

MICHAEL N. EBERTZ

Kirchenmitgliedschaft – ein Tauschverhältnis?

Was sagt die heutige Religionssoziologie zur Veränderung der „religiösen Szene“ in der pluralistischen Gesellschaft und zum veränderten Verhalten der Kirchenmitglieder? Unser Autor, Professor an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg i.Br., geht vor allem jenen Problemen nach, die sich aus der normierenden Kraft des Marktes ergeben. (Redaktion)

Kirche auf dem ‚Markt‘

Wo Vertreter der Kirchen heute reden und handeln, finden sie sich stets auf einem ‚Markt‘ mit zahlreichen, kaum mehr überschaubaren Alternativangeboten von Sinndeutungen. Dies heißt zum einen, daß die Kirchen keine Monopol- beziehungsweise Oligopolstellung mehr im religiösen Feld besitzen und auch ihre unausweichliche Relevanz für den Alltag der Bevölkerung eingebüßt haben; zum anderen, daß sie in einen Prozeß der Deinstitutionalisierung geraten sind (vgl. Ebertz 1996) und – angesichts von alternativen Sinnstiftungen – an normativer Kraft und damit an direkter und indirekter Sanktionsmacht verloren haben, diese zumindest inzwischen erheblich geschwächt ist. Wichtig ist allerdings zu sehen: Nicht durch einen Verdrängungswettbewerb seitens einer geschlossenen und umfassenden Weltanschauungsalternative ist das kirchlich verfaßte Christentum herausgefordert,

sondern durch eine Vielzahl von Kräften. Sie tragen dazu bei, seine Geltung und Verbindlichkeit zu relativieren. Weniger die religiöse beziehungsweise weltanschauliche Pluralität als solche ist ein Novum, neuartig ist ihr Ausmaß und die Tatsache, daß sie für jeden Mann und für jede Frau, ja für Jugendliche und Kinder offensichtlich und – zumindest über die Internet- und TV-Anschlußstelle an die große weite Welt – sozial zugänglich geworden ist. Die zahlreichen Anbieter auf dem ‚Markt‘ von Sinngebungsalternativen relativieren jedoch nicht nur die Geltung kirchlicher beziehungsweise christlicher Werte und Normen. Sie relativieren sich auch wechselseitig selbst und zeugen damit immer und immer wieder neue Nachfragen und Angebote von Sinngebungsalternativen.

Es ist nicht abzusehen, wie dieser Dauerrelativierungsprozeß gesellschaftlich an ein Ende gelangen oder eine Umkehr erhalten soll. Die Last der Entlastung von diesem Sinngebungsstreß wird ebenfalls individualisiert. Jede(r) hat sie für sich selbst zu tragen, sofern man ihr nicht überhaupt konsum- oder sozialquietistisch entflieht, zum Beispiel in eine geldbestimmte Welt des Tauschens, des Kaufens, Verkaufens und Genießens, die selbst wieder – als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ – ‚religiöse‘ oder doch religionsähnliche Züge annehmen kann (s. Nüchtern 1996, 314f; Ruster 1996). „Indem das Geld immer mehr zum absolut zureichenden Ausdruck und Äquivalent

aller Werte wird, erhebt es sich“, so hat schon Georg Simmel (1958, 240f) am Anfang unseres Jahrhunderts gesehen, „in abstrakter Höhe über die ganze Mannigfaltigkeit der Objekte, es wird zum Zentrum, in dem die entgegengesetztesten, fremdesten, fernsten Dinge ihr Gemeinsames finden und sich berühren; damit gewährt tatsächlich auch das Geld jene Erhebung über das Einzelne, jenes Zutrauen in seine Allmacht wie in die eines höchsten Prinzips“.

Die ökonomische Vermarktung des Religiösen

Wenn auch das Bild des ‚Marktes‘ nicht die gesamte Wirklichkeit der religiösen Landschaft abdeckt und die komplizierte – teilweise noch traditional und institutionell geprägte – Wirklichkeit des Religiösen vereinfacht: die Sozialform des Marktes scheint doch die vorherrschende Sozialform auch des Religiösen zu werden, die der wachsenden Individualisierung und Subjektivierung der Sinnggebung am ehesten entspricht. Die Absicht der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen, die religiöse Verbraucher-, ja religiöse Warenberatung zu forcieren (FAZ 14.7.1995), gewinnt deshalb heute hochgradige Plausibilität. Denn Religion, der Gewißheit und Geltung ihres Wahrheitsanspruchs beraubt, sozialstrukturell hochgradig unverbindlich und zur Privatangelegenheit geworden und nicht mehr monopolähnlich von den Kirchen verwaltet, wird inzwischen unter verschärften Konkurrenzbedingungen nicht nur konsumiert, sondern auch auf einem freien *ökonomischen* Markt von Einzelanbietern oder straff organisierten Weltanschauungsgruppen (vgl. Schmidt 1996) haupt- und nebenberuflich verkauft: etwa in

therapeutischen Zentren und Praxen, in Vereinen und Massenmedien, auf Gesundheits- und Esoterik-Messen, auf Kongressen, im Buchhandel, aber auch in Volkshochschulen. Inzwischen haben sich jenseits von Gemeinde- und Kirchenstrukturen – führend scheinen hier die Niederlande zu sein – freischaffende Philosophen und Theologen niedergelassen, die über kommerzielle Agenturen die Nachfrage nach ‚Seelsorge‘ bedienen und also gegen Geld eine ‚spirituelle Beratung‘ oder individuelle Bearbeitung und Durchführung persönlicher Riten als „unterstützende, bestärkende und erweiternde Bereicherung“ in „besonderen Lebenszeiten“ (von der Geburt bis zum Tod) anbieten, wie es zum Beispiel in einem einschlägigen Werbesprospekt des Hamburger „Interim Instituts“ von Klaus Behner, einem ehemaligen, inzwischen aus der Kirche ausgetretenen katholischen Priester, heißt.

Kirche als das traditionelle Modell überlieferter und institutionalisierter Religion hat inzwischen sogar Konkurrenz bekommen durch klassische Wirtschaftsunternehmen. Denken wir nur an die Reklame von Otto Kern, Diesel oder Benetton, die sich Profit aus dem Umstand erhoffen, daß sie auch mittels Werbung Sinnstiftung vermitteln, indem sie – freilich in anderen Sozialformen: „dezentral, flexibel, auf bestimmte Gruppen bezogen und meist nur für kurze Zeit verbindlich“ – spezifische Angebote liefern, „wie die Welt, die anderen, man selbst und natürlich auch der eigene Körper zu sehen und zu behandeln sind, was richtig und was ‚des Teufels‘ ist“ (Reichertz 1995, 484f). Daß Wirtschaftsunternehmen sich selbst so verstehen können, illustriert das Selbstverständnis von Shell: „Heute setzen sich Unternehmen über ihre wirtschaftliche Funktion hinaus

mehr und mehr für gesellschaftliche Belange ein. Unternehmen, die erkannt haben, daß der Staat, die Kirchen und die sozialen Einrichtungen nicht überall sein können. Insofern sind wir nicht die einzigen, die eine gewisse Verantwortung übernehmen und versuchen, diese Lücke zu schließen“.

Kirchenmitgliedschaft als Tauschverhältnis

Haben nicht auch die Kirchen unter der Dynamik der modernen Gesellschaftsentwicklung faktisch eine Transformation in Richtung einer solchen Tauschlogik vollzogen? Wurden nicht auch sie von Markt-Logiken erfaßt, denen sie gar nicht mehr gegensteuern können (und auch wollen)? Und hat sich somit unter dem normativen, ja vielleicht sogar ideologischen Schirm der institutionell gerahmten religiösen Überzeugungsgemeinschaft nicht schon längst eine andere Sozialform von Religion in die Kirchen hineingeschoben – von ihren Arbeits- und Finanzstrukturen begünstigt, aber von ihren großen und kleinen ‚Chefideologen‘ längst nicht eingestanden, von ihren Theologen immer noch nicht legitimiert und von den schrumpfenden und tendenziell vergreisenden, milieuverengten Gemeinden erst recht noch nicht akzeptiert? Ist nicht die Kirche so etwas wie eine ‚Bastardorganisation‘, vornehmer formuliert: ein hybrides *Mischgebilde* geworden, das sich zwar aus Mustern unterschiedlicher Organisationstypen zusammensetzt, in denen aber sozusagen die ‚Flicken‘ der Überzeugungsorganisation immer unscheinbarer werden? Folgt man der jüngsten Mitgliedschaftsstudie der EKD (1993, 16f), läßt sich der doppelte Schluß ziehen, daß nur ca. 10 Prozent

der Befragten sich mit ihrer Kirche sehr verbunden fühlen, häufig den Gottesdienst besuchen, am Leben der Ortsgemeinde regen Anteil nehmen und „die kirchliche Gemeinschaft (schätzen), die ihnen einen inneren Halt, Trost und Hilfe vermittelt“. Auf mindestens 70 Prozent berechnet die EKD-Studie dagegen den Anteil derjenigen Kirchenmitglieder, die sich anders verhalten, als es kirchlicherseits „von ihnen erwartet wird“. Auffällig ist allerdings: Obwohl für diese die Kirchenmitgliedschaft keine große Bedeutung hat, lehnen sie ihre Einbindung in die Kirche nicht ab, sind und bleiben Kirchenmitglieder. Nur für einen Bruchteil dieser Majorität der Kirchenmitglieder kommt ein Austritt überhaupt in Frage. Sie setzen aber offensichtlich „andere Schwerpunkte, folgen in ihrem Kirchenverhältnis offenbar anderen Mustern und Plausibilitäten“ (EKD 1993, 9, 16; vgl. auch Hanselmann/Hild/Lohse 1984, 38ff).

Manchmal noch werden sie als ‚Taufscheinprotestanten‘, ‚Karteileichen‘ oder als ‚U-Boot-Christen‘ diskreditiert, obwohl man seitens der Kirchen an ihren finanziellen ‚Krediten‘ nicht uninteressiert ist. Neuere Arbeiten haben ein solches Kirchenverhältnis der gewachsenen Mehrheit in beiden Konfessionen mit dem Ausdruck ‚diffus‘ (Gabriel 1992, 183ff), die beiden letzten EKD-Mitgliedschaftsstudien mit dem Ausdruck ‚Unbestimmtheit‘ zu charakterisieren versucht (Hanselmann/Hild/Lohse 1984, 39ff, 64ff; EKD 1993, 15ff) und damit auch eine gewisse intellektuelle Verlegenheit nicht gerade verbergen können.

Deutlich jedenfalls ist: Der Auftritt der meisten Kirchenmitglieder folgt nicht den Mustern einer ‚Überzeugungsorganisation‘. Dem Idealtyp der Überzeugungsorganisation scheinen in der

gesellschaftlichen Realität andere Organisationen noch markanter zu entsprechen als die beiden Großkirchen: Sportvereine, Männergesangsvereine, der Bund der Steuerzahler, Greenpeace, ja sogar politische Parteien, erst recht religiöse Sekten, Freikirchen und andere religiöse Sondergemeinschaften.

Selbst die Kommunikations- und Handlungsebene der konkreten *kirchlichen Gemeinde* – ein Begriff, der im katholischen Raum ja erst innerhalb der letzten 30 Jahre Auftrieb erhielt (vgl. Lehmann 1972) – scheint dem Idealtypus der Überzeugungsorganisation empirisch nur annähernd zu entsprechen. Sosehr in den kirchlichen Gemeinden auf Aktivierung gedrängt wird, so empfindlich ist die Reaktion, sobald ‚Laien‘ eine bestimmtes Maß an Apathie verlassen und ein auf Identifikation gegründetes Engagement entwickeln. So lange gewisse exakt definierte Aktivitäten und Mindestbeiträge geleistet werden, wird eher Überapathie als Überaktivität geduldet, die ja die Autonomie der kirchlichen Bürokratie tangieren und andererseits vermutlich Zielkonflikte unter den Teilnehmern hervorrufen würde, die nach innen die Kooperation und nach außen das Image gefährden könnten (vgl. Hoffmann 1972, 381, 385). Nicht nur manchmal hat man den Eindruck, daß Unruhe in der Gemeinde „eher durch eine Veränderung der Praxis als bei einfachem Nichtstun“ entsteht (Spiegel 1969, 35). Auffällig ist zudem, daß sich selbst unter den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern ein hoher Anteil befindet, der die offiziellen kirchlichen Glaubensüberzeugung nicht teilt beziehungsweise außerchristlichen Vorstellungen und Praktiken anhängt. Daß es auch eine *Kirchenferne der Kirchnahen* gibt, ist schon daran zu erken-

nen, daß (in Deutschland) nicht alle rituell kirchennahen Protestanten und Katholiken, sondern nur 45 beziehungsweise 72 Prozent unter ihnen in irgendeiner Form an ein Leben nach dem Tode glauben. 12 Prozent der kirchennahen Katholiken und 37 Prozent der kirchennahen Protestanten geben sogar zu, daran nicht zu glauben (IfD Allensbach 1992). Eine fachlich hervorragende empirische Studie in der Schweiz (Dubach u. Campiche 1993) belegt umgekehrt, daß von den kirchentreuen(!) Katholiken ein Drittel(!) dem reinkarnatorischen Wiedergeburtsglauben anhängt. Eine andere Studie (Eiben 1992, 95) konnte zeigen, daß sich die Mitglieder und Sympathisanten okkulter und esoterischer Gruppen zu etwa einem Drittel aus Kirchgängerinnen und Kirchgängern rekrutieren. Daß sich inzwischen zahlreiche Kirchengemeinden an dem Angebots-Nachfrage-Verhältnisprinzip orientieren und häufig mit Volkshochschulen und ähnlichen Einrichtungen konkurrieren (vgl. Steinkamp 1979, 81ff), läßt ebenfalls den Schluß zu, daß sich Kirche auf dieser Organisationsebene kaum mehr als Überzeugungsorganisation charakterisieren läßt.

Jene empirische Studie in der Schweiz erhärtet die These, daß sich das Kirchenmitgliedschaftsverhältnis überhaupt immer weniger in Richtung eines Überzeugungsverhältnisses gestaltet. Der Mitgliedschafts-Typ des ‚Anhängers‘ ist dementsprechend in beiden Konfessionen zur Minderheit geworden (s. Dubach 1993, 161). Diese Untersuchung zeigt aber auch zugleich, wie das bislang als ‚unbestimmt‘ charakterisierte kirchliche Mitgliedschaftsverhältnis der Mehrheit durchaus genauer bestimmbar wäre. Empirisch immer klarer wird nämlich, daß sich dieses kirchliche Mitglied-

schaftsverhältnis der Mehrheit in ein *Tauschverhältnis* verwandelt hat, in dem sich die Frage nach dem Nutzen der Mitgliedschaft – aber auch nach deren Kosten – vordrängen kann: Akzentuiert wird dann nicht, wie von den ‚Anhängern‘, die Übereinstimmung persönlicher und kirchlicher Wertvorstellungen, sondern der jeweils persönliche Nutzen, der aus der Kirchenmitgliedschaft gezogen wird (vgl. Dubach 1993, 152). Im Gegensatz zum Typ des ‚Anhängers‘, der – wenn überhaupt – nur ein schwach ausgeprägtes Kosten-Nutzen-Denken in kirchlichen Dingen zeigt, herrscht bei diesem Mehrheitstyp – die Schweizer nennen ihn kurz den ‚Kunden‘ – die Auffassung vor, „auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können“ und als Mitglied auch nicht kontinuierlich an den Angeboten der Kirche teilnehmen zu müssen (Dubach 1993, 161f). Ein selbstbestimmtes Tauschverhältnis, das heißt eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehung des ‚Kunden‘ zur Kirche, vergleichbar der Klientel von sozialen Dienstleistungsorganisationen. Dieser ‚Kunde‘ läßt sich also seine „Kirchenmitgliedschaft im wahrsten Sinne des Worts etwas kosten, wahrt jedoch im übrigen Distanz zum kirchlichen Leben“, insbesondere zum kontinuierlichen und interaktiv dichten „kirchlichen Gemeinschaftsleben“ (Dubach 1993, 162f). Vor allem anderen sind ihm an der Kirche die rituellen Begleitungen der persönlichen Lebenswenden, also Taufe, Hochzeit und Beerdigung, aber auch die Feier kollektiver Lebenswenden (wie Weihnachten) wichtig, abgesehen davon, daß man ja „nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird“ (vgl. Dubach 1993, 160). Dieser Akzent, den der ‚Kunde‘ auf die kirchlich angebotenen Passageriten

und auf die Kirche als religiöses Versorgungssystem, als sozusagen religiöse Sozialversicherungseinrichtung setzt, unterscheidet ihn nicht nur vom Typ des ‚Anhängers‘, sondern auch von einem anderen Mitgliedstyp, den ich kurz den ‚Apathiker‘ nennen möchte. Mit dem ‚Kirchenapathiker‘, den ein geringes Interesse selbst an den Passageriten und auch nur „minimale Kosten-Nutzen-Erwägungen“, aber eine hohe Austrittsneigung charakterisieren, verbindet den ‚Kirchenkunden‘ die Tatsache, daß die religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüche der Kirchen im Vergleich zum ‚Anhängers‘ keinen zentralen Bezugspunkt für die Mitgliedschaft abgeben (Dubach 1993, 163f).

Das Sozialprofil der ‚Kirchenkunden‘

Blickt man auf das – empirisch allerdings noch relativ unscharfe – Sozialprofil der unterschiedlichen Kirchenmitgliedschaftstypen, scheint es einer gewissen Plausibilität nicht zu entbehren, daß zu dem von einem Tauschverhältnis durchdrungenen Kirchenverhältnis eher Personen neigen, deren Alltag und Lebenslage stark in ökonomische Tauschprozesse eingebunden sind. Unter den ‚Kirchenkunden‘ sind eher Erwerbstätige als Nichterwerbstätige, eher Männer als Frauen, eher Bildungsschwache, in Ausbildung Stehende, eher Arbeiter, leitende Angestellte und größere Selbstständige. Auch scheint es kein Zufall zu sein, daß die jüngere Generation und Angehörige von konfessionsverschiedenen Ehen, also Menschen, die sich in ihren sozialen Beziehungen konfessionellen Postulaten kaum fügen können, ohne diese Beziehungen zu gefährden, unter

den ‚Kunden‘ überrepräsentiert sind (vgl. Dubach 1993, 163ff). Eine neuere Großstadt-Studie (Kecskes u. Wolf 1996) zeigt, daß die ritualistische, sprich nur die Riten der individuellen und kollektiven Lebenswenden (bei Geburt, Heirat und Tod sowie an Weihnachten) praktizierende Form von Kirchlichkeit geradezu ein eigenständiger, gemeindeunabhängiger Kirchenmitgliedschaftsstil geworden ist, der auch eine eigene soziale Trägerschaft mit eigenem sozialen Profil hat. Unter ihr dominieren Arbeiter (s. auch Daiber 1995, 157) und (damit) Menschen, die sehr stark in verwandtschaftliche und lokale Beziehungsnetzwerke eingebunden sind. Ihre Netzwerke sind zugleich kleiner und enger geknüpft als diejenigen anderer Personen (s. Kecskes u. Wolf 1996, 161, 158). Sie nutzen also die kirchlichen Ritenangebote hochgradig selektiv nach Vorgabe ihrer persönlichen Höchstrelevanzen, vor allem auch zur Heiligung ihrer Lebensgeschichten und ihres persönlichen familial-verwandtschaftlichen Beziehungsfeldes. Dieser Lokalismus, Familialismus und Biographismus stellt ihnen zugleich eine persönlich wichtige Quelle ihres Lebenssinnes – eine Transzendenz im Diesseits (Arnold Gehlen) – dar.

Die Hauptform von sichtbarer Kirchlichkeit beziehungsweise Religiosität ist damit weitgehend ‚Passagenreligiosität‘ geworden – eine, wenn nicht die zentrale Form von ‚populärer Religiosität‘ (vgl. schon Ebertz u. Schultheis 1986; auch Ebertz 1993), die für die alltägliche Lebensführung kaum direkte Relevanz besitzen dürfte und selbst von einigen Konfessionslosen geschätzt wird, sei es, daß sie ihre Kinder taufen lassen (wollen), sei es, daß sie – wie in einigen Regionen Ostdeutschland – an der Jugendweihe festhalten. Unter Berücksichtigung anderer, hier

nicht entfaltbarer Befunde läßt sich auch der Schluß ziehen, daß kirchliche Religiosität von einer großen Zahl der Kirchenmitglieder, aber auch von einer Minderheit der Konfessionslosen, weitgehend als Dienstleistungspraxis, ihre Beziehung zur Kirche als ein situatives, kundenähnliches Verhältnis und Kirche somit zunehmend als Dienstleistungsorganisation interpretiert wird.

Von der Wahrheit zur Ware?

Macht die Zurückdrängung der institutionellen Wahrheits- und Geltungsansprüche der Kirchen und das Vordringen einer Tauschlogik in der Kirchenmitgliedschaftsbeziehung die von den Kirchen nachgefragte religiöse Dienstleistung schon zur ‚Ware‘? Die Tatsache, daß Kirchen bürokratische, mit professionell qualifizierten Berufen und Experten und bezahltem Personal operierende Arbeitsorganisationen geworden sind, welche das generalisierte Tauschmittel des Geldes zur Sicherung ihrer ökonomischen Basis erschließen müssen, ist noch kein hinreichender Grund, die Antwort auf diese Frage zu bejahen. Sie könnte freilich dann nicht verneint werden, wenn die ‚Produzenten‘ des religiösen Gutes – also etwa der Pfarrer oder die Kirchenleitung – über das ‚Produkt‘ ihrer beruflichen Arbeit – also Verkündigung, Sakramenten- und Kasualienverwaltung und Diakonie – als Privateigentum verfügten und dieses nicht zum unmittelbaren ‚Verbrauch‘, sondern zum Zweck des Tauschs als Gewerbe- oder Handelsgut, also als Mittel der privaten Gewinnerzielung bestimmten. Die Bedingungen hierfür sind freilich in beiden Kirchen, die zwar auch wirtschaftende, aber keine Wirtschaftsorganisationen sind, nicht gegeben.

Nicht jeder Tausch von Gütern ist also schon als ökonomischer Tausch, als Warentausch, zu begreifen – denken wir etwa an den beiderseitigen Tausch von Zärtlichkeiten der Liebenden, an die allgemeine Reziprozität im Familienleben oder an den Dank. Nicht jede Gabe ist schon Ware. Eine stillende Mutter denkt noch nicht an den ‚Rückfluß‘ ihrer Gabe im Rentenalter. Im Unterschied zu den speziellen und preis- oder tarifgenauen Verpflichtungen, die durch ökonomischen Tausch begründet werden und sich auch in Gestalt eines formellen Vertrages manifestieren können, basiert dieser Tausch auf unspezifischen Erwartungen und Verpflichtungen über künftige Gegenleistungen. Sinnvoll ist es deshalb, von *sozialem Tausch* zu sprechen. Sein besonderer Charakter liegt darin, daß eine Seite eine Leistung, die durchaus auch finanzieller Art sein kann, erbringt, ohne daß die Art der zu erwartenden Gegenleistungen im einzelnen festgelegt und exakt verrechenbar ist. Es besteht lediglich eine begründete allgemeine Erwartung, daß der Partner in der Zukunft irgendeine als Gegenleistung akzeptierte Leistung erbringen wird (vgl. Dubach 1993, 153). Da also keine vorgängigen Abmachungen über Gegenleistungen getroffen werden, setzt sozialer Tausch Vertrauen in die sozialen Beziehungen der Beteiligten, auch ‚Systemvertrauen‘ voraus.

Zum ökonomischen Tauschproblem, also zu einer Kostenfrage, wird die soziale Tauschbeziehung im Kirchenmitgliedschaftsverhältnis erst dann, wenn ihr Nutzen seitens des Kirchenmitglieds strittig, das heißt das Vertrauen in die generell erwartbare basale Gegenleistung Schritt für Schritt oder mit einem Schlag massiv enttäuscht und nicht mehr ausbalanciert

wird (vgl. Hild 1974, 288; Ebertz 1995b, 165f). Dann auch kann es zum Kirchenaustritt kommen, wie er jüngst entlang von biographischen Interviews als eben „abgebrochener Tausch“ explorativ erforscht wurde (s. Schmied 1994; vgl. auch Mette 1992).

Während die Funktionsträger der Kirchen den Erfolg ihrer Erwartungen vor allem am Teilnahmeverhalten der Mitglieder und an der Befolgung kirchlicher Normen messen, konzentrieren sich die Erwartungen der Mehrheit der übrigen Kirchenmitglieder um den Gesichtspunkt, ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen, zu verstehen und selbst verstanden zu werden, ob sie ihnen helfen, ihre Interaktionen fortzuführen und ihre jeweilige „Lebenssituation zu bestehen und festlich zu begehen“ (Nüchtern 1994, 49; vgl. Geller 1986, 33f, 59).

Die in der Kirche Verantwortlichen kommen solchen Erwartungen – etwa im Zusammenhang mit der Nachfrage nach der rituellen Begleitung eines Übergangs in einen neuen Lebensabschnitt – häufig nicht entgegen. Jene, die sonst von den finanziellen Mitteln (Kirchensteuer, Kirchenbeitrag) der Mehrheit der Kirchenmitglieder leben, können Vertrauen verspielen, ja zerstören, wenn sie etwa die einmalige Bitte um rituell kommunizierte göttliche Gnade mit theologischen Rigiditäten beantworten. Sie verletzen dann soziale Tauscherwartungen, was sich in der lebensweltlichen Sprache vieler Kirchenmitglieder etwa so formulieren läßt: ‚Ich habe immer meine Kirchensteuern oder Kirchenbeiträge bezahlt, aber nie etwas von der Kirche gewollt. Jetzt will ich einmal etwas von ihr haben und es wird mir verweigert‘.

Kirche als ‚Gemeinde‘?

Das Vordringen von Tauschbeziehungen im kirchlichen Mitgliedschaftsverhältnis, so sehr es auch deutlichen Trends in der heutigen Gesellschaft – der strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung und damit der Privatisierung des Religiösen (vgl. Ebertz 1995) – entspricht, wird zugleich zu einer kircheninternen Anfrage an die Qualität und Qualitätssicherung kirchlicher Dienstleistungen sowie an die – selten thematisierten – vielfältigen sozialen und kulturellen *Begrenztheiten und Beschränktheiten* des kirchlichen Lebens, insbesondere des *parochialen Gemeindelebens*. Verträgt die hier und da spürbare Kuschelwärme von Kirchengemeinden überhaupt Fremdheit und Neuzugang? Hans Wulf (1993, 9) wagt die These, „daß heute vor der Gemeinde mehr Christen leben als innerhalb. In dem Maße, in dem die Kirche ihre Identität in die Gemeinde verlagert, kündigt sie die inneren und äußeren Beziehungen dieser Menschen zur Kirche auf“. Ist es nicht so, wie er weiter schreibt, „daß die Kirche durch die Bindung an den kleinen, aber sehr intensiven Gemeindebetrieb den Zugang zu sich laufend erschwert“? Ist es nicht so, wie ich religionssoziologisch weiterfragen möchte, daß die durchschnittliche Kirchengemeinde die religiösen Relevanzsysteme vieler, wenn nicht der meisten Menschen kaum mit ihrem eigenen Relevanzsystem in Deckung zu bringen vermag? Zu denken ist auch an eine Minderheit derer, die mit außeralltäglichen Gottes- oder ‚Pneuma‘-erfahrungen konfrontiert wurden und deshalb innerhalb von Kirche und Gemeinde pathologisiert werden (vgl. Nestler 1995). Ist es nicht so, um kulturosoziologisch weiterzufragen, daß

die konkreten parochialen Gemeinden nicht selten im festen Griff ganz bestimmter, genau beschreibbarer ‚Erlebnismilieus‘ (Schulze 1992) sind und deshalb auf andere als ausschließend, als lebensfern und belanglos, ja abstoßend wirken?

Die Kirchengemeinden drohen zu Segmenten einer partikularen Alters- und Bildungskultur zu werden, die eine Teil- oder Sonderkultur repräsentieren. In den 90er Jahren setzt sich nämlich eine bereits in den 80er Jahren erkennbare scharfe Tendenz zur Vergreisung der Gottesdienstgemeinden fort (s. Noelle-Neumann u. Köcher 1987, 176f) und damit eine massive *Milieuverengung* der Kirchengemeinden überhaupt, in denen vor allem Frauen sich (ehrenamtlich) betätigen, worin sie möglicherweise eine Art Statusersatz finden. Der wachsenden ‚Vergreisung‘ der Kirchengemeinden entspricht die der Geistlichkeit, deren Altersdurchschnitt inzwischen ebenfalls gegen 60 tendiert.

Meine These ist, daß diese sozialstrukturelle und generationelle Milieuverengung bereits erheblich dazu beiträgt, viele Menschen in Distanz, ja in absoluter Beziehungslosigkeit zum kirchlichen Leben zu halten, nicht zuletzt auch Jugendliche (vgl. Ebertz 1995a; 1996a).

Von der Gemeindepastoral zur Kommunikationspastoral?

Die vielfältigen *Begrenztheiten und Beschränktheiten* des kirchlichen Lebens, scheinen also, kurz gesagt, darin zu kulminieren, ganze Bevölkerungsgruppen aus dem kirchlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhang auszuschließen beziehungs-

weise ihnen das Leben schwer zu machen – sicher ungewollt, aber faktisch. Damit steht die Kirche vor der Herausforderung, neue Wege zu diesen Bevölkerungsgruppen zu suchen, und die Frage stellt sich, ob diese Wege überhaupt noch durch die verengten Formen der traditionellen Gemeindepastoral, auf die sich die Mehrheit der Bistümer beinahe ausschließlich zu konzentrieren scheint, führen können. Gilt es also Abschied zu nehmen von lieb gewordenen Bildern der Kirchengemeinde, die theologisch zwar legitim zu sein beanspruchen, aber immer weniger zu den modernen Lebensverhältnissen zu passen scheinen? Ist also nicht die Notwendigkeit einer Emeritierung und Relativierung überkommener und vertrauter sowie der Einbau neuer Modelle von Kirche angesagt, einer Kirche, die als ein wanderndes Gottesvolk durch die Geschichte einen inkarnatorischen Gott der Geschichte verkündet? Ist angesichts der skizzierten Milieuverengung und eines massiven Trends zur religiösen Tausch-, ja Marktbeziehung nicht eine Umakzentuierung von der Gemeindepastoral zu einer Kommunikationspastoral der ‚Zwischenräume‘ (zwischen den Kirchengemeinden) angesagt?

In seinem Buch „Kirche bei Gelegenheit“ schreibt Michael Nüchtern (1991, 128) auch und gerade im Blick auf die Kirchenmitgliedschaft als Tauschverhältnis: „Die Zukunftsaufgabe für die Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts besteht darin, Strukturen der Kommunikation zu entwickeln, die von einer Gleichwertigkeit parochialer und nichtparochialer Dienste ausgehen und so die gelegentliche Kirchlichkeit deutlich rehabilitieren. Die Ortsgemeinde ist Teil in einem Netz und nicht mehr in dem Sinn die Mitte, daß alle kirch-

liche Aktivität ihr zuarbeiten, sich in ihr zeigen und um sie kreisen müßte. Solche gewissermaßen vorkopernikanische Sicht muß ‚gewendet‘ werden, will man die Wirklichkeit nicht verlieren. Die vielfältigen kirchlichen Dienste kreisen – um im Bild zu bleiben – vielmehr um die christliche Wahrheit“. Die christlichen Kirchen – auch und gerade die katholische, die sich als ‚Bischofskirche‘ nicht auf ‚Gemeindekirche‘ reduzieren läßt, – verfügen ja bereits über eine Vielfalt an nichtparochialen Pastoral- und Sozialformen, die ausbaubar, weiter entwickelbar und (inkarnations-)theologisch neu legitimierbar wären: angefangen bei den Versammlungen zu Bachkonzerten oder passageren Veranstaltungen einer ‚City-Pastoral‘ über Kirchen- beziehungsweise Katholikentage, Wallfahrten und Betätigungen in caritativen Einrichtungen bis hin zum mobilen Kloster auf der Kirmes, zur offenen geistlichen ‚Tankstelle‘ der Kommunität in Burgund oder zu ‚Mini-Taizés‘ (vgl. Mischler 1992). Die klassischen Formen der kategorialen Seelsorge (zum Beispiel an Kranken, Straffälligen, Reisenden, Studierenden) sind hier ebenso zu erwähnen wie die Medien- und Buch- beziehungsweise Lesepastoral (vgl. Muth 1996). Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang an die kirchlichen Exerzitenhäuser und Akademien zu denken. Sie sind nicht selten ‚Gaststätten‘ für ‚Gemeindeflüchtlinge‘ und beherbergen unter ihren Dächern auch und gerade solche Christen, die ihr Kirchenmitgliedschaftsverhältnis als – dauerhaftes oder vorübergehendes – soziales Tauschverhältnis begreifen und diesen ‚guten Tausch‘ nicht missen wollen. Die Kirchenleitungen sollten sich die Frage stellen, ob es angesichts der knapper werdenden Kirchenkassen verantwort-

bar ist, solche kommunikationspastoralen Formen von ‚Kirche in den Zwischenräumen‘ einem anhaltenden ‚Gemeindefetischismus‘ zu opfern, oder ob es nicht an der Zeit ist, sie in

einer missionarischen Offensive kraftvoll weiterzuentwickeln, um den auch in der modernen Gesellschaft nachhaltigen religiösen Hunger christlich zu stillen.

Literatur

- Daiber, K.-F. (1995): Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg.
- Dubach, A. (1993): Bindungsfähigkeit der Kirchen. In: *Ders. u. Campiche, R. C. (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich, Basel, 133–172.
- Dubach, A. u. Campiche, R. C. (Hg.) (1993): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich, Basel.
- Ebertz, M. N. (1993): Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen. In: *Diakonia* 24, 252–259.
- Ebertz, M. N. (1995): ‚Ich weiß, was ich brauch‘...‘. Gründe und Hintergründe nichtkirchlicher Religiosität. In: *Evangelische Akademie Baden/Katholische Akademie Freiburg (Hg.): Glauben ohne Kirche. Neue Religiosität als Herausforderung für die Kirchen*. Freiburg, Karlsruhe, 19–74.
- Ebertz, M. N. (1995a): Jugend und Kirche, Kirche und Jugend. Soziologische Anmerkungen zu einem wechselseitig problematisch gewordenen Verhältnis. In: *KFH-Focus* 7, 18–23.
- Ebertz, M. N. (1995b): Die Erosion der konfessionellen Biographie. In: *Wohlrab-Sahr, M. (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt, New York, 155–179.
- Ebertz, M. N. (1996): Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der ‚Gnadenanstalt‘. In: *Kaufmann, F.-X. u. Zingerle, A. (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn, München, Wien, Zürich, 375–399.
- Ebertz, M. N. (1996a): Das Beziehungsgeflecht der ‚Normalos‘: im Wandel vom Schicksal zur Wahl. In: *Scheiwe, Norbert (Hg.): Mit jungen Menschen auf dem Weg in die Zukunft (= MenschenArbeit. Freiburger Studien, 3)*. Konstanz 1996, 85–106.
- Ebertz, M. N./Schultheis, F. (1986): Populäre Religiosität. In: *Dies. (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. München, 11–52.
- Eiben, J. (1992): Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe? In: *Jugend '92. Band 2*. Opladen, 91–104.
- EKD (Hg.) (1993): *Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover.
- Gabriel, K. (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg, Basel, Wien.
- Gabriel, K./Keller, S./Nuscheler, F./Treber, M. (1995): *Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen*. Bonn.
- Geller, H. (1986): Einflußmöglichkeiten und Einflußformen der Kirchen auf das Leben des einzelnen in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Brockmann, H. W. (Hg.): Kirche in der modernen Gesellschaft*. Düsseldorf, 31–60.
- Hanselmann, J./Hild, H./Lohse, E. (Hg.) (1984): *Was wird aus der Kirche?* Gütersloh.
- Hild, H. (Hg.) (1974): *Wie stabil ist die Kirche?* Gelnhausen.
- Hoffmann, L. (1972): Management und Gemeinde. In: *Wössner, J. (Hg.): Religion im Umbruch*. Stuttgart, 369–394.
- IfD Allensbach (1992): Kontakte ins Jenseits. In: *Allensbacher Berichte* Nr. 13.
- Kecskes, R./Wolf, Ch. (1996): Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen. Opladen.
- Lehmann, K. (1972): Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 1, 481–497.
- Mette, N. (1992): Kommunikationsabbrüche? – (Hypo-)Thesen zu den steigenden Kirchenaustrittszahlen. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 35, 73–77.
- Mischler, H. (1992): Ein ‚Mini-Taizé‘ im Kloster Bischofsberg/Elsaß. In: *Diakonia* 23, 424–425.
- Muth, L. (1996): Brauchen wir eine neue Buchpastoral? In: *Stimmen der Zeit* 121, 507–518.

- Nestler, E.* (1995): Die biographische Relevanz außeralltäglicher Pneumaerlebnisse. Ein Beitrag zur Religionspsychologie. Unveröffentl. Habilitationsschrift. München.
- Noelle-Neumann, E./Köcher, R.* (1987): Die verletzte Nation. Stuttgart.
- Nüchtern, M.* (1991): Kirche bei Gelegenheit. Stuttgart, Berlin, Köln.
- Nüchtern, M.* (1994): Gelegenheit macht Kirche. In: Korrespondenzblatt 109, 49–52.
- Nüchtern, M.* (1996): Was heißt ‚religiöser Markt‘? In: Materialdienst der EZW 59, 313–320.
- Reichert, J.* (1995): „Wir kümmern uns um mehr als Autos“. Werbung als moralische Unternehmung. In: Soziale Welt 46, 469–490.
- Ruster, T.* (1996): Mammon - das Geld als Gott. In: Christ in der Gegenwart 48, 421–422.
- Schmied, G.* (1994): Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch. Mainz.
- Schmidt, W.* (1996): Psychokulte und neue Heilslehren. Ein Marktüberblick. In: AJS-Informationen 32, H. 3, 1–6.
- Schulze, G.* (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt.
- Simmel, G.* (1958): Philosophie des Geldes. 6. Auflage. Berlin.
- Spiegel, Y.* (1969): Kirche als bürokratische Organisation. München.
- Steinkamp, H.* (1979): Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie. In: Greinacher, N. u. a. (Hg.): Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben. München, Mainz, 77–89.
- Wulf, H.* (1993): Unverträgliche Fremdheit. In: Lutherische Monatshefte 32, 9–11.