

Ulrich Schwab¹

Amtshandlungen und Familienreligiosität

I. Der Bezugspunkt der Kasualpraxis

Wem gehört eigentlich eine Taufe? Die Frage mag auf den ersten Blick seltsam formuliert erscheinen, wenn man allerdings an die eigenen Erfahrungen im und mit dem Pfarramt denkt, dann ist sie unter Umständen so weit hergeholt nun doch nicht. Ich möchte das zunächst an einem Fallbeispiel verdeutlichen:

Eine Krankenhauspfarrerin betreute eine alleinstehende schwangere Frau in der Klinik. Diese war eingeliefert worden, weil die Wehen viel zu früh eingesetzt hatten. Hinzu kam, daß sie sich nicht sicher war, ob sie das Kind wirklich behalten will. In mehreren intensiven Gesprächen mit der Pfarrerin kam sie schließlich zu der Entscheidung, daß dies ihr Kind ist, das sie auch behalten möchte.

Es wurde dann zwar eine Frühgeburt, aber es ging doch alles gut und einige Wochen nach der Geburt meldete die frischgebackene Mutter bei der Pfarrerin ihren Wunsch an, daß diese Pfarrerin ihr Kind taufen soll. Die Pfarrerin war dazu auch bereit und rief den zuständigen Kollegen aus der Heimatgemeinde der Mutter an. Der war gar nicht begeistert vom Wunsch der Mutter. Er war noch nicht sehr lange in der Gemeinde und hatte mit seinem Kirchenvorstand ein großangelegtes Gemeindeaufbauprogramm entwickelt, welches eben auch die Betreuung junger Familien als wichtigen Baustein darin vorsah. Kurzum, die Taufe sollte seines Erachtens von dem gehalten werden, der dafür von Amts wegen zuständig war: also von ihm selbst.

Der Mutter war ein solches Amtsbegehren aber nicht einsichtig zu machen. Sie bestand auf der Taufe durch die Pfarrerin, zu der sie eine besondere Vertrauensbeziehung aufgebaut hatte und konnte dies — resolut wie sie war — schließlich auch im Gespräch mit dem Ortspfarrer durchsetzen. Zurück blieb in diesem Fall ein leidlich verstimmt Pfarrer, der sich über die Wilderei seiner Kollegin ärgerte, die damit seinen sowieso schon schwierigen Dienst vor Ort nur noch schwerer mache.

Trotzdem: man ist versucht zu sagen: alles gut gegangen — sofern man bereit ist, Kasualien primär eben nicht als missionarische oder

¹ Leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der Tagung der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, am 5. Oktober

dem sog. Gemeindeaufbau dienende Gelegenheit anzusehen, sondern als Praxis der Volkskirche² im Sinne eines kirchlichen Arbeits- und Lebensfeldes *sui generis*³. Hier wird dann nicht das predigende oder leitende Amt, sondern hier werden die unmittelbar Betroffenen in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt. Dabei ist ja der vorliegende Fall ein eher gemäßigttes Beispiel, war es doch der Mutter nur darum zu tun, die Taufe ihrer Tochter von einer Vertrauensperson ihrer Wahl durchführen zu lassen. In der Praxis des Pfarramts gibt es ja noch ganz andere Problemlagen, die hier eine Konfrontation zwischen den Beweggründen der Betroffenen und dem Anspruch der die Amtshandlung Durchführenden ergeben können: sei es der Wunsch nach einer außergewöhnlichen Gestaltung der gottesdienstlichen Feier, die Wahl eines nicht der eigenen Kirche Angehörigen als Taufpater⁴, diverse Segnungen wie etwa die Segnung eines homosexuellen Paares und ähnliches mehr.

Bekanntlich hat Joachim Matthes angesichts solcher Konflikte den Begriff einer integralen Amtshandlungspraxis⁵ eingeführt und dafür plädiert, Kasualien gerade an den Beweggründen der Betroffenen auszurichten. Kasualien sollen also in den Lebenszusammenhang der Betroffenen hineingestellt werden, darin integriert werden, statt daß die Betroffenen an eine ihnen fremde Kasualfunktion angepaßt werden. Matthes sieht den Hintergrund solcher wie oben angedeuteter Konflikte in einer Wahrnehmungsasymmetrie der Perspektive amtskirchlicher Vertreter, in der die Beweggründe der Betroffenen diffus, unspezifisch, ja in sich widersprüchlich gelten müssen, weil die Wahrnehmung der Kirchenleute von vornherein auf die kirchlich-theologische Perspektive focussiert und damit auch verengt sei.

Für eine integrale Amtshandlungspraxis ist es dagegen zunächst einmal unerläßlich, den Lebenszusammenhang der Betroffenen immer wieder zu studieren, um dann das eigene Amtshandeln darauf abstimmen zu können. Denn auch hier gilt immer noch das alte Diktum

1995 in Kassel.

² *Wilhelm Gräß*: Rechtfertigung von Lebensgeschichten, in: PTh 76 (1987), 21-38, hier: 26.

³ Vgl. hierzu *Werner Jetter*: Der Kasmus und das Ritual, Amtshandlungen in der Volkskirche, in: WPKG 64 (1975), 208-223.

⁴ Zum Problem der Taufpaten vgl. *Ulrich Schwab*: Die Taufpaten. Praktisch-theologische Erwägungen zu Genese und Gestalt einer Institution. In: ZThK 92 (1995), 396-412.

