

Andreas Prokopf, Hans-Georg Ziebertz

Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung

„Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung“ – ist das nicht ein Widerspruch? Wer als Erwachsener einer Religionsgemeinschaft beitrifft, begibt sich durch die Konversion in eine Gemeinschaft, in ein Kollektiv. Wie sollte dieser Schritt mit dem Begriff der „Individualisierung“ verbunden sein? Wir wollen in der folgenden Analyse versuchen, diesen Widerspruch aufzuklären. Wir gehen dabei wie folgt vor:

- In einem ersten Abschnitt zeichnen wir eine Skizze der gegenwärtigen religiösen Landschaft – angesichts des zur Verfügung stehenden Raumes sehr knapp und etwas plakativ. Gleichwohl ist diese Skizze wichtig für das Verständnis unserer Überlegungen.
- In einem zweiten Abschnitt wenden wir uns dem Begriff der Konversion zu. Wir wollen einige Aspekte des Konversionsprozesses aufzeigen, die durch andere Forschungen ans Licht gefördert wurden.
- Drittens werden wir, ebenfalls nur sehr kurz, einige Hinweise zu der Version der Untersuchungsmethode „New Grounded Theory“ geben, die wir in unsere Analyse verwendet haben, und wir erläutern das Sample.
- Viertens wenden wir uns den Konvertiten selbst zu. Wir haben aus einem Sample von 15 Tiefeninterviews mit Konvertiten im Erzbistum Utrecht die Gespräche mit Frau Ate Kievits und Herrn Leo Ittersum für unsere computergestützte Analyse ausgewählt.
- Wir stellen fünftens unsere Analyse in einen größeren Rahmen und zeigen, warum die untersuchten Prozesse der Konversion unserer Meinung nach Beispiele für „religiöse Individualisierung“ sind. Wir werden dann auch präziser klären, was wir darunter verstehen.
- Den Abschluß bilden einige Überlegungen zum kirchlich-pastoralen Handeln.

1 Kontext: Religion und moderne Gesellschaft als ambivalentes Verhältnis

Pfarrer und Gläubige wissen gleichermaßen das Lied zu singen, daß das kirchlich-religiöse Leben zunehmend unter Druck gerät. Es gibt keinen Zweifel, daß die christlichen Kirchen einbezogen sind in einen

umfassenden Wandel des religiösen Feldes. Die Erfahrung scheint zu bestätigen, was auf theoretischer Ebene seit langem als 'Säkularisierungsprozeß' bezeichnet wird. Säkularisierung wird verstanden als „Verweltlichung“, als Auszug der Religion aus der modernen Welt, als Verlust religiöser Überzeugungen und Bindungen. Theoretisch beinhaltet Säkularisierung die Annahme, daß mit der fortschreitenden Modernisierung der westlichen Gesellschaften zwangsläufig ein Bedeutungsverfall, vielleicht sogar das Ende von Religion verbunden ist. Diese Auffassung ist inzwischen Allgemeingut und braucht nicht eigens erläutert werden. Soziologen und auch Theologen liefern uns kontinuierlich neue Untersuchungen, die diese These zu untermauern scheinen.

Seit einiger Zeit mehren sich aber Zweifel an der generellen Gültigkeit dieser Auffassung. Die Säkularisierungstheorie gilt als zu wenig differenziert. Ihr wird entgegengehalten, daß sie eine Reihe von Kennzeichen des Modernisierungsprozesses zu einseitig erfaßt (vgl. van der Loo/van Reijen 1990). Zweifel werden laut, daß selbst in empirischer Hinsicht nicht von einer Kausalität von Modernisierungszuwachs einerseits und Religionsschwund andererseits gesprochen werden kann.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Kritiker der Säkularisierungstheorie behaupten nicht, daß es keine Säkularisierung gibt oder daß es sie nie gegeben hat. Zeichen von Entkirchlichung sind in Nord-West-Europa deutlich zu erkennen – auch wenn dies wiederum nicht die 'ganze Wahrheit' über die Kirchen ist, wie das Phänomen der Konversion zeigt. Entkirchlichung ist nicht zu bestreiten, allerdings ist dies nur *eine* Facette des gegenwärtigen religiösen Feldes (vgl. Ziebertz 1999). Neben degenerierenden Prozessen treffen wir auf vitalisierende. Die traditionellen Kirchen sind von beiden betroffen. Manche ihrer überlieferten Praktiken, Rituale, Überzeugungen, Gemeinschaftsformen usw. finden kaum noch Zustimmung und Anhängerschaft, andere werden gesucht und weisen keine negative Bilanz auf.

Konversion, also der Eintritt erwachsener Menschen in die Kirche (im folgenden: der römisch-katholischen), ist ein Beispiel für einen religionsproduktiven Prozeß. Ungeachtet des Kontextes von Religion und moderner Gesellschaft, der Rolle der christlichen Kirchen im Konzert religiöser Institutionen und Gruppen und ungeachtet des Images der katholischen Kirche im öffentlichen Bewußtsein gibt es erwachsene Menschen, die bewußt den Schritt in die Kirche tun. Freilich wiegt rein quantitativ die Zahl der Kircheneintritte die der Austritte nicht auf, jedenfalls zur Zeit nicht. Darum geht es auch nicht. Es reicht aus zu sehen, daß trotz der widrigen Umstände die Vertreter der Säkularisie-

rungstheorie ausmalen, gegenläufige Bewegungen festgestellt werden können. Wir wollen im folgenden empirisch untersuchen, *wie* dieser Prozeß stattfindet und *warum* es zur Konversion kommt.

2 Begriffe: Konversion und Konversionsforschung

Konversionsprozesse werden seit langem erforscht. Insgesamt haben sich wohl stärker Religionssoziologen als Theologen für Kircheneintritte und -übertritte interessiert – vor allem in den anglo-amerikanischen Ländern. In den Vereinigten Staaten gibt es eine lange Erfahrung mit religiösem Pluralismus. Dem Pluralismus ist es eigen, daß keine religiöse Tradition ein Monopol besitzt. Dementsprechend ist das Klima für Wanderungsbewegungen zwischen den Kirchen und religiösen Gruppen freier. In den Niederlanden oder in Deutschland war bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts die religiöse Landschaft zwischen Katholiken und Protestanten aufgeteilt. Solange die konfessionellen Milieus Bestand hatten, war Konversion kein Thema. Konversion war sozial geächtet. Mit dem Schwinden der Bindungskraft der kirchlich-konfessionellen Milieus gibt es eine erste starke Konversionsbewegung im Zusammenhang mit konfessionellen Mischehen (Kirchenübertritte). Konfessionsfremde Partner haben sich in aller Regel für die Konfession eines der Partner entschieden. Das weitgehende Verschwinden der konfessionellen Milieus und die lückenhafte bzw. ausbleibende religiöse Sozialisation von Kindesbeinen an bzw. der Abbruch religiöser Partizipation an einer Kirche führt heute dazu, daß sowohl Kirchenfremde (nicht religiös sozialisierte) als auch Menschen, die eine Phase der Kirchendistanz durchlebt haben, zu den neuen Konvertiten zählen.

Was ist nun Konversion? Soweit die unterschiedlichen Konzepte zu überblicken sind, sprechen sie alle von Erfahrungen, die zu einem radikalen persönlichen Wandel, zu einer geistigen Neuorientierung geführt haben (vgl. zum folgenden Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblach 1998). Für James (1914) ist dieser Wandel davon gekennzeichnet, daß der „alte Zustand“ als falsch empfunden wird und dem „neuen Zustand“ die Qualität der Läuterung und Heiligkeit zugeschrieben wird. Nach James fällt die Neuorientierung nicht vom Himmel. Vielmehr nimmt er an, daß Elemente des neuen Zustands bereits als nicht aktivierte Haltungen in der „alten Identität“ vorhanden waren. „Nicht aktiviert“ bedeutet, daß sie als „Randposition“ im Zustand der „Latenz“ präsent waren und daß das entscheidende Ereignis bzw. die Ereigniskette gefehlt hat, sie zu aktivieren. Durch das Ereignis rückt die Randposition ins Zentrum. Sie entfaltet sich als eine beherrschen-

de Idee, die den Prozess der Konversion vorantreibt. Während sich James Konversion vor allem als einen intrapersonlichen Prozeß vorstellt, rücken neuere Ansätze die soziale und kommunikative Dimension der Konversion in den Mittelpunkt. Nock (1933) hebt beispielsweise auf die Wahlsituation ab, die Grundlage jeder Konversion sei. Die Wahlsituation kann zu einer abrupten Entscheidung führen oder sich als allmählicher Wahl vollziehen (Young 1997).

In der Konversionsforschung sind drei Grundkonzepte zu erkennen, die als Alternation, Pendel und Transformation bezeichnet werden und den Verlauf eines Konversionsprozesses beschreiben.

Das erste Konzept „Alternation“ besagt, daß sich eine Konversion zwangsläufig aus schon entwickelten Lebensformen herausentwickelt. So wie in der Grammatik für einen Wortstamm in der Pluralform verschiedene Endungen möglich sind, so ist biographisch gesehen Konversion eine solche „Endung“, die gegenüber anderen möglichen „Endungen“ gewählt wurde. Es gibt eine Variation von Endungen, die gleichwohl mit demselben Wortstamm verbunden bleiben. Konversion wäre in diesem Fall nicht der radikale Bruch mit der Vergangenheit, sondern die Entfaltung einer bereits biographisch angelegten Orientierung, der zu einem bestimmten Zeitpunkt der Vorzug vor anderen gegeben wird. Mit diesem Konzept läßt sich ein Modell von Identität verbinden, das nicht von einer festgezurrten geschlossenen Vorstellung ausgeht, sondern von einem dialogischen Gewebe, das vielfältige Entwicklungen zuläßt. Was die persönliche Identität ausmacht, ist weder „uferlos“ frei bestimmbar (das Gewebe bildet einen Zusammenhang), noch, wie es die Vorstellung eines „Ich-Kerns“ suggeriert, in seiner Substanz festgelegt (das Gewebe kann Zellen abstoßen und neue ausbilden).

Ein alternatives Konzept zur Alternation ist das der „pendelförmigen Konversion“. „Pendeln“ bedeutet in diesem Fall nicht, daß Betroffene zwischen (mindestens) zwei religiösen Welten hin- und herpendeln, also in beiden aktiv bzw. beheimatet sind. Es wird vielmehr davon ausgegangen, daß das Pendel in der Vergangenheit bei *einer* religiösen Tradition beheimatet resp. angebunden war, sich nun davon losgerissen und zur anderen Seite hinbewegt hat und dort „aufgefangen“ wurde. In diesem Bild ist das Pendel nicht „ausgependelt“, es beschreibt also keine ruhige Mittelposition. Es gibt ein „so“ oder „so“. Das neue religiöse Sinnsystem wird strikt von der persönlichen Vergangenheit abgegrenzt. Der „neue Gläubige“ hat, wie James es beschrieb, einen radikalen persönlichen Wandel vollzogen. Der „alte Adam“ gilt als überwunden.

Während Konversion im Blickwinkel der Alternation eine bereits in der Biographie angelegte Möglichkeit ist, die – alternativ zu anderen – zur Entfaltung kommt, ist sie im Fokus des Pendels eine radikale Gegenbewegung. Eine Position in diesem Kontinuum nimmt das Konzept der „Transformation“ ein. Es verbindet die alte und neue Situation stärker organisch, d.h., der „alte Glaube“ wird nicht abgelehnt und nachträglich als „falsch“ geächtet, sondern der Konvertit unternimmt es, ihn im Licht der neuen Erfahrung und des neuen Glaubens umzudeuten. Der sozialisierte Glaube der betreffenden Person erhält also nicht nur eine neue „Endung“ oder wird gar radikal vom „alten Glauben“ abgesetzt, sondern die vergangene Sozialform der Weltsicht wird umgeformt und auf eine neue Folie übertragen, so daß in der Erfahrung des Konvertiten biographische Kohärenz und Konsistenz gewahrt bleiben. Da dies in einem gewissen Ausmaß auch für das Alternationsmodell gilt, kann man das Transformationsmodell nicht als eine Zwischenposition (Mitte) auf dem Kontinuum bezeichnen. Es beinhaltet eine andere Form der Konversion, die die beiden anderen Modelle übersteigt.

