist und sagen kann, weshalb es tut, was der Fall ist. In einer Außenperspektive gesamtgesellschaftlicher Erwartungen wird deutlich, welche Bilder von Kirchlichkeit Menschen haben – unabhängig von abnehmender Bindung an die Organisation und kohortenbezogenem Relevanzverlust. Um Glaubwürdigkeit zu erzeugen, ist es nötig, dass kirchliches Handeln sich zu diesen Erwartungen ins Verhältnis setzt. Dazu gehört zuallererst, sie kommunikativ aufzunehmen, sie einzuordnen und sie zu bewerten: Führen Erwartungen zu einer Bestätigung des Bisherigen, zu partiellen Veränderungen, zur Beteiligung anderer Akteure? Aber auch die Herausforderung, inwiefern Erwartungen dazu führen, dass sich die Organisation ihrer Grenzen bewusster ist, indem sie formuliert, welchen

Erwartungen sie eben nicht gerecht werden will, steht im Raum und will bearbeitet werden. In einer Situation erheblichen Ressourcendrucks besteht demnach nicht nur die Aufgabe, Erwartungen aufzunehmen und zu bearbeiten, sondern zugleich auch noch zu kommunizieren, in welcher Weise dies geschehen wird oder bereits geschehen ist. Dazu ist die Einbindung derer, „die etwas wollen“, nach evangelischem Verständnis wesentlich. Kirche ist nur dann Kirche für andere, wenn es ihr gelingt, Kirche mit anderen zu sein. Dieser Habitus von Einbindung, Verantwortlichkeit und Solidarität ist gesamtgesellschaftlich nicht selbstverständlich und muss an vielen Stellen erst (neu) eingeübt werden. Eine so verstandene Mitgliederorientierung birgt zugleich die Gefahr, dass Lebensstile sich bevorzugt selbst reproduzieren und zu Schließungen tendieren. Erwartungsmanagement löst vor allem dann Impulse für lernende Organisationen aus, wenn sie es mit Erwartungen zu tun haben, die sie selbst nicht erwartet haben.

5. *In der Rezeption der Ergebnisse der 6. KMU wird das Widerständige und Eigentümliche kirchlicher Organisationen deutlich, das durch das Religiöse der religiösen Organisation in die Welt kommt. Kirchliches Handeln wird dadurch auf das verwiesen, was von wenigen Menschen, dann allerdings höchstrelevant, nachgefragt wird, ohne das Kirche aber nicht sein kann.*

Kaum zufällig kristallisieren sich Deutungsdivergenzen an der Frage des Religiösen in Kirche und Gesellschaft. Denn anders als Organisationen, deren Existenz daran geknüpft ist, dass sie ihren Zweck am Markt behaupten müssen, besteht Kirche unabhängig von ihrer Gestalt aufgrund des Umstands, dass Menschen ihren Glauben zum Ausdruck bringen. Das bedeutet auch, dass Kirchen sich nur insofern von empirischen Evidenzen steuern lassen, als sie sich selbst als Organisationen verstehen, die einer Skalierbarkeit aufgrund von „Angebot“ und „Nachfrage“ unterliegen. Auf diese Logiken von Zugänglichkeit und Zugehörigkeit verweisen die KMUs insofern, als sie Menschen als (Nicht-)Mitglieder eben dieser Organisation befragen. Sofern sie Menschen (relativ) unabhängig von der Frage nach kirchlichen Sozialgestalten nach ihren Einstellungen zu Religion und Glaube befragen, kommt zum Ausdruck, in welcher Weise Menschen sich als religiös verstehen und damit bestehenden Lesarten empirische Evidenz verleihen oder eben nicht: Als Teil von generationalen oder lebensstilbezogenen Kohorten haben sie Anteil an Entwicklungen der Moderne, z. B. der Säkularisierung. Mit ihren höchstindividuellen Entscheidungen für bestimmte Einstellungen und soziale Praktiken zeigen sie sich als Menschen, die ihr individuelles Wahlverhalten ihrer eigenen persönlichen Identität zurechnen. Als diejenigen, die anschließen an Symbolpolitiken des Religiösen, die bereits vorhanden sind, zeichnen sie sich ein in die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens. Für strategische Maßnahmen ist auch darin dasjenige wesentlich, was sich messbar für eine größere Anzahl von Menschen sagen lässt, selbst wenn es sich um Einstellungen handelt, die als höchstindividuell erlebt werden. Eigentümlich sind nun

nicht diese verschiedenen, oft gleichzeitig auftretenden Logiken des Religiösen, sondern der Umstand, dass Menschen sich zwar zu Kirchen verhalten wie zu jeder anderen Organisation auch, Kirchen sich aber nicht so an ihre Umwelten anpassen können, wie dies erforderlich wäre, um ein erwartungsgemäßes Nutzungsverhalten zu ermöglichen: Sie inszenieren einen Zweck, der ihnen letztlich selbst entzogen ist, und referenzieren auf eine Infrastruktur, die symbolpolitisch meist zu groß ist für die, die dabei sind.

Gleichzeitig zu den vielfältigen Erwartungen von Menschen werden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen organisationsintern oftmals so gelesen, dass die Ergebnisse an sich die Kirchenentwicklung erstmal nicht „nach vorn“ bringen. Bevölkerungsrepräsentative Studien erheben lediglich, was vermutlich allgemein gewusst wird. Damit geben sie ein atmosphärisches Gesamtbild wieder, das auf dem basiert, was allgemein von Glaube, Kirche und Religion als zugänglich angesehen wird. Als solches kann es nur als Ausgangspunkt kirchenentwicklerischer Maßnahmen dienen, allenfalls als Impulsgeber, nicht jedoch als Datenmaterial, das direkte Handlungsempfehlungen für zukünftige Entwicklungen enthält. Die 6. KMU ruft vor diesem Hintergrund die alte Frage nach dem Verhältnis von Sozialem und Religiösem auf, erinnert an das Konzept von Sozialreligion und daran, dass der Grund kirchlichen Handelns sich nicht „an sich“ zeigt, sondern andockt an gesellschaftliche und individuelle Bedarfe und Fragen.

6. *Die 6. KMU leistet einen Beitrag zu kirchlichen Veränderungsprozessen, indem sie den Kommunikationen, die mit dem Stichwort „Reformprozesse“ verbunden sind, evidenzbasierte Perspektiven an die Seite stellt.*

Die Koordination unterschiedlicher transformativer Prozesse wird kirchenleitend oft als Herausforderung erlebt: Unter zunehmendem Ressourcen- und Entscheidungsdruck kommt etwas „auch noch“ dazu. In der Arbeit mit den Ergebnissen der 6. KMU wird kirchlichen Entscheidungspersonen im Kontext ihrer Reformprozesse allerdings zugleich (!) deutlich, dass die Daten und ihre Deutungen die bisherigen Reformergebnisse noch einmal neu sichtbar werden lassen, sofern sie probeweise und unmittelbar aufeinander bezogen werden. Neue Zusammenhänge werden sichtbar, manche Entscheidungen werden neu plausibel, es zeichnen sich Prioritäten ab. Ermöglicht wird dies durch eine veränderte Sicht auf die Leistungsfähigkeit von Reformdiskursen: Entgegen einer landläufigen Lesart dienen sie nicht zuallererst dazu, Veränderungen im kirchlichen Leben anzustoßen. Dies geschieht dann und wann als Nebeneffekt, lässt sich aber kaum strategisch auf der Grundlage dieser Diskurse initiieren. Was hingegen geschieht, ist, dass sich die Komplexität des organisationalen Systems erhöht: Verdichtete Kommunikationen, oft mit einer Vielzahl von Beteiligten, Programme kirchlichen Handelns, die sich neuer Begriffe und Visualisierungen bedienen, die viele teilen sollen, entstehen, Akteure werden

beauftragt, diese Prozesse zu verkörpern. Bei denen, die damit Veränderungserwartungen hegen, entsteht zuweilen eine Melange aus Enthusiasmus und Stress. Die 6. KMU kommt an einer kontingenten Stelle dieses Prozesses mit ins Spiel: Die Erhöhung von Komplexität ist die Folge. Sie führt dazu, dass die Anschlussmöglichkeiten an die Systemumwelten steigen. Durch diese Anschlussmöglichkeiten erscheinen hier und da neue, veränderte Handlungsmöglichkeiten. Freilich bleiben auch sie nicht linear ableitbar, weil die doppelte Kontingenz von Kommunikationssituationen auch hier nicht umgangen werden kann. Das, was aus der Korrelation von Reformprozessen mit empirischen Daten entsteht, hingegen mit hinreichendem Durchhaltevermögen zu erproben, zu evaluieren und daraus zu lernen, erzeugt trotzdem „neue Normalitäten“ in der kirchlichen Organisation. Nach und nach verändern sich mentale Bilder. Menschen merken: Hier verhält sich Kirche zu meinen Erwartungen, hier nimmt Kirche eingedenk ihres Auftrags auf, was in der Welt der Fall ist. Vor allem auch diese Resonanz ist es, die auf soziales Vertrauen einzahlt.

Literaturverzeichnis

- Ahrens, Petra-Angela (2000). Frauen in der Kirche: Spielt das Geschlecht (noch) eine Rolle? In Ingrid Lukatis et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis* (S. 101–114). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Ahrens, Petra-Angela (2008). *BeGeisterung durch Gospelsingen. Erste bundesweite Befragung von Gospelchören*. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD.
- Ahrens, Petra-Angela (2014). *Religiosität und kirchliche Bindung in der älteren Generation. Ein Handbuch*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ahrens, Petra-Angela (2015). Konfessionslose in einer säkularen Mehrheitsgesellschaft. Werthaltungen und Lebensorientierungen. *Materialdienst der EZW* 78 (9), 323–332.
- Ahrens, Petra-Angela (2016). *Wer sind die Konfessionslosen? Antworten aus einer Repräsentativbefragung im Osten Berlins*. Hannover: creo-media.
- Ahrens, Petra-Angela (2017). Evangelische Kirche ist Plattform und Motor für zivilgesellschaftliches Engagement – Sonderauswertung des vierten Freiwilligensurveys 2014. In Stiftung Mitarbeit (Hrsg.), *Im Fokus: Kirche, Demokratie und Engagement*. Wegweiser Bürgergesellschaft 5/2017 vom 26.4.2017. https://www.buergergesellschaft.de/fileadmin/pdf/gastbeitrag_ahrens_170517.pdf (letzter Zugriff: 24.07. 2023).
- Ahrens, Petra-Angela (2021). *Wertorientierungen nach Klages im ALLBUS. Empirische Rückschau und Fortführung*. Vortrag beim Online-Workshop des Leibniz-Instituts für Sozialwissenschaften (GESIS) „Wertemessung im ALLBUS-Programm: Zwischen Tradition und Zukunft“ am 12. November 2021.
- Ahrens, Petra-Angela (2022a). *Kirchenaustritte seit 2018: Wege und Anlässe. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativbefragung*. Baden-Baden: Nomos.
- Ahrens, Petra-Angela (2022b). Aktuelle empirische Beobachtungen und pastoralsoziologische Herausforderungen – aufgezeigt anhand der Kirchenaustrittsstudie des SI 2020/21. In Georg Lämmlein (Hrsg.), *Zukunftsaussichten für die Kirche: 50 Jahre Pastoralsoziologie in Hannover, Beiträge zum 90. Geburtstag von Karl-Fritz Daiber*. (S. 79–106). Baden-Baden/Leipzig: Nomos/Evangelische Verlagsanstalt.
- Ahrens, Petra-Angela (2022c). Das Engagement der Älteren: Empirische Beobachtungen zu aktuellen Entwicklungen. In Bernt Renzenbrink/Gerhard Wegner (Hrsg.), *Engagement im Ruhestand* (S. 37–58). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ahrens, Petra-Angela (2022d). Engagement im Rahmen der Flüchtlingsthematik. Exempel für eine Bedrohung des gesellschaftlichen Zusammenhalts? *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 35 (3), 496–511.
- Ahrens, Petra-Angela/Lämmlein, Georg/Sinnemann, Maria (Hrsg.) (2021). *Geflüchtete willkommen? Einstellungen und Engagement in der Zivilgesellschaft*. Baden-Baden: Nomos.

- Ahrens, Petra-Angela/Schulz, Claudia (2024). Kirchenmitglieder in Verantwortung. Ehrenamt und Reproduktion der Kirche. In Christel Gärtner et al. (Hrsg.), *Kirchenkrise als Glaubenskrise? Möglichkeiten und Grenzen der Reproduktion der Kirche*. Baden-Baden/Leipzig: Nomos/Evangelische Verlagsanstalt.
- Ahrens, Petra-Angela/Wegener, Gerhard (2013). *Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile, Sozialstrukturen und kirchliche Angebote*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Aksoy, Ozan/Bann, David/Fluharty, Meg E./Nandi, Alita (2022). Religiosity and mental wellbeing among members of majority and minority religions. Findings from Understanding Society: The UK Household Longitudinal Study. *American Journal of Epidemiology* 191 (1), 20–30.
- Albani, Cornelia/Gunzelmann, Thomas/Bailer, Harald/Grulke, Norbert/ Geyer, Michael/Brähler, Elmar (2004). Religiosität und Spiritualität im Alter. *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 37 (1), 43–50.
- Albrecht, Christian (2006). *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen, Band 2*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Allmendinger, Jutta/Wetzel, Jan (2020). *Die Vertrauensfrage: für eine neue Politik des Zusammenhalts*. Mannheim: Dudenverlag.
- Allolio-Näcke, Lars/Bubmann, Peter (2022). *Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Allport, Gordon (1966). The Religious Context of Prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (3), 447–457.
- Alscher, Mareike/Priller, Eckhard/Burkhardt, Luise (2021). Zivilgesellschaftliches Engagement. In Statistisches Bundesamt/Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung/Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung (Hrsg.), *Datenreport 2021. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland* (S. 399–407). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Altglas, Veronique (2014). Bricolage: reclaiming a conceptual tool. *Culture and Religion* 15 (4), 474–493.
- Andersen, Henrik Kenneth/Mayerl, Jochen (2022). Is the Effekt of Environmental Attitudes on Behaviour Driven Solely by Unobserved Heterogeneity? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 74 (3), 381–408.
- Ano, Gene G./Vasconcelles, Erin B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology* 61 (4), 461–480.
- Anselm, Reiner/Merle, Kristin/Pohl-Patalong, Uta (2023). Wie hältst du's mit der Religiosität? Eine kritische Perspektive auf die soeben erschienene Überblicksdarstellung der KMU VI. *Zeitzeichen* 24 (12), 56–59.
- Arbuckle, Matthew B./Konisky, David M. (2015). The Role of Religion in Environmental Attitudes. *Social Science Quarterly* 96 (5), 1244–1262.
- Arnold, Jochen/Gorka, Marianne/Hillebold, Lars/Meyer, Jan/Rabe-Winnen, Elisabeth (Hrsg.) (2023). *Gottesdienst neu denken und feiern. Aufbrüche in die Zukunft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Arnstein, Sherry (1969). A Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Planning Association* 35 (4), 216–224.
- Aslan, Ednan/Kolb, Jonas/Yıldız, Erol (2017). *Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich*. Wiesbaden: Springer.
- Backhaus-Maul, Holger (2021). Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Die unterschätzte Bedeutung bürgerschaftlichen Engagements. *Blätter der deutschen Wohlfahrtspflege* 168 (2), 66–69.
- Baecker, Dirk (2023). Kommunikation. In Jan V. Wirth/Heiko Kleve (Hrsg.), *Lexikon des systemischen Arbeitens. Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie*. 2. Auflage (S. 240–243). Heidelberg: Carl-Auer-Verlag.
- Baer, Michael/Colquitt, Jason (2018). Why do people trust? Moving toward a more comprehensive consideration of the antecedents of trust. In Rosalind H. Searle et al. (Hrsg.), *The Routledge Companion to Trust* (S. 163–182). London: Routledge.
- Baker, Joseph O./Whitehead, Andrew L. (2016). Gendering (Non)Religion: Politics, Education, and Gender Gaps in Secularity in the United States. *Social Forces* 94 (4), 1623–1645.
- Balboni, Tracy A./Vander Weele, Tyler J./Doan-Soares, Stephanie/Long, Katelyn N.G./Ferrel, Betty R./Fitchett, George/Koenig, Harold G./Bain, Paul A./Puchalski, Christina/Steinhauser, Karen E./Sulmasy, Daniel P./Koh, Howard K. (2022). Spirituality in serious illness and health. *Journal of the American Medical Association* 328 (2), 184–197.
- Baldermann, Ingo (1999). *Wert hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*. 6. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Barker, Eileen (2004). The Church Without and God Within. Religiosity and/or Spirituality. In Dinka J. Marinovic et al. (Hrsg.), *Religion and Patterns of Social Transformation* (S. 23–47). Zagreb: IDZ.
- Bauer, Eberhard/Schetsche, Michael (Hrsg.) (2003). *Alltägliche Wunder. Erfahrungen mit dem Übersinnlichen – wissenschaftliche Befunde*. Würzburg: Ergon.
- Bauer, Manfred/Durant, John (1997). Belief in Astrology: a social-psychological analysis. *Cosmos and Culture* 1, 55–71.
- Baumert, Jürgen (2002). Deutschland im internationalen Bildungsvergleich. In Nelson Killius et al. (Hrsg.), *Die Zukunft der Bildung* (S. 100–150). Frankfurt: Suhrkamp.
- Becci, Irene/Dandarova Robert, Zhargalma (2022). Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen „religiös“ und „spirituell“ in Umfragen. In Jörg Stolz et al. (Hrsg.), *Religionstrends in der Schweiz* (S. 33–62). Wiesbaden: Springer.
- Bedford-Strohm, Heinrich (2022). *Frömmigkeit und Glück*. München: Claudius.
- Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker (Hrsg.) (2015). *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Beider, Nadia (2021). The Zeal of the Convert Revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (1), 5–26.