⁵ *Joachim Matthes*: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens.

von Friedrich Niebergall: *"Die Menschen erlauben sich immer wieder anders zu sein als wir uns in unseren Theorien über sie träumen lassen"*.⁶

Die Amtshandlungen als Bestandteil einer geistlich-religiösen Kommunikation können aber wohl erst dann dieser professionell-ekklesialen Engführung enthoben werden, wenn sie sich über die Bedingungen Rechenschaft ablegen, die dazu geführt haben, die religiösen Sichtweisen der Menschen entweder gar nicht oder wenn doch, dann lediglich als defizitäres Symptom im Rahmen eines umfassenden Programms zur Veränderung der religiösen Lage der Gegenwart wahrzunehmen. Im Hintergrund steht dabei dann häufig eine nicht näher ausgewiesene Vorstellung von Früher, die als unreflektierte Positiv-Folie zur Kennzeichnung des religiösen Verfalls der Gegenwart dienen muß.⁷

Ich möchte im folgenden im Ausgang von Joachim Matthes Forderung nach einer integralen Amtshandlungspraxis einen Blick auf diesen Lebenszusammenhang der Menschen in und neben der Volkskirche werfen. Dabei kann es nicht darum gehen, das, was als Unbestimmtheit religiöser Lebenslagen definiert wird, sofort in eine wie auch immer näher zu qualifizierende Bestimmtheit zu überführen, sondern mit Matthes ist m.E. daran festzuhalten, daß zunächst einmal zu klären ist, was dazu führt, *das* als Unbestimmtheit zu sehen, was so bezeichnet wird.⁸ Im Rahmen einer derart bestimmten ethnographischen Rekonstruktion volkscirchlicher Verhältnisse käme es dann darauf an, die Vielfalt und die Eigenarten ihrer lebensweltlichen Verankerung ebenso zu zeigen wie die Blockaden, denen die Selbstwahrnehmung dieser Modalitäten als christliche unter dem Überdruck amtskirchlicher Bestimmtheit unterliegt.⁹

Als Bezugspunkt meiner Überlegungen wähle ich das soziale Netz der Familie. Das liegt einerseits natürlich nahe, wenn von Kasualien die Rede sein soll. Kasualien haben es ja durchgängig mit Knotenpunkten

In: Ders. (Hg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* Gelnhausen, Berlin: 1975, S. 83-112, hier: 104.

⁶ *Friedrich Niebergall*: Die Kasualrede. Göttingen 1905, S. 37.

⁷ Hierzu *Volker Drehsen*: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis. Gütersloh 1994.

⁸ *Joachim Matthes*: Unbestimmtheit: Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? Anmerkungen zu einem Thema der Diskussion um die EKD-Mitgliedschaftsstudien 1972 und 1982. In: Ders. (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel: Untersuchungen zur Realität der Volkskirche: Beiträge zur 2. EKD-Umfrage Was wird aus der Kirche?*, hrsg. von Joachim Matthes. Gütersloh 21991, 149-162, hier: 162.

⁹ A.a.O., 161.

unserer Lebensgeschichten zu tun und diese sind wiederum nicht denkbar ohne familiale Zusammenhänge. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Das soziale Netz der Familie scheint sich doch nicht so schnell aufzulösen, wie dies gelegentlich propagiert wird¹⁰, sondern sich gerade in der sozialen Individualisierung als eine Möglichkeit für einen überschaubaren und stabilen Bezugsrahmen anzubieten. Dies möchte ich in einem ersten Punkt anhand der Darstellung wichtiger – wenngleich kontrovers diskutierter – Ergebnisse der gegenwärtigen Familienforschung veranschaulichen. Wenn man dann schließlich Religiosität im Kontext von Familien und Familiengeschichten betrachtet, so erhält man zugleich die Möglichkeit zu verfolgen, wie sich bestimmte religiöse Sichtweisen im Generationenverlauf durchhalten oder modifizieren und was dies dann schließlich für das Verhältnis der familienbezogenen Religiosität zur Amtskirche bedeutet.¹¹

II. Individualisierung und familiale Netze

Die Familie verändert sich. Blickt man auf die Entwicklung der Diskussion um die Familie seit bald 150 Jahren, so könnte man versucht sein zu formulieren, daß gerade darin die Stabilität der Familie liegt. Der Wandel der Familie wird eigentlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts permanent thematisiert. Immer wieder ist dabei von einem Verfall, von einer Krise familialer Lebenszusammenhänge die Rede. Gleichzeitig hat sich aber auch gezeigt, daß die Familie durch funktionspezifische Anpassungen durchaus in der Lage war, sich im gesellschaftlichen Wandel zu behaupten. Von daher weisen Historiker wie Michael Mitterauer und Reinhard Sieder¹² mit einigem Recht darauf hin, daß die Familie historisch gesehen nach dem Zweiten Weltkrieg in eine Phase nie gekannter Stabilität eingetreten ist. Nun ist es allerdings auch evident, daß die Familie der achtziger und neunziger Jahre sich von der Situation der fünfziger Jahre unterscheidet. Ulrich Beck¹³ und Elisa-

¹⁰ In die Diskussion um die Veränderungen der Familienformen führt gut ein *Kurt Lüschner u.a. (Hg.): Die postmoderne Familie*. Konstanz 1988.

¹¹ *Ulrich Schwab: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen*. Stuttgart 1995.

¹² *Michael Mitterauer/Reinhard Sieder: Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*. München 1991.