Man kann nun im Rahmen der Verlaufsforschung einige weitere Fragen stellen, die die drei Konzepte präzisieren helfen. Die erste Frage lautet, ob Konversion (immer) als ein plötzlicher Wandel stattfindet. Die Antwort ist: „nicht unbedingt“. Das Moment des „Plötzlichen“ ist beim Pendelmodell wenigstens äußerlich gegeben, nicht aber zwingend bei den beiden anderen Konzepten. Selbst beim Pendelmodell hat der „Pendelausschlag“ eine vorgängige Geschichte. Da das menschliche Leben in der Regel eine Vielzahl von Veränderungen kennt, ist eine weitere Frage, wie „radikal“ eine Konversion sein muß, um so genannt zu werden. Wiederum ist das Pendelmodell die zumindest äußerlich radikalste Form der Konversion. Jemand entscheidet sich deutlich gegen einen zurückliegenden religiösen Sozialverband und für einen neuen in der Zukunft. Das Transformationsmodell hingegen interpretiert den Wandel im Sinne einer biographisch-organischen Entwicklung. Die Verlaufsforschung muß zeigen, welche Faktoren an einer Konversion beteiligt sind. Weiter kann man fragen, was sich überhaupt wandeln muß, damit von Konversion gesprochen werden kann. Sicher ist der äußere Schritt der Aufnahme in eine neue Glaubensbewegung ein entscheidendes Moment. Die Verlaufsforschung, die sich mit der Beschreibung des Konversionsvorgangs beschäftigt, bleibt jedoch wichtige Informationen schuldig, wenn sie nicht auch inhaltliche Auskünfte über die Motive und Gründe gibt. Gemeint ist die Bedeutung der Glaubensinhalte, der Werte, des Verhaltens, der Identität oder der interpersonellen (sozialen) Bezüge. Mit Triviano (1970) sind Snow und Machalek (1983) der Meinung, daß Konver-

sion eine Transformation dessen ist, was Burke (1965, 77) als den „informing aspect“ in der Biographie einer Person und Mead (1962, 88-90) als das „universe of discourse“ bezeichnet (vgl. dazu Wohlrab-Sahr u.a. 1998, 16). Lofland und Stark (1965) haben einen Katalog von formalen Kriterien zusammengestellt, der klären soll, wann von einer Konversion gesprochen werden kann. Ihrer Meinung nach müssen folgende Kriterien gegeben sein: Eine Person erfährt über eine gewisse Dauer hinweg Spannungen; sie deutet die erfahrenen Spannungen als ein religiöses Problem; die betreffende Person betrachtet sich als religiös suchend; an einem Wendepunkt in ihrem Leben nimmt sie Kontakt mit einer religiösen Gruppe auf; sie fokussiert emotionale Beziehung im Rahmen der religiösen Suche und sie intensiviert ihre Beziehung zur der neuen Bezugsgruppe.

Wenn Konversion forschungsmethodisch nicht durch kontinuierliche Beobachtung eingeholt wird, gründet sich die Erkenntnis in aller Regel auf Interviews. Besonders geeignet sind narrative Interviews bzw. Tiefeninterviews, die als wenig strukturierte Forschungsmethode den Erzählenden hinreichend Raum zur Selbstkonzeptualisierung geben. Nicht die Konversion als Konversionsprozeß, sondern die Erzählung der Konversion ist in diesem Fall der Datenbrunnen. Ein Konvertit wird angehalten, seine ganze Biographie im Hinblick auf seinen religiösen Gesinnungswechsel zu rekonstruieren. Erkenntnistheoretisch geht man davon aus, daß es ein leitendes Attributionsschema gibt, das es zu erkennen gilt (vgl. auch Jakobs 1987; Dawson 1990). In diesem Sinn betrachtet Ulmer (1990) Konversationserzählungen als eine rekonstruktive Gattung. Konvertiten rekonstruieren ihre Biographie und bringen persönliche religiöse Erfahrungen in einen Zusammenhang mit ihrer Konversion. Die Konvertiten bedienen sich meist einer dreifachen Zeitstruktur, nämlich den Zeitpunkten *vor*, *während* und *nach* der Konversion. Sie entwerfen ein Krisenszenario, das die Konversion als Strategie zur Lösung der „Krise“ erscheinen läßt. Konversionserzählungen zeigen eine Verlagerung des Gesamtgeschehens auf die Innenwelt des Konvertiten. Konvertiten rekonstruieren den Konversionsprozeß als eine Öffnung auf eine alltagstranszendierende Wirklichkeit hin, sie bringen damit außergewöhnliche Ereignisse in Zusammenhang, sie thematisieren Phasen der emotionalen Erschütterung und sie beschreiben, wie sie die emotional durchlebten religiösen Erfahrungen reflektierend verarbeitet haben (vgl. auch Staples/Maus 1987; Stromberg 1991).

3 Methode („New Grounded Theory“) und Sample

Grundlage der folgenden Analysen sind Interviews mit Frau Ate Kie-vits und Herrn Leo Ittersum. Beide Interviews gehören zu einem Sample von 15 Tiefeninterviews, die mittels eines Leitfadens im Sommer 1998 im Erzbistum Utrecht durchgeführt wurden. Alle knapp 300 Personen dieses Bistums, die im Jahr zuvor konvertiert waren, sind angeschrieben worden und haben einen Kurzfragebogen ausgefüllt. Anhand einiger Hintergrunddaten (Alter, Eintritt/Wiedereintritt, Motivation für die Konversion, etc.) sind 15 Befragte mit unterschiedlichen Biographien ausgewählt worden. Aus den beiden nachfolgend analysierten Interviews wurden jeweils 2 längere Segmente kodiert und mittels Grounded Theory analysiert. Wir haben die Analyse computergestützt mit dem Programm „Kwalitan“, das von Vincent Peters und Fred Wester an der Universität Nijmegen entwickelt wurde (und inzwischen auch in englischer Version im Handel ist) durchgeführt.

Wir sprechen von „New Grounded Theory“ um ein Mißverständnis zu vermeiden. Ein Mißverständnis kann entstehen, weil sowohl die ältere Version der Grounded Theory, die von Glaser und Strauss (1967) entwickelt worden ist, als auch die neuere Version von Strauss und Corbin (1990), den Titel „Grounded Theory“ benutzen, obwohl zwischen beiden methodologische Welten liegen. Während die ältere Version explizit induktiv vorging (und damit einen Gegenpol zur quantitativen Forschung setzen wollte), verbindet die neuere Induktion und Deduktion. Die ursprüngliche Grounded Theory negierte beispielsweise eine Problemanalyse am Beginn des Forschungsprozesses oder das Formulieren von Hypothesen. Forscher sollten sich nicht von „falschen Idolen“ leiten lassen sondern die Tatsachen beschreiben, wie sie sind. Theoretische Konzepte sollten allein aus dem Datenmaterial emergiert werden. Die „New Grounded Theory“ geht davon aus, daß die Bedeutung eines Forschungsproblems in einer Problembeschreibung und Forschungsfrage explizit zu machen ist, ohne daß damit die Offenheit gegenüber den Daten verloren gehen müsse. Sie empfehlen ein begleitendes Literaturstudium, das helfen soll, die Fragestellung zu verdichten, die Perspektive zu erweitern und die allgemeine Plausibilität zu steigern.

Zu den Vorzügen, die die neuere Grounded Theory von Strauss und Corbin unserer Meinung nach gegenüber der älteren hat, zählt der handlungsorientierte Ansatz („Kodierparadigma“). Stauss und Corbin gehen davon aus, daß das zu erklärende Phänomen in einem Handlungszusammenhang verstanden werden muß. Das heißt, die Konversion (als unser „Phänomen“) hat eine oder mehrere Ursachen, die sich wiederum in einem Kontext abspielen, von dem intervenierende

Einflüsse ausgehen. Ursachen und Kontext sind aber nicht einfach statische Vorgaben, sondern der Raum, in dem der Konvertit Handlungs- und Interaktionsstrategien ausbildet. Das Zusammenwirken von Ursache, Kontext und Interaktionsstrategien wird schließlich in einen kausalen Zusammenhang mit Konsequenzen gebracht, die aus dem Handlungsgeschehen abgeleitet werden können. Um die Daten in einen solchen Handlungszusammenhang bringen zu können, werden an das Interview folgende kategoriale Fragen gestellt:

- (1) Was ist das Phänomen?
- (2) Was sind die Ursachen, die zum Phänomen führen?
- (3) Was ist der Kontext bzw. was sind die intervenierenden Variablen?
- (4) Welche Handlungs- und Interaktionsstrategien werden sichtbar und
- (5) Welche Konsequenzen ziehen die Handelnden?

Diese fünf Handlungsaspekte setzen voraus, daß Akteure mehr oder weniger zielgerichtet handeln. In den vorliegenden Interviews beschreiben Konvertiten ihren Eintritt in die Katholische Kirche. Damit ist das Phänomen festgelegt.

Wir sind bei der Bearbeitung der Interviews dem dreistufigen Analyse-schemata der „New Grounded Theory“ (offenes, axiales und selektives Kodieren) gefolgt. Wir verzichten im folgenden aber auf eine Darstellung des offenen Kodierens, das damit beginnt, aus dem vorliegenden Textkörper eine Vielzahl von Codes zu generieren. Wir legen das Gewicht unserer Darstellung auf das axiale Kodieren, das mit den aus den Codes gewonnenen Kategorien (Abstraktionen) arbeitet. Zugunsten einer Allgemeinverständlichkeit verzichten wir an dieser Stelle auf eine detaillierte Beschreibung der einzelnen methodischen Schritte, ebenso auf technische Informationen zur Software. Hierzu muß auf die einschlägige Literatur verwiesen werden. In der folgenden Darstellung ordnen wir die Kategorien sogleich in das Handlungsmodell der New Grounded Theory ein, wobei wir jeweils neue Kategorien immer wieder mit der Hauptkategorie (dem Phänomen: Konversion) verbinden. Da sich die Leser aus der Weise der Darstellung wohl recht schnell ein Bild über die beiden Personen machen können, verzichten wir auf zusätzliche Portraits der Interviewten.

4 Analyse der Konversionsprozesse¹

Wenden wir uns nun den Interviews selbst zu. In der Darstellung ordnen wir die Kategorien sogleich in das Handlungsmodell der New Grounded Theory ein, wobei wir jeweils neue Kategorien immer wieder mit der Hauptkategorie (dem Phänomen: Konversion) verbinden. Wir analysieren zunächst das Interview mit Herrn Ittersum (4.1.) und anschließend das Interview mit Frau Kievits (4.2.). Am Ende jedes Durchgangs des axialen Kodierens kommen wir zu neuen Kategorien, die die Grundlage für den Vergleich der beiden Interviews schaffen (4.3.).

4.1 Der Konversionsprozess von Leo Ittersum

Im axialen Kodieren werden die einzelnen Kategorien in das fünfdimensionale Handlungsmodell eingetragen. Schema 1 stellt zunächst die entwickelten Begriffe dar, die anschließend erläutert werden.