- Bell, Andrew/Kelvyn, Jones (2015). Age, Period and Cohort Processes in Longitudinal and Life Course Analysis: A Multilevel Perspective. In Claudine Burton-Jeangros et al. (2015), *A Life Course Perspective on Health Trajectories and Transitions* (S. 197–213). Heidelberg: Springer.
- Benedikt XVI. (2011). *Freiburger Rede*. www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html (letzter Zugriff: 10.5.2022).
- Benner, Dietrich (2014). *Bildung und Religion. Nur einem bildsamem Wesen kann ein Gott sich offenbaren*. Paderborn: Schöningh.
- Benthaus-Apel, Friederike (2006a). Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft; Lebensstile Konfessionsloser – im Vergleich mit Evangelischen. In Wolfgang Huber et al. (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 205–245). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Benthaus-Apel, Friederike (2006b). Lebensstilspezifische Muster der Kirchenmitgliedschaft. Ergebnisse aus der vierten Kirchenmitgliedschaftsstudie der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD). In Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilband 1 und 2* (S. 2357–2369). Frankfurt/Main: Campus.
- Benthaus-Apel, Friederike/Eufinger, Veronika (2017). Geschlechterrollenorientierung in Ost- und Westdeutschland und ihre Auswirkungen auf Religiosität und Weltansichten. In Kornelia Sammet et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterordnungen* (S. 237–269). Wiesbaden: Springer.
- Bentzen, Jeanet Sinding (2021). In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic. *Journal of Economic Behavior & Organization* 192, 541–583.
- Bergelt, Daniel (2017). Geschlechternormen zur Erklärung des Gender Gap in der Religiosität: Überlegungen zu einer Erweiterung des Modells einer pfadabhängigen Entwicklung religiöser Unterschiede. In Kornelia Sammet et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterordnungen* (S. 217–235). Wiesbaden: Springer.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2023). *Religionsmonitor 2023. Zusammenleben in religiöser Vielfalt*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Biehl, Peter (1999). *Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Biel, Anders/Nilsson, Andreas (2005). Religious Values and Environmental Concern: Harmony and Detachment. *Social Science Quarterly* 86 (1), 178–190.
- Birkelbach, Klaus (1999). Die Entscheidung zum Kirchenaustritt zwischen Kirchenbindung und Kirchensteuer. Eine Verlaufsdatenanalyse in einer Kohorte ehemaliger Gymnasiasten bis zum 43. Lebensjahr. *Zeitschrift für Soziologie* 28 (2), 136–153.
- Blanca, Maria/Alarcón, Rafael/Arnau, Jaume/Bono, Roser/Bendayan, Rebecca (2017). Non-normal data: Is ANOVA still a valid option? *Psicothema* 29 (4), 552–557.
- Bloch, Jon P. (1998). Alternative Spirituality and Environmentalism. *Review of Religious Research* 40 (1), 55–73.

- Blohm, Michael/Harkness, Janet/Klein, Sabine/Scholz, Evi (2004). *Konzeption und Durchführung der „Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“ (ALLBUS) 2002*. Mannheim: ZUMA.
- Blume, Michael (2017). *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*. Ostfildern: Patmos.
- Bochinger, Christoph (2013). Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. In Führding, Steffen/Antes, Peter (Hrsg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive* (S. 15–58). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böhme, Thomas/Lindemeyer, Sabine/Wenk, Anne-Kathrin/Wittmann-Stasch, Bettina (Hrsg.) (2021). *„Manchmal ist Schulseelsorge wichtiger ...“: Evangelische Schulseelsorge in Zeiten von Corona*. Münster: Comenius-Institut.
- Bönig, Winfried (Hrsg.) (2007). *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*. Stuttgart/Ostfildern: Carus-Verlag.
- Bortz, Jürgen/Schuster, Christof (2010). *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler*. 7. Auflage. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Bouma, Gary D. (1973). Beyond Lenski: A Critical Review of Recent “Protestant Ethic” Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 12 (2), 141–155.
- Bradsaw, Matt/Ellison, Christopher G. (2009). The Nature-Nurture Debate is over, and both sides lost! Implications for Understanding Gender Differences in Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2), 241–251.
- Brenner, Philip S. (2012). Identity as a determinant of the overreporting of church attendance in Canada. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (2), 377–385.
- Brown, Caleb/Volk, Fred/Wallsgrove, Richard (2023). Distortive Assumptions in the Literature on White’s Thesis: Toward Theologically Sensitive Measures of Dominion and Stewardship Ideology. *Journal of Psychology and Theology* 51 (1), 102–121.
- Bruce, Steve (2017). *Secular Beats Spiritual: The Westernization of the Easternization of the West*. London: Routledge.
- Bubmann, Peter (2007). Kirchenmusik. In Wilhelm Gräß/Birgit Weyel (Hrsg.), *Handbuch Praktische Theologie* (S. 70–75). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bubmann, Peter (2009). *Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bubmann, Peter (2014). Musik in Kirche und Gemeinde. In Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hrsg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung* (S. 373–380). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bubmann, Peter (2022). *Musik. Spiritualität. Lebenskunst. Studien zu Ästhetik und Musik aus theologischer Perspektive*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bubmann, Peter/Klek, Konrad (2012). *Davon ich singen und sagen will. Die Evangelischen und ihre Lieder*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bucher, Anton (1996). *Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach*. Innsbruck: Tyrolia.

- Bucher, Anton (2000). *Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, Rainer (2024). *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Zu einer wieder aufgebrochenen Diskussion*. <https://www.feinschwarz.net/saekularisierung> (letzter Zugriff: 04.08.2024).
- Bukovec, Predrag/Volgger, Ewald (Hrsg.) (2021). *Liturgie und Covid-19: Erfahrungen und Problematisierungen*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Bundeministerium des Innern (Hrsg.) (2019). Unser Plan für Deutschland – Gleichwertige Lebensverhältnisse überall. Bericht der Facharbeitsgruppe 6 „Teilhabe und Zusammenhalt der Gesellschaft“ (S. 115–135). https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/heimat-integration/gleichwertige-lebensverhaeltnisse/unser-plan-fuer-deutschland-langversion-kom-gl.pdf?__blob=publicationFile&v=5 (letzter Zugriff: 04.08.2024).
- Burkowski, Peter/Charbonnier, Lars (Hrsg.) (2015). *Mehr Fragen als Antworten? Die V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und ihre Folgen für das Leitungshandeln in der Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Burzan, Nicole (2011). Zur Gültigkeit der Individualisierungsthese – Eine kritische Systematisierung empirischer Prüfkriterien. *Zeitschrift für Soziologie* 40 (6), 418–435.
- Büssing, Arndt/Janko, Annina/Baumann, Klaus/Hvidt, Niels Christian/Kopf, Andreas (2013). Spiritual needs among patients with chronic pain diseases and cancer living in a secular society. *Pain Medicine* 14 (9), 1362–1373.
- Cantoni, Davide (2014). The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands. *Journal of the European Economic Association* 13 (4), 561–598.
- Cardena, Etzel A./Lynn, Steven Jay/Krippner, Stanley C. (Hrsg.) (2013). *Varities of Anomalous Experience*. 2. Auflage. Washington DC: American Psychological Association.
- Chandler, Edward W./Dreger, Ralph Mason (1993). Anthropocentrism: Construct Validity and Measurement. *Journal of Social Behaviour and Personality* 8 (2), 169–188.
- Chaplin, Jonathan (2016). The global greening of religion. *Palgrave Communications* 2, 16047.
- Chaves, Mark/Gorski, Philip S. (2001). Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology* 27, 261–281.
- Cheong, Pauline (2022). Authority. In Heidi Campbell/Ruth Tsuria (Hrsg.), *Digital religion. Understanding Religious Practice in Digital Media* (S. 87–102). 2. Auflage. Abingdon, New York: Routledge.
- Chow, Soon Ken/Francis, Benedict/Han Ng, Yit/Naim, Najmi/Beh, Hooi Chin/Ariffin, Mohammad Aizuddin Azizah/Hafyuzuddin Md Yusuf, Hohd/Lee, Jia Wen/Sulaiman, Ahmad Hatim (2021). Religious coping, depression and anxiety among healthcare workers during the COVID-19 pandemic: A Malaysian perspective. *Healthcare* 9 (1), 79.

- Clements, John M./McCright, Aaron M./Xiao, Chenyang (2014). Green Christians? An Empirical Examination of Environmental Concern Within the U.S. General Public. *Organization & Environment* 27 (1), 85–102.
- Collett, Jessica L./Lizardo, Omar (2009). A Power-Control Theory of Gender and Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2), 213–231.
- Comenius-Institut (Hrsg.) (2018a). *Evangelische Tageseinrichtungen für Kinder. Empirische Befunde und Perspektiven*. Münster: Waxmann.
- Comenius-Institut (Hrsg.) (2018b). *Gottesdienstliche Angebote mit Kindern. Empirische Befunde und Perspektiven*. Münster: Waxmann.
- Comenius-Institut (Hrsg.) (2019a). *Evangelische Erwachsenenbildung. Empirische Befunde und Perspektiven*. Münster: Waxmann.
- Comenius-Institut (Hrsg.) (2019b). *Evangelische Schulseelsorge. Empirische Befunde und Perspektiven*. Münster: Waxmann.
- Comenius-Institut (Hrsg.) (2019c). *Evangelischer Religionsunterricht. Empirische Befunde und Perspektiven aus Baden-Württemberg, Niedersachsen und Sachsen*. Münster: Waxmann.
- Comenius-Institut (Hrsg.) (2024). *Evangelische Tageseinrichtungen für Kinder: Empirische Befunde und Perspektiven*. Münster: Waxmann.
- Cornehl, Peter (1985). Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart. *Theologische Realenzyklopädie* 14, 54–58.
- Cornwall, Marie (2009). Reifying Sex Differences Isn't the Answer: Gendering Processes, Risk, and Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2), 252–255.
- Corsa, Mike (2017). Jugend und Religion im Referenzrahmen evangelischer Kinder- und Jugendarbeit. In Mike Corsa et al. (Hrsg.), *Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD* (S. 235–253). Stuttgart: Kohlhammer.
- Coser, Lewis A. (2015). *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*. Berlin: Suhrkamp.
- Counted, Victor/Pargament, Kenneth I./Ortega Bechara, Andrea/Joynt, Shaun/Cowden, Richard G. (2022). Hope and well-being in vulnerable contexts during the COVID-19 pandemic: Does religious coping matter? *Journal of Positive Psychology* 17 (1), 70–81.
- Crockett, Alasdair/Voas, David (2006). Generations of Decline: Religious Change in 20th Century Britain. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45 (4), 567–584.
- Daiber, Karl-Fritz/Lukatis, Ingrid (1991). *Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion*. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Dam, Harjam/Elsenbast, Volker/Spenn, Matthias (Hrsg.) (2014). *Schulseelsorge in der pluralen Schule*. Münster: Comenius-Institut.
- Davie, Grace (2008). From Believing without Belonging to Vicarious Religion. Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe. In Detlef Pollack/Daniel Olson (Hrsg.), *The Role of Religion in Modern Societies* (S. 165–176). New York: Routledge.
- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2014). *Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014*. Leipzig: Universität Leipzig.

- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2016). *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Deeg, Alexander (2021). Gottesdienst in „Corona“-Zeiten oder: Drei Variationen zum Thema Präsenz. *Evangelische Theologie* 81, 136–151.
- Deeg, Alexander (2023). Neue Fluidität in Predigt und Liturgie. In Jochen Arnold et al. (Hrsg.), *Gottesdienst neu denken und feiern. Aufbrüche in die Zukunft* (S. 25–48). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Deeg, Alexander/Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Melix, Anika (2023). *Dimensionen biblischer Relevanz. Befunde einer empirischen Befragung zur gesellschaftlichen Verbreitung und Nutzung der Bibel in Deutschland 2022* (Forschungsbericht). Leipzig: Universität Leipzig.
- Dehlinger, Frieder (2020). Wie geht es nach Corona weiter? Perspektiven für einen Neustart des Singens im Gottesdienst. *Für Arbeit und Besinnung* 74 (24), 26–32.
- Dekker, Paul/Ester, Peter/Nas, Masja (1997). Religion, Culture and Environmental Concern: An Empirical Cross-national Analysis. *Social Compass* 44 (3), 443–458.
- Delacroix, Jacques/Nielsen, Francois (2001). The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe. *Social Forces* 80 (2), 509–553.
- De Rossett, Tommy/LaVoie, Donna J./Brooks, Destiny (2021). Religious coping amidst a pandemic: Impact on COVID-19-related anxiety. *Journal of Religion and Health* 60 (5), 3161–3176.
- Deutsche Bischofskonferenz (2022). *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2021/22*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2023). *Kirchliche Statistik: Tabelle: Bevölkerung und Katholiken in Deutschland 1950–2022*. www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/ (letzter Zugriff: 2.8.2023).
- De Vaus, David/McAllister, I. (1987). Gender differences in religion: A test of the structural location theory. *American Sociological Review* 51, 472–481.
- Di, Di (2020). Are Religious Woman More Traditionalist? A Cross-National Examination of Gender and Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 59 (4), 606–628.
- Dieckmann, Herbert (2016). KMU-Schock für alle Reformer. Die neue Kirchenmitgliederbefragung als Lernchance für unsere Kirche. In Gisela Kittel/Eberhard Meckels (Hrsg.), *Kirche der Reformation. Erfahrungen mit dem Reformprozess und die Notwendigkeit der Umkehr* (S. 268–288). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Diekmann, Andreas (2024). Klimawandel – kein Thema für die Soziologie? *Zeitschrift für Soziologie* 53 (1), 3–7.
- Diekmann, Andreas/Franzen, Axel (1999). The Wealth of Nations and Environmental Concern. *Environment and Behavior* 31 (4), 540–549.
- Diekmann, Andreas/Preisendörfer, Peter (1992). Persönliches Umweltverhalten: Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44 (2), 226–251.

- Dietz, Thomas/Stern, Paul C./Guagnano, Gregory A. (1998). Social Structural and Social Psychological Bases of Environmental Concern. *Environment and Behavior* 30 (4), 450–471.
- Djupe, Paul A./Hunt, Patrick/Kieran Hunt (2009). Beyond the Lynn White Thesis: Congregational Effects on Environmental Concern. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (4), 670–686.
- Dolan, Paul/Layard, Richard/Metcalf, Robert (2011). *Measuring subjective well-being for public policy*. <https://eprints.lse.ac.uk/35420/1/measuring-subjective-wellbeing-for-public-policy.pdf> (letzter Zugriff: 19.4.2024).
- Domsgen, Michael (2004). *Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Domsgen, Michael (2006). Kaum gefragt, aber von grundlegender Bedeutung. Welchen Religionsunterricht finden Eltern eigentlich gut? *Jahrbuch der Religionspädagogik* 22, 136–147.
- Domsgen, Michael (2014). Kommunikation des Evangeliums – Perspektiven der Lebensbegleitung. In Michael Domsgen/Bernd Schröder (Hrsg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie* (S. 15–32). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Domsgen, Michael (2019). *Religionspädagogik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Döring, Sabine (2006). Warum brauchen wir eine Philosophie der Gefühle? In Rainer Schützeichel (Hrsg.), *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze* (S. 66–83). Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Dressler, Bernhard (2007). Performanz und Kompetenz. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 6 (2), 27–31.
- Dressler, Bernhard (2020). *Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hrsg.) (1993). *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich: NZN.
- Dubach, Alfred/Fuchs, Brigitte (2005). *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Dunlap, Riley E./Van Liere, Kent D./Mertig, Angela G./Jones, Robert Emmet (2000). Measuring endorsement of the new ecological paradigm: A revised NEP scale. *Journal of Social Issues* 56 (3), 425–442.
- Ebertz, Michael N. (1998). *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*. Frankfurt/Main: Knecht.
- Ebertz, Michael N. (2006). Exodus? Frauen und die katholische Kirche in Deutschland. In Wilhelm Damberg/Antonius Liedhegener (Hrsg.), *Katholiken in den USA und Deutschland* (S. 260–273). Münster: Aschendorff.
- Ebertz, Michael N./Eberhardt, Monika/Lang, Anna (2012). *Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie*. Berlin: Lit.
- Ebertz, Michael N./Segler, Lucia (2016). *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche*. Würzburg: Echter.

- Eccles, Bernard (2007). Astrology in England in the Twenty-First Century. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 1 (2), 237–258.
- Eckberg, Douglas Lee/Blocker, T. Jean (1996). Christianity, Environmentalism, and the Theoretical Problem of Fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (4), 343–355.
- Eckes, Thomas/Six, Bernd (1994). Fakten und Fiktionen in der Einstellungs-Verhaltensforschung: Eine Meta-Analyse. *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 25 (4), 253–269.
- Ehret, Jean (Hrsg.) (2022). *Die geistige & geistliche Macht der Musik. The Mental & Spiritual Power of Music. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven*. Münster: Aschen-dorff.
- Ellison, Christopher G./Burdete, Amy M. (2012). Religion and the Sense of Control among U.S. Adults. *Sociology of Religion* 73 (1), 1–22.
- Elsenbast, Volker/Fischer, Dietlind/Schöll, Albrecht/Spenn, Matthias (2008). *Evangelische Bildungsberichterstattung—Studie zur Machbarkeit*. https://comenius.de/wp-content/uploads/alte-downloads/biblioinfothek/open_access_pdfs/Evangelische_Bildungsberichterstattung_Studie_zur_Machbarkeit.pdf (letzter Zugriff: 3.8.2023).
- Engel, Uwe/Pötschke, Manuela (1998). Willingness to Pay for the Environment: Social Structure, Value Orientations and Environmental Behaviour in a Multilevel Perspective. *Innovation* 11 (3), 315–332.
- Engelhardt, Klaus/von Loewenich, Hermann/Steinacker, Peter (Hrsg.) (1997). *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Engemann, Wilfried (2013). Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums. *Wege zum Menschen* 65 (3), 218–237.
- Engemann, Wilfried (2014). Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel. In Michael Domsgen/Bernd Schröder (Hrsg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie* (S. 75–85). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Erichsen-Wendt, Friederike (2023). *Reform als Routine und Reflexion. Organisierten Wandel evangelischer Landeskirchen im Licht akteurtheoretischer Ansätze beratend begleiten*. Kaiserslautern: Kluedo.
- Erichsen-Wendt, Friederike/Wischmeyer, Johannes/Wunder, Edgar (2024). Wie hältst du's mit methodischer Sorgfalt? Die bisherige Kritik an der Auswertung der 6. KMU ist verfehlt. *Zeitzeichen* 25 (1), 18–20.
- Eßbach, Wolfgang (2021). Sind Weltanschauungen Religionen? In Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Religionssoziologie um 1900* (S. 93–123). Würzburg: Ergon.
- Esser, Hans Martin (2019). *Die große Klammer. Eine Theorie der Normalität*. Berlin: Kadmos.
- Ester, Peter/Seuren, Brigitte (1992). Religious Beliefs and Environmental Attitudes. An Empirical Test of the Lynn White Hypothesis in Fourteen Nations. *Sociale Wetenschappen* 35 (1), 20–39.

- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2007). *Kirchenmitgliederzahlen am 31.12.2006*. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/krchenmitglieder_2006.pdf (letzter Zugriff: 2.8.2023)
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.) (2015). *Evangelische Schulseelsorge in der EKD. Ein Orientierungsrahmen. EKD-Text 123*. Hannover: EKD.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.) (2019). *Kirche im Umbruch. Zwischen demografischem Wandel und nachlassender Kirchenverbundenheit. Eine langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens der Universität Freiburg in Verbindung mit der EKD, Hannover*. Hannover: EKD.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.) (2020a). *Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.) (2020b). *Kinder in die Mitte! Evangelische Kindertageseinrichtungen: Bildung von Anfang an*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.) (2023a). *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023b). *Äußerungen des kirchlichen Lebens – Jahresberichte*. <https://www.ekd.de/statistiken-ueber-die-aeusserungen-des-kirchlichen-lebens-44432.htm> (letzter Zugriff: 12.4.2024)
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023c). *Kirchenmitgliederzahlen Stand 31.12.2022*. www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Bericht_KiMi_2022_Kurzbericht.pdf (letzter Zugriff: 2.8.2023).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) /Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (DBK) (Hrsg.) (2019). *Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg*. www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-05-02_Projektion-2060_EKD-VDD_FactSheets_final.pdf. (letzter Zugriff: 22.11.2023)
- Evangelische Kirche in Mecklenburg-Vorpommern (2020). *Evangelische Kirche denkt über flexible Kirchensteuer nach*. www.kirche-mv.de/nachrichten/2020/august/evangelische-kirche-denkt-ueber-flexible-kirchensteuer-nach?type=7007 (letzter Zugriff: 10.8.2023).
- Faix, Tobias/Künkler, Tobias/Sandmann, Tim/Beckemeier, Daniel (2018). *Empirica Jugendstudie 2018*. https://www.cvjm-hochschule.de/fileadmin/2_Dokumente/5_FORSCHUNG/empirica/2018_Jugendstudie-Forschungsbericht.pdf (letzter Zugriff: 17.9.2024)
- Faix, Tobias/Riegel, Ulrich/Jäckel, Marie (2022). The Process of Leaving the Church Revisited. A Replication of Ebertz' Study on Types of Church Leavers. *International Journal of Practical Theology* 26 (1), 75–92.

- Faulbaum, Frank/Mokros, Nico (2023). Die empirische Grundlage der Mitte-Studie 2022/23 – Methodik und Design. In Andreas Zick et al. (Hrsg.), *Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23* (S. 35–51). Bonn: Dietz.
- Fechtner, Kristian (2003). *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Fechtner, Kristian (2011). *Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten*. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Fechtner, Kristian (2023). *Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Feige, Andreas (1976). *Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung von Ursachen und Bedingungen*. Gelnhausen/Berlin: Burckhardthaus.
- Feige, Andreas/Gennerich, Carsten (2008). *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland*. Münster: Waxmann.
- Felling, Albert/Peters, Jan/Schreuder, Osmund (1986). *Religion in Dutch Society*. Amsterdam: Steinmetz.
- Femor, Gotthard/Schroeter-Wittke, Harald (Hrsg.) (2005). *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fendler, Folkert (Hrsg.) (2016). *Kirchgang erkunden. Zur Logik des Gottesdienstbesuches*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fendler, Folkert (2019). *Kundenhabitus und Gottesdienst. Zur Logik protestantischen Kirchgangs*. Paderborn: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fendler, Folkert/Kaiser, Jochen (2018). *Gottesdienste vielfältig. Analyse eines Zählprojektes im Ev. Kirchenkreis Herford*. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche von Westfalen 11/2018. Bielefeld: Landeskirchenamt.
- Field, Andy (2019). *Discovering statistics using IBM SPSS statistics*. London: Sage.
- Flanagan, Kieran/Jupp, Peter C. (2007). *A Sociology of Spirituality*. London: Ashgate.
- Flick, Uwe (2017). *Qualitative Sozialforschung*. 8. Auflage. Reinbek: Rowohlt.
- Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft (2015). *Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*. Wiesbaden: Springer.
- Forschungsverbund DJI/TU Dortmund (Hrsg.) (2022). *Kitas im Trägervergleich: Eine Analyse amtlicher Daten im Fokus auf Kitas der katholischen Kirche/Caritas, EKD/Diakonie, AWO und dem DRK*. Dortmund: Forschungsverbund DJI/TU Dortmund.
- Fox, John W. (1992). The structure, stability, and social antecedents of reported paranormal experiences. *Sociological Analysis* 53 (4), 417–431.
- Francis, Leslie J. (1997). The psychology of gender differences in religion: A review of empirical research. *Religion* 27 (1), 81–96.
- Franzen, Axel (2003). Environmental Attitudes in International Comparison: An Analysis of the ISSP Surveys 1993 and 2000. *Social Science Quarterly* 84 (2), 297–308.

- Franzen, Axel/Vogl, Dominikus (2013). Two decades of measuring environmental attitudes: A comparative analysis of 33 countries. *Global Environmental Change* 23, 1001–1008.
- Freese, Jeremy (2004). Risk Preferences and Gender Differences in Religiousness: Evidence from the World Values Survey. *Review of Religious Research* 46 (1), 88–91.
- Friedrichs, Lutz (2008). *Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Friedrichs, Nils (2020). *Integration von religiöser Vielfalt durch Religion? Der Einfluss und Stellenwert religiöser Orientierungen bei der Wahrnehmung von religiöser Vielfalt und Muslimen*. Wiesbaden: Springer.
- Fritz, Martin/Wunder, Edgar (2024). Verständigung ist möglich. Gemeinsame Einsichten aus der Kontroverse um die Religionsdiagnose der 6. KMU. *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 87 (4), 276–283.
- Fuchs, Dieter/Gabriel, Oscar W./Völkl, Kerstin (2002). Vertrauen in politische Institutionen und politische Unterstützung. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31 (4), 427–450.
- Führung, Steffen (2013). Der schmale Pfad: Überlegungen zu einer diskurstheoretischen Konzeptionalisierung von Säkularität. In Steffen Führung/Peter Antes (Hrsg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive* (S. 71–86). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fuhrmann, Christian/ Horsch, Daniel (2023). *Kirchenmusik-Studie der EKM. Ein Begleitforschungsprojekt zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. Empirische Wahrnehmungen, Einsichten und Perspektiven für die Kirchenmusik*. Berlin: midi.
- Fürstenberg, Friedrich (1999). *Die Zukunft der Sozialreligion*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Galster, George (2008). Quantifying the effect of neighbourhood on individuals: Challenges, alternative approaches, and promising directions. *Schmollers Jahrbuch: Journal of Applied Social Science Studies / Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 128 (1), 7–48.
- Garsen, Bert/Visser, Anja/Pool, Grieteke (2021). Does spirituality or religion positively affect mental health? Meta-analysis of longitudinal studies. *International Journal for the Psychology of Religion* 31 (1), 4–20.
- Geierhos, Maximilian (2013). Rückzug der Kirche aus dem ländlichen Raum. *Kirche im ländlichen Raum* 89, 53–56.
- Geißler, Rainer (2014). *Die Sozialstruktur Deutschlands*. Springer: Wiesbaden.
- Gennerich, Carsten (2001). Die Kirchenmitglieder im Werteraum. Ein integratives Modell zur Reflexion von Gemeindefarbeit. *Pastoraltheologie* 90 (4), 168–185.
- Gennerich, Carsten (2007). Religiöser Trost in der Seelsorge an Senioren und Seniorinnen. Modellentwicklung und empirische Analysen zum Motiv der Vorsehung. In Ralph Kunz (Hrsg.), *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie* (S. 217–250). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

- Gennerich, Carsten (2009). Wie Werte den Glauben formen: Zum Verhältnis von Erfahrung, Wertorientierung und Glaubensverständnis. *Spes Christiana* 20, 87–108.
- Gennerich, Carsten (2010). *Empirische Dogmatik des Jugendalters*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gennerich, Carsten (2017). Religiosität Jugendlicher in der Lebensstil-Perspektive. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 25 (1), 47–63.
- Gennerich, Carsten (2018). *Lebensstile Jugendlicher: Beteiligung an Angeboten kommunaler, vereinsorganisierter und kirchlicher Jugendarbeit*. Opladen: Budrich UniPress.
- Gennerich, Carsten (2019). Erinnerungen an den Religionsunterricht – Erkenntnisse aus der Repräsentativbefragung von EMNID 2017. In Manfred L. Pirner (Hrsg.), *Religionsunterricht in Bayern. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage – Ergebnisse und Diskussion* (S. 37–48). Erlangen: FAU University Press.
- Gennerich, Carsten (2023). *Die Jugendlichen und ihr Verhältnis zu Glaube, Religion und Sinnsuche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gennerich, Carsten/Huber, Stefan (2021). On the relationship of value priorities with the Centrality of Religiosity and various religious Orientations and Emotions. *Religions* 12, 157.
- Gennerich, Carsten/Käbisch, David (2023). Welterschließungsperspektiven und Wertpräferenzen. Zur Exploration möglicher Messungen im religionspädagogischen Begleitprojekt der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75 (4), 1–20.
- Gennerich, Carsten/Palkowitsch-Kühl, Jens/Nord, Ilona (2021). Adaption digitaler Medien und Wertorientierungen zukünftiger Religionslehrkräfte: Auf den Weg zu einer Typologie. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20 (2), 241–263.
- Gennerich, Carsten/Riegel, Ulrich/Ziebertz, Hans-Georg (2008). Formen des Religionsunterrichts aus Schülersicht differenziell betrachtet. Eine Analyse im Wertekreis. *Münchener Theologische Zeitschrift* 59, 173–186.
- Gensicke, Thomas (1996). Modernisierung, Wertewandel und Mentalitätentwicklung in der DDR. In Hans Bertram et al. (Hrsg.), *Sozialer und demographischer Wandel in den neuen Bundesländern* (S.101–140). Opladen: Leske+Budrich.
- Gesing, Harald (2001). Im Gespräch mit Eltern über den Religionsunterricht. *Katechetische Blätter* 126, 426–432.
- Glock, Charles (1954). *Toward a Typology of Religious Orientation*. New York: Bureau of Applied Social Research.
- Gräb, Wilhelm (2017). Religion als Selbstdeutung gelebten Lebens. Plädoyer für eine sich von der Religion der Menschen her verstehende Kirche. In Detlef Pollack/Gerhard Wegner (Hrsg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche* (S. 123–139). Würzburg: Ergon.
- Greeley, Andrew (1993). Religion and Attitudes toward the Environment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 19–28.
- Grethlein, Christian (1972). *Praktische Theologie*. Berlin/Boston: De Gruyter.

- Grethlein, Christian (2005). Kasualien. Überlegungen zu einem praktisch-theologischen Konzept. *Theologische Literaturzeitung* 130, 895–914.
- Grethlein, Christian (2018). *Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Großbölting, Thomas (2013). *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grunow, Daniela/Braack, Mirko (2022). Theorie der Spätmoderne in der Krise? Oder: Schattenboxen mit den Kollegen Reckwitz und Rosa. *Soziologische Revue* 45 (4), 446–456.
- Gutmann, David (2020). Kirchensteuerzahlende in Deutschland, Ergebnisse aus den Lohn- und Einkommensteuerstatistiken, *Kirche & Recht* 26 (1), 93–110.
- Gutmann, David/Peters, Fabian (2021a). #projektion2060. Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer – Analysen - Chancen – Visionen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Gutmann, David/Peters, Fabian (2021b). Drei Mythen zur Rolle der Kirchensteuer: Eine Klarstellung. *Lebendige Seelsorge* 3, 158–163.
- Gutmann, David/Peters, Fabian (2023). Freiburger Studie 2.0. Ein Update der Prognosen zur Kirchensteuerentwicklung bis 2060. In Herder Korrespondenz (Hrsg.), *Über Geld spricht man nicht. Die Kirche und ihre Finanzen* (S. 33–35). Freiburg/Breisgau: Herder.
- Hackett, Conrad/Kramer, Stephanie/Schiller, Anna (2018). *The Age Gap in Religion Around the World*. <https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (letzter Zugriff: 17.9.2024).
- Hackney, Charles H./Sanders, Glenn S. (2003). Religiosity and mental health: A meta-analysis of recent studies. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (1), 43–55.
- Hadaway, C. Kirk/Marler, Penny Long/Chaves, Mark (1993). What the polls don't show: A closer look at US church attendance. *American Sociological Review* 58 (6), 741–752.
- Hägerstrand, Thorsten (1967). *Innovation Diffusion as a Spatial Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haller, Max/Hadler, Markus (2008). Dispositions to Act in Favor of the Environment: Fatalism and Readiness to Make Sacrifices in Cross-National Perspective. *Sociological Forum* 23 (2), 281–311.
- Hand, Carl M./Van Liere, Kent D. (1984). Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern. *Social Forces* 63, 555–570.
- Handke, Emilia (2022). Besondere Momente segnen. Kasualtheoretische Perspektiven. *Evangelische Theologie* 82, 407–421.
- Hanke, Gregor Maria (2019). *In spätestens zehn Jahren bricht die Kirchensteuer ein. Eichstätt's Bischof fordert Debatte über alternative Einnahmen*. www.katholisch.de/artikel/21189-hanke-in-spaetestens-zehn-jahren-bricht-die-kirchensteuer-ein (letzter Zugriff: 10.8.2023).
- Hannikainen, Pietari (2022). Changing values and religiosity. The case of the emerging Community movement in the Evangelical-Lutheran Church of Finland. *Journal of Belief and Values* 42 (1), 77–94.

- Hanselmann, Johannes/Hild, Helmut/Lohse, Eduard (Hrsg.) (1985). *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hartge, Christof (2005). Gottesdienst mit Wenigen. *Deutsches Pfarrernetz* 105 (12), 619–622.
- Hartmann, Martin/Offe, Claus (Hrsg.) (2001). *Vertrauen: Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hartmann, Peter H. (1999). *Lebensstilforschung: Darstellung, Kritik und Weiterentwicklung*. Opladen: Leske und Budrich.
- Haug, Werner/Warner, Phillipe (2000). The demographic characteristics of the linguistic and religious groups in Switzerland. In Werner Haug et al. (Hrsg.), *The Demographic Characteristics of National Minorities in Certain European States* (S. 115–142). Strasbourg: Council of Europe.
- Hauschildt, Eberhard (2005). Kirchenmusik in der Erlebnisgesellschaft. In Gotthard Femor/Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik* (S. 83–89). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hayes, Bernadette C. (2001). Gender, Scientific Knowledge, and Attitudes toward the Environment: A Cross-National Analysis. *Political Research Quarterly* 54 (3), 657–671.
- Hayes, Bernadette C./Marangudakis, Manussos (2000). Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies. *Review of Religious Research* 42 (2), 159–174.
- Hayes, Bernadette C./Marangudakis, Manussos (2001). Religion and attitudes towards nature in Britain. *British Journal of Sociology* 52 (1), 139–155.
- Hayward, David/Elliott, Marta (2009). Fitting in with the Flock. Social Attractiveness as a Mechanism for Well-Being in Religious Groups. *European Journal of Social Psychology* 39 (4), 592–607.
- Heft, James L./Stets, Jan E. (2021). *Empty Churches: Non-Affiliation in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Held, Felicitas (2024). *Tod, Sterben und Trauer als Themen der Konfirmandenarbeit. Eine Studie zur Deutung und Bewältigung von Verlusterfahrungen im Jugendalter*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Helliwell, John F./Layard, Richard/Sachs, Jeffrey D./De Neve, Jan-Emmanuel (2020). *World happiness report 2020*. <https://happiness-report.s3.amazonaws.com/2020/WHR20.pdf> (letzter Zugriff: 19.4.2024).
- Heimerl, Joachim (2022). *Die Abschaffung der deutschen Kirchensteuer: „Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes“*. <https://de.catholicnewsagency.com/article/1878/die-abschaffung-der-deutschen-kirchensteuer-das-spiel-vom-sterben-des-reichen-mannes> (letzter Zugriff: 10.8.2023).
- Hempelmann, Heinzpeter/Flaig, Berthold Bodo (2019). *Aufbruch in die Lebenswelten. Die zehn Sinus-Milieus als Zielgruppen kirchlichen Handelns*. Wiesbaden: Springer.