¹³ *Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M. 1986, 161 ff.

beth Beck-Gernsheim¹⁴ haben versucht, diese Entwicklung im Rahmen des Individualisierungskonzepts zu erfassen und sprechen von einer Entwicklung weg von der Einheitsfamilie hin zu einer pluralen Gestaltung sozialer Lebensformen. In der Tat, Zahlen wie in der Zeit um 1960, als etwa 90% aller Deutschen zwischen 18 und 55 Jahren verheiratet waren, gehören heute der Vergangenheit an. Die langfristigen Entwicklungstendenzen, die hier zum Tragen kommen, gehören nach Beck/Beck-Gernsheim zu einem Modernisierungsschub, der etwa nicht zuletzt durch die sozialstaatliche Absicherung dafür sorgte, daß die Familie die Funktion einer *notwendigen* Solidargemeinschaft verlor. Zugleich war damit den Frauen die Möglichkeit gegeben, ihr Leben nicht länger im Rahmen der Familienkarriere festmachen zu müssen, sondern sich über den ehemaligen Normalentwurf Familie hinaus den Plan für ein eigenes Leben¹⁵ zurechtzulegen. Blickt man genauer hin – und das meint hier: in historischer Perspektive –, so zeigt sich freilich, daß ein solch umfassender Normalentwurf – wonach es für jedermann selbstverständlich war zu heiraten und eine Familie zu gründen – ein eher junges Gebilde darstellt, wie es sich eben hauptsächlich in den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts herausgebildet hat.¹⁶ Historisch gesehen galt es lange Zeit für die Mehrheit der Bevölkerung durchaus als ungewiß, ob die ökonomischen Verhältnisse eine eigene Familiengründung erlauben würden.¹⁷ Wie auch immer, gegenüber einem solchen scheinbar erratischen und umfassenden Normalentwurf Familie sieht Elisabeth Beck-Gernsheim die gegenwärtige Entwicklung auf dem Weg zur postfamilialen Familie, worunter sie eine Auflösung des einheitlichen Normalentwurfs in eine Vielzahl von Zwischenformen, Nebenformen, Vor- und Nachformen des familialen Zusammenlebens versteht.¹⁸ Folgt man diesem Ansatz, so muß der Familie im Rahmen der Individualisierung in der Tat der Verlust ihrer stabilen Beziehungsstrukturen zugunsten einer auf Zeit angelegten Beziehungsbricolage attestiert werden. Scheidungen, Fortsetzungsehen, Wahlverwandtschaften sowie das Aufwachsen mit nur einem Elternteil bzw. einem Stiefelternteil

¹⁴ *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Auf dem Weg in die postfamiliale Familie. Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 29-30 (1994), 3-14.

¹⁵ *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Vom Dasein für andere zum Anspruch auf ein Stück eigenes Leben: Individualisierungszusammenhänge im weiblichen Lebenszusammenhang. In: *Soziale Welt* 34 (1983), 307-340.

¹⁶ *Franz-Xaver Kaufmann*: Familie und Modernität. In: Kurt Lüscher (Hg.), *Die postmoderne Familie*. Konstanz 1988, s. 391-415.

¹⁷ *Mitterauer/Sieder*, a.a.O.

¹⁸ *Beck-Gernsheim* 1994, a.a.O.

wären dann allgemeiner Bestandteil der sich neu entwickelnden Möglichkeiten. Genauso stellt sich dann immer wieder in den Medien auch die Situation der Familien heute dar. Demnach ist die herkömmliche Familie, wenn nicht schon abgestorben, so doch massiv in eine Krise geraten — und die Sozialisation der Kinder mit ihr.¹⁹

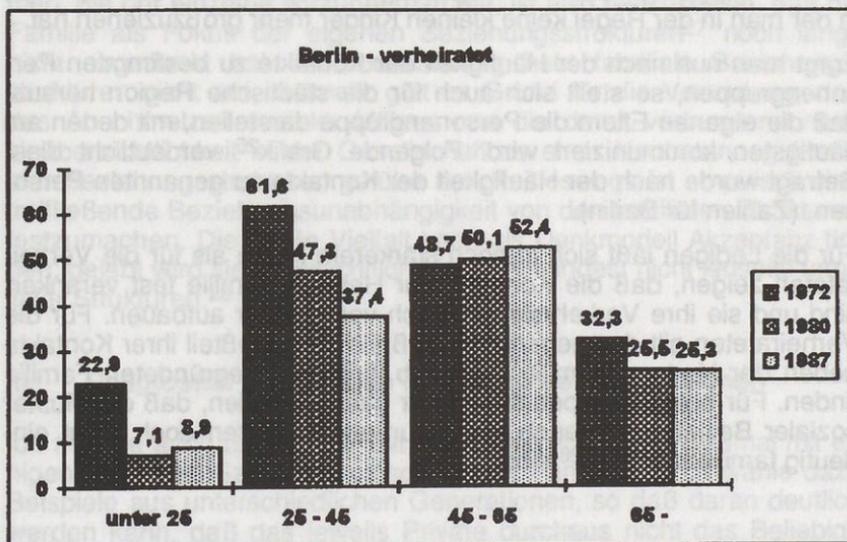
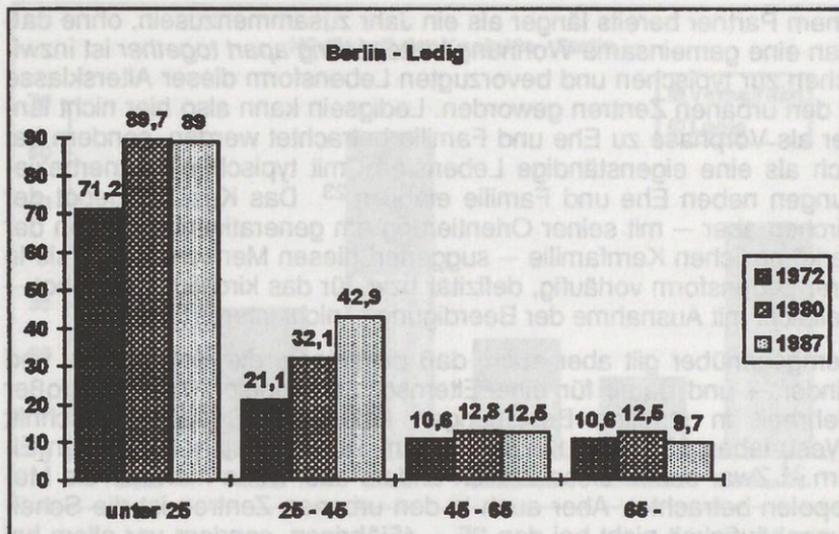
Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim weisen m.E. zurecht darauf hin, daß sich hier eine Veränderung der Normaltypologie sozialen Zusammenlebens zumindestens gegenüber der Nachkriegszeit vollzogen hat. Der einheitliche Entwurf Familie löst sich auf. Das so gezeichnete Bild wird aber doch noch einmal korrigiert, wenn man diese makrosoziologische Analyse mit empirischen Einzelbefunden konfrontiert. Zwar zeigt sich auch dann eine Veränderung des Einheitsentwurfs insofern, als neben die Lebensform Ehe und Familie wieder das Ledig-Sein als eigenständige Lebensform, und nicht bloß als Vorform zur Ehe tritt — wieder deshalb, weil auch dies historisch nichts Neues darstellt, sondern bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts heran mit zum sozialen Normalentwurf der Lebensgeschichte gehörte. Es ist aber weniger eine Pluralität, die hier sichtbar wird, als vor allem eine *Polarität* zwischen denen, die auf lange Sicht ledig bleiben und denen, die heiraten und eine Familie gründen. Hans Bertram gibt hierfür eine interessante Übersicht an Zahlen²⁰, indem er für Berlin — als Typus einer modernen Großstadt — die prozentualen Anteile der Ledigen und Verheirateten an der Gesamtbevölkerung gegenüberstellt.