Schema 1: Kategorien im Handlungsmodell von Leo Ittersum

- (1) Phänomen
Kontakt mit Kirche; Glaubenssuche; * Konversion *
- (2) Ursache
Eigenes Suchen; Interesse Kirche; Abstammung; Ästhetisches Interesse
- (3) Kontext und Intervenierende Bedingungen
Attraktivität Äußeres; Brüche; Zeitgeschichte; Gottesbild
- (4) Handlungs- und Interaktionsstrategien
Lernen religiös; Lernen gesellschaftlich; Kognitiver Anspruch; Skepsis Innerlichkeit; Freundschaft
- (5) Konsequenzen
Persönliche Überzeugung; Regelmäßiger Kontakt; Glaubensfindung; Religiöse Praxis

(1) Phänomen

– *Kirchenkontakt* – Hauptphänomen ist entsprechend unserer Forschungsfrage der Kontakt zur Kirche bis hin zum Kircheneintritt. Der Kirchenkontakt von Herrn Ittersum ist über einen längeren Zeitraum regelmäßig und stabil. Die Berührung mit dem Katholizismus, ob nun auf Urlaubsreisen im Kindesalter oder aber über Gespräche in kirchli-

¹ Die kategorialen Begriffe werden kursiv hervorgehoben.

chen Kreisen bis hin zum engen, freundschaftlichen Kontakt zu einem Priester weist eine regelmäßige Annäherungstendenz auf: Vom kindlichen Angezogenwerden von kirchlicher Architektur bis zur späteren, essentiellen Wertschätzung der regelmäßig wahrgenommenen heiligen Messe ergibt sich aus dem Bericht des Interviewten das Bild eines stetigen, graduell immer linear sich abzeichnenden Annäherungsprozesses ohne große Brüche an den Katholizismus. Wohl bezeichnet er die „wilden ‘60er-Jahre“ als Zeit, in der er mit Religion nicht viel zu tun gehabt hätte, jedoch betont er, daß er später genau dort religiös anknüpfte, wo er in seiner Kindheit aufgehört hat. Die Berührungen mit dem Katholizismus sind stetig, der Kirchenkontakt regelmäßig, die Bekanntschaft mit dem Pfarrer intensiv, die Gespräche über die Konversion langandauernd und der Meßbesuch wird als beeindruckend und essentiell bezeichnet. Leo Ittersum hat sich niemals vollständig vom Protestantismus entfernt. Er erkennt sogar an, daß sich nach seiner Konversion zum Katholizismus gewisse protestantische Grundzüge eher noch verstärkt hätten.

– *Glaubenssuche* – Auch die Glaubenssuche weist Momente der Stetigkeit und der Sicherheit auf. Der Interviewte bezeichnet seine Glaubenshaltung als „konservativ“. Seine positive Einstellung zum Katholizismus sei seit der Kindheit stetig gewachsen. Er berichtet von der hl. Messe als einem „faszinierendem“ Ereignis, parallel dazu von seinem Konversionswunsch als „bestimmt“. Unsicherheiten in Bezug auf die Konversion zeigt er im Interview nur mäßig. Nicht in dieses allgemeine Bild der Sicherheit und Stetigkeit paßt allerdings die Verunsicherung, von der der Befragte in Bezug auf den Empfang der Sakramente spricht.

(2) Ursache

– *Eigenes Suchen* – Als ursächliche Kategorie erscheint besonders das ausgeprägte eigene Suchen des Interviewten nach Sicherheit und Stabilität, das von einem sich verstärkenden Interesse an der Kirche begleitet wird. Durch den Kontakt zur Kirche erhält der Interviewte sogar die Inspiration zu seinem Berufswunsch. Den Weg zum Katholizismus findet er nach eigener Auskunft zielgerichtet, jedoch nach einem langen und gründlichen Kirchentest. Er verweist darauf, daß er ohne Begleitung Katholik geworden ist. Durchhaltevermögen und Konsequenz bezeichnet der Interviewte als wichtig für seinen Suchweg hin zum Glauben, Selbständigkeit als wichtig, jegliche Form des ungeleiteten Improvisierens wird negativ konnotiert. Interessanterweise werden ultrarechte Katholiken von ihm abgelehnt, Calvinisten aber fast durchweg positiv gewürdigt. Die Suche nach Beruhigung bezeichnet das Oberthema der Biographie des Interviewten.

– *Interesse Kirche* – Als eine weitere ursächliche Kategorie für „Kontakt mit der Kirche“, „Glaubenssuche“ und „Konversion“ als ganzer kann das „Interesse an der Kirche“ des Interviewten angesehen werden. Interessant ist, daß er bei der Erörterung dieser Thematik die Attraktivität des Katholizismus sehr hoch ansiedelt, wohingegen er den Protestantismus negativ konnotiert. Hier scheint ein interessanter Widerspruch in der Persönlichkeitsstruktur des Interviewten auf: Obwohl er an anderer Stelle von seinen calvinistischen Wesensmerkmalen in aller Länge und Breite berichtet, beschreibt er den Protestantismus an dieser Stelle, wo es darum geht, sich als Katholik von ihm abzugrenzen, ausschließlich negativ: („das ist nichts für mich, singen und Predigt hören...“).

– *Abstammung* – Eine weitere ursächliche Kategorie ist die „Abstammung“ des Interviewten. Er nennt die Turbulenzen um seinen Bruder, mit dem es im Religionsunterricht in einer kirchlichen Schule Probleme gab. Die mäßig prägenden Eltern und der geringe gesellschaftliche Status der Familie trugen zu einer Grundsituation der Verunsicherung bei. Die Vermutung liegt nahe, daß aus dieser unsicheren Jugendsituation später der Wunsch nach „sicheren Verhältnissen“ erwachsen ist. Auch die als lau empfundene remonstratensisch-protestantische Kirchenheimat vor dem Hintergrund eines gesellschaftlich dominanten und mit strengen Maßregeln auftretenden Calvinismus ist ein Indiz für die Möglichkeit einer tiefgreifenden Verunsicherung.

– *Ästhetisches Interesse* – Ursächlich wichtig scheint auch das ästhetische Interesse des Interviewten an Kunst und Kirchenbau zu sein. Dabei tendiert er zu zur Erhabenheit und Vollkommenheit neigenden Formen der Kirchenarchitektur.

Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Sicherheitssuche und *Beruhigung* sind Kernprogramm des Interviewten. Der Konversionsprozeß scheint ohne größere Brüche auf „sicherer Schiene“ vor sich gegangen zu sein (selbst seine calvinistischen Persönlichkeitsanteile haben nach der Konversion überdauert, kommen sogar danach erst deutlich zur Entfaltung („calvinistischer als der durchschnittliche Katholik“)). *Schematismus* und *Undifferenziertheit* in religiösen Angelegenheiten und der Wunsch, nach genau markierter Abgrenzung zum Protestantismus sind weitere Punkte, auf die man stößt, wenn man ursächliche und „phänomenale“ Kategorien vergleicht. *Regel* und *Maß* spiegeln sich auch im ästhetischen Interesse als signifikante, ursächliche Triebfedern für den (religiösen) Suchwandel des Interviewten wieder.

(3) Kontext und intervenierende Bedingungen

Der Weg zur Konversion des Interviewten hat einen Kontext, es gibt Bedingungen, die immer wieder intervenierend auftauchen.

– *Attraktivität des Äußerer* – Der Interviewte sieht das „Äußerliche“ als sehr wichtig an und bringt es in Verbindung mit einer „festen Struktur“, die er als unabdingbar betrachtet. In Bezug auf die katholische Kirche findet er viele Anhaltspunkte, die Relevanz des „Äußerlichen“ für sein Lebensgefühl festzumachen: Die nach außen gerichteten Riten des Katholizismus wirken anziehend auf ihn, die straffe, durchgeplante Organisation bewertet er hoch, die Tatsache, daß sich die katholische Kirche in der Gesellschaft auffällig „manifestiert“, hält er für positiv.

– *Brüche* – Im Gegensatz zum dauernden Versuch des Interviewten, seine Vita als schlüssige und ungebrochene Wachstumsgeschichte hin zum Katholizismus darzustellen, ist der Kontext seiner Konversionsgeschichte doch an einigen Stellen von unübersehbaren Brüchen gekennzeichnet. So muß es in seiner Kindheit einen großen Bruch in der religiösen Erziehung gegeben haben, was durch den Schulwechsel von einer protestantisch geprägten in eine bekenntnisfreie Schule provoziert wurde. Bei genuin religiösen Fragestellungen kommt es immer wieder zum Bruch mit Andersdenkenden, weil er in religiösen Grundsatzfragen nicht kompromißbereit ist. Andererseits aber findet er es wichtig, religiöse Unterschiede nicht zu verurteilen, aber sie anzuerkennen.

– *Zeitgeschichte* – Als intervenierende Ereignisse auf seinem Annäherungsweg an den Katholizismus empfindet der Interviewte auch im Rückblick bestimmte Papstwahlen, denen er als Kind unreflektiert große Aufmerksamkeit beigemessen hat. So kann er sich präzise an das Datum der Papstwahlen und den Namen der Päpste aus den 50'er und 60'er Jahren erinnern.

– *Gottesbild* – Leo Ittersum betont, daß er glaubt zu glauben, möchte sich aber in punkto „Gottesbild“ nicht festlegen: Immerhin sagt er, daß sein jetziges Gottesbild das gleiche sei, das er auch schon als Kind besessen habe. Aber im Grunde lehnt er es ab, ein Gottesbild zu haben, weil man als Christ seiner Ansicht nach überhaupt kein Bild von Gott kultivieren sollte. Immerhin stellt er sich Gott als einen 'Leiter' vor, vor dem man Verantwortung tragen und Rechenschaft ablegen muß.

Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Struktursuche und klare *Unterscheidung von äußeren und inneren Angelegenheiten* in Bezug auf Religion sind unserer Ansicht nach die klarsten Kategorien, die sich aus der Konfrontation des hier zu untersuchenden Phänomens (Kirchenkontakt, der über Glaubenssuche bis zur Konversion führt). Immer wieder tritt in die religiösen Suchbewegungen des Interviewten intervenierend das Bestreben nach einer festen Struktur, die Suche nach einer religiösen Organisation, die sich positiv manifestiert und die sich nach außen rituell anziehend gibt. Eigene *Geradlinigkeit* in religiösen Angelegenheiten bei ständigem Verweis auf die *Gebrochenheit* des Verhältnissen zu vielen seiner Zeitgenossen in diesen Fragen, allerdings ohne verurteilen zu wollen: Dies kann als ambivalentes Fazit aus dem Blick auf die in der Vita des Interviewten hervortretenden Brüche kategorial gefolgert werden. Die gut erinnerten Papstwahlen bestätigen aufs neue die Suche nach Zeiten und Epochen strukturierenden Ereignissen des Befragten. Das persönliche Verhältnis Herrn Ittersums zu Gott ist *abstrakt*, es fällt ihm schwer, konkretes zu seinem Gottesbild zu sagen. Außerdem hat es den Anschein, als gelte es nach Herrn Ittersum vor Gott vieles zu leisten und nicht zu versagen: Der *Gott* des Herrn Ittersum ist *streng* und verlangt von jedem Menschen, ein guter Verwalter zu sein. Die Überzeugung von der Existenz des Bösen läßt auf einen den gesamten Lebenslauf begleitenden Dualismus (Entscheidung, entweder gut oder Böse zu handeln) schließen. Allerdings ist die Sicht des Befragten auf die Welt eher von protestantischer Nüchternheit als von „katholischer Inbrunst“ geprägt, er enthält sich metaphysischen Spekulationen über die genaue Gestalt des Bösen, diese bleibt für ihn abstrakt.

(4) Handlungs- und Interaktionsstrategien

Die Handlungs- und Interaktionsstrategien des Interviewten auf dem Weg zu seiner Konversion sind von religiösem und gesellschaftlichem Lernen sowie von einem hohen kognitiven Anspruch geprägt. Gegenüber „zu viel“ Innerlichkeit ist er skeptisch.