- Hempelmann, Heinzpeter/Schließer, Benjamin/Schubert, Corinna/Todjeras, Patrick/Weimer, Markus (Hrsg.) (2020). *Handbuch Milieusensible Kommunikation des Evangeliums. Reflexionen, Dimensionen, praktische Umsetzungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hermelink, Jan/Lukatis, Ingrid/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) (2006). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Band 2*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hermelink, Jan/Koll, Julia/Hallwaß, Anne Elise (2015). Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 90–111). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Heß, Ruth (2023). Zurück zur „natürlichen“ Geschlechterordnung? Theologische und theopolitische Motive im Anti-Gender-Diskurs. In Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus (Hrsg.), *Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte* Nr. 4, 6–26.
- Hild, Helmut (Hrsg.) (1974). *Wie stabil ist die Kirche?* Gelnhausen: Burckhardthaus.
- Hillebold, Lars/Rabe-Winnen, Elisabeth (2023). Quo vadis Gottesdienst? – Wohin bewegt sich die Feier des Glaubens? In Jochen Arnold et al. (Hrsg.), *Gottesdienst neu denken und feiern. Aufbrüche in die Zukunft* (S. 13–24). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hillebrand, Bernd (2020). *Kontakt und Präsenz. Grundhaltungen für pastorale Networker*. Ostfildern: Patmos.
- Hillenbrand, Carolin/Pollack, Detlef/El-Menouar, Yasemin (2023). *Religion als Ressource der Krisenbewältigung? Analysen am Beispiel der Coronapandemie. Religionsmonitor 2023*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Hiltin, Steven (2003). Values as the core of personal identity: Drawing links between two theories of self. *Social Psychology Quarterly* 66 (2), 118–137.
- Hine, Christine (2017). Ethnographies of Online Communities and Social Media. In Raymond M. Lee (Hrsg.), *The Sage Handbook of Online Research Methods* (S. 401–415). London: Sage.
- Hitzler, Ronald (1999). Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz. In Anne Honer et al. (Hrsg.), *Diesseitsreligion* (S. 351–368). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Hock, Johanna (2023). Der Religionsunterricht im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Die Daten im Überblick. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75, 466–475.
- Hock, Johanna/Käbisch David (2023a). Religiöse Facetten des kulturellen Kapitals. Religiöse Bildung als Beitrag zur Bildungsgerechtigkeit im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 22, 310–330.

- Hock, Johanna/Käbisch, David (2023b). Von der Makro- zur Mikroebene. Die Pluralitätsfähigkeit des Religionsunterrichts und seiner Organisationsformen im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 22, 331–350.
- Hock, Johanna/Käbisch, David (2023c). Die „religiös-säkulare Konkurrenz“ als Kontext und Thema des Religionsunterrichts. Empirische Einsichten und didaktische Konsequenzen im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 22, 175–202.
- Hock, Johanna/Schröder, Bernd (Hrsg.) (2025, in Vorbereitung). *Religiöse Bildung im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Befunde – Deutungen – Handlungsoptionen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hornsby-Smith, Michael/Procter, Michael (1995). Catholic Identity, Religious Context and Environmental Values in Western Europe: Evidence from the European Values Surveys. *Social Compass* 42 (1), 27–34.
- Hörsch, Daniel (2020). *Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland*. 2. Auflage. Berlin: midi.
- Hörsch, Daniel (2021). *Gottesdienstliches Leben während der Pandemie. Verkündigungsformate und ausgewählte Handlungsfelder kirchlicher Praxis – Ergebnisse einer midi-Vergleichsstudie*. Berlin: midi.
- Hörsch, Daniel (Hrsg.) (2022). *Segenshochzeiten. Heiraten einfach mal anders! Eine Auswertung des Pop-Up-Hochzeitsfestivals des Segensbüros in Berlin-Neukölln*. Berlin: midi.
- Hörsch, Daniel/Pompe, Hans-Herrmann (Hrsg.) (2019). *Resonanz. Sehnsuchtsort für Theologie und kirchliche Praxis*. Berlin: midi.
- Howe, Ellic (1995). *Uranias Kinder. Die seltsame Welt der Astrologen und das Dritte Reich*. Weinheim: Beltz.
- Hradil, Stefan (2006). Soziale Milieus – eine praxisorientierte Forschungsperspektive. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 44–45, 4–10.
- Huber, Fabian/Köhren, Jens (2021). Religion und ökologische Nachhaltigkeit: Zwischen grünen Glaubensgemeinschaften und Ökospiritualität. In Anna Henkel et al. (Hrsg.), *Soziologie der Nachhaltigkeit* (S. 337–352). Transcript, Bielefeld.
- Huber, Florian/Koch, Andreas (2004). GIS versetzt Berge. Wie Datenschätze kirchlicher Archive und moderne Methoden der Geoinformatik miteinander kombiniert werden können. In Josef Strobl/Thomas Blaschke/Gerald Griesebner (Hrsg.), *Angewandte Geoinformatik 2004. Beiträge zum 16. AGIT-Symposium Salzburg* (S. 265–270). Berlin: Wichmann.
- Huber, Stefan (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske+Budrich.
- Huber, Wolfgang/Friedrich, Johannes/Steinacker, Peter (Hrsg.) (2006). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Hunter, James D. (1992). *Culture wars: The struggle to control the family, art, education, law, and politics in America*. Emeryville: Avalon Publishing.
- Hunter, James. D./Bowman, Carl D. (2016). *The vanishing center of American democracy*. *The Institute for Advanced Studies in Culture*. <http://iasculture.org/research/publications/vanishing-center> (letzter Zugriff: 31.7.2023)
- Huxold, Oliver/Hameister, Nicole (2016). Soziale Einbindung und freiwilliges Engagement. In Julia Simonson et al. (Hrsg.), *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der deutsche Freiwilligensurvey 2014* (S. 489–509). Berlin: Springer.
- Iles-Caven, Yasmin/Gregory, Steven/Ellis, Genette/Golding, Jean/Nowicki, Stephen (2020). The Relationship Between Locus of Control and Religious Behavior and Beliefs in a Large Population of Parents: an Observational Study. *Frontiers in Psychology* 11, 1462.
- Ilg, Wolfgang (2017). Notwendige Horizonterweiterungen für die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 69 (4), 317–329.
- Ilg, Wolfgang (2021). Rückgang auf hohem Niveau. Eine Analyse der Konfirmationsquoten in Deutschland – und ihre korrigierte Berechnungsgrundlage. *Praxis Gemeindepädagogik* 74 (2), 57–59.
- Ilg, Wolfgang (2023). Die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung: Zentrale Erkenntnisse und Herausforderungen für Religionspädagogik und Gemeindepädagogik. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75, 370–386.
- Ilg, Wolfgang/Heinzmann, Gottfried/Cares, Mike (Hrsg.) (2014). *Jugend zählt! Ergebnisse, Herausforderungen und Perspektiven aus der Statistik 2013 zur Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in den Evangelischen Landeskirchen Baden und Württemberg*. Stuttgart: buch+musik.
- Ilg, Wolfgang/Kuttler, Cornelius/Sommer, Kerstin (Hrsg.) (2024). *Jugend zählt 2. Einblicke, Herausforderungen und Perspektiven aus der Statistik 2022 zur Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in den Evangelischen Landeskirchen Baden und Württemberg und ihrer Diakonie*. Stuttgart: buch+musik.
- Ilg, Wolfgang/Pohlens, Michael/Gräbs Santiago, Aitana/Schweitzer, Friedrich (2018). *Jung – evangelisch – engagiert. Langzeiteffekte der Konfirmandenarbeit und Übergänge in ehrenamtliches Engagement im biografischen Horizont*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Inglehart, Ronald (1977). *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald (2021). *Religion's Sudden Decline. What's Causing it, and What Comes Next?* Oxford: Oxford University Press.
- Institut für Demoskopie Allensbach (2001). *Spaß haben, das Leben genießen. Für die Mehrheit der jungen Leute ist das die Hauptsache. Aber jedem Fünften der Jüngeren ist das zu wenig*. Allensbacher Berichte Nr. 5/2001.
- Irwin, Harvey J. (1993). Belief in the paranormal: A review of the empirical literature. *Journal of the American Society for Psychological Research* 87 (1), 1–39.

- Irwin, Harvey J. (2015). Der Glaube an das Paranormale. In Gerhard Mayer et al. (Hrsg.), *An den Grenzen der Erkenntnis. Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik* (S. 51–62). Stuttgart: Schattauer.
- Jacobi, Christopher J./Andronicou, Maria/Vaidyanathan, Brandon (2022a). Looking beyond the COVID-19 Pandemic: Congregants' Expectations of Future Online Religious Service Attendance. *Religions* 13 (6), 559–571.
- Jacobi, Christopher/Charles, Jennifer/Vaidyanathan, Brandon/Frankham, Emma/Haraburda, Bailey (2022b). Stigma toward mental illness and substance use disorders in faith communities: The roles of familiarity and causal attributions. *Stigma and Health* 7 (2), 234–246.
- Jacobi, Christopher J./Cowden, Richard G./Vaidyanathan, Brandon (2022c). Associations of changes in religiosity with flourishing during the COVID-19 pandemic: A study of faith communities in the United States. *Frontiers in Psychology* 13, 805785.
- Jakoby, Nina/Jacob, Rüdiger (1999). Messung von internen und externen Kontrollüberzeugungen in allgemeinen Bevölkerungsumfragen. *ZUMA-Nachrichten* 23 (45), 61–71.
- Johnston, Sarah Iles/Struck, Peter T. (2005). *Mantike. Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill.
- Jonas, Klaus/Strobe, Wolfgang/Hewstone, Miles (Hrsg.) (2014). *Sozialpsychologie*. 6. Auflage. Berlin: Springer.
- Jozsa, Dan-Paul/Knauth, Thorsten/Weisse, Wolfram (2009). Religion in School – a Comparative Study of Hamburg and North Rhine-Westphalia. In Pille Valk et al. (Hrsg.), *Teenagers' Perspectives on the Role of Religion in their Lives, Schools and Societies. A European quantitative study* (S. 173–211). Münster: Waxmann.
- Käbisch, David (2014). *Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Käbisch, David/Woppowa, Jan (2020). Perspektiven verschränken und Lernaufgaben konstruieren. *Religion unterrichten* 1, 10–18.
- Käbisch, David/Woppowa, Jan (2022). Qualitätsstandards für kooperative Unterrichtsformate im Religionsunterricht. Religionspädagogische Beiträge. *Journal for Religion and Education* 45 (2), 33–45.
- Kaiser, Jochen (2012). *Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik. Eine empirisch-rekonstruktive Studie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaiser, Jochen (2016). *Das Weihnachtsoratorium von Johann Sebastian Bach. Eine empirische Studie zum ästhetischen Erleben dieser Musik in der Weihnachtszeit 2015/16*. Mainz: Schott Campus.
- Kalbheim, Boris (2000). *Sinngebung der Natur und ökologisches Handeln. Eine empirisch-theologische Untersuchung zu Motiven umweltschützenden Handelns bei Kirchenmitgliedern und Nichtkirchenmitgliedern*. Münster: Lit.
- Kalisch, Volker (2007). „Kirchenmusik“. Bedeutungen und Wandlungen eines Begriffs. In Winfried Böning (Hrsg.), *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik* (S. 14–41). Stuttgart/Ostfildern: Carus.

- Kanagy, Conrad L./Nelsen, Hart M. (1995). Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions. *Review of Religious Research* 37 (1), 33–45.
- Kanagy, Conrad L./Willits, Fern K. (1993). A 'greening' of religion? Some evidence from a Pennsylvania sample. *Social Science Quarterly* 74, 674–683.
- Kantar EMNID (2019). Religionsunterricht in Bayern. Ergebnisbericht November 2017. In Manfred L. Pirner (Hrsg.), *Religionsunterricht in Bayern. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage – Ergebnisse und Diskussion* (S. 13–28). Erlangen: FAU University Press.
- Käppler, Christoph/Morgenthaler, Christoph (Hrsg.) (2013). *Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kecskes, Robert (2000). Religiosität von Frauen und Männern im internationalen Vergleich. In Ingrid Lukatis et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis* (S. 85–100). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kehrer, Günter (1982). *Organisierte Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kelley, Jonathan/De Graaf, Nan Dirk (1997). National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations. *American Sociological Review* 62, 639–659.
- Kellstedt, Paul M./Zahran, Sammy/Vedlitz, Arnold (2008). Personal Efficacy, the Information Environment, and the Attitudes Toward Global Warming and Climate Change in the United States. *Risk Analysis* 28 (1), 113–126.
- Kern, Udo (2019). Karl Marx' Religionskritik: Religion als Seufzer der bedrängten Kreatur und Opium des Volkes. In Udo Kern/Doris Neuberger (Hrsg.), *Karl Marx: Aspekte seines Wirkens* (S. 5–24). Wiesbaden: Springer.
- Kerschke-Risch, Pamela (1990). Statusinkonsistenz. *Zeitschrift für Soziologie* 19 (3), 195–202.
- Keuchel, Susanne/Renz, Thomas (Hrsg.) (2016), *Report Kirche und Musik. Eine empirische Analyse der Situation von kirchenmusikalisch Tätigen in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers*. Köln: ARCult Media.
- Kießling, Klaus (2016). Erstkommunionkatechese. Eine Evaluationsstudie und ihre Ergebnisse. *Wege zum Menschen* 68 (3), 211–230.
- Kießling, Klaus (2023). Religionspädagogischer Silberstreif am düsteren kirchlichen Horizont? Die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aus katholischer Perspektive. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75, 387–400.
- Kießling, Klaus/Günter, Andreas/Pruchniewicz, Stephan (2018). *Machen Unterschiede Unterschiede? Konfessioneller Religionsunterricht in gemischten Lerngruppen. Ansichten – Einsichten – Aussichten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kießling, Klaus/Mähr, Michael (2012). „Die Sternsinger, wenn's die nicht gäbe!“ Eine empirische Studie. Ostfildern: Grünewald.
- Kinder, Jochen (2003). *Das Verhältnis der Eltern zum schulischen Religionsunterricht. Studien zu elterlichen Motiven, Erwartungshaltungen und Stellenwertzuschreibungen unter besonderer Berücksichtigung der Situation in Ostdeutschland*. Dissertation an der Universität Leipzig.

- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (2014). *Es ist normal, verschieden zu sein: Inklusion leben in Kirche und Gesellschaft. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (2016). *Freiraum und Innovationsdruck. Der Beitrag ländlicher Kirchenentwicklung in „peripheren Räumen“ zur Zukunft der evangelischen Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kläden, Tobias (2015). Kirche im Milieu. In Valentin Dessoy et al. (Hrsg.), *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* (S. 333–344). Trier: Paulinus.
- Kläden, Tobias (2018). Hartmut Rosa als Gesprächspartner für die Theologie. *Pastoraltheologie* 107 (9), 394–400.
- Kläden, Tobias (2023). Gleichzeitig Ernüchterung und Ermutigung. Die wichtigsten Ergebnisse der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. *Herder Korrespondenz* 77 (12), 13–16.
- Kläden, Tobias/Loffeld, Jan (Hrsg.) (2025, in Vorbereitung). *Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Kläden, Tobias/Schüßler, Michael (Hrsg.) (2017). *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Klages, Helmut (1984). *Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Klages, Helmut (2001). Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten? *Aus Politik und Zeitgeschichte* 29, 7–14.
- Klein, Constantin/Keller, Barbara/Traunmüller, Richard (2017). Sind Frauen tatsächlich grundsätzlich religiöser als Männer? Internationale und interreligiöse Befunde auf der Basis des Religionsmonitors 2008. In Kornelia Sammet et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterordnungen* (S. 99–131). Wiesbaden: Springer.
- Klein, Thomas/Wunder, Edgar (1996). Regionale Disparitäten und Konfessionswechsel als Ursache konfessioneller Homogamie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48, 96–125.
- Kleiner, Tuuli-Marja (2022). Denn wir wissen nicht, was sie tun. Eine Analyse der Tätigkeiten freiwillig Engagierter in Deutschland auf Basis des Freiwilligensurveys 2014. *Thünen Working Paper* Nr. 196.
- Klose, Britta (2014). *Diagnostische Wahrnehmungskompetenzen von ReligionslehrerInnen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Knauth, Thorsten (2016). *Dialogischer Religionsunterricht. Der Hamburger Weg eines Religionsunterrichts für alle. Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet*. https://doi.org/10.23768/wirelex.Dialogischer_Religionsunterricht_Der_Hamburger_Weg_eines_Religionsunterrichts_fr_alle.100125 (letzter Zugriff: 10.8.2023).
- Kögler, Ilse/Dammayr, Maria (2015). Jugend und Religion in Österreich. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 1 (1), 152–176.
- Köhle-Hezinger, Christel (1976). *Evangelisch – Katholisch: Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

- Köhle-Hezinger, Christel (1984). Konfessionelle Vorurteile und Stereotypen. In Gerhard Schmidtchen/Hans-Georg Wehling (Hrsg.), *Konfession – eine Nebensache?* (S. 148–162). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kohler, Ulrich/Post, Julia C. (2023). Welcher Zweck heiligt die Mittel? Bemerkungen zur Repräsentativitätsdebatte in der Meinungsforschung. *Zeitschrift für Soziologie* 52 (1), 67–88.
- Koll, Julia (2014). Perspektiven kirchenmusikalischer Erwachsenenbildung? – „Klingt gut!“ *Forum Erwachsenenbildung* 4, 29–33.
- Koll, Julia (2015). Bleibt die Kirche im Dorf? Zur Situation der Kirchenmusik in ländlichen Räumen. *Musikforum* 2, 24–27.
- Koll, Julia (2016a). *Kirchenmusik als sozio religiöse Praxis. Studien zu Religion, Musik und Gruppen am Beispiel des Posaunenchores*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Koll, Julia (2016b). Zukunftsmusik? Eine Sichtung aktueller Ergebnisse der empirischen Kirchenmusikforschung. In Susanne Keuchel/Thomas Renz (Hrsg.), *Report Kirche und Musik. Eine empirische Analyse der Situation von kirchenmusikalisch Tätigen in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers* (S. 160–172). Köln: ARCult Media.
- Koll, Julia (2017a). Kirchenmusikalische Gruppen als Praktiken der Selbsttranszendenz. In Thomas Gartmann/Andreas Marti (Hrsg.), *Der Kunst ausgesetzt. Beiträge des 5. Internationalen Kongresses für Kirchenmusik, 21.–25. Oktober 2015 in Bern* (S. 205–208). Bern: Lang.
- Koll, Julia (2017b). Faktoren des Kirchgangs. Ein Werkstattbericht auf halbem Wege. *Liturgie und Kultur* 2, 31–43.
- Koll, Julia (2019). Empirische Gottesdienstforschung: ein Überblick. *Praktische Theologie* 54, 23–29.
- Koll, Julia/Kretzschmar, Gerald (2014). Gottesdienst im Plural. Zwischen Gewohnheit, Desinteresse und Aufbruch. In Nikolaus Schneider et al. (Hrsg.), *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 52–57). Hannover: EKD.
- Körs, Anna/Haddad, Laura/Wagner, Constantin/Akbaba, Yaliz (2023). Islamischer Religionsunterricht (IRU) in Deutschland im Spannungsfeld von Religion, Bildung, Politik und Gesellschaft. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7, 367–393.
- Kovaleva, Anastassiya/Beierlein, Constanze/Kemper, Christoph J./Rammstedt, Beatrice (2012). *Eine Kurzskaala zur Messung von Kontrollüberzeugung: Die Skala Internale-Externale Kontrollüberzeugung-4 (IE-4)*. GESIS-Working Paper Nr. 19.
- Kraemer, Hendrik (1958). *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*. Zürich: Zwingli.
- Krampen, Günter (1982). *Differentialpsychologie der Kontrollüberzeugungen*. Göttingen: Hogrefe.
- Kregting, Joris/Scheepers, Peer/Vermeer, Paul/Hermans, Chris (2019). The Religious Gender Gap within Dutch Relationships: Explaining the Persistent Religious Gender Gap in the Netherlands Using a Multifactorial Approach. *Journal of Empirical Theology* 32, 1–35.

- Kreitzscheck, Mathis/Haensch, Anna-Carolina (2019). „Klopfet an, so wird euch aufgetan“? Teilnahmeverweigerung und Nonresponse Bias in der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. *Zeitschrift für Praktische Theologie* 54 (1), 43–51.
- Kreitzschmar, Gerald (2001). *Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kreitzschmar, Gerald (2007). *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kreitzschmar, Gerald (2015). Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Mitglieder. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung: die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 208–218). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Krok, Dariusz/Cholewa, Marcin (2021). Does a Denomination Matter? Differences in Religiosity and Value Systems between Catholics and Anglicans. *Studia Oecumenica* 21, 63–83.
- Krolzik, Udo (1979). *Umweltkrise. Folge des Christentums?* Stuttgart: Kreuz.
- Krotz, Friedrich (2007). *Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Krummacher, Christoph (2020). *Kirchenmusik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kumkar, Nils/Schimank, Uwe (2021). Drei-Klassen-Gesellschaft? Eine Auseinandersetzung mit Andreas Reckwitz' Diagnose der „Spätmoderne“. *Leviathan* 49, 7–32.
- Küpper, Beate (2010). *Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse*. www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2010_Kuepper.pdf (letzter Zugriff: 1.6.2024).
- Küpper, Beate/Zick, Andreas (2010). *Religion and Prejudice in Europe. New Empirical Findings*. London: Alliance Publishing Trust.
- Küpper, Beate/Zick, Andreas (2014). Schützt Religiosität vor Menschenfeindlichkeit oder befördert sie sie? In Andrea Bieler/Henning Wrogemann (Hrsg.), *Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge* (S. 146–163). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Lashley, Lilian (2007). Astrology as Religion: Theory and Practice. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 1 (2), 172–188.
- Lakatos, Imre (1974). Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. In Imre Lakatos/Alan Musgrave (Hrsg.), *Kritik und Erkenntnisfortschritt* (S. 89–189). Braunschweig: Vieweg.
- Lammer, Kerstin (2019). *Wie Seelsorge wirkt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lämmlein, Georg (2004). „Traumhochzeit“, oder: „gemeinsam vor Gott treten“? Theologische Orientierung und religiöse Lebensdeutung in der kirchlichen Trauung im Kontext der Mediengesellschaft. *International Journal of Practical Theology* 8 (1), 53–71.
- Lamneck, Siegfried (2005). *Qualitative Sozialforschung*. 4. Auflage. Weinheim/Basel: Beltz.
- Lang, Graeme (2022). Religious Responses to a Pandemic: Explanation, Compliance, and Defiance. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 16 (1), 23–49.

- Lange, Ernst (1975). Bildung als Problem und als Funktion der Kirche. In Joachim Matthes (Hrsg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* (S. 189–222). Gelnhausen: Burckardthaus.
- Lange, Ernst (1976). Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. In Ernst Lange (Hrsg.), *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt* (S. 9–51). Stuttgart: Kreuz.
- Latour, Bruno (2007). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lauther-Pohl, Maike (2015). Gott im Alltag. Integrierte Religionspädagogik als Ansatz religiöser Bildung in konfessionellen Kitas. *Praktische Theologie* 50, 75–81.
- Leary, R. Bret/Minton, Elizabeth/Mittelstaedt, John D. (2016). Thou shall not? The influence of religion on beliefs of stewardship and dominion, sustainable behaviors, and marketing systems. *Journal of Macromarketing* 36 (4), 457–470.
- Leibert, Tim (2020). Wanderungen und Regionalentwicklung. Ostdeutschland vor der Trendwende? In Sören Becker/Maththias Naumann (Hrsg.), *Regionalentwicklung in Deutschland* (S. 199–210). Heidelberg: Springer.
- LeVasseur, Todd/Peterson, Anna (2017). *Religion and Ecological Crisis. The “Lynn White Thesis“ at Fifty*. Routledge: London.
- Li, Yi/Liu, Hexuan/Woodberry, Robert/Guo, Guang (2020). Why are Women More Religious than Men? Do Risk Preferences and Genetic Risk Predispositions Explain the Gender Gap? *Journal for the Scientific Study of Religion* 59 (2), 289–310.
- Liebold, Heide (2005). „In der Hinsicht lassen wir uns eigentlich ziemlich in Ruhe“. Religiöse Erziehung in christlich-konfessionslosen Familien. Ein Beitrag aus Ostdeutschland. *Wege zum Menschen* 57, 239–253.
- Lilie, Ulrich/Hörsch, Daniel (2022). *Lebensgefühl Corona: Erkundungen in einer Gesellschaft im Wandel. Eine qualitative Langzeit-Studie*. Berlin: midi.
- Lippke, Sonia/Keller, Franziska/Derksen, Christina/Kötting, Lukas/Ratz, Tiara/Fleig, Lena (2022). Einsam(er) seit der Coronapandemie: Wer ist besonders betroffen? Psychologische Befunde aus Deutschland. *Prävention und Gesundheitsförderung* 17 (1), 84–95.
- Liturgische Konferenz (Hrsg.) (2019). *Kirchgangsstudie 2019. Erste Ergebnisse*. Hannover: EKD.
- Liu, Yingling/Froese, Paul (2020). Faith and Agency: The Relationship Between Sense of Control, Socioeconomic Status, and Beliefs About God. *Journal for the Scientific Study of Religion* 59 (2), 311–326.
- Lizardo, Omar/Collett, Jessica L. (2009). Rescuing the Baby from the Bathwater: Continuing the Conversation on Gender, Risk, and Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2), 256–259.
- Lobermeier, Olaf/Klemm, Jana/Strobl, Rainer (2016). *Abschlussbericht Kirchenmitgliedschaft und politische Kultur. Ausprägungen von Elementen Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit unter Mitgliedern der evangelischen Kirche*. <https://bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/TOP-03-III-e-1.1-Bericht-Proval-Kirchenmitgliedschaft-und-politische-Kultur-1.pdf> (letzter Zugriff: 1.6.2024).

- Loewe, Michael/Blackler, Carmen (1980). *Divination and Oracles*. Cambridge: Routledge.
- Loffeld, Jan (2023). Mehr Transformation als Optimierung. Auf der Suche nach pastoral-theologischen Koordinaten einer „Second Church“ für heute und morgen. In Harald Buchinger et al. (Hrsg.), *Liturgie – „Werk des Volkes“? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft* (S. 271–300). Freiburg/Breisgau: Herder.
- Loffeld, Jan (2024). *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Lois, Daniel (2011). Wie verändert sich die Religiosität im Lebensverlauf? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63 (1), 83–110.
- Lübbe-Wolff, Gertrude (2023). *Demophobie. Muss man direkte Demokratie fürchten?* Frankfurt/Main: Klostermann.
- Lüdemann, Christian (1997). *Rationalität und Umweltverhalten*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Luhmann, Niklas (1988). Familiarity, Confidence, Trust. Problems and Alternatives. In Diego Gambetta (Hrsg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations* (S. 94–107). Oxford: Blackwell.
- Lukatis, Ingrid (2003). Der ganz normale Gottesdienst in empirischer Sicht. *Praktische Theologie* 38 (4), 255–268.
- Lukatis, Ingrid/Lukatis, Wolfgang (1989). Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster. In Karl-Fritz Daiber (Hrsg.), *Religion und Konfession: Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden* (S. 17–71). Hannover: Lutherisches Verlags-haus.
- Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hrsg.) (2000). *Religion und Geschlechter-verhältnis*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lux, Thomas (2022). Die AfD-Wahlabsticht aus ungleichheitssoziologischer Perspektive. *Soziale Welt* 73 (1), 67–104.
- Lydom Kristensen, Jette (2009). Kitsch, kors og kirkegård. Nutidige gravsteder mellem folkelighed og forkyndelse. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 118, 3–15.
- MacDonald, William L. (1995). The Effects of Religiosity and Structural Strain on Reported Paranormal Experiences. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (3), 366–376.
- Marler, Penny Long/Hadaway, C. Kirk (1997). Testing the attendance gap in a conservative church. *Sociology of Religion* 60, 174–186.
- Martin, Tanja (2019). *Die Sozialität des Gottesdienstes. Zur sozialen Kraft besonderer Gottesdienste*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Matthes, Joachim (Hrsg.) (1975a). *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* Gelnhausen: Burckhardthaus.
- Matthes, Joachim (1975b). Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens. In Joachim Matthes (Hrsg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Folgerungen aus einer Umfrage* (S. 83–112). Gelnhausen-Berlin: Burckhardthaus.

- Matthes, Joachim (Hrsg.) (1990). *Kirchenmitgliedschaft im Wandel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Matthes, Joachim (Hrsg.) (2000). *Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge, Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mau, Steffen (2024). *Ungleich vereint. Warum der Osten anders bleibt*. Berlin: Suhrkamp.
- Mau, Steffen/Lux, Thomas/Heide, Julian (2024). Ost- und Westdeutsche für immer? Zu Wahrnehmungen von Unterschieden und Konflikten zwischen Ost- und Westdeutschen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 76, 1–23.
- Maul, Stefan (2013). *Die Wahrsagekunst im alten Orient*. München: Beck.
- Maurer, Ernstpeter (2005). Kirchenmusik als Systematische Theologie. In Gotthard Femor/Harald Schroeter Wittke (Hrsg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik* (S. 158–166). Leipzig: Evangelisch Verlagsanstalt.
- Mayer, Gerhard (2020). Astrologie und Wissenschaft – ein prekäres Verhältnis. Teil 1: Historischer Rückblick auf die deutschsprachige Astrologie im 20. Jahrhundert und gegenwärtige Entwicklungen. *Zeitschrift für Anomalistik* 20, 86–117.
- McClendon, David/Hackett, Conrad (2014). When People Shed Religious Identity in Ireland and Austria: Evidence from Censuses. *Demographic Research* 31 (2014), 1297–1310.
- MDG Medien-Dienstleistung GmbH (Hrsg.) (2013). *Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den SinusMilieus*. Heidelberg/München: MDG.
- MDG Medien-Dienstleistung GmbH (Hrsg.) (2021). *MDG-Trendmonitor – Religiöse Kommunikation*. München: MDG.
- Meagher, Benjamin (2015). The Effects of Interpersonal Differences Within Religious Communities. A Group Actor-Partner Interdependence Model of U.S. Congregations. *International Journal for the Psychology of Religion* 25 (1), 74–90.
- Mears, Daniel P./Ellison, Christopher G. (2000). Who Buys New Age Materials? Exploring Sociodemographic, Religious, Network, and Contextual Correlates of New Age Consumption. *Sociology of Religion* 61, 289–313.
- Meireis, Torsten/Wustmans, Clemens (Hrsg.) (2022). *Leere Kirchen – voller Einsatz? Kirche und sozialer Zusammenhang in ländlichen und urbanen Räumen*. Göttingen: De Gruyter.
- Menzel, Helga (1999). Erwartungen von Eltern an den Religionsunterricht in der Schule. *Christenlehre-Religionsunterricht-Praxis* 52, 15–18.
- Menzel, Kerstin (2019). *Kleine Zahlen, weiter Raum. Pfarrerberuf in ländlichen Gemeinden Ostdeutschlands*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Merle, Kristin (2019). *Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen*. Berlin: De Gruyter.
- Merle, Kristin (2024). Hör auf: Es ist genug! Kommunikative Musterwechsel und ihre psycho-politischen Implikationen. In Bernhard Lauxmann et al. (Hrsg.), *Freiheit – Liebe – Gelassenheit. Anthropologische Fluchtpunkte der Theologie* (S. 221–237). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Merle, Kristin/Anselm, Reiner/Roleder, Felix (2023). Kirchenmitgliedschaft: ein entscheidungsförmiger Gestaltungsprozess. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75, 431–445.
- Mertig, Angela/Dunlap, Riley E. (2001). Environmentalism, new social movements, and the new class: A cross-national investigation. *Rural Sociology* 66 (1), 113–136.
- Merzyn, Konrad (2010). *Die Rezeption der kirchlichen Trauung. Eine empirisch-theologische Untersuchung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Meulemann, Heiner (2003). Erzwungene Säkularisierung in der DDR. Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998. In Christel Gärtner et al. (Hrsg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz* (S. 271–287). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Meulemann, Heiner (2015). *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012*. Wiesbaden: Springer.
- Meulemann, Heiner (2019a). *Ohne Kirche leben. Säkularisierung als Tendenz und Theorie in Deutschland, Europa und anderswo*. Wiesbaden: Springer.
- Meulemann, Heiner (2019b). Verschwimmende Grenzen? Christliche und alternative Religiosität in Deutschland zwischen 2002 und 2012. In Pascal Siegers et al. (Hrsg.), *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung* (S. 13–51). Wiesbaden: Springer.
- Meyer, Jan (2019). *Kirche beGeistert erleben – Eine Studie zu Wirkung und Potenzial des Internationalen Gospelkirchentages*. Hannover: creo-media.
- Meyer, Jan (2023). Kirchenmusik in dreifacher Gestalt – Reflexion und Ausblick. In Jochen Arnold et al. (Hrsg.), *Gottesdienst neu denken und feiern. Aufbrüche in die Zukunft* (S. 63–73). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Meyer, Karlo/Mulia, Christian/Schwarz, Susanne (2022). Wo stehe ich, wo kann ich anders? Positionierung als religions- und gemeindepädagogisches Arbeitsfeld. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 21 (2), 5–12.
- Mielke, Rosemarie (Hrsg.) (1982). *Interne, externe Kontrollüberzeugung: theoretische und empirische Arbeiten zum Locus of Control-Konstrukt*. Bern: Huber.
- Miller, Alan S./Hoffmann, John P. (1995). Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 63–75.
- Miller, Alan S./Stark, Rodney (2002). Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations be saved? *American Journal of Sociology* 107 (6), 1399–1423.
- Mitchell, Ronald/Agle, Bradley/Wood, Donna (1997). Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience. Defining the Principle of Who and What Really Counts. *The Academy of Management Review* 22 (4), 853–886.
- Molteni, Francesco/Biolcati, Ferruccio (2023). Religious Decline as a Population Dynamic: Generational Replacement and Religious Attendance in Europe. *Social Forces* 101 (4), 2034–2058.
- Moncrief, Lewis W. (1970). The Cultural Basis Our Environmental Crisis. *Science* 170, 508–512.

- Money, Kevin/Saraeva, Anastasiya/Garnelo-Gomez, Irene/Pain, Stephen/Hillenbrand, Carola (2017). Corporate Reputation Past and Future. A Review and Integration of Existing Literature and a Framework for Future Research. *Corporate Reputation Review* 20 (3–4), 193–211.
- Moreira-Almeida, Alexander/Lotufu Neto, Francisco/Koenig, Harold G. (2006). Religiousness and mental health: a review. *Brazilian Journal of Psychiatry* 28, 242–250.
- Morrison, Mark/Duncan, Roderick/Parton, Kevin (2015). Religion Does Matter for Climate Change Attitudes and Behavior. *PLOS One* 10, 1371.
- Müke, Marcel/Tranow, Ulf/Schnabel, Annette/El-Menouar, Yasemin (2023). *Religionsmonitor 2023. Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Müller, Jan-Werner (2017). Was ist Populismus? *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2), 187–201.
- Müller, Olaf/Pollack, Detlef/Pickel, Gert (2013). Religiös-konfessionelle Kultur und individuelle Religiosität. Ein Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (1), 123–148.
- Musick, Marc/Wilson, John (1995). Religious Switching for Marriage Reasons. *Sociology of Religion* 56 (3), 257–270.
- Myers, Kyle R./Tham, Wei Yang/Yin, Yian/Cohodes, Nina/Thursby, Jerry G./Thursby, Marie C./Schiffer, Peter/Walsh, Joseph T./Lakhani, Karim R./Wang, Dashun (2020). Unequal effects of the COVID-19 pandemic on scientists. *Nature Human Behaviour* 4 (9), 880–883.
- Nassehi, Armin (2021). *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*. München: Beck.
- Nassehi, Armin (2023). Kommunikation. In Armin Nassehi (Hrsg.), *Gesellschaftliche Grundbegriffe. Ein Glossar der öffentlichen Rede* (S. 159–175). München: Beck.
- Nave-Herz, Rosemarie (2018). *Die Hochzeit. Ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden: eine empirisch-soziologische Studie*. 2. Auflage. Würzburg: Ergon.
- Neumaier, Anna (2019). Christian Online Communities. Insights from Qualitative and Quantitative Data. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 14, 20–40.
- Neumaier, Anna (2023). Digitalisierung christlicher Verkündigungsformate während der Covid19-Pandemie: Empirische Befunde und theoretische Systematisierungen aus religionswissenschaftlicher Perspektive. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7, 483–510.
- Noelle-Neumann, Elisabeth (1978). *Werden wir alle Proletarier? Wertewandel in unserer Gesellschaft*. Zürich: Edition Interform.
- Nooney, Jennifer/Woodrum, Eric (2002). Religious coping and church-based social support as predictors of mental health outcomes: Testing a conceptual model. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2), 359–368.
- Ngele, Omaka Kala (2009). The dominion clause and eco-stewardship in Genesis 1:26–29: Exploring the biblical mandate to the church as steward of the earth. *International Journal of Theology & Reformed Tradition* 1, 169–189.

- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Odermatt, Anastas (2023). *Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Vom eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen*. Wiesbaden: Springer.
- Ohlendorf, David/Rebenstorf, Hilke (2019). *Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Olenhusen, Irmtraud Götz von (2000). Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. In Ingrid Lukatis et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis* (S. 37–47). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Olofsson, Anna/Öhman, Susanna (2006). General Beliefs and Environmental Concern. *Environment and Behavior* 38 (6), 768–790.
- Orenstein, Alan (2002). Religion and Paranormal Belief. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 301–311.
- Otte, Gunnar (2008). *Sozialstrukturanalysen mit Lebensstilen. Eine Studie zur theoretischen und methodischen Neuorientierung der Lebensstilforschung*. 2. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Otte, Matthias (2014). Ausblick. Orientierungsrahmen für Schulseelsorge im Bereich der EKD. In Harjam Dam et al. (Hrsg.), *Schulseelsorge in der pluralen Schule* (S. 87–92). Münster: Comenius-Institut.
- Otto, Adeline/Gugushvili, Dimitri (2020). Eco-Social Divides in Europe: Public Attitudes towards Welfare and Climate Change Policies. *Sustainability* 12 (1), 404–422.
- Palmisano, Stefania/Todesco, Lorenzo (2019). The gender gap in religiosity over time in Italy: Are men and women really becoming more similar? *Social Compass* 66 (4), 543–560.
- Pappi, Franz Urban (1985). Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft. In Dieter Oberndörfer/Karl Schmitt (Hrsg.), *Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel – Folgen für das politische Verhalten in der Bundesrepublik* (S. 263–290). Berlin: Duncker & Humblot.
- Papst Franziskus (2016). *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Park, Crystal L. (2021). Intrinsic and Extrinsic Religious Motivation: Retrospect and Prospect. *International Journal for the Psychology of Religion* 31 (3), 213–222.
- Pasternack, Peer/Beer, Andreas (2022). *Die externe Kommunikation der Wissenschaft in der bisherigen Corona-Krise (2020/2021). Eine kommentierte Rekonstruktion*. Halle: Institut für Hochschulforschung an der Martin-Luther-Universität.
- Peng-Keller, Simon (2010). *Einführung in die Theologie der Spiritualität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Peters, Fabian/Federmann, Hansjörg/Jacobebbinghaus, Peter/Ottmar, Georg/Riegel, Ulrich (2021). *Anlässe und Motive des Kirchenaustritts. Eine Pilotstudie der evangelischen Landeskirche in Württemberg und der evangelischen Kirche von Westfalen. Erste Befunde*. www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Presse/Dokumente/2021/Anlaesse_und_Motive_des_Kirchenaustritts_-_erste_Befunde.pdf (letzter Zugriff: 10.8.2023).

- Pew Research Center (2017). *Five Centuries After Reformation, Catholic-Protestant Divide in Western Europe Has Faded*. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/08/31/five-centuries-after-reformation-catholic-protestant-divide-in-western-europe-has-faded/> (letzter Zugriff: 19.4.2024)
- Pew Research Center (2021). *More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith*. https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2021/01/01.27.21_covid.religion.report.pdf (letzter Zugriff: 19.4.2024).
- Pfündel, Katrin/Stichs, Anja/Tanis, Kerstin (2021). *Muslimisches Leben in Deutschland. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Pickel, Gert (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pickel, Gert (2014). Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen? In Edmund Arens et al. (Hrsg.), *Integration durch Religion* (S. 41–61). Zürich: Pano.
- Pickel, Gert (2015a). Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 143–160). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pickel, Gert (2015b). Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 279–300). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pickel, Gert (2017). Religiosität in Deutschland und Europa. Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1 (1), 37–74.
- Pickel, Gert (2018). Evangelische Spiritualität und Säkularismus oder Atheismus. In Peter Zimmerling (Hrsg.), *Handbuch evangelische Spiritualität. Band 2: Theologie* (S. 627–647). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pickel, Gert (2023a). Gottesglaube, Gottesbild, Gottesvergessenheit. Gott religionssoziologisch. *Evangelische Theologie* 23 (5), 392–404.
- Pickel, Gert (2023b). Religiöser Wandel in Deutschland – Erkenntnisse aus vier Jahrzehnten Forschung mit Allbus-Daten. In Oshrat Hochman et al. (Hrsg.), *40 Jahre Allbus – Die deutsche Gesellschaft im Wandel*. Wiesbaden: Springer.
- Pickel, Gert/Huber, Stefan/Liedhegener, Antonius/Pickel, Susanne/Yendell, Alexander/Decker, Oliver (2022). Kirchenmitgliedschaft, Religiosität, Vorurteile und politische Kultur in der quantitativen Analyse (Teilprojekt 1, TP 1). In *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.), Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur* (S. 24–98), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander (2015). *Der Deutsche Evangelische Kirchentag – Religiöses Bekenntnis, politische Veranstaltung oder einfach nur ein Event?* Baden-Baden: Nomos.
- Pickel, Gert/Spieß, Tabea (2015). Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit? In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 248–266). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pickel, Gert/Yendell, Alexander (2018). Religion als konfliktärer Faktor im Zusammenhang mit Rechtsextremismus, Muslimfeindlichkeit und AfD-Wahl. In Oliver Decker/Elmar Brähler (Hrsg.), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft* (S. 217–242). Gießen: Psychosozial Verlag.
- Pickel, Gert/Yendell, Alexander/Jaeckel, Yvonne (2017). Religiöse Pluralisierung und ihre gesellschaftliche Bedeutung. In Heidemarie Winkel/Kornelia Sammet (Hrsg.), *Religion soziologisch denken* (S. 273–300). Wiesbaden: Springer.
- Pilgram, Erwin-Horst (2017). Spiritualität und Religiosität im Alter und des Alters. In Rudolf Likar et al. (Hrsg.), *Lebensqualität im Alter* (S. 95–98). Berlin/Heidelberg: Springer.
- Pillay, Jerry (2020). COVID-19 shows the need to make church more flexible. *Transformation* 37 (4), 266–275.
- Pirner, Manfred L. (2004). *Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität*. München: kopaed.
- Pirner, Manfred L. (Hrsg.) (2019). *Religionsunterricht in Bayern. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage – Ergebnisse und Diskussion*. Erlangen: FAU University Press.
- Pirutinsky, Steven/Cherniak, Aaron D./Rosmarin, David H. (2020). COVID-19, mental health, and religious coping among American Orthodox Jews. *Journal of Religion and Health* 59, 2288–2301.
- Pittkowski, Wolfgang (1991). Evangelisch – Katholisch – Konfessionslos. In Joachim Matthes (Hrsg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“*. 2. Auflage (S. 163–181). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pittkowski, Wolfgang/Volz, Rainer (1989). Konfession und politische Orientierung. Das Beispiel der Konfessionslosen. In Karl-Fritz Daiber (Hrsg.), *Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden* (S. 93–112). Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Pohl-Patalong, Uta (2011). *Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pohl-Patalong, Uta (2022). *Kirche gestalten. Wie die Zukunft gelingen kann*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pollack, Detlef (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (2), 163–190.
- Pollack, Detlef (2003). *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.

- Pollack, Detlef (2004). Wie modern war die DDR? In Hockerts, Hans Günter (Hrsg.), *Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts* (S. 175–205). Berlin/Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Pollack, Detlef (2016). Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er Jahren. In Claudia Lepp et al. (Hrsg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre* (S. 31–63). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (Hrsg.) (2000). *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*. Opladen: Leske+Budrich.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert/Spieß, Tabea (2015). Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 131–141). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2022). *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Frankfurt/Main: Campus.
- Popper, Karl R. (1980). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1*. 6. Auflage. München: Francke.
- Popper, Karl R. (2004). *Ausgangspunkte*. München: Piper.
- Porkka, Jouko/Tervo-Niemelä, Kati (2024). Gender perspectives in confirmation work: male, female, and non-binary adolescents. In Wolfgang Ilg et al. (Hrsg.), *Developing Confirmation Work in Europe. Empirical findings and perspectives for post-pandemic times. The third international study* (S. 304–320). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Possinger, Johanna/Alber, Jannika/Pohlers, Michael/Rauen, Daniela (2023). *Familien gefragt. Impulse für eine familienorientierte Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Presser, Stanly/Stinson, Linda (1998). Data collection mode and social desirability bias in self-reported religious attendance. *American Sociological Review* 63, 137–145.
- Prinds, Christina/Hvidt, Niels Christian/Schrøder, Katja/Stokholm, Lonny/Hass Rubin, Katrine/Nohr, Ellen A./Petersen, Lone K./Stener Jørgensen, Jan/Bliddal, Mette (2023). Prayer and meditation practices in the early COVID-19 pandemic: A nationwide survey among Danish pregnant women. The COVIDpregDK study. *Midwifery* 123, 103716.
- Püttmann, Andreas (2019). *Mehr Vitalität ohne Kirchensteuer? Ein Plädoyer für Professionalität und Präsenz der „Geh-hin-Kirche“*. www.domradio.de/artikel/mehr-vitalitaet-ohne-kirchensteuer-ein-plaedoyer-fuer-professionalitaet-und-praesenz-der (letzter Zugriff: 10.8.2023).
- Putnam, Robert D. (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton Press.
- Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Rappel, Simone (1996). *„Macht euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?* Paderborn: Schöningh.

- Ratzmann, Wolfgang (2005). Kirchenmusik als Gottesdienst. In Gotthard Femor/Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik* (S. 137–141). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Rebenstorf, Hilke (2018). „Rechte“ Christen? – Empirische Analysen zur Affinität christlich-religiöser und rechtspopulistischer Positionen. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2, 313–333.
- Rebenstorf, Hilke (2022). Einführung. In Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.), *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur* (S. 11–23). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reckwitz, Andreas (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2019). *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2021). Auf der Suche nach der neuen Mittelklasse – Replik auf Nils Kumkar und Uwe Schimank. *Leviathan* 49, 33–61.
- Regnerus, Mark D./Uecker, Jeremy E. (2006). Finding Faith, Losing Faith: The Prevalence and Context of Religious Transformations during Adolescence. *Review of Religious Research* 47 (3), 217–237.
- Reichertz, Jo (2022). Körper-Ethnographie. Der eigene Körper als Erhebungsinstrument. In Angelika Pofert/Norbert Schröer (Hrsg.), *Handbuch Soziologische Ethnographie* (S. 539–550). Wiesbaden: Springer.
- Reitze, Katharina (2018). *Religionssensible Pädagogik. Die Bedeutung religiöser Jugendarbeit in der Kinder- und Jugendhilfe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Renneberg, Ann-Christin/Rebenstorf, Hilke (2023). *Sozialraumorientierung. Neue Gemeindeformen und traditionelle Gemeinden in der EKD im Vergleich*. Baden-Baden: Nomos.
- Rettig, Tobias/Blom, Annelies G./Höhne, Jan Karem (2023). Memory Effects: A Comparison across Question Types. *Survey Research Methods* 17, 37–50.
- Riegel, Ulrich/Gutmann, David/Peters, Fabian/Faix, Tobias (2019). Does Church Tax Matter? The Influence of Church Tax on Leaving the Church. *International Journal of Practical Theology* 23 (2), 168–187.
- Riegel, Ulrich/Jacobebbinghaus, Peter/Peters, Fabian/Federmann, Hansjörg/Ottmar, Georg (2024). *Weshalb sie gehen. Eine repräsentative Studie zu den Anlässen und Motiven hinter den Austritten aus der evangelischen Kirche in Westfalen und in Württemberg*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Riegel, Ulrich/Zimmermann, Mirjam (2022). *Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Riley, Matthew T. (2014). The Democratic Roots of Our Ecologic Crisis: Lynn White, Biodemocracy, and the Earth Charter. *Zygon* 49 (4), 938–948.
- Rokeach, Milton. (1968). *Beliefs, attitudes, and values*. San Francisco: Jossey-Bass.

- Roleder, Felix (2020). *Die relationale Gestalt von Kirche. Der Beitrag der Netzwerkforschung zur Kirchentheorie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Roleder, Felix (2022a). Digitalisierung und soziale Netzwerke in der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. In Kristin Merle/Illona Nord (Hrsg.), *Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext* (S. 157–178). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Roleder, Felix (2022b). Vielfalt und Komplexität des evangelischen Gottesdienstbesuchs. Zur Interaktion von Partizipationsdimensionen und Gottesdiensttypen. *Pastoraltheologie 111*, 65–96.
- Roleder, Felix (2023a). Monetized Religion in the Public Church. An Empirical Investigation into Religious Donation Practices in the Interplay of Individual and Institution. *Journal of Empirical Theology 35* (2), 251–291.
- Roleder, Felix (2023b). Verbundenheit, Vertrauen, Austrittsbereitschaft. *Zeitschrift für Theologie und Kirche 120* (1), 81–123.
- Roleder, Felix/Weyel, Birgit (2019). *Vernetzte Kirchengemeinde. Analysen zur Netzwerkerhebung der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Roman, Nicolette V./Mthembu, Thuli G./Hoosen, Mujeeb (2020). Spiritual care – ‘A deeper immunity’ – A response to Covid-19 pandemic. *African Journal of Primary Health Care and Family Medicine 12* (1), 1–3.
- Rosa, Hartmut (2005). *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2017). Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Eskalationsdynamik der Moderne. In Tobias Kläden/Michael Schüßler (Hrsg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (S. 18–51). Freiburg/Breisgau: Herder.
- Rose, Stuart (1998). An Examination of the New Age Movement: Who is Involved and What Constitutes its Spirituality. *Journal of Contemporary Religion 13*, 5–22.
- Rössel, Jörg/Otte, Gunnar (Hrsg.) (2012). *Lebensstilforschung*. Sonderheft 51 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Roßteutscher, Sigrid (2009). *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Roßteutscher, Sigrid (2011). Religion, Organisationsstrukturen und Aktivbürger – oder: Ist der Protestantismus demokratischer als der Katholizismus? In Antonius Liedhegener/Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* (S. 111–137). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Roth, Louise Marie/Kroll, Jeffrey C. (2007). Risky Business: Assessing Risk Preference Explanations for Gender Differences in Religiosity. *American Sociological Review 72* (2), 205–220.

- Roth, Roland (2003). Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* Nr. 2/2003, 59–73.
- Rothgangel, Martin/Schröder, Bernd (Hrsg.) (2020). *Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten – Kontexte – Entwicklungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Rotter, Julian B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs* 80 (1), 1–28.
- Röttger, Ulrike (2001). *Issues Management – Mode, Mythos oder Managementfunktion? Begriffsklärungen und Forschungsfragen – eine Einleitung*. In Ulrike Röttger (Hrsg.), *Issues Management. Theoretische Konzeption und praktische Umsetzung. Eine Bestandsaufnahme* (S. 11–40). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Schatzki, Theodore R. (1996). *Social Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelsky, Helmut (1957). Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, 153–174.
- Schieman, Scott (2008). The Religious Role and the Sense of Personal Control. *Sociology of Religion* 69 (3), 273–296.
- Schiller, Theo (2024). Was ist direkte Demokratie? In Hermann Heußner et al. (Hrsg.), *Mehr direkte Demokratie wagen* (S. 25–36). Reinbek: Lau.
- Schlag, Thomas (2022). Digitalization of ecclesiastical practice in the pandemic. *Euxeinon* 12 (33), 5–10.
- Schlag, Thomas/Nord, Ilona/Yadav, Katharina/Lämmlein, Georg (2023). Digitalisierung in der Kirche: Aktivitäten, Potenziale, Chancen – und was jetzt fehlt. *Deutsches Pfarrerrinnen- und Pfarrerblatt* 123 (4), 203–207.
- Schleiermacher, Friedrich (1799/2001). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*. Herausgegeben von Günter Meckenstock. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Schloz, Rüdiger (1991). Das Bildungsdilemma der Kirche. In Joachim Matthes (Hrsg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“* (S. 215–230). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schloz, Rüdiger (2006). Kontinuität und Krise – stabile Strukturen und gravierende Einschnitte nach 30 Jahren. In Wolfgang Huber et al. (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 51–88). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schmider, Emanuel/Ziegler, Matthias/Danay, Erik/Beyer, Luzi/Bühner, Markus (2010). Is It Really Robust? Reinvestigating the robustness of ANOVA against violations of the normal distribution assumption. *Methodology* 6 (4), 147–151.
- Schmidt, Christian (1997). „Am Material“: Auswertungstechniken für Leitfadenterviews. In Barbara Friebertshäuser/Annedore Prengel (Hrsg.), *Handbuch qualitative Methoden in der Erziehungswissenschaft* (S. 544–568). Weinheim/München: Beltz.
- Schmidt, Robert (2022). Toward a Culture-Analytical and Praxeological Perspective on Decision-Making. *Human Studies* 45, 653–671.

- Schmidt-Lux, Thomas (2008). *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess*. Ergon: Würzburg.
- Schmidtchen, Gerhard (1973a). *Gottesdienst in einer rationalen Welt: Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD*. Stuttgart: Calwer/Freiburg: Herder.
- Schmidtchen, Gerhard (1973b). *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analysen konfessioneller Kultur*. Bern/München: Francke.
- Schmied-Knittel, Ina/Schetsche, Michael (2003). Psi-Report Deutschland. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage zu außergewöhnlichen Erfahrungen. In Eberhard Bauer/Michael Schetsche (Hrsg.), *Alltägliche Wunder. Erfahrungen mit dem Übersinnlichen – wissenschaftliche Befunde* (S. 13–38). Würzburg: Ergon.
- Schnabl, Gunther/Sepp, Tim (2020). 30 Jahre nach dem Mauerfall. Ursachen für Konvergenz und Divergenz zwischen Ost- und Westdeutschland. *List Forum* 45 (4), 397–421.
- Schnabel, Landon (2016). The Gender Pray Gap: Wage Labor and the Religiosity of High-Earning Women and Men. *Gender and Society* 30 (4), 643–669.
- Schnabel, Landon/Zaslavsky, Katherine Ally/Torres-Beltran, Angie/Abdelhadi, Eman/Ho, Jacqueline S. (2022). Gender, Sexuality, and Religion: A Critical Integrative Review and Agenda for Future Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 61 (2), 271–292.
- Schneider, Nikolaus/Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker (Hrsg.) (2014). *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Die V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: EKD.
- Schöll, Albrecht (2014). Evangelische Bildungsberichterstattung im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und kirchlichem Auftrag. In Peter Schreiner (Hrsg.), *Religiöse Bildung erforschen: empirische Befunde und Perspektiven* (S. 247–256). Münster: Waxmann.
- Schröder, Bernd (2012). *Religionspädagogik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schröder, Bernd/Hermelink, Jan/Leonhard, Silke (Hrsg.) (2017). *Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schroer, Markus (2001). *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachrone Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schult, Maïke (2021). Ins Schwimmen geraten: Kirche im konfessionslosen Kontext. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20 (1), 37–48.
- Schultz, Christian/Einwiller, Sabine/Seiffert-Brockmann, Jens/Weitzl, Wolfgang (2019). When Reputation Influences Trust in Nonprofit Organizations. The Role of Value Attachment as Moderator. *Corporate Reputation Review* 22 (4), 159–170.
- Schultz, Wesley P./Zelezny, Lynnette (1999). Values as Predictors of Environmental Attitudes: Evidence for Consistency across 14 Countries. *Journal of Environmental Psychology* 19, 255–265.
- Schulz, Claudia (2006a). Wie Lebensstile die Kirchenmitgliedschaft bestimmen. Das Bedürfnis nach Gemeinschaft und das Interesse an Mitarbeit als Beispiele für lebensstilspezifische Differenzen. In Wolfgang Huber et al. (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der*

- Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 263–272). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schulz, Claudia (2006b). Ehrenamt und Lebensstil. Neue Daten zur Mitarbeit und Beteiligung in Kirche und Diakonie. *Pastoraltheologie* 95, 369–379.
- Schulz, Claudia (2023). Soll sich die Kirche mit aktuellen politischen Fragen beschäftigen? *Praktische Theologie* 58 (1), 38–47.
- Schulz, Claudia/Hauschildt, Eberhard/Kohler, Eike (2010). *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, Claudia/Spieß, Tabea/Hauschildt, Eberhard (2015). Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 219–235). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schupp, Jürgen/Wagner, Gert (1998). Die Entwicklung der Umweltsorgen seit 1984 und ihre individuellen Determinanten. In Jürgen Schupp/Gert Wagner (Hrsg.), *Umwelt und empirische Sozial- und Wirtschaftsforschung* (S. 167–183). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schupp, Jürgen/Wagner, Gert (2004). Vertrauen in Deutschland: großes Misstrauen gegenüber Institutionen. *DIW Wochenbericht* 71 (21), 311–313.
- Schwadel, Philip/Johnson, Erik (2017). The Religious and Political Origins of Evangelical Protestants' Opposition to Environmental Spending. *Journal for the Scientific Study of Religion* 56 (1), 179–198.
- Schwartz, Shalom H. (1992). Universals in the content and structure of values. Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology* 25, 1–65.
- Schwartz, Shalom/Cieciuch, Jan (2021). *Measuring the Refined Theory of Individual Values in 49 Cultural Groups: Psychometrics of the Revised Portrait Value Questionnaire*, (PDF) *Measuring the Refined Theory of Individual Values in 49 Cultural Groups: Psychometrics of the Revised Portrait Value Questionnaire*. https://www.researchgate.net/publication/349058866_Measuring_the_Refined_Theory_of_Individual_Values_in_49_Cultural_Groups_Psychometrics_of_the_Revised_Portrait_Value_Questionnaire (letzter Zugriff: 28.7.2023).
- Schwartz, Shalom H./Rubel, Tammy (2005). Sex differences in value priorities: Cross-cultural and multimethod studies. *Journal of Personality and Social Psychology* 89 (6), 1010–1028.
- Schwarz, Susanne (2019). *SchülerInnenperspektiven und Religionsunterricht. Empirische Einblicke – theoretische Überlegungen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schweitzer, Friedrich (2022). Von der religiösen zur interreligiösen Bildung? Einwände, theoretische Klärungen und empirische Befunde zur Wirksamkeit. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 25 (5), 5–23.
- Seiterich, Thomas/Viola Rüdeler, Viola (2019). Kirchensteuer abschaffen? www.publik-forum.de/menschen-meinungen/kirchensteuer-abschaffen (letzter Zugriff: 10.8.2023).

- Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2016). *Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2015/16*. <https://www.kmk.org/dokumentation-statistik/statistik/schulstatistik/religionsunterricht/archiv-religionsunterricht.html> (letzter Zugriff: 1.8.2023).
- Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2019). *Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2017/18*. <https://www.kmk.org/dokumentation-statistik/statistik/schulstatistik/religionsunterricht/archiv-religionsunterricht.html> (letzter Zugriff: 1.8.2023).
- Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2021). *Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2019/20*. <https://www.kmk.org/dokumentation-statistik/statistik/schulstatistik/religionsunterricht/archiv-religionsunterricht.html> (letzter Zugriff: 1.8.2023).
- Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2022). *Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2021/22*. <https://www.kmk.org/dokumentation-statistik/statistik/schulstatistik/religionsunterricht.html> (letzter Zugriff: 1.8.2023).
- Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2023). *Zur Situation des Evangelischen und Katholischen Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland*. https://www.kmk.org/fileadmin/Daten/veroeffentlichungen_beschluesse/2023/2023_06_15-gem-Religionsbericht.pdf (letzter Zugriff: 9.8.2023).
- Sellmann, Matthias (2012). *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*. Würzburg: Echter.
- Sellmann, Matthias (2013). *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*. Freiburg: Herder.
- Sellmann, Matthias/Wolanski, Caroline (Hrsg.) (2013). *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*. Würzburg: Echter.
- Sherkat, Darren E. (1991). Leaving the faith: Testing theories of religious switching using survival models. *Social Science Research* 20, 171–187.
- Sherkat, Darren E. (2014). *Changing faith: The dynamics and consequences of Americans' shifting religious identities*. New York: New York University Press.
- Shor, Eran/Roelfs, David J. (2013). The longevity effects of religious and nonreligious participation: A meta-analysis and meta-regression. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (1), 120–145.
- Sikkink, David/Emerson, Michael (2020). Congregational Switching in an Age of Great Expectations. *Review of Religious Research* 62, 219–247.
- Silva, Tony (2023). Masculinity, femininity, and reported paranormal beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 62 (3), 709–722.
- Simojoki, Henrik (2018). *Konfirmandenunterricht/Konfirmandinnenarbeit*. Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100211 (letzter Zugriff: 25.7.2023).

- Simojoki, Henrik/Ilg, Wolfgang (2022). Automatische Distanzierung? Transformationen im Kirchenverhältnis konfirmer Jugendlicher im Übergang zum Erwachsenenalter. Ergebnisse der PostKonf-Längsschnittstudie. *Pastoraltheologie 111* (4), 146–169.
- Simojoki, Henrik/Ilg, Wolfgang/Hees, Manuela (2024). *Konfi-Arbeit in und nach der Corona-Pandemie. Empirische Befunde und Impulse für die Qualitätsentwicklung aus der dritten bundesweiten Studie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Simojoki, Henrik/Ilg, Wolfgang/Schlag, Thomas/Schweitzer, Friedrich (2018). *Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit. Empirische Erträge – theologische Orientierungen – Perspektiven für die Praxis*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Simonson, Julia/Kelle, Nadiya/Kausmann, Corinna/Tesch-Römer, Clemens (2019). *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2019*. Berlin: Deutsches Zentrum für Altersfragen/Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Simonson, Julia/Kelle, Nadja/Kausmann, Corinna/Tesch-Römer, Clemens (2021). Freiwilliges Engagement im Zeitvergleich. In Simonson et al. (Hrsg.), *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2019* (S. 51–61). Berlin: Deutsches Zentrum für Altersfragen/Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Sinnemann, Maria (2021). Religiosität während der Corona-Krise. Neue Angebote, mehr Nachfrage? Empirische Ergebnisse zur individuellen Religiosität während der Corona-Krise. *SI-Kompakt* Nr. 2/2021.
- Sinnemann, Maria (2022). *Kirche, Religion und Engagement in der Zivilgesellschaft. Sonderauswertung des fünften Freiwilligensurveys*. Baden-Baden: Nomos.
- Sinnemann, Maria/Ahrens, Petra-Angela (2021). *Flüchtlingsaufnahme kontrovers. Relevanz von Motiven, Werten, Religion und Politik bei Engagierten*, Band 2. Baden-Baden: Nomos.
- Sirrenberg, Annemarie (2016). *Anreize und Motive für die Mitwirkung in Kirchenchören. Empirische Studie innerhalb der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens*. https://miz.org/sites/default/files/documents/dissertation_sirrenberg.pdf (letzter Zugriff: 1.8.2023).
- Sommer, Andreas Urs (2022). *Eine Demokratie für das 21. Jahrhundert*. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Sorg, Petra (2020). *Religionsunterricht im globalisierten Klassenzimmer. Positionierungen von Lernenden im multireligiösen Kontext beruflicher Schulen*. Münster: Waxmann.
- Spielberg, Bernhard (2012). Gott dienen mit dem Mammon. Geld als pastorales Steuerungsinstrument in Deutschland und den USA. In Andreas Henkelmann/ Matthias Sellmann (Hrsg.), *Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich: Deutschland und die USA* (S. 249–292). Münster: Aschendorff.
- Sprenger, Reinhard K. (2002). *Vertrauen führt. Worauf es in Unternehmen wirklich ankommt*. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Campus.
- Springhart, Heike (2021). Gottesdienstliches digitales Neuland in Zeiten der Pandemie. Ein Erfahrungsbericht in theologischer Absicht. *Evangelische Theologie 81* (2), 124–135.

- Stalder, Felix (2016). *Kultur der Digitalität*. Berlin: Suhrkamp.
- Stark, Rodney (2002). Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' Gender Difference in Religious Commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (3), 495–507.
- Statistisches Bundesamt (2022). *Statistiken der Kinder- und Jugendhilfe: Kinder und tätige Personen in Tageseinrichtungen und in öffentlich geförderter Kindertagespflege am 01.03.2022*. https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Soziales/Kindertagesbetreuung/Publikationen/Downloads-Kindertagesbetreuung/tageseinrichtungen-kindertagespflege-5225402227004.pdf?__blob=publicationFile (letzter Zugriff: 2.8.2023).
- Staudinger, Ursula M./Schindler, Ines (2002). Produktivität und gesellschaftliche Partizipation im Alter. In Bernhard Schlag (Hrsg.), *Mobilität und gesellschaftliche Partizipation im Alter* (S. 64–86). Stuttgart: Kohlhammer.
- Stein, Margit/Zimmer, Veronika (2021). Werte junger Christ*innen und Muslim*innen im Vergleich in Abhängigkeit der Stärke der Religiosität und interreligiöser Freundschaften. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20 (1), 256–284.
- Steinert, Heinz (2010). *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Frankfurt/Main: Campus.
- Stelzer, Marius/Heyse, Marko (2016). *Die Lebensführungstypologie. Eine integrative Typologie der Lebensführungen in der Bundesrepublik Deutschland*. www.milieuforschung.de (letzter Zugriff: 10.4.2024).
- Stelzer, Marius/Heyse, Marko (2017). Die Lebensführungstypologie. Eine integrative Typologie der Lebensführungen in der Bundesrepublik Deutschland. *Euangel – Magazin für missionarische Pastoral* 8 (2), 1–4.
- Stelzer, Marius/Heyse, Marko (2020). *Die Lebensführungstypologie 2019/2020: Prozentuale Verteilung und Anordnung im sozialen Raum*. www.milieuforschung.de (letzter Zugriff: 10.4.2024).
- Stiehle, Reinhardt (2002). Für die Astrologenszene war ich nützlich. *Meridian* Nr. 6/2022, 56–60.
- Stolz, Fritz (1996). Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen. In Volker Drehsen/Walter Sparr (Hrsg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus* (S. 15–36). Gütersloh: Kaiser.
- Stolz, Jörg (2020). Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems. *Social Compass* 67 (2), 282–308.
- Stolz, Jörg/Bünker, Arnd/Liedhegener, Antonius/Baumann-Neuhaus, Eva/Becci, Irene/Dandarova Robert, Zhargalma/Senn, Jeremy/Tanner, Pascal/Wäckerlig, Oliver/Winter-Pfändler, Urs (2022). *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*. Wiesbaden: Springer.
- Stolz, Jörg/Favre, Olivier/Gachet, Caroline/Buchard, Emmanuelle (2014a). *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*. Zürich: Pano.
- Stolz, Jörg/Könemann, Judith/Schneuwly Purdie, Mallory/Englberger, Thomas/Krüggele, Michael (2014b). *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Zürich: Theologischer Verlag.

- Stolz, Jörg/Lipps, Oliver/Voas, David/Antonietti, Jean-Philippe (2024). Can We Explain the Generation Gap in Churchgoing? *Journal for the Scientific Study of Religion* 64, im Druck.
- Stolz, Jörg/Senn, Jeremy (2022). Generationen abnehmenden Glaubens: Säkularisierung in der Schweiz 1930–2020. In Jörg Stolz et al. (Hrsg.), *Religionstrends in der Schweiz: Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel* (S. 7–31). Wiesbaden: Springer.
- Stolz, Jörg/Voas, David (2023). Explaining Religious Revival in the Context of Long-Term Secularization. *Religions* 14 (6), 723.
- Streib, Heinz/Keller, Barbara (2015). *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Streib, Heinz/Klein, Constantin (Hrsg.) (2018). *Xenosophia and Religion. Biographical and Statistical Paths for a Culture of Welcome*. New York/Wiesbaden: Springer.
- Stroope, Samuel (2011). How Culture Shapes Community. Bible Belief, Theological Unity, and a Sense of Belonging in Religious Congregations. *Sociological Quarterly* 52 (4), 568–592.
- Stückrad, Juliane (2022). *Die Unmutigen, die Mutigen*. Berlin: Kanon.
- Suh, Daniel/Russell, Raymond (2015). Non-affiliation, non-denominationalism, religious switching, and denominational switching: Longitudinal analysis of the effects on religiosity. *Review of Religious Research* 57 (1), 25.
- Sullins, D. Paul (2006). Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity. *American Journal of Sociology* 112 (3), 838–880.
- Sulze, Emil (2012). *Die evangelische Gemeinde*. 2. Auflage. Gotha: Perthes.
- Suziedelis, Antanas/Potvin, Raymond H. (1981). Sex differences in factors affecting religiousness among Catholic adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 38–50.
- Swoboda, Heinrich (1909). *Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Taylor, Bron (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviours to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3), 268–305.
- Taylor, Bron/Van Wieren, Gretel/Zaleha, Bernard (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part Two). Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3), 306–378.
- Taylor, Bron (2020). *Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*. Brill: Amsterdam.
- Tenorth, Heinz-Elmar (2016). Bildungstheorie und Bildungsforschung, Bildung und kulturelle Basiskompetenz – ein Klärungsversuch, auch am Beispiel der PISA-Studien. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Sonderheft* 31, 45–72.
- Terwey, Michael/McCutcheon, Allan L. (1994). Belief and Practice in the Unified Germanies. *ZA-Informationen* 34, 47–69.

- Thalbourne, Michael Anthony/Dunbar, Kevin A./Delin, Peter S. (1995). An investigation into correlates of belief in the paranormal. *Journal of the American Society for Psychological Research* 89, 215–231.
- Thomas, Justin/Barbato, Mariapaola (2020). Positive religious coping and mental health among Christians and Muslims in response to the COVID-19 pandemic. *Religions* 11 (10), 498–511.
- Thompson, Edward H. (1991). Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4), 381–394.
- TNS Infratest Sozialforschung (2009): *Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgergesellschaftlichem Engagement*. München: Bertelsmann Stiftung.
- Tobacyk, Gerome/Milford, Gary (1983). Belief in paranormal phenomena: Assessment instrument development and implications for personality functioning. *Journal of Personality and Social Psychology* 44 (5), 1029–1037.
- Tobacyk, Jerome J./Tobacyk, Zofia Socha (1992). Comparisons of Belief-based Personality Constructs in Polish and American University Students. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 23 (3), 311–325.
- Tranter, Bruce/Booth, Kate (2015). Scepticism in a changing climate: a cross-national study. *Global Environmental Change* 33, 154–165.
- Trautmüller, Richard (2009). Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals. *Berliner Journal für Soziologie* 19 (3), 435–468.
- Tromp, Paul/Pless, Anna/Houtman, Dick (2019). ‘Believing Without Belonging’ in Twenty European Countries (1981–2008). De-institutionalization of Christianity or Spiritualization of Religion? *Review of Religious Research* 62, 509–531.
- Tromp, Paul/Pless, Anna/Houtman, Dick (2022). A Smaller Pie with a Different Taste: The Evolution of the Western-European Religious Landscape (European Value Study, 1981–2017). *Review of Religious Research* 65, 127–144.
- Trzebiatowska, Marta/Bruce, Steve (2012). *Why are Women more Religious than Men?* Oxford: Oxford University Press.
- Tucker, Mary/Grim, John A. (2001). The Emerging Alliance of World Religions and Ecology. *Daedalus* 130 (4), 1–22.
- Twenge, Jean M./Exline, Julie J./Grubbs, Joshua B./Sastry, Ramya/Campbell, Keith (2015). Generational and Time Period Differences in American Adolescents’ Religious Orientation, 1966–2014. *PLOS One* 10 (5), e0121454.
- Ueltzhöfer, Jörg/Flaig, Bodo Berthold (1993). Spuren der Gemeinsamkeit? Soziale Milieus in Ost- und Westdeutschland. In Werner Weidenfeld (Hrsg.), *Deutschland. Eine Nation – doppelte Geschichte* (S. 45–61). Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.
- Upenieks, Laura/Hill, Terrence D./Acevedo, Gabriel/Koenig, Harold G. (2023). “Electronic Church” 2.0: Are Virtual and In-Person Attendance Associated with Mental and Physical Health During the COVID-19 Pandemic? *Sociology of Religion* 84 (3), 292–323.

- Urban, Dieter (1986). Was ist Umweltbewusstsein? Exploration eines mehrdimensionalen Einstellungskonstrukts. *Zeitschrift für Soziologie* 15 (5), 363–377.
- Urban, Dirk/Mayerl, Jochen (2018). *Angewandte Regressionsanalyse: Theorie, Technik und Praxis*. 5. Auflage. Wiesbaden: Springer.
- Urban, Dirk/Mayerl, Jochen/Wahl, Andreas (2016). Regressionsanalyse bei fehlenden Variablenwerten (missing values): Imputation oder Nicht-Imputation? Eine Anleitung für die Regressionspraxis mit SPSS. 2. korrigierte Auflage. *SISS: Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften der Universität Stuttgart* Nr. 44/2016.
- Utsch, Michael (1992). Religiosität im Alter: Forschungsschwerpunkte und methodische Probleme. *Zeitschrift für Gerontologie* 25 (1), 25–31.
- Valk, Pille/Bertram-Troost, Gerdien/Friederici, Markus/Béraud, Céline (Hrsg.) (2009). *Teenagers' Perspectives on the Role of Religion in their Lives, Schools and Societies. A European quantitative study*. Münster: Waxmann.
- van der Merwe, Adri/Puth, Gustav (2014). Towards a Conceptual Model of the Relationship between Corporate Trust and Corporate Reputation. *Corporate Reputation Review* 17 (2), 138–156.
- Vander Weele, Taylor J. (2017). On the promotion of human flourishing. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (31), 8148–8156.
- Van Deth, Jan (2014). A conceptual map of political participation. *Acta Politica* 49, 349–367.
- Van Ingen, Erik/Moor, Nienke (2015). Explanations of Changes in Church Attendance between 1970 and 2009. *Social Science Research* 52, 558–569.
- Vehrkamp, Robert/Merkel, Wolfgang (2020). *Populismusbarometer 2020*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Verweij, John (1998). The Importance of Fertility in Explaining Cross-national Differences in Secularization. In Geert H. Hofstede (Hrsg.), *Masculinity and Fertility as a Dimension of Culture* (S. 179–191). Washington DC: Sage.
- Vezzoni, Cristiano/Biolcati, Ferruccio (2019). Calibrating self-reported church attendance questions in online surveys. Experimental evidence from the Italian context. *Social Compass* 66 (4), 596–616.
- Vicente-Saez, Ruben/Martinez-Fuentes, Clara (2018). Open Science now: A systematic literature review for an integrated definition. *Journal of Business Research* 88, 428–436.
- Voas, David (2008). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review* 25 (2), 155–168.
- Voas, David/Bruce, Steve (2007). The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred. In Kieran Flanagan/Peter C. Jupp (Hrsg.), *A Sociology of Spirituality* (S. 43–61). London: Ashgate.
- Voas, David/Crockett, Alasdair (2005). Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology* 39 (1), 11–28.
- Voas, David/McAndrew, Siobhan (2012). Three Puzzles of Non-religion in Britain. *Journal of Contemporary Religion* 27 (1), 29–48.

- Voas, David/McAndrew, Siobhan/Storm, Ingrid (2013). Modernization and the gender gap in religiosity: Evidence from cross-national European surveys. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, 259–283.
- Vogel, Claudia/Hagen, Christine/Simonson, Julia/Tesch-Römer, Clemens (2016): Freiwilliges Engagement und öffentliche gemeinschaftliche Aktivität. In Julia Simonson et al. (Hrsg.), *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der deutsche Freiwilligensurvey 2014* (S. 85–148). Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Vogel, Claudia/Kausmann, Corinna/Hagen, Christine (2017). *Freiwilliges Engagement älterer Menschen. Sonderauswertungen des Vierten Deutschen Freiwilligensurveys*. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Voll, Peter (1993). Vom Beten in der Mördergrube: Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft. In Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hrsg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz* (S. 213–252). Zürich: NZN.
- Volz, Rainer (2000). Über die Hartnäckigkeit des ‚kleinen‘ Unterschieds — Religiosität und Kirchlichkeit im Vergleich der Geschlechter und ihrer Rollenbilder. In Ingrid Lukatis et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis* (S. 115–129). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- von Stuckrad, Kocku (2007). *Geschichte der Astrologie*. München: Beck.
- Wachtler, Benjamin/Michalski, Niels/Nowossadeck, Enno/Diercke, Michaela/Wahrendorf, Morten/Santos-Hövenner, Carmen/Lampert, Thomas/Hoebel, Jens (2020). Sozioökonomische Ungleichheit und COVID-19. Eine Übersicht über den internationalen Forschungsstand. *Journal of Health Monitoring* 5 (S7), 3–18.
- Wagner-Rau, Ulrike (2000). *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner-Rau, Ulrike/Handke, Emilia (Hrsg.) (2019). *Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wallußek, Norina/Böwing-Schmalenbrock, Melanie/Meiner-Teubner, Christiane (2022). *Kitas im Trägervergleich. Eine vergleichende Analyse mit Fokus auf Kitas der katholischen Kirche/Caritas, EKD/Diakonie, AWO und des DRK*. Dortmund: Eigenverlag Forschungsverbund DJI/TU Dortmund an der Fakultät 12 der TU Dortmund. https://www.forschungsverbund.tu-dortmund.de/fileadmin/user_upload/TrEBBE_Forschungsbericht_final.pdf (letzter Zugriff: 2.8.2023).
- Walter, Tony/Davie, Grace (1998). The Religiosity of Women in the Modern West. *British Journal of Sociology* 49 (4), 640–660.
- Wandel, Jürgen (2024). Direkte Demokratie wagen. Volksentscheide als wirksames Mittel gegen Politikverdruss. *Zeitzeichen* 25 (5), 15.
- Weber, Susan B. (2009). Erfahrungen mit Spiritual Care in Deutschland und den USA. In Eckhard Frick/Traugott Roser (Hrsg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen* (S. 206–213). Stuttgart: Kohlhammer.
- Weeber, Karl-Wilhelm (1990). *Smog über Attika. Umweltverhalten im Altertum*. Zürich/München: Artemis.

- Wegner, Gerhard (2012). 50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld. In Gerhard Wegner (Hrsg.), *Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie* (S. 295–341). Würzburg: Ergon.
- Wegner, Gerhard (2023). Die kleinbürgerliche Religion. Ein historischer Blick auf Protestantismus und soziale Ungleichheit. *Zeitzeichen* 24 (5), 35–37.
- Weick, Karl E. (1995). *Sensemaking in organizations*. Thousand Oaks: Sage.
- Weih, Ulrich/Lines, Emily/Lück, Detlev/Thönnissen, Carolin/Christmann, Pablo (2022). (Unter-)Repräsentation von Migrantinnen und Migranten in Umfragen und Panels. *Ernährungs Umschau* 5, M278-M279.
- Weilert, A. Katarina/Hildmann, Philipp W. (2018). *Religion in der Schule. Zwischen individuellem Freiheitsrecht und staatlicher Neutralitätsverpflichtung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wermke, Michael (2021). Religiöse Bildung – im Grabenkampf mit der Konfessionslosigkeit? Kritische Anmerkungen und Rückfragen an eine EKD-Schrift zum Thema religiöse Bildung und Konfessionslosigkeit. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20 (1), 26–36.
- Wesselmann, Eric D./Graziano, William G. (2010). Sinful and/or possessed? Religious beliefs and mental illness stigma. *Journal of Social and Clinical Psychology* 29 (4), 402–437.
- Weyel, Birgit (2015). Lebenszufriedenheit und ihre Einflussvariablen: ein Vergleich zwischen evangelischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen. In Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 302–314). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- White, Lynn (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155, 1203–1207.
- Whitney, Elspeth (2013). The Lynn White Thesis: Reception and Legacy. *Environmental Ethics* 35, 313–331.
- Widjaja, Fransiskus I./Abraham, Rubin A./Simanjuntak, Fredy/Boiliu, Noh I./Harefa, Otieli (2021). Fruit in the unfruitful season: A case study of the Indonesian Bethel Church's response to the COVID-19 pandemic. *Verbum et Ecclesia* 42 (1), 1–8.
- Wiener, Norbert (1948). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilke, Hans-Hermann (1993). Bemerkungen zum Religionsunterricht aus der Sicht Berliner Eltern. *RU: ökumenische Zeitschrift für den Religionsunterricht* 23, 107–109.
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2021). A Tale of Decline or Change? Working Toward a Complementary Understanding of Secular Transition and Individual Spiritualization Theories. *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (3), 516–539.
- Willander, Erika (2019). *The Religious Landscape of Sweden. Affinity, Affiliation and Diversity in the 21st Century*. Stockholm: Swedish Agency for Support to Faith Communities.

- Williams, Richard (2012). Using the Margins Command to Estimate and Interpret Adjusted Predictions and Marginal Effects. *The Stata Journal: Promoting Communications on Statistics and Stata* 12 (2), 308–331.
- Wils, Jean-Pierre (Hrsg.) (2019). *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.
- Winnemöller, Peter (2022). *Die Kirchensteuer schadet der Kirche*. ‚Die Tagespost‘ vom 28.8.2022. www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/die-kirchensteuer-schadet-der-kirche-art-231566 (letzter Zugriff:10.8.2023).
- Winter-Pfändler, Urs (2022). Schwerpunkt Kirchenmitgliedschaft. In Jörg Stolz et al. (Hrsg.), *Religionstrends in der Schweiz* (S. 83–104). Wiesbaden: Springer.
- Wischmeyer, Johannes (2023). Religiöse Bildung im Fokus. Zielsetzungen und Konzeption der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75, 361–369.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Kaden, Tom (2013). Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, 183–209.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (2009). *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt/Main: Campus.
- Wolf, Christof (2000). Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992. In Ingrid Lukatis et al. (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis* (S. 69–83). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wolf, Christof/Roßteutscher, Sigrid (2013). Religiosität und politische Orientierung – Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, 149–181.
- Woodrum, Eric/Davison, Beth L. (1996). Images of God and Environmentalism. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 7, 75–94.
- Wrede, Matthias (2023). Gleichwertige Lebensverhältnisse in Deutschland – Konzepte, Strukturen, Tendenzen, Korrelationen. *Sozialer Fortschritt* 72 (4), 345–368.
- Wunder, Edgar (2000). Ist Astrologie Glaubenssache? Neue international vergleichende Bevölkerungsumfrage zur Astrologie. *Meridian* 6, 35–40.
- Wunder, Edgar (2004). Was geschieht in Deutschland mit der Religion? *Berichte zur deutschen Landeskunde* 78 (2), 167–192.
- Wunder, Edgar (2005). *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Wunder, Edgar (2006). UFO-Sichtungserfahrungen aus der Perspektive der Sozialwissenschaften. *Zeitschrift für Anomalistik* 6, 163–211.
- Wunder, Edgar (2022a). Ausblick auf die VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Herbst 2022. In Georg Lämmlein (Hrsg.), *Zukunftsansichten für die Kirchen: 50 Jahre Pastoralsoziologie in Hannover. Beiträge zum 90. Geburtstag von Karl-Fritz Daiber* (S. 275–280). Baden-Baden: Nomos.

- Wunder, Edgar (2022b). Selbsterkundung für die Zukunft. Die neue Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) hat begonnen. *Zeitzeichen* 23 (12), 12–14.
- Wunder, Edgar (2023). Die aktuelle Verteilung der Religionszugehörigkeiten in Deutschland. Eine komplizierte Rechenaufgabe mit vielen Unbekannten. *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 86 (5), 346–358.
- Wunder, Edgar (2024). Kirchenausstritte als Protest gegen eine Politisierung der Kirchen? *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 87 (3), 182–192.
- Wunder, Edgar/Herrmann, Dieter B. (1998). Astronomisches Wissen und astrologischer Glaube – gibt es Zusammenhänge? *Sterne und Weltraum* 37 (8), 732–735.
- Wunder, Edgar/Jacobi, Christopher (2024). Kontroversen zur Religiosität und Säkularität in Deutschland. *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 87 (2), 83–102.
- Wymer, Walter/Becker, Annika/Boenigk, Silke (2021). The Antecedents of Charity Trust and its Influence on Charity Supportive Behavior. *Journal of Philanthropy and Marketing* 26 (2), e1690.
- Yamane, David/Polzer, Megan (1994). Ways of Seeing Ecstasy in Modern Society: Experiential-Expressive and Cultural-Linguistic Views. *Sociology of Religion* 55 (1), 1–25.
- Zaleha, Bernard Daley (2013). ‘Our Only Heaven’: Nature Veneration, Quest Religion, and Pro-Environment Behavior. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 7 (2), 131–153.
- Zander, Helmut (1999). *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zander, Helmut (2023). Die nächste Stufe der Säkularisierung. *Herder Korrespondenz* 1/2023, 36–39.
- Ziebertz, Hans-Georg/Kalbheim, Boris/Riegel, Ulrich (2003). *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*. Münster: Lit.
- Ziemann, Benjamin (2013). Zur Entwicklung christlicher Religiosität in Deutschland und Westeuropa, 1900–1960. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, 99–122.
- Zimmermann, Johannes/Schröder, Anna-Konstanze (Hrsg.) (2010): *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*. Neunkirchen-Vluyn: Neunkirchner Verlag.
- Zulehner, Paul (1990). *Pastoraltheologie, Band 3: Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden*. Düsseldorf: Patmos.
- Zulehner, Paul (2020). *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020*. 2. Auflage. Ostfildern: Grünewald.
- Zusne, Leonard/Jones, Warren H. (1982). *Anomalous Psychology. A Study of Extraordinary Phenomena of Behaviour and Experience*. Hillsdale/NJ: Erlbaum.

Autorinnen und Autoren

Petra-Angela Ahrens war bis Anfang 2024 wissenschaftliche Referentin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover.

Prof. Dr. **Reiner Anselm** ist Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Lukas Brinkmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie der Universität Hamburg.

Thomas Böhme ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Comenius-Institut – Evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft e. V. in Münster.

Dr. **Jens Dechow** ist Direktor des Comenius-Instituts – Evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft e. V. in Münster.

Prof. Dr. **Alexander Deeg** ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Leipzig.

Dr. **Friederike Erichsen-Wendt** ist Referentin für Strategische Planung und Wissensmanagement im Kirchenamt der EKD in Hannover.

Dr. **Veronika Eufinger** ist seit November 2024 wissenschaftliche Referentin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover.

Dr. **Folkert Fendler** ist Rektor des Pastorkollegs Niedersachsen in Loccum.

Christian Fuhrmann ist Dezernatsleiter der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) in Erfurt.

Prof. Dr. **Carsten Gennerich** ist Professor für Evangelische Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg.

Dr. **David Gutmann** leitete bis September 2024 das Kompetenzzentrum Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer an der Katholischen Hochschule in Freiburg/Breisgau.

Johanna Hock ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main.

Daniel Hörsch ist sozialwissenschaftlicher Referent an der Evangelischen Arbeitsstelle midi in Berlin.

Prof. Dr. **Wolfgang Ilg** ist Professor für Gemeindepädagogik an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg.

Dr. **Christopher Jacobi** war bis Oktober 2024 wissenschaftlicher Referent am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover.

Prof. Dr. **David Käbisch** † war Professor für Religionspädagogik an der Goethe-Universität Frankfurt/Main.

Prof. Dr. **Klaus Kießling** ist Professor für Religionspädagogik und Pastoralpsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

Dr. **Tobias Kläden** ist Referent für Evangelisierung und Gesellschaft sowie stellv. Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt.

Prof. Dr. **Georg Lämmlin** ist Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover.

Prof. Dr. **Jan Loffeld** ist Professor für Praktische Theologie an der Tilburg University School of Catholic Theology in Utrecht.

Charlotte Ludemann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung Statistik des Kirchenamts der EKD in Hannover.

Prof. Dr. **Kristin Merle** ist Professorin für Praktische Theologie an der Universität Hamburg.

Dr. **Fabian Peters** leitet das Dezernat für Finanzmanagement und Informationstechnologie im Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche Württemberg in Stuttgart.

Prof. Dr. **Gert Pickel** ist Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig.

Prof. Dr. **Uta Pohl-Patalong** ist Professorin für Praktische Theologie an der Universität Kiel.

Prof. Dr. **Detlef Pollack** ist Seniorprofessor für Religionssoziologie an der Universität Münster.

Prof. Dr. **Johanna Rahner** ist Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen.

Dr. **Hilke Rebenstorf** ist wissenschaftliche Referentin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover.

Dr. **Felix Roleder** ist Juniorprofessor für Praktische Theologie an der Universität Hamburg.

Dr. **Andreas Sander** ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Comenius-Institut – Evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft e. V. in Münster.

Prof. Dr. **Claudia Schulz** ist Professorin für Diakoniewissenschaft und Soziale Arbeit an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg.

Dr. **Johannes Wischmeyer** ist Leiter der Abteilung Kirchliche Handlungsfelder im Kirchenamt der EKD in Hannover.

Dr. **Edgar Wunder** ist wissenschaftlicher Referent am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover.

Dr. **Miriam Zimmer** leitet das Kompetenzzentrum „Pastorale Evaluation“ am Zentrum für angewandte Pastoralforschung der Ruhr-Universität Bochum.

Auf den 2023 veröffentlichten Überblicksband über erste zentrale Auswertungsergebnisse zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung folgt mit dem vorliegenden Auswertungsband eine tiefere empirische Analyse der Ergebnisse. In 36 Kapiteln wird auf der Grundlage repräsentativer Daten die aktuelle Lage von Kirchen und Religion in Deutschland ausgeleuchtet. Das breite Themenspektrum umfasst u. a. Einstellungen zur Kirche und Reformervorstellungen, konfessionelle Unterschiede, Wandel von Religiosität, Kirchenbindung und Kirchenaustritt, Nutzung kirchlicher Angebote, religiöse Sozialisation, Einstellung zur Kirchensteuer, Relevanz von Religion und Kirche für gesellschaftliche Themen wie zum Beispiel Klimawandel oder Demokratiekrise. Es zeichnen sich Trends ab, die für die Zukunft der Kirchen bedeutsam sind.

The logo for the Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), consisting of the letters 'EKD' in a bold, purple, sans-serif font.

Evangelische Kirche
in Deutschland

www.ekd.de

Evangelische Verlagsanstalt

ISBN 978-3-374-07492-1



Nomos Verlagsgesellschaft

ISBN 978-3-7560-0971-8



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de



Nomos