Bertram stellt fest: In einer Großstadt wie Berlin ist also Ledigsein in der Altersgruppe der 25- bis unter 45jährigen die häufigste Lebensform geworden und hat die Ehe an die zweite Stelle verdrängt.²¹ Ähnliches ließe sich anhand der Zahlen für die ländliche Region feststellen, allerdings hier mit einer gewissen Zeitverzögerung. Festzustellen bleibt, daß die signifikante Änderung der letzten 15-20 Jahre nicht im Anschwellen der Scheidungshäufigkeit besteht, sondern im Anwachsen der Anteile der Ledigen bei den bis unter 45jährigen. Eine Kasualpraxis, die mit dem erklärten Anspruch auftritt, Lebensgeschichte zu begleiten, wird hier neu zu überlegen haben, wie sie ihr Angebot auf diesen wiedergekehrten Normalentwurf Ledig-Sein einstellen kann.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel das SPIEGEL-special Nr. 9 (1995) mit dem Titel: Kinder, Kinder. Erziehung in der Krise.

²⁰ Die Zahlenangaben nach Hans Bertram: Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29-30 (1994), 15-35, hier: 20.

²¹ A.a.O., 21.



Zu beachten wäre dabei etwa, daß diese Ledigen keineswegs alle alleine leben. In einer Untersuchung des Deutschen Jugend-Instituts gaben nach Bertram²² ungefähr 2/3 der ledigen 18-55jährigen an, mit

²² A.a.O., 23

einem Partner bereits länger als ein Jahr zusammenzusein, ohne daß man eine gemeinsame Wohnung hätte. *Living apart together* ist inzwischen zur typischen und bevorzugten Lebensform dieser Altersklasse in den urbanen Zentren geworden. Ledigsein kann also hier nicht länger als Vorphase zu Ehe und Familie betrachtet werden, sondern hat sich als eine eigenständige Lebensform mit typischen Partnerbeziehungen neben Ehe und Familie etabliert.²³ Das Kasualangebot der Kirchen aber – mit seiner Orientierung am generativen Verhalten der herkömmlichen Kernfamilie – suggeriert diesen Menschen, daß sie in ihrer Lebensform vorläufig, defizitär bzw. für das kirchliche Angebot – vielleicht mit Ausnahme der Beerdigung – nicht interessant sind.

Demgegenüber gilt aber auch, daß diejenigen, die sich für Ehe und Kinder – und damit für eine Elternschaft – entscheiden, in großer Mehrheit in stabilen Beziehungen leben. Im Bundesdurchschnitt (West) leben 85% aller Kinder bis zum 18. Lebensjahr bei beiden Eltern.²⁴ Zwar sehen diese Zahlen anders aus, wenn man nur die Metropolen betrachtet. Aber auch in den urbanen Zentren ist die Scheidungshäufigkeit nicht bei den 25 – 45jährigen, sondern vor allem bei den 45 – 65jährigen deutlich angestiegen, also in einer Lebensphase, in der man in der Regel keine kleinen Kinder mehr großziehen hat.

Fragt man nun nach der Häufigkeit der Kontakte zu bestimmten Personengruppen, so stellt sich auch für die städtische Region heraus, daß die eigenen Eltern die Personengruppe darstellen, mit denen am häufigsten kommuniziert wird. Folgende Grafik²⁵ verdeutlicht dies. Gefragt wurde nach der Häufigkeit der Kontakte zu genannten Personen. (Zahlen für Berlin).