– *Lernen religiös* – Religiöses Lernen hat für den Interviewten immer einen wichtigen Teil seines Lebens ausgemacht: Die rigide protestantische Schule, in der er die ersten Jahre seiner Jugend verbracht hat, hat ihm Inhalte vermittelt, die über den Zeitpunkt der Konversion hinausgingen. Später konnte er in ökumenischen Kreisen, einer Liturgievereinigung und auch in seinen diversen Studien immer wieder reli-

giöses Wissen aufnehmen, was er als außerordentlich wichtig bezeichnet.

– *Lernen gesellschaftlich* – Gesellschaftlich war es ein Bruch für den Interviewten, von einer christlich geprägten Schule auf eine staatliche zu wechseln, schockartig mußte er feststellen, daß von einem Tag auf den anderen in der Schule das calvinistische Weltbild nicht mehr im Vordergrund stand. In seiner Jugend ist aber von noch entscheidender Bedeutung, daß er hohe Anschlußprobleme aufgrund seines „bäuerlichen“ Status hatte. Er fühlte sich in einer Gesellschaft von Kindern, deren Eltern alle hohe Bildungsabschlüsse hatten, fremd. Auch später blieb er gesellschaftlich eher ein Einzelgänger, auch nach seiner Konversion fand er sich im Kreis der Katholiken gesellschaftlich nur dann zurecht, wenn es um religiöse Anlässe ging.

– *Kognitiver Anspruch* – Der kognitive Anspruch des Interviewten ist recht hoch: Auf die Konversion hat er sich zum größten Teil lesend vorbereitet, wobei er sich eine langandauernde Orientierungsphase verschrieben hat. Das Wissen über die verschiedenen Religionsformen genießt bei ihm höchste Priorität: So hat er sich in seiner Vorbereitungszeit professionell im Rahmen eines Niederländisch-Studiums mit protestantischen Positionen (Pamphleten) befaßt, um sich apologetisch mit dem Katholizismus zu beschäftigen.

– *Skepsis Innerlichkeit* – Allen „innerlichen“, nicht rational erfahrbaren Dingen steht der Interviewte skeptisch gegenüber. Im Katholizismus hat er eine „Wahrheit“ für sich gefunden, die durch klare Aussagen und Richtlinien besticht. Andere, „innerliche“, progressive Auffassungen über den Katholizismus sind ihm suspekt und unerträglich.

– *Freundschaftskontexte* – Viele Aktivitäten, die Herr Ittersum unternimmt, wurzeln in Freundschaftskontexten und persönlichen Kontakten. Die Einladung eines Freundes zu einem Konzert bringt ihn in Kontakt mit einer katholischen Gemeinde, in der er sich später auch ehrenamtlich mit seinen Fähigkeiten einbringt. Er entwirft eine Gemeindefahne, organisiert Fahrradausflüge und ministriert. Im Falle einer befreundeten, protestantischen Familie entscheidet sich Herr Ittersum sogar dafür, mit dieser Familie gemeinsam an einem protestantischen Gottesdienst teilzunehmen, weil dies der freundschaftlichen Atmosphäre gedient habe.

Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Ein gewisses *Sich-Fremd-Fühlen* in der Gesellschaft, verbunden mit einem recht *äußerlichen Religionsideal*, das sind die Hauptkoordinaten

ten des Handelns des Interviewten in Bezug auf seine Konversionsgeschichte. Das macht ihn auch ein wenig zum Einzelkämpfer, was seine Konversion betrifft. Er hat zudem auch in Religionsfragen ein hohes *Rationalitätsideal*, welches auf klare Aussagen und feste Grundsätze abstellt. Andererseits besitzt Herr Ittersum einen hohen *Freundschaftscodex*, für den er vieles einsetzt.

(5) Konsequenzen

Die Konsequenzen, die sich für den Interviewten aus dem Phänomen seines Kirchenkontaktes mit später erfolgter Konversion ergeben haben, sind vielfältig: Sie schlagen sich am meisten in seiner persönlichen Überzeugung wie auch in der sich einstellenden Regelmäßigkeit des Kirchenkontaktes nieder. Aber auch die Glaubensfindung des Interviewten an sich kann als Konsequenz seines Kirchenkontaktes betrachtet werden, genauso wie seine religiöse Praxis und auch die religiösen Anforderungen, die er sich auferlegt.

– *Persönliche Überzeugung* – Der Interviewte ist auch jederzeit dazu bereit, Konflikte mit Menschen auszutragen, wenn es um Glaubensfragen geht. Seiner Meinung nach gibt es klare Grenzen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, gerade wenn es um dogmatische Fragen geht. Diese hält er dann auch grundsätzlich nicht für überbrückbar: In einem Atemzug nennt er Abtreibung, Euthanasie und Homophilie als trennende Hindernisse auf dem Weg zu religiöser Verständigung. So groß diese Hindernisse auf religiösem Gebiet aber auch sein mögen, so sehr bemüht sich der Interviewte aber nach eigenen Angaben, Menschen nicht zu verurteilen. Aber er akzeptiert Verhaltensweisen grundsätzlich nicht, die gegen „katholische Grundsätze“ gerichtet sind, wohingegen er eine Zusammenarbeit auf „neutralem Gebiet“ mit anders orientierten Menschen nicht ausschließen will (z.B. einen Schrank zu zimmern). „Belästigungen“ durch Homosexuelle beschreibt er als höchst unangenehm, neutralen Umgang mit ihnen kann er sich aber durchaus vorstellen. Aber es sei unauweichlich, Freundschaften zu beenden, wenn die Differenzen zu groß würden. An anderer Stelle gibt er sich tolerant, wenn er sich gegen „Schwarz-Weiß-Denken“ ausspricht und übermäßige Strenge in religiösen Belangen tadelt. Er zeigt sogar Verständnis für eventuellen Zölibatsbruch von katholischen Priestern. Seine eigene, autonome Denkungsart, die offenbar noch aus alter, selbstverantworteter, calvinistischer Rationalität stammt, schlägt sich bisweilen stärker nieder als dogmatisches „Raisonieren“. Interessant erscheint die Einschätzung des Interviewten, daß er durch die Konversion strenger in der Unterscheidung von Katholiken und Nichtkatholiken geworden sei. Die Unschärfe zwischen seiner eigenen Einschätzung, ein strenger katho-

lischer Beobachter der Ereignisse zu sein, und der aufgeklärt-protestantischen Kritik an manchen „Essentials“ des Katholizismus (wie z.B. dem Zölibat oder dem Verbot der Empfängnisverhütung) ist auffällig.

– *Regelmäßiger Kontakt* – Das persönliche Verhalten des Interviewten ist von einem hohen Maß an Eigenverantwortlichkeit gekennzeichnet. Seinen Weg zum Katholizismus hat er nach eigenen Angaben recht autonom zurückgelegt. Daneben ist aber ein auf hohem Niveau sich befindender Freundschaftskodex als typisch für den Interviewten anzusehen: Er verweist darauf, daß er den ersten persönlichen Kontakt mit einer katholischen Gemeinde der freundschaftlichen Einladung eines Bekannten verdankt. Regelmäßigen Kontakt zu kirchlichen Kreisen hatte der Interviewte auch schon vor seiner Konversion: er besucht Gesprächskreise, die sich mit religiöser Thematik befassen, pflegt intensiven Kontakt zu einem gewissen Pater M., der ihn auch bis zur Konversion begleitet hat und er besucht regelmäßig die Hl. Messe. Auffällig ist, daß sich der überwiegende Teil der regelmäßigen Kontakte vorzugsweise auf Menschen im kirchlichen Bereich erstreckt. Auch in seiner Gemeinde pflegt er nur wenige Kontakte zu Menschen außerhalb des Gottesdienstes und der Liturgiegruppe. Seinen Kontakt zu Gott beschreibt er als abstrakt, der „einfach passiert“.

– *Glaubensfindung* – Konsequenz des ständigen Kirchenkontaktes des Interviewten ist auch seine Glaubensfindung, die sich bei ihm in einer „stillen Konversion“ äußert, die er mit großer Überzeugung vornimmt. Er zieht die stille Konversion einer großangekündigten, öffentlich zur Schau gestellten vor und zeigt auch in diesem Punkt große Eigenständigkeit.

– *Religiöse Praxis* – Die religiöse Praxis des Interviewten fußt auf einer selbstverständlich gelebten Feiertags- und auf einer fortwährenden Gebetspraxis: Während er in seiner kirchlichen Praxis recht konventionell ist (Kirchgang zu Sonn- und Feiertagen), liebt er selbstgestaltete Gebete, die er unabhängig von bestimmten Zeitpunkten betet. Besonders pflegt er die Fürbitte für Freunde und Bekannte. Der Interviewte bezeichnet sein Vertrauen zu Gott als sehr groß. Seine Gefühlslage in diesem Bereich ist aber eher protestantisch-nüchtern, erklärt er doch, daß „südlicher“, Glaube für ihn eher unverständlich ist. Wichtig ist, daß die katholische Kirche über einen großen liturgischen und rituellen Reichtum verfügt, wie z. B. über die Sündenvergebung durch die Buße. „Schönheit“ ist nach Herrn Ittersum als also überall dort vorhanden, wo eine 'heilige Ordnung' (Hierarchie) vorhanden ist.

Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Das persönliche Verhalten des Interviewten in Bezug auf die Konversion und die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind mit den Kategorien *Konsequenz* und *Eigeninterpretation* zu fassen. Dogmatismus und freie Auslegung stehen also in einigen Punkten locker beieinander und kommen interessanterweise nicht in Konflikt miteinander. Der kirchliche Rahmen hat für ihn eine *Kontaktfunktion*, über kirchliche Veranstaltungen bezieht der Interviewte einen Großteil seiner sozialen Kontakte. Regelmäßigkeit und Gewissenhaftigkeit in der *Pflichterfüllung* religiöser Anforderung sind weitere typische Kennzeichen, die aus der Konversion des Befragten zum Katholizismus hervorgegangen sind. Durch seine Konversion kann Herr Ittersum sich nun umso mehr an der *Ästhetik* heiliger Rituale und alter, lateinischer Liturgien weiden: die rituelle Konstitution von kosmischer Ordnung bereitet Herrn Ittersum höchsten Genuß, der Versuch der Ersetzung dieser Rituale durch moderne, innerliche Formen des Katholizismus empfindet er als persönliche Bedrohung.

Schema 2: Neue, durch axiales Kodieren gewonnene Kategorien

- (1) Phänomen Kirchenkontakt (Konversion)
- (2) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Ursache hervorgegangen sind:
Sicherheitssuche; Beruhigung; Schematismus/Undifferenziertheit; Regel/Maß
- (3) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Kontext hervorgegangen sind:
Struktursuche; Unterscheidung Innen/Außen; Geradlinigkeit; Gebrochenheit; Strenger Gott; Abstraktes Gottesbild
- (4) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Handlungsstrategien hervorgegangen sind:
Sich-Fremd-Fühlen; Äußerliches Religionsideal; Rationalitätsideal; Freundschaftskodex
- (5) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Konsequenzen hervorgegangen sind:
Kontaktfunktion; Pflichterfüllung; Ästhetische Ordnung

4.2 Der Konversionsprozeß von Frau Ate Kievits

Analog zur Analyse des Gesprächs mit Herrn Ittersum ordnen wir auch für Frau Kievits die Kategorien sogleich in das fünfdimensionale Handlungsschema ein.