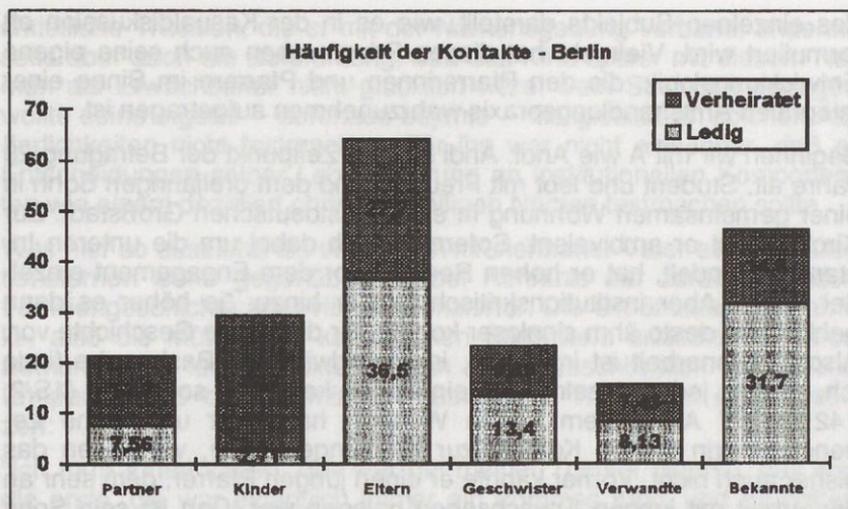
Für die Ledigen läßt sich in noch stärkerem Maße als für die Verheirateten zeigen, daß die Kontakte zur Herkunftsfamilie fest verankert sind und sie ihre Verkehrskreise auch von dorthin aufbauen. Für die Verheirateten gilt demgegenüber, daß sie den Großteil ihrer Kontakte neben der Herkunftsfamilie innerhalb ihrer neu gegründeten Familie finden. Für beide Gruppen kann aber gesagt werden, daß die Muster sozialer Beziehungen auch in den urbanen Zentren doch recht eindeutig familienzentriert²⁶ sind.

²³ Ebd.

²⁴ A.a.O., 26.

²⁵ Zahlen nach *Bertram* 1994, a.a.O., 29.

²⁶ *Bertram*, a.a.O., 29.



Bei aller notwendigen und möglichen Selbstdefinition der Lebensformen, die der einzelne vorzunehmen hat, ist also festzustellen, daß die Familie als Fokus der eigenen Beziehungsstrukturen²⁷ noch lange nicht abgedankt hat. Individualisierung hebt familiäre Beziehungsstrukturen nicht auf, vielmehr gibt es Grund für die Vermutung, daß das Abschmelzen sozialer Milieus und die damit verbundene neue Unübersichtlichkeit in der Gesellschaft zu einer Neubetonung familiärer Beziehungsstrukturen geführt hat. Keineswegs ist empirisch eine freifließende Beziehungsunabhängigkeit von den familialen Strukturen festzumachen. Die große Vielfalt kann als Denkmodell Akzeptanz finden, gelebt wird sie offensichtlich bisher zumindest nicht jenseits familialer Strukturen.²⁸

III. Religiosität und Familie im Prozeß der Generationen

Ich möchte auch hier wieder mit der Praxis einsetzen, diesmal mit eigenen religiösen Szenarien verschiedener Familien.²⁹ Ich wähle dazu Beispiele aus unterschiedlichen Generationen, so daß daran deutlich werden kann, daß das jeweils Private durchaus nicht das Beliebig

²⁷ Bertram, a.a.O., 30.

²⁸ Auf den Unterschied zwischen dem Wandel der Denkmodelle und den konkreten Veränderungen in der Realität weist Franz-Xaver Kaufmann, a.a.O., hin (Anm. 14).

²⁹ Vgl. hierzu Ulrich Schwab: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Kontext der Generationen. Stuttgart 1995.

des einzelnen Subjekts darstellt, wie es in der Kasualdiskussion oft formuliert wird. Vielmehr hat dieses Private eben auch seine eigene Entwicklungslogik, die den Pfarrerinnen und Pfarrern im Sinne einer integralen Amtshandlungspraxis wahrzunehmen aufgetragen ist.

Beginnen wir mit A wie Andi. Andi ist zum Zeitpunkt der Befragung 28 Jahre alt, Student und lebt mit Freundin und dem dreijährigen Sohn in einer gemeinsamen Wohnung in einer westdeutschen Großstadt. Zur Kirche steht er ambivalent. Sofern es sich dabei um die unteren Instanzen handelt, hat er hohen Respekt vor dem Engagement einzelner Leute. Aber institutionskritisch fügt er hinzu: "je höher es dann geht, desto desto ähm sinnloser kommt mir die ganze Geschichte vor. Also Kirchenarbeit ist irgendwo, ist irgendwie eine Basissache finde ich, wo halt jeder einzelne sich einbringen kann und so weiter" (1S/2, 142;291).³⁰ An seinem neuen Wohnort haben er und seine Lebenspartnerin keinen Kontakt zur Kirchengemeinde, vermissen das bisher auch nicht. Vorher kannte er einen jungen Pfarrer, dem sehr an der Arbeit mit jungen Erwachsenen gelegen war. Dort ist sein Sohn auch getauft worden.

Diese Taufe gab nun Anlaß zu Auseinandersetzungen in der Familie. Der Sohn sollte den Namen Ali bekommen, einfach weil der Name beiden Eltern gut gefiel. Der katholische Stiefvater von Andi war damit aber gar nicht einverstanden. Es folgten lange Debatten und man einigte sich auf den Namen Ali Lukas. Der Vater hierzu:

"Also mein, mein großer Sohn ... der hat ein Kind bekommen, und hat das Ali, hat gesagt, er tauft es Ali, hab ich gesagt: warum? Weil das ein total guter Name ist. Dann sag ich: Du, das mag stimmen, Ali hat ja im Islam glaub ich auch die Bedeutung von Gott kommend oder so, ist also ein durchaus islamisch-religiöser Name, Ali. Dann hab ich gesagt: Du, aber sei so lieb, der wird auch mal 50, dann heißt er vielleicht nicht mehr so wahnsinnig gern Ali, dann gibts ihm einen christlichen Namen noch dazu, und da haben wir dann den Lukas durchgedrückt, das war eher Überzeugungsarbeit, und dann hab ich gesagt, wenn er will, kann ers dann einmal umdrehen, aber denkt auch ein bißchen an das Kind, und nicht, ob ihr jetzt irgendwas total gut findet..." (V/2, 105;248)

Der Vater interveniert also, es kommt zu einem Streitgespräch mit Überzeugungskraft, am Ende steht ein Kompromiß. All dies sind Hinweise darauf, wie weit eine solche Entscheidung eingebunden sein kann in intergenerative familiäre Netze: für den Vater hing daran eine

³⁰ Alle hier verwendeten Zitate stammen aus o.g. Untersuchung. Die 96 Interviews können auf CD-ROM beim Verfasser bestellt werden.

christliche Tradition, die er mit der Namensgebung verband, andererseits aber auch die Befürchtung, daß das Kind später mit diesem Namen als Erwachsener nicht glücklich wäre. Sein Stiefsohn dagegen wollte seine eigene – durchaus bejahte – Religiosität an solchen Äußerlichkeiten nicht festmachen. Für ihn war nicht einsehbar, daß er Entscheidungen seiner Lebensführung an institutionellen Komponenten wie einem dezidiert christlich-heiligen Namen festmachen sollte.

Was hier so aussieht, als stünde ein kirchennaher Vater einem institutionsfernen Sohn gegenüber, ist bei Kenntnis der zurückliegenden Familiengeschichte aber viel differenzierter. Die Großmutter der Familie, also die Mutter des katholischen Stiefvaters erzählte von ihren Bemühungen, für ihre Kinder wenn nicht ausschließlich katholische Ehepartner, so doch zumindest katholische Trauungen durchzusetzen:

"Ich muß Ihnen sagen, das war bei meiner Tochter [Name], das war die erste, die war eigentlich immer ein frommes Kind, und da hatten mein Mann und ich immer das Gefühl, also, einen andersgläubigen Mann, das wäre schrecklich, das wäre schrecklich, ja. Und dann hat sie diesen [Name des Schwiegersohnes] kennengelernt, und der war evangelisch, und da ging das schon los, ja ... und da hieß es: 'ja, der ist evangelisch, ja, um Gottes willen', das war natürlich ein Schlag für uns [Pause]. Also, er wäre nicht bereit, katholisch zu heiraten, und wir wollten es, wir wollten es erzwingen, daß die katholisch heiraten ... und dann war natürlich ein großes Problem, die [Name der Tochter] wollte unbedingt katholisch heiraten, und dann hat sie eines Tages gesagt: 'Papa, also das geht nicht.' Denn diese, denn diese Großmutter, glaub ich, nein Großtante, die Schwester, die Schwester seiner Großmutter war's, die hat gesagt: 'Was anderes kommt nicht in's Haus.' Ja. Und dann hat mein Mann noch sich dazu herabgelassen, und hat einmal einen Bittgang gemacht, das heißt, wir fuhren nach [Ortsname] zu der Familie seiner leiblichen Mutter, die mit dem [Name] verheiratet war, das war also der Stiefvater vom Schwiegersohn, und da hat mein Mann, ich war dabei, und hat gesagt: '[Name des Stiefvaters], ich komme also deswegen, ich möchte zur Frau [Name] hinauf nachher gehen, und möchte mit ihr sprechen, wegen des katholischen Heiratens.' Hat er gesagt: 'Sie werden auf Granit stoßen, da ist nichts zu machen.' Und sie muß dann zu meinem Schwiegersohn [Name] gesagt haben: 'Katholische Enkelkinder kommen mir nicht über die Schwelle.' Dabei war sie gar nicht so religiös gebunden, gell. Und als sie uns kennenlernte, und wir also genehm waren, sie waren ja alle sehr vornehm, da hat sie sich dann entschlossen, sie hatte keine Kinder, meinen Schwiegersohn [Name] zu adoptieren wegen des Vermögens, und da hat die [Name der Tochter]

gesagt: 'Das alles wird nicht geschehen. Der wird nie ein Erbe kriegen von da oben, es wird alles vorbei sein, der darf nicht mehr ins Haus, wenn er mich katholisch heiratet.' Und dann haben wir nachgegeben" (GMv/2, 92;266).

In diesem Beispiel von Familienreligiosität wird deutlich, wie sich hier ganz unterschiedliche Motivlagen miteinander vermischen. Da gibt es die Frömmigkeit, die Stellung zur Kirche – vor allem aber zeigt sich wohl, wie die damals noch festgefügt konfessionellen Milieus hier als Familientraditionen aufeinanderprallen. Glaubenstragen inhaltlich-dogmatischer Art spielen in einer solchen Argumentation nur eine geringe Rolle. Vielmehr ist es die soziale Bindung an eine Gruppe, die hier handlungsleitend wird. Es zeigt sich ein sehr geschlossenes Bindungsverhalten innerhalb dieser konfessionellen Milieus, welches unter dem Etikett der konfessionellen Kirchenzugehörigkeit zutage tritt. Was kirchlicherseits also u.U. vornehmlich unter dem Aspekt der Treue zur Kirche einzelner wahrgenommen wurde, erweist sich als ein komplexes Gemenge familienspezifischer Traditionen.

Der nächste Sohn der Großmutter war dann unser Stiefvater aus dem ersten Beispiel, der ebenfalls eine evangelische Frau heiratete. Allerdings verweigerte hier die katholische Kirche die Trauung, weil die Frau schon einmal kirchlich verheiratet war. Diese Verweigerung einer Trauung hat den Stiefvater sehr getroffen und seine Bindung an die katholische Kirche stark gelockert. Heute ist er ein scharfer Kritiker der katholischen Kirche, wenngleich er auch nicht an einen Austritt denkt. Und dieses Moment einer Kritik an der Institution verbindet heute über die Generationen hinweg zumindest Stiefvater und Sohn miteinander. Freilich leben beide dies in unterschiedlichen Kontexten aus. Die Distanz zur Kirche als Institution ist aber auch hier bereits zur *familien-eigenen Tradition* geworden.

In dieser Familie war die Distanz zur Kirche in der Großelterngeneration noch nicht aufgebaut, sondern entstand erst in der nächsten Generation, nicht nur aber sicher auch durch die Konfliktsituation der verweigerten Trauung.

Wie sehr in den Aufbau solcher Einstellungen familieneigene Traditionen hineinspielen, wird noch deutlicher, wenn man ein Beispiel wählt, in dem die Distanz zur Institution Kirche bereits in der Großelterngeneration fest verankert war:

Es handelt sich hier um eine Arbeiterfamilie, in der die mittlere Generation vom Land in die Großstadt gezogen ist. Beide Eltern sind noch berufstätig, er als Facharbeiter, sie als Lageristin, die zum Zeitpunkt

der Befragung 28jährige Tochter ist ebenfalls bereits verheiratet und arbeitet im Geschäft ihres Mannes mit.

Die Großmutter in dieser Familie ist als kleines Mädchen mit ihren Eltern von Schlesien nach Bayern gezogen. Der Vater fand Arbeit als Facharbeiter in einem kleinen industriellen Betrieb in Oberbayern. Fernab von der Verwandtschaft und inmitten eines tief katholisch geprägten Umfelds wuchs die Großmutter mit dem Bewußtsein auf, Angehörige einer konfessionellen Minderheit zu sein. Auch die Tochter, die die als Köchin arbeitende Frau später ledig bekam, erzählt noch von den konfessionellen Diskriminierungen in der damaligen Dorfschule.

Aber auch mit der eigenen Kirche ergaben sich Schwierigkeiten. Im kleinen evangelischen "Kircherl" erlebt die Großmutter einen Pfarrer, den das ehemalige Arbeiterkind als "von oben herab" in Erinnerung hat. Trotzdem ist für sie der Bezug zur Kirche selbstverständlich geblieben, verbindet sich aber mit einer ausgeprägten ethischen Komponente. Bei der Großmutter steht damit das geforderte richtige Verhalten im Mittelpunkt ihrer Religiosität und sie achtet darauf, daß niemand, sei's aus dem Dorf oder aus der Kirche, "da was sagen" kann.

Die Mutter in dieser Familie erlebt als Kind auf dem Dorf den Zwang zum sonntäglichen Gottesdienst als stark beengend. Sie entwickelt sowohl gegenüber ihrer Mutter als auch gegenüber der Kirche eine deutliche Bereitschaft zum Konflikt. Anders als in der Generation vorher steht in ihrer Handlungsmotivation nicht das Bemühen im Vordergrund, alles richtig zu machen. Wichtig für die Mutter ist dagegen die Betonung des Individuums — auch gegenüber Institutionen. Einen katholischen Kaplan, der ihr ebenfalls diese Linie zu vertreten schien, hat sie noch heute sehr lebhaft in Erinnerung. Die diskriminierenden Erfahrungen in der Diasporasituation haben sicher auch zur Entwicklung dieser Einstellung beigetragen. Ein an der Institution orientierter Zwang in der religiösen Erziehung ihrer Kinder war ihr von dieser Einstellung her verwehrt.

Auffallend bei beiden Frauen ist die ähnliche Formulierung des Gottesverständnisses. Beide sprechen davon, Gott sei jemand, dem man "alles erzählen" kann. Gott ist hier also jemand, der sich auch für die alltäglichen Dinge interessiert, der zuhört, wenn man ihm "alles" erzählt. Für beide gilt auch, daß die Beziehung zu Gott stets intensiver war als die Beziehung zur Kirche. An einen Austritt aus der Kirche dachten allerdings beide nie. Ihre heutige Stellung zur Kirche umschreibt die Mutter so:

"Sie, ich komme abends von der Arbeit heim, und der Haushalt und alles Drum und Dran, also da bin ich ehrlich ausgelastet genug. Weil ich gehe um viertel nach sechs aus dem Haus und komme, viertel nach vier komme ich dann heim, also bis ich gewaschen und gebügelt und das ganze Zeug, was dazukommt, und ich sage, beten kann ich daheim auch, da muß ich nicht in die Kirche gehen". (M/6, 486;180)

Die Tochter in der Generationenfolge dieser Familie wächst bereits in der Großstadt auf. Angehörige einer konfessionellen Minderheit zu sein, — was auch für ihr Umfeld gilt — ist hier kein Problem mehr. Sie findet einen näheren Bezug zur Kirche über die Person ihres Konfirmators. Als dieser allerdings die Stelle wechselt, schwinden auch wieder die nahen Kontakte der Tochter zur Kirche. Sie wollte unbedingt diesen Pfarrer für ihre eigene Hochzeit bekommen. Als sich das aber nicht realisieren ließ, führte dies bei ihr zu einer großen Enttäuschung. Ähnlich wie die Mutter trennt auch die Tochter ganz bewußt zwischen Glaube und Kirchlichkeit. Dabei machen beide Fremdheitserfahrungen innerhalb der eigenen Gemeinde, die das Interesse an einem näheren Kontakt gegenwärtig nicht aufkommen lassen.

Die Distanz zur Kirche, verknüpft mit einer am Alltagsgeschehen individuell ausgerichteten Religiosität, verbindet die Familienmitglieder untereinander. Es zeigen sich allerdings unterschiedliche Faktoren für diese Entwicklung: das Übersiedeln der Familie in eine anders strukturierte Region; die Schichtzugehörigkeit; der Zusammenhalt der Familie; Diasporaerfahrungen; der Verlust personaler Beziehungen zu kirchlichen Repräsentanten. Keineswegs ist hier also die Distanz zur Kirche einlinig ableitbar, bzw. ein Phänomen nur der jüngsten Generation.

Ganz anders die Religiosität. Sie hat hier durchgängig eine stabilisierende Funktion für den Lebenslauf. Trotz aller Fremdheitserfahrungen wird in dieser Familie auf Kasualien großer Wert gelegt, so als ob erst dadurch alles seine Richtigkeit habe. Als die Tochter einen Mann heiratete, der selber schon ein kleines Kind mit in die Ehe brachte, war es für die Familie unerlässlich, daß auch dieses Kind nachträglich getauft und später konfirmiert würde — das betont die Mutter nachdrücklich. Auch in diesem Fall war es keine Entscheidung, die einer allein trifft, sondern ein komplexes Geschehen innerhalb der Generationen.

Beachtenswert ist darüber hinaus, daß auffallend selten von Hilfeleistungen der Kirche in Glaubensfragen berichtet wird. Die Konstruktion des persönlichen Glaubens vollzieht sich im privaten Bereich. Die dogmatische Kompetenz der Kirche kommt da nicht zum Tragen, wo vertrauensvolle personale Beziehungen fehlen. Für die Tochter verlie-

ren dann auch Kasualkontakte dort ihre Relevanz, wo sie nicht an den vertrauensvollen Beziehungen anknüpfen kann.

Das hier sichtbar gewordene Transformationsprofil dieser Arbeiterfamilie führt die Linien aus, wie sie schon in der Großelterngeneration mütterlichseits deutlich geworden sind. Die damalige Arbeiterfamilie (mütterlichseits) nahm die Kirche als ein Anderes im Anderen des katholischen Umfelds wahr, dem sie sich durch Einhalten der Riten und Konventionen anzupassen versuchte. Für Mutter und Tochter wird der Bezug zur Kirchengemeinde schließlich zur personalen Option. Eine strukturelle Notwendigkeit, sich in ihren alltäglichen Lebensvollzügen an die Kirchengemeinde zu halten, sehen sie nicht.

Unabhängig davon gilt aber auch, daß alle Familienmitglieder nicht auf den Glauben verzichten, sondern an ihm, quasi im Schatten ihrer Beziehung zur Kirche, festhalten. Im "Schatten" deshalb, weil es einerseits aus institutioneller Perspektive schwer fallen dürfte, die Konturen dieses Glaubens wahrzunehmen. Dafür sind die Kontakte auf Gemeindeebene wohl doch zu gering. Andererseits orientieren sich aber die Inhalte dieses Glaubens nach wie vor am traditionell gesteckten Rahmen, freilich ohne dabei die Hilfe für ihre Glaubenskonstruktion in Anspruch zu nehmen, die die Tradition den Familienmitgliedern bieten könnte.

Fassen wir zusammen: ich wollte anhand verschiedener religiöser Szenarien darauf hinweisen, wie wichtig auch in einer sich zunehmend individualisierenden Gesellschaft familiäre Netze über Generationen hinweg für die Ausprägung religiöser Einstellungen sind. Religiosität ist hier eingebettet in einen historischen Prozeß der eigenen Lebensgeschichte, die wiederum Bestandteil einer größeren Familiengeschichte ist. Während diese Prozesse ansonsten weithin ohne institutionellen Kontakt zur Kirche ablaufen können, bieten die Kasualien doch eine Schnittstelle, an der solche in der Familiengeschichte verankerten religiösen Szenarien ans Tageslicht treten. Die Amtshandlungen sind also aus der Sicht der Betroffenen nicht Sache eines abstrakten Einzelsubjekts, sondern intergenerative, gruppendynamische Prozesse.

Aus der professionell-ekklesiogenen Perspektive werden solche Befindlichkeiten gerne als Meinungsreligiosität oder modische Zeitgeisterscheinungen abgetan. Damit ist aber mitnichten begriffen, daß es hier Entwicklungslogiken eigener Art gibt, ohne deren Wahrnehmung Kasualpraxis wohl immer fremdbestimmt wird bleiben müssen. Kasualien stehen von daher m.E. nicht unter einem bestimmten, schon gar nicht vorher bestimmten Thema. Vielmehr käme es darauf an, diese Entwicklungslogiken ernstzunehmen, ihnen nachzuspüren

und von daher in der Tat die Möglichkeit zu schaffen, Kasualien in die religiösen Traditionen der Betroffenen zu integrieren. Eine solche neue Aufmerksamkeit würde vielleicht die Konflikte nicht verringern, sondern gelegentlich erst zum Ausdruck bringen, freilich notwendigerweise dann im Bewußtsein der wechselseitigen Anerkennung der Konfliktgegner³¹. Dies könnte dann auf der anderen Seite zur Folge haben, daß die Menschen die das Amt verwaltende Kirche wieder mehr als eine Institution für sie statt gegen sie wahrnehmen lernen. Der Kasualpraxis — und mit ihr der Kirche — würde so vielleicht wieder die Fähigkeit zuwachsen, auf die differenzierte Szene kirchlich-emanzipierter Religiosität reflexiv und produktiv eingehen zu können³², wie Volker Drehsen dies anmahnt.

³¹ So Falk Wagner. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh 1995, 179.

³² Volker Drehsen: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis. Gütersloh 1994, 34.