Schema 3: Kategorien im Handlungsmodell von Ate Kievits

- (1) Phänomen
Kontakt mit Kirche; Glaubenssuche * Konversion *
- (2) Ursache
Interesse Kirche; Familie bzw. Mann; Eigenes Suchen, Abstammung
- (3) Kontext und intervenierende Bedingungen
Attraktivität Religion; Attraktivität Inneres/Yoga; Gottesbild
- (4) Handlungs- und Interaktionsstrategien
Lernen religiös; Lernen gesellschaftlich
- (5) Konsequenzen
Spirituelle Praxis; Lebensfreude; Selbstbewußtsein

(1) *Phänomen*

– Konversion – Auch bei Frau Ate Kievits ist die Konversion zum Katholizismus das zu untersuchende Phänomen. Gleichwohl steht die Konversion nicht im Mittelpunkt des Interviews, sondern sie ist eingebettet in die Erzählung von einer langen Reihe unterschiedlichster religiöser und esoterischer Erfahrungen (Buddismus, Christian Science, Anthroposophie und vor allem Yoga). Der Einschnitt, den die Konversion zum Katholizismus für Frau Kievits markiert, ist kein grundsätzlicher des Abschieds von „alten Werten“, im Gegenteil: vor und nach der Konversion wird der Wert von Yoga sowie der Glaube an die Wiedergeburt (Reinkarnation) hochgeschätzt. Wovon sie allerdings dezidiert Abschied nehmen will, ist ein in ihrer Jugend vorherrschender, von ihr als streng, angsteinflößend und niederdrückend erfahrener Protestantismus. Lebensfreude und Ungezwungenheit des Katholizismus provozieren bei Frau Kievits ein stark empfundenenes „Dazu-Gehören-Wollen“. Die Bereitschaft zur Konversion kann sie gegenüber einer Pastoralreferentin reflektiert vor dem Hintergrund ihrer schlechten Erfahrungen mit dem Protestantismus vertreten. Als unbefriedigend gestaltet sich für Frau Ate Kievits die mangelnde Begleitung auf dem Weg zum Übertritt: Ein Pastor erweist sich als unnahbar, ein zweiter vereinbart lediglich einen Termin mit ihr, der Kardinal bedauert

diese Umstände und macht Zeitgründe geltend. Katechese wäre nach Ansicht von Frau Ate Kievits notwendig gewesen. Der Vorgang der Konversion selbst jedoch stellt sich für Frau Ate Kievits wie ein „nach Hause kommen“ dar. Der Übertritt zum Katholizismus in der Osternacht gibt ihr das Gefühl, einem „Ganzen“ beizutreten, was sie als sehr beglückend empfindet. Der Universalismus und die Weite des Katholizismus, so empfindet sie es, lassen bei ihr ein „gewaltiges Gefühl“ sich einstellen, welches sie schlecht beherrschen kann. Frau Kievits äußert sich enthusiastisch über ihren Beitritt zum Katholizismus.

– Kirchenkontakt – Kontakt zum Katholizismus bekommt Frau Kievits zunächst und vor allem durch ihren Mann, der bereits 30 Jahre vor ihr Katholik geworden war und der sich in einer Gemeinde als Musiker stark engagiert. Über den Chor ihres Manns, dem sie angehört, lernt sie Katholiken kennen und auch den katholischen Meßbruder. Sie geht zunächst noch selten zur Kommunion, z.B. bei einer kirchlich gefeierten Silberhochzeit, die sehr festlich begangen wird und ihr sehr nahe geht. Begeisterte Anhängerin des Katholizismus aber ist Ate Kievits durch einen bestimmten Dekan geworden, der ihr spirituelles Bedürfnis voll und ganz befriedigte. Im Rahmen ihrer eigenen Yoga-Erfahrungen meint sie bei diesem Dekan Züge einer besonders außergewöhnlichen Spiritualität zu erkennen und sie fühlte sich bei ihm sofort geborgen. Sie schätzt auch seine Art, die Messe zu feiern.

– Glaubenssuche – Glaubenssuche als Grundphänomen, das langfristig zu Kirchenkontakt und Konversion geführt hat, ist bei Ate Kievits ein abenteuerlicher Weg. Intensiv verschafft sie ihrem großen Verlangen Ausdruck, religiöse Geborgenheit und Heimat zu gewinnen, indem sie viele verschiedene Religionsrichtungen sowie spirituelle Gruppierungen aufsucht, in erster Linie eine Gruppe, die sich mit Yoga befaßt. Nach einer Jahrzehnte dauernden als religionslos erlebten Phase ist ihr Verlangen nach Spiritualität Anlaß, mehrmals im Monat 600 km bis nach Belgien zu reisen. Schließlich geht sie auf die Suche nach vergleichbarer Spiritualität in ihrer Heimatstadt Zwolle, wo sie in einem katholischen Dekan jene spirituelle Persönlichkeit findet, die ihr den Übertritt zu Katholizismus attraktiv erscheinen läßt. Faszination hat der Katholizismus schon immer auf sie ausgeübt, da ihr seine Anhänger im Gegensatz zu dem von ihr erlebten, strengen Protestanten als sehr fröhliche, unverkrampfte und heitere Menschen aufgefallen sind. Die Glaubenssuche vergleicht Ate Kievits mit einem Sauerteig, der langsam durchsäuert wird.

(2) Ursache

– Interesse Kirche – Eine Ursache für die spätere Konversion von Ate Kievits war ihr Interesse am Katholizismus, das sie schon immer gehabt hat. Besonders die Ganzheitlichkeit von Intellekt und Emotion sind ihr wohlthuend in Erinnerung geblieben. Gegenüber der Äußerlichkeit, Gefühlskälte und Angst im Protestantismus sieht sie im Katholizismus das Ideal einer spirituellen, künstlerischen und fröhlichen Religion. Durch ihr spirituelles Interesse, das esoterische Züge einschließt, kommt Frau Kievits mit einer Gruppe von Leuten zusammen, die, ausgerüstet mit Wünschelruten, in ganz Holland nach heiligen Stellen und Orten suchen. Als ein solch heiliger Ort wird von dieser Gruppe eine Kirche in Zwolle bezeichnet, in der auch der spirituell anziehende Dekan arbeitet. Diese Verbindung von Esoterik und Katholizismus hat sie noch näher zur Konversion geführt.

– Konversion Mann – Ein entscheidender Anreiz für die Konversion ist für Ate Kievits die bereits 30 Jahre zurückliegende Konversion ihres Mannes. Obwohl dieser sie nie bedrängt hat, auch den Schritt zum römischen Glauben zu tun, so hat er sie doch durch sein Engagement im katholischen Kirchenchor, in dem sie auch singt, sehr eng in Verbindung mit dem Katholizismus gebracht. Die Konversion ihres Mannes hat über die Dauer mehrerer Jahrzehnte des Zusammenlebens das Eis zur Konversion gebrochen. Frau Ate Kievits spricht ihrem Mann gegenüber von tiefer Dankbarkeit.

– Eigenes Suchen – Ein weiteres Moment auf dem Wege zur Konversion war das stark motivierte, eigene Suchen von Ate Kievits nach Nähe, spiritueller Wärme und geistlicher Beheimatung. Geistliches Wachstum nach „innen“, wie sie es beim Yoga erlebt, ist für sie dringend erforderlich. Geistliches Wachstum bedeutet für sie ein inneres „Weit-Werden“, ein Spüren von Kräften und Erlangen von intensiver Lebensfreude. Als besonders bedrängend auf ihrem religiösen Suchprozess erscheint ihr die eigene Identitätsfrage: Ate Kievits' „Selbst“ wurde mehrfach durch protestantische Vorstellungen beschädigt: alles was von Innen käme, sei schlecht; der Mensch sei von Grund auf böse; usw. Die allgegenwärtige Angst ließ sie an sich selbst verzweifeln. Im Katholizismus stieß sie auf ein heiteres, spirituell geerdetes, leichtes Lebensgefühl, welches ihr überraschend zur Selbstfindung half.

– Abstammung – Die Motivation zum Verlassen ihrer protestantischen Konfession reicht bis zu ihrer Abstammung zurück. Sie berichtet davon, daß ihre Erziehung übermäßig streng war und daß sie den Protestantismus in ihrer Familie als übermächtig empfand. Der Protestantismus habe einen starken Pessimismus verbreitet und bei der Befragten zu Niedergeschlagenheit und einer enormen Unsicherheit in

allen Lebenslagen geführt. Resultat dieser Faktoren war nach Frau Kievits eine tiefreichende Selbstverachtung.

Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Beim Vergleich der Ursachen mit den Phänomenen fällt auf, daß der Konversionsvorgang für Ate Kievits einen ganzheitlichen Charakter hat. Die Erfahrung der Ganzheitlichkeit vermißte sie in ihrer Kindheitsreligion; sie bekam diesen Zugang erst durch spirituelle Erfahrungen im Yoga. Der Übertritt zum römisch-katholischen Glauben war die institutionelle Bekräftigung dieser Entwicklung. Ganzheitlichkeit bedeutet für Ate Kievits, in Zusammenhang zu stehen mit einer langen Tradition, mit spiritueller Tiefe und entsprechenden kognitiven und geistlichen Erfahrungen. Spiritualität ist eine ursächliche Kategorie, denn ihr Weg zum Katholizismus führte über die Suche nach Spiritualität. Der spirituelle Weg, auf den Ate Kievits sich begeben hat, führte sie aber vor allem auf einen inneren Pfad zu sich selbst.

(3) Kontext und intervenierende Bedingungen

– Attraktivität Religion – Religion ‘an sich’ hat für Ate Kievits große Attraktivität. Dabei bezieht sie dies nicht speziell auf den Katholizismus: Sie geht davon aus, daß alle Religionen wesentlich das Gleiche betonen. Diese Einsicht hat sie aus ihrer Yoga-Praxis gewonnen. Yoga macht einen gewaltigen Eindruck auf sie: eine „unglaubliche Ruhe“ und ein „über sich Hinaussteigen“. Genauso anziehend findet sie geistliche Gesänge und Gebetsrituale der Hare-Krishna Bewegung, die sie kennengelernt hat. Auch bei theosophischen Veranstaltungen meint sie, eine „erhebende Praxis“ kennengelernt zu haben, auch wenn sie später von dieser Gruppierung enttäuscht ist, weil man dort sehr individualisiert und vereinzelt miteinander umgeht. Am Katholizismus findet Ate Kievits anziehend, daß er eine weltweite universale Gemeinschaft mit rituell und traditionell festgelegten Strukturen ist.

– Attraktivität Inneres – Auf den „inneren Weg“ ist Ate Kievits vor allen Dingen durch Yoga gekommen: Yoga ist für sie nicht in erster Linie Anwendung körperlicher Übungen, sondern eine innere Wesenschau, die bis zur Selbsterkenntnis führt. Durch das Ruhig- und Selbstgewißwerden im Vollzug von Yoga kann Ate Kievits eine Vertiefung ihrer Persönlichkeit und einen beglückenden Kontakt zu sich selbst erlangen, der identitätsstiftend wirkt. Die durch die strenge, protestantische Erziehung hervorgerufene existentielle Verunsicherung wurde durch Yoga geheilt. Die Spiritualität, die sie dort erlebt, bezeichnet sie als „Sauerteig“, der sie langsam durchdringt. Spiritualität scheint auch der Verbindungsstrang zwischen Ate, Yoga und der

Konversion zum Katholizismus zu sein, denn über den losen Kontakt hinaus hat sie die „spirituelle“ Ausstrahlung eines Dekans ebenso geführt wie die Wünschelrutengänge, die bei einer bestimmten katholischen Kirche in Zwolle Ausschläge zeigten.

– Gottesbild – Das Gottesbild Frau Ate Kievits ist nicht traditionell katholisch im dogmatischen Sinne, obwohl sie sich christlicher Versatzstücke bedient. Sie spricht davon, daß sie zu einem „Gegenüber“ betet und durch das Gebet eine Verbindung zu einer Instanz herstellt, die sie als „zuhörendes Etwas“ oder „Urgott“ bezeichnet. Andererseits aber glaubt sie, sich in diesem Gebet an Christus zu wenden, weil das vertrauter für sie sei. Auf ihre Erfahrungen mit dem „strafenden Gott“ aus ihrer protestantischen Vergangenheit angesprochen, bestreitet sie vehement, daß Gott etwas anderes als Liebe sein könne. Der Grund, sich mit Religion zu beschäftigen, ist für sie ein „inneres Bedürfnis“. Es bereitet ihr kein Problem, ihren Glauben an die „Wiedergeburt“ mit der katholischen Lehre vom „Ende der Zeit“ zu vereinigen. Sie vermengt ihren Reinkarnationsglauben sowohl mit esoterischen Mutmaßungen (unerklärliche Linien auf den Bergen von Peru) als auch mit eigenen biographischen Episoden aus der Kindheit. So spekuliert sie über die Möglichkeit, in einem früheren Leben einmal in der Nähe eines Klosters gelebt zu haben, welches ihr in ihrer Kindheit höchst anziehend vorkam.

Strukturvergleich „Kontext – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Wichtige kontextuelle Kategorien sind der von Frau Ate Kievits postulierte einheitliche Charakter aller Religionen sowie der Universalismus des römischen Katholizismus. Sie geht davon aus, daß in allen Religionen Wahrheit steckt, daß aber der Katholizismus besonders nachhaltig religiöse Bedürfnisse der Menschen befriedigt. Zum Kontext ihrer Annäherung an den Katholizismus zählt schließlich auch ihre Suche nach Identität durch die Vertiefung in Spiritualität, gleichsam negativ motiviert durch ihre persönliche Not aufgrund einer strengen protestantischen Kindheit und Jugend und die davon ausgelöste starke Selbstverunsicherung. Was ihr Gottesbild betrifft, kann man zu recht von 'Bricolage' sprechen. In ihrem Gottesbild verschmelzen christologische, allgemein-religiöse und esoterische Konzepte einschließlich der Wiedergeburt.

(4) Handlungs- und Interaktionsstrategien

– Lernen religiös – Religiöses Lernen hat Ate Kievits in ihrer Jugend als schmerzvoll erfahren: Der strenge Protestantismus, demgegenüber sie sich rechtfertigen mußte, verunsicherte sie, machte ihr Angst

und verteufelte das „Innere“, die Emotionen. Genau an dieser Stelle setzt der Lernprozeß ein, den Ate Kievits im Erwachsenenalter konkret mit Yoga beginnt: Hier geht es um dieses im Protestantismus abgelehnte innere Befinden des Menschen, das sie vertieften will. Ruhig-Werden, zu Sich kommen und inneres Erleben empfindet Ate Kievits als wegbereitend, ihre weiterführende Ausbildung zur Yoga-Lehrerin ist ein vertiefendes Erlebnis für sie. Ihre Annäherung an die Kirche hat sie dann unter dieser spirituellen Perspektive in Angriff genommen. Sie bewertet Priester danach, welche spirituelle Aura von ihnen ausgeht und wie sie Gottesdienste leiten. Religiöse Suchaktionen bei den Anthroposophen und Christian Science verliefen für Ate Kievits enttäuschend, weil deren menschliches Miteinander sehr dem Protestantismus ähnelte. Die größte Lernanstrengung und wohl auch den größten Lernerfolg hat Ate Kievits im Erlernen und Praktizieren von meditativen Praktiken vorzuweisen: Es ist der Weg nach Innen, den sie sehr konsequent verfolgt.

– Lernen, gesellschaftlich – Nach Ate Kievits neigen bestimmte religiöse Gruppierungen, einschließlich des Protestantismus, zu Oberflächlichkeit, Äußerlichkeit und Kälte. Diese Erfahrung hat sie in ihrer Jugendzeit gemacht und sie erlebte dies bei den Anthroposophen und Christian Science. In diesen Gruppen waren enge persönliche Kontakte unerwünscht, was Ate Kievits als schmerzlich empfand; deren „ängstliches Zusammenhalten“ wirkte auf sie abstoßend.

Strukturvergleich „Handlungsstrategien – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Der religiöse Lernweg Ate Kievits vom strengen und gefühlkalten Protestantismus über ihre spirituellen Erfahrungen mit Yoga bis hin zur Konversion zum Katholizismus sind sehr stark von der Suche nach Emotionalität geprägt. Die Betonung des Gefühls, die der Protestantismus nicht zuließ, wird zu einem zentralen Element ihres geistlichen Suchweges. Gruppen, in denen sie vor ihrer Konversion geistliche Zuflucht suchte (z.B. Anthroposophen, Christian Science) haben ihr nicht gefallen, weil sie in ihrem menschlichen Miteinander sehr wenig Emotionalität zeigten. Gruppen, die von Äußerlichkeiten geprägt sind, sind für Ate Kievits keine Alternative zur früheren protestantischen Kirchenheimat. Frau Kievits betreibt ihre Konversion selbständig und mit Entschiedenheit, obwohl sie den Weg zum Altar emotional angeschlagen und ohne katechetische Hilfe zurücklegen mußte.

(5) *Konsequenzen*

– Spirituelle Praxis – Eine Konsequenz des gesamten religiösen Suchweges von Ate Kievits ist ihre spirituelle Praxis und darin eingebettet ihre Konversion zum Katholizismus. Meditation und der „Gang nach Innen“ bilden den Ausgangspunkt, katholisch zu werden. Am Beginn ihres Weges zum Katholizismus stand auch nicht der primäre Wunsch, zu konvertieren, sondern geistlich in „die Tiefe“ zu gehen. Im Katholizismus fand sie den entsprechenden Inhalt und Rahmen für die angestrebte spirituelle Lebensweise.

– Lebensfreude – Lebensfreude ist ein wichtiger Punkt für Ate Kievits. Lebensfreude hat sie im Protestantismus schmerzlich vermisst, durch Yoga wiedergewonnen und im Katholizismus praktisch immer vorgelebt bekommen.

– Selbstbewußtsein – Ate Kievits gelingt die Bearbeitung existentieller Ängste und des protestantisch erzeugten Schuldbewußtseins durch die Meditation, die ihre Selbstgewißheit und innere Sicherheit stärkt.

Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Neue Kategorienbildung

Schema 4: Neue, durch axiales Kodieren gewonnene Kategorien

- (1) Phänomen Konversion
- (2) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Ursache hervorgegangen sind:
Ganzheitlichkeit; Spiritualität; Innerlichkeit
- (3) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Kontext hervorgegangen sind:
Einheitlichkeit Religionen; Universaler Katholizismus; Identität; Spiritualität; Bricolage
- (4) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Handlungsstrategien hervorgegangen sind:
Emotionalität; Skepsis Äußerlichkeit; Entschiedenheit Konversion; Selbstständigkeit
- (5) Kategorien, die aus Vergleich Phänomen/Konsequenzen hervorgegangen sind:
Tiefe; Freude; Identitätsstiftung

Die Konversion von Frau Ate Kievits kann als Konsequenz ihres religiösen Suchweges nach Innen betrachtet werden, sie ist Ausdruck ih-

res Verlangens nach spiritueller Tiefe. Im katholischen Lebensstil sieht sie auch ihr Grundbedürfnis nach Freude am Leben bestätigt, welches sie im Protestantismus nicht erreichen konnte. Die Ruhe und Ausgeglichenheit, die Ate Kievits durch die Meditation erfährt, wirkt identitätsstiftend auf sie.

4.3. Ein Vergleich von Ate Kievits und Leo Ittersum

Nach getrennten Analysedurchgängen sollen beide Konversionsprozesse im folgenden miteinander verglichen werden. Wir halten uns wiederum an das fünfdimensionale Handlungsmodell.

(1) Das Phänomen 'Konversion'

Die Konversionserzählungen von Ate Kievits und Leo Ittersum, die von protestantischer Herkunft sich für den römisch-katholischen Glauben entschieden haben, sind recht unterschiedlich gelagert, aber gerade deshalb geeignet, die mögliche Spannungsbreite des Phänomens 'Konversion' aufzuzeigen.

Die Konversion von Herrn Ittersum ist das Ergebnis der Begeisterung, die äußerliche (Ordnungs-)elemente des Katholizismus auf ihn ausüben: Schon als Kind faszinierte ihn die katholische Kirchenarchitektur, empfand er die feierliche Prozedur der Papstwahl als aufregend und interessierte sich für geistliche Kunst. Mit seinem Kircheneintritt werden die katholische Liturgie sowie der Inhalt katholischer Moralvorgaben (Ablehnung der Homophilie, Euthanasie u.a.) zu einem wichtigen Glaubensinhalt. Dabei ist interessant, daß viele Elemente der calvinistischen Sozialisation (Strenge, Konsequenz, Einsatz für das ungeborene Leben) in seiner Interpretation des Katholizismus nach wie vor zum Zuge kommen. Die Konversion zum Katholizismus gestaltetet sich für Leo Ittersum zur kontinuierlichen Kultivierung einer calvinistischen Lebensart mit katholischen Ordnungselementen. Er liebt am Katholizismus die allgegenwärtige strukturierende Ordnung, die sich in Äußerlichkeiten (Riten, Traditionen, Gesetzen) manifestiert.

Ganz anders Ate Kievits: Ihr Übertritt zum Katholizismus geschah nicht in erster Linie um des Katholizismus willen, sondern war das Resultat ihrer Suche nach Spiritualität. Die Spiritualität, die sie im geistlichen meditativen Weg nach innen vor allem durch Yoga kennengelernt hat, findet sie in der Aura des katholischen Dekans und der esoterischen Ausstrahlung einer katholischen Gemeindekirche wieder, was sie letztlich auf den Weg zur Konversion bringt. Bei Ate Kievits sind dezidiert die „inneren Werte“ entscheidend und nicht die äußeren, wie bei Herrn Ittersum. Ihr liegt nichts an äußeren Strukturen, aber an Kontemplation und Identitätsfindung. Auch ihr Verhältnis

zum Protestantismus ist völlig anders als dasjenige Herrn Ittersums: Äußerlichkeit und Gefühlskälte, so wie sie sie erlebt hat, hält sie für typisch protestantisch. Deshalb grenzt sie sich so entschieden vom Protestantismus ab.

(2) Ursachen für die Konversion

Ein starkes Motiv für die Konversion von Leo Ittersum ist die Suche nach Sicherheit – und zwar Sicherheit im Bereich der „Form“. Am Katholizismus schätzt er ausdrücklich die äußeren Traditions- und Ordnungselemente und gibt sich als erklärter Gegner von erneuernden Tendenzen aus. Er neigt zu Schematisierungen (moralische Vorstellungen über Gut und Böse) und Undifferenziertheit („Huub Oosterhuis will die Kirche zerstören“). Erhebend findet er Regel und Maß in der traditionellen Liturgie und Kirchenarchitektur.

Auch Ate Kievits kann man eine Suche nach Sicherheit unterstellen, allerdings sucht sie diese auf einem anderen Terrain. Ihr geht es vor allem um Ganzheitlichkeit, um das Zusammenfließen von emotionalen und kognitiven Elementen, wie sie es im Katholizismus (im Gegensatz zum Protestantismus) vorzufinden meint. Besonders liegt ihr die Kultivierung von 'Innerlichkeit' am Herzen, die im Protestantismus nicht zum Zug kommen konnte.

Bei Leo Ittersum und Ate Kievits scheinen die Ursachen für ihre unterschiedlichen Präferenzen in der Kindheit zu liegen. Mangelte es Leo Ittersum an verbindlichen Maßstäben für seinen Platz in der Gesellschaft, litt Ate Kievits an emotionaler Kälte im Protestantismus. Interessanterweise scheint der Katholizismus beide Bedürfnisse befriedigen zu können: nach klar definierten Ordnungsmaßstäben und nach Tiefe und Spiritualität.

(3) Kontext der Konversion

Kontext der Konversion von Leo Ittersum ist eine beständige Suche nach Struktur, nach einer richtungsweisenden Gemeinschaft, zu der er gehören will. Diese Gemeinschaft sollte klare, äußere Vorgaben machen und Orientierung in einer unsicheren Welt bieten. Das findet er im Katholizismus. Die Gemeinschaft des Katholizismus ermöglicht es ihm, sogar eine gewisse Kontinuität zu seiner protestantischen Vergangenheit herzustellen: als Katholik, der das Äußere betont, fühlt er sich „calvinistischer“ als der Durchschnitt seiner Glaubensgenossen. Die Kontinuität, die er durch seinen Übertritt zum römischen Glauben in seinem Leben gewährleistet sieht, ermöglicht es ihm, manche Brüche in seinem Leben (chaotische Kindheit, Berufswechsel usw.) auszublenden und dies im Lichte der Konversion als eine ge-

radlinige Entwicklung zu betrachten. Kontext der Konversion Leo Ittersums ist sein abstrakt-transzendentes Gottesbild. Herr Ittersum spricht von Gott als einem Leiter, der moralische Anforderungen an die Menschen stellt. Das Thema „Schuld vor Gott“ thematisiert Ittersum recht ausführlich, das Thema „Freude“ nicht. Die Reflexion ritueller Vollzüge entlocken ihm jedoch manchmal den Ausruf „schön“. Gemeinsame Kirchgänge sind offenbar ein Genuß für ihn. Gott selbst allerdings bleibt abstrakt.

Bei Ate Kievits ist der zentrale Kontext der Konversion nicht der Katholizismus selbst, sondern die Suche nach Spiritualität und die Abkehr von einem angsteinflößenden Protestantismus, wie sie ihn als Kind in ihrer Familie erlebt hat. Ein vor dem Gang zum Abendmahl vor Sündenangst schwitzender Vater ist ihr noch in guter Erinnerung. Ate Kievits hat im Gegensatz zu Leo Ittersum ein sehr universalistisches Bild von Religion überhaupt. Für sie haben alle Religionen in ihrer Tendenz zu Innerlichkeit und Kontemplation etwas Gemeinsames. Den Protestantismus will sie von dieser Kategorisierung ausnehmen. Das Gottebild von Ate Kievits ist esoterisch: Sie spricht von einem Urgott, den sie in der Versenkung erfährt. Ebenso erzählt sie von einer „Kraft“, die sie als Christus anspricht, weil ihr das am geläufigsten erscheint. Kirchen läßt sie durch Wünschelrutengänge auf ihre Ausstrahlung untersuchen, einen Dekan beurteilt sie nach seinem 'Charma'. In der Versenkung, der Meditation Gottes sucht sie Identität und Selbstbestätigung. Auch Freude ist ein wichtiges Element, das die katholische Kirche verkörpert.

Leo Ittersum findet in statischen Ordnungsmomenten des römischen Glaubens Halt, für Ate Kievits bietet der Katholizismus die Gelegenheit, tiefe spirituelle Erfahrungen zu machen.

(4) Handlungsfeld Konversion

Herr Ittersum geht mit einem hohen Rationalitätsideal an religiöse Fragen heran: Er beschäftigt sich professionell im Rahmen seines Studiums mit dogmatischen Fragen der Renaissance und arbeitet zum Zwecke seiner Konversion historische Quellen zum Konfessionsstreit durch. Sein religiöser Erfahrungsbereich ist eher auf Äußerlichkeiten beschränkt. Lateinische Liturgie und Heraldik. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß die genaue Befolgung äußerlicher Ordnungsmuster ihm tiefe innere Befriedigung und ein anhaltendes Glücksgefühl vermitteln.

Ate Kievits hingegen geht sehr emotional an die Religion heran. Ihr erster Zugang nach ihrem Abschied vom Protestantismus ist Yoga. Der Weg nach Innen wird für sie zum Ansporn, nach Spiritualität in

Zwolle zu suchen; diese meint sie in der dortigen katholischen Gemeinde zu finden, wo sie auf einen charismatischen Dekan trifft und auf eine Kirche mit esoterischer Ausstrahlung (was sie übrigens per Wünschelrutengang ermitteln läßt).

Beide Befragten mußten auf eine Taufkatechese verzichten und gingen sehr selbstständig ihren Weg bis zur Konversion. Während Herr Ittersum jedoch aus den Quellen der Tradition zehrte, bediente sich Frau Kievits spiritueller Elemente. Beide allerdings neigen zur ‚Bricolage‘: Leo Ittersum verknüpft Calvinismus und katholische Tradition, Ate Kievits vermengt Yoga, Esoterik und Katholizismus.

(5) Konsequenzen der Konversion

Herr Ittersum sieht die Konsequenzen seiner Konversion eindeutig im Pflicht- und Regelbereich angesiedelt: Er betont eine regelmäßige Feiertagspraxis, die Mitgliedschaft in der Liturgievereinigung sowie das regelmäßige Gebet. Über die Kirchengemeinde hat er auch regelmäßigen Kontakt zu anderen Gemeinemitgliedern, der sich allerdings nicht über das Religiöse hinausbewegt.

Frau Kievits hingegen betont die Freude und Selbstgewißheit, die ihr durch ihren Übertritt zum Katholizismus zuteil geworden ist. Katholischwerden mit der wichtigen Zwischenetappe Yoga bedeutet für sie vor allen Dingen eines: Identitätsfindung.

5 Interpretation: Konversion als „religiöse Individualisierung“?

Wir möchten nun die Ebene der Einzelbefunde verlassen und die Analysen in einen größeren Zusammenhang stellen. Zu Beginn haben wir vom Konversionsprozeß als einem Prozeß religiöser Individualisierung gesprochen und auf den möglichen Widerspruch hingewiesen, das der Eintritt Erwachsener in eine Religionsgemeinschaft (Kollektiv) zugleich als ein Schritt der „Individualisierung“ interpretiert werden könnte.

Ein in der Literatur weit verbreitetes Konzept von Individualisierung bezeichnet damit die Freisetzung des einzelnen aus umfassenden religiösen Bindungen, vor allem aus den Sozialbeziehungen, wie sie die Kirche selbst darstellt. Individualisierung nimmt Bezug auf die wachsende Bedeutung persönlicher Autonomie und Freiheit, die im gesellschaftlichen Leben insgesamt und auf dem Gebiet der Religion im besonderen anzutreffen ist (vgl. die ausführliche Darstellung bei Gabriel 1993, 141ff). Individualisierung gerade in diesem Sinne ist vielfach der

Kritik unterzogen worden: als 'Vereinzelung' bzw. 'Privatisierung', die in größerem Maßstab zur Auflösung des Sozialcharakters der Gesellschaft führe. In religiöser Hinsicht markiere Individualisierung den Auszug aus der traditionellen Religion, d.h., aus den Kirchen. Die Folge sei der Verlust religiöser (und kultureller) Traditionen.

In dieser Kritik werden bestimmte beobachtbare Phänomene wie die Zunahme persönlicher Freiheit bei der Festlegung einer eigenen Weltanschauung, die zudem noch in selbstbestimmter Nähe oder Entfernung zu den Kirchen plaziert wird, aus normativen Gründen kritisch gesehen oder abgelehnt.

Gegenüber einem (zu) schnellen normativen Umgang mit dem Individualisierungskonzept legt sich zunächst eine weiterreichende Analyse nahe. Für Luhmann (1977) ist Individualisierung ein in der Hoch-Moderne unumkehrbares Faktum. Er spricht von 'struktureller Individualisierung', die er als Bedingung und Folge der Umstellung der Gesellschaft auf eine 'funktionale Differenzierung' erklärt. Die funktionale Differenzierung kommt zum Ausdruck in der Ausbildung von gesellschaftlichen Teilsystemen, die weitgehend unabhängig voneinander funktionieren. Dies hat zur Folge, daß sich die Zahl der Mitgliedschaften des einzelnen in gesellschaftlichen Teilbereichen und die Zahl der möglichen Kombinationen erhöht. Weder die Zahl der Mitgliedschaften noch die Zahl der Kombinationen sind für alle standardisiert, d.h., die Unterschiede zwischen den einzelnen nehmen zu. Die Vermittlung zwischen den Teilsystemen ist nicht mehr institutionell regelbar, sondern ist dem einzelnen aufgebürdet. Individualisierung ist zum einen eine Bedingung für die weitere Ausdifferenzierung der Gesellschaft, zum anderen hat jeder Differenzierungsschub eine erhöhte Individualisierung zur Folge. In diesem Verständnis ist Individualisierung nicht gleichbedeutend mit 'Auswanderung' des einzelnen aus sozialen Zusammenhängen, sondern ein mit dem Modernisierungsprozeß funktional verschränkter Prozeß. Individualisierung ist für das hohe Maß an Arbeitsteilung und Komplexität nötig – insofern ist sie eine moderne Form der 'Ver-gesellschaftung' des Menschen. Individualisierung ist nicht so sehr ein Prozeß der Emanzipation (von etwas), sondern vielmehr der Modus, wie Menschen in der Gesellschaft handeln – ja gezwungen sind zu handeln.

In psychologischer Hinsicht entspricht die zunehmende individuelle Vielfalt der fortschreitenden Unbestimmtheit des kollektiven Bewußtseins. Es gibt nicht mehr den alles überwölbenden Baldachin, der konkret genug wäre für die persönliche Handlungsführung. Normen sind nur noch abstrakt formulierbar. Zweifellos wächst damit einerseits der Spielraum für den einzelnen. Andererseits ist die Offenheit

möglicher Entscheidungen nicht unbegrenzt. Einem 'mehr an Optionen' steht ein 'mehr an Risiko' gegenüber (Beck 1986). Wenn Individualisierung als die Rückseite der gesellschaftlichen Differenzierung verstanden wird, liegt die Annahme einer gewissen Standardisierung der ethischen und religiösen Semantik auf der Hand (vgl. Daiber 1996). Orientierungsmuster und religiöse Bezüge fallen nicht aus der Luft. Die Kommunikation bedient sich vorhandener Themen- und Symbolvorräte und läßt den Einbezug von Traditionen (z.B. christliche) und den sie verkörpernden Institutionen (z.B. Kirchen) zu – auch wenn die Selbstbeschreibung in Distanz zu ihnen akzentuiert wird (vgl. Krüggeler/Voll 1993, 17f).

Im Ergebnis erscheinen individuelle Religionsstile zwar vielfach als „selbst erstellte Strickmuster“, aber sie generieren ihren Inhalt nicht aus einem traditionsleeren Raum. Sie bedienen sich vorgegebener sozial-religiöser Muster (Glaubensüberzeugungen, Haltungen, Rituale, Symbole etc.), ohne sich der jeweils sie tragenden normativen Autorität zu unterwerfen. Der Fokus liegt nicht auf Identitätsgewinn durch Übernahme vorgegebener Traditionsinhalte, sondern auf der individuellen Erarbeitung einer Lebensorientierung. Diese ist gerade darin „individualisiert“, daß sie den notwendigen Versuch ausdrückt, Beziehungen zwischen unterschiedlichen Lebensbereichen herzustellen, die zueinander disparat sein können, aber für die selbst-erlebte Lebensführung konsistent sein sollen (vgl. Drehse 1994). In der Folge dieses Prozesses sind individualisierte Kirchenbezüge möglich,

- die Mitgliedschaft und Distanz zur Kirche miteinander verbinden,
- im Hinblick auf das Glaubensbekenntnis viele Momente der Übereinstimmung aufweisen, gleichzeitig aber Ausweitungen zulassen wie bspw. die Integration der Reinkarnation,
- die von sektoraler Identifikation geprägt ist, d.h. von gleichzeitig entschiedener Ablehnung und Anerkennung bestimmter Sektoren, usw.

Beck (1986) hat auf drei Phasen des Individualisierungsprozesses hingewiesen: Emanzipation, Verlust und Neueinbindung. Emanzipation bezeichnet hier die Loslösung aus einem die persönliche (religiöse) Weltsicht umgreifenden sozialen Zusammenhang, zum Beispiel dem Sozialgefüge des Calvinismus. Voraussetzung ist in aller Regel ein reflexives Verhältnis zu sich selbst, d.h., man ist nicht nur „religiös aktiv“, sondern reflektiert sich als „religiös aktiver Mensch“. Der Emanzipationsprozeß vollzieht sich als ein „innerlicher“, d.h., die „Freisetzung“ wirft den einzelnen nicht auf die „Welt“ zurück, sondern auf sich selbst. Im Prozeß der Selbstreflexion „stolpert“ man gleichsam über kognitive und affektive Inkonsistenzen und es schält sich

ein Differenzbewußtsein heraus. Wenn die Erfahrung der Inkonsistenz zur Abkehr vom entsprechenden Sozialgefüge führt, ist die Folge zum einen Befreiung, zum anderen aber auch Verlust. Überlieferte Glaubenseinstellungen, Weltansichten, Werte, Normen, Rituale usw. sind entweder nicht mehr aus sich heraus plausibel oder aber es gibt Gründe, sie entschieden abzulehnen. Die Befreiung schafft somit gleichzeitig einen „freien Raum“, den es zu besetzen gilt. Nach Befreiung und Verlust stellt sich eine neue Vergewisserungssehnsucht heraus mit der Folge einer Neueinbindung. Im Hinblick auf allgemeine Säkularisierungsprozesse begegnen wir diesem Phänomen in der Gesundheitspflege, im Sport oder der Musik, der Esoterik oder dem New Age. In der Konversion tritt eine alternative Glaubensgemeinschaft in den Blick, die eine bessere Balance zwischen persönlichen religiösen Motiven und einem entsprechenden Angebot verspricht (vgl. auch Nüchtern 1998).

Interessant ist, daß gerade die Konversion als Prozeß der Kirchenzuwendung keineswegs bedeutet, daß wir es hier mit Menschen zu tun haben, die sich der Kirche und der von ihr vertretenen Weltansicht gänzlich „übergeben“, sondern die – vielleicht bewußter als andere – ihre Übereinstimmung und Distanz akzentuieren. Der hier untersuchte Konversionsprozeß scheint unseres Erachtens in vielen Passagen zu unterstreichen, daß Individualisierung als ein Modus bei der Generierung eines eigenen religiösen Weltbildes funktioniert, bei dem wesentliche Elemente wie Selbstbestimmung und eigene Erarbeitung der religiösen Weltansicht mit der Konsequenz der Relativierung vorgegebener Autorität und vorgegebener Glaubenssätze sichtbar werden, diese aber gleichzeitig verbunden sind mit (kirchlichen) Sozialbezügen und den ihnen eigenen Inhalten. Konversion, so scheint uns, ist die Thematisierung des Zusammenhangs zwischen individueller und kirchlich vertretener Religion. Die Konversion zeigt, daß keines der beiden Elemente zugunsten des je anderen verdrängt wird, sondern daß der Konversionsprozeß die Suche nach einer tragfähigen Balance ausdrückt, wie individuelle religiöse Bezüge mit traditionsgebundener religiöser Semantik in Beziehung bestehen können. Der Konversionsprozeß bekräftigt die Bedeutung dieses Zusammenhangs, er ist selbst ein Ausdruck seiner Bewußtwerdung.

6 Handeln: Überlegungen zur pastoralen Herausforderung

Wir haben eingangs den Konversionsprozeß in den Kontext des Verhältnisses von Religion und Moderne gestellt und Konversion als Beispiel gewählt für eine antizyklische Praxis zum geläufigen Säkularisie-

rungskonzept. Wer als Erwachsener einer Kirche beitrifft bzw. konvertiert, beschäftigt sich mit Fragen, die in der allgemeinen gesellschaftlichen Wahrnehmungshierarchie nur einen marginalen Platz einnehmen. Für die Handlungspraxis von Theologen wird es zunehmend wichtig, über eine entsprechende hermeneutische Kompetenz zu verfügen, um das Verhältnis von Religion und Moderne und das Handeln von Menschen in diesem Kontext überhaupt zu verstehen und darin eine Vision für das eigene berufliche Handeln zu entwickeln. Einige Aspekte sollen im folgenden wenigstens kurz thesehaft benannt werden.

(1) *Aufmerksam-werden für ein erweitertes Religionsverständnis*

Die Konversionsprozesse unterstreichen die Vielschichtigkeit und Ambivalenz des Verhältnisses von Religion und Moderne. Sie zeigen aber auch, daß ein eindimensionaler Religionsbegriff nicht weiterhilft, die tatsächlichen Motive hinreichend zu erklären. Die Befragten konvertieren aus freien Stücken, ohne sozialen Zwang und ohne sich der kirchlichen Autorität bzw. einer bestimmten Dogmatik unkritisch zu unterwerfen. Ihre Motive können nur annähernd erfaßt werden, wenn ein Religionsbegriff zugrunde gelegt wird, dessen Perspektive nicht auf die kirchliche Präsenz von Religion begrenzt ist. Max Weber hat in diesem Sinn Religion als 'Sinnganzheit der Welt' verstanden, Peter L. Berger spricht von Religion als 'Kosmisierung des sozialen Gefüges', nach Niklas Luhmann macht Religion das 'Unbestimmbare bestimmbar' und für Paul Tillich ist Religion das, 'was den Menschen unbedingt angeht'. Alle diese Definitionsversuche laufen darauf hinaus, Religion als die 'Kultur der Symbolisierung letzter Sinnhorizonte in der alltagsweltlichen Lebensorientierung' zu begreifen (Gräß 1997, 33). Lange Zeit wurde ein solches Religionsverständnis aus kirchlicher Perspektive abgelehnt. Man unterschied sehr klar zwischen einem solchen weiten Religionsbegriff und einem engen, der sich auf die Präsenz der kirchlich-christlichen Religion beschränkte. Ein Ergebnis des Studiums der Konversionsprozesse ist nun, daß funktionale Religionselemente nicht etwa der kirchlich-christlichen Religion „feindlich gegenüberstehen“, sondern daß die befragten Konvertiten ihre funktionalen Interessen mit der kirchlich angebotenen Religion verbinden. Sie „lesen“ ihre funktionalen Interessen gleichsam in die kirchlich-christliche Religion „hinein“. In der katholischen Kirche sehen sie den geeigneten Ort, die gesuchten Funktionen (Sicherheit, Ordnung, Tiefe, Spiritualität, Freude, etc.) erfüllen zu können. Kircheneintritt ist für sie nicht das Ergebnis einer unhinterfragten Sozialisation, sondern eine rationale Wahl (rational choice), der in aller Regel verschiedene Güterabwägungen vorangehen. Wir ziehen daraus den Schluß, daß

Theologen ihr Aufmerksamkeitsrepertoire, das in aller Regel „substantiell“ geschult ist, auf funktionale Dimensionen von Religion ausweiten müssen, um Begegnungen zwischen Kirchenwelt und Kirchenumwelt professionell begleiten zu können. Beide Interviews zeigen Defizite des Kirchenpersonals in diesem Bereich.

(2) *Balancieren-Können zwischen funktionalem und substantiellem Religionsverständnis*

Aufmerksam-Werden für funktionale Religionsdimensionen ist eine wichtige Eigenschaft, zu der das Balancieren-Können zwischen funktionalem und substantiellem Verständnis hinzutreten muß. Die Verfaßtheit der Moderne führt dazu, daß die religiöse Semantik immer weniger allumfassend vorgegeben ist (etwa durch das Christentum der Kirchen), sondern vom Individuum 'erarbeitet' wird. Die Gewichtsverlagerung zugunsten des Einzelnen bedeutet aber nicht, daß religiöse Semantiken immer 'frei' gewählt werden. Vielmehr bedienen sich solche Erarbeitungen vorgegebener Semantiken (Daiber 1996). Wenn wir von „Balance“ sprechen, meinen wir also nicht, daß die Kirche die individuellen Suchbewegungen einfach bedienen sollte. Wir meinen ebensowenig, das den individuellen Suchbewegungen gleichsam konfrontierend die christliche Überlieferung entgegengestellt werden sollte (überdies: was würde entgegengestellt?). Zwischen beiden Dimensionen von Religion balancieren zu können ist also nicht gleichbedeutend mit 'Aufgabe' der christlichen Tradition durch 'Anpassung' an den Zeitgeist. Wie die Konversionsprozesse zeigen, geht es vielmehr um die Begleitung von Suchbewegungen, in denen das christliche Symbolsystem alltagskulturell erschlossen werden kann (z.B. in der Erwachsenenkatechese). Auf diese Weise wird ein Angebot gemacht sowohl zur Strukturierung als auch zur christlichen Verinhaltlichung dieser Semantiken. Für die theologische Reflexion hat dies zur Voraussetzung, sich weder nur auf ein substantielles noch nur auf ein funktionales Religionsverständnis zu berufen (oder beide gegeneinander auszuspielen), sondern die Spannung zwischen Funktion und Inhalt aufrecht zu erhalten, Interferenzen aufzuspüren und zu thematisieren.

(3) *Kirche als ein offenes Kommunikationsmilieu gestalten*

Viele Priester und Laien im kirchlichen Dienst erfahren unsere Zeit als eine Zeit der Bedrängnis. Merkwürdig steht die kirchlich vertretene Religion unter Druck. Die Zahlen der Konvertiten wiegen die der Kirchenaustritte nicht auf. Aus dieser Erfahrung heraus droht die katholische Kirche eine Praxis zu wiederholen, wie sie aus dem Jahrhundert zwischen 1850 und 1950 bekannt ist: Normative Verschärfung nach In-

nen und Grenzziehung nach Außen. Die hier befragten Konvertiten geben beide an, daß sie gerade eine solche Atmosphäre im calvinistischen Milieu ihrer Jugend erfahren und darunter gelitten haben. In der katholischen Kirche sehen sie zwar „Eindeutigkeit“ gewahrt, aber gerade in einem Maß, wie es nötig ist und ohne daß spirituelle Tiefe und Lebensfreude dabei verloren gingen. Sicher, eine in sich abgeschlossene Kirche wird immer wieder Menschen anziehen, die den „Quantensprung“ von außen in die Kirche hinein tun werden. In der Breitenwirkung erfolgreicher erscheint dagegen die Stiftung eines Kirchenmilieus, das als offene Kommunikationsplattform zum Mittun einlädt. Für die Zukunftsfähigkeit des kirchlichen Christentums ist die Pflege der Umweltbeziehung, also der Beziehung mit dem sozialen Umfeld der Kirche, von entscheidender Bedeutung für den Erhalt allgemeiner Plausibilität kirchlicher Praxis (vgl. Ziebertz 1997, 185-213). Gerade die Konvertiten haben keine „religiöse Sicherheit aus Gewohnheit“, sondern sind von einer „Religiosität der Reflexion“ geprägt. Reflexion braucht entsprechende Orte, wo sie gepflegt werden kann.

(4) *Abschied von der religiösen „Standard-Biographie“*

Wenn wir den Prozeß der Konversion zurecht als einen Prozeß der religiösen Individualisierung beschreiben, taucht die Frage nach einer angemessenen katechetischen Begleitung auf. Daß Konversion auch weiterhin auf eine Tauf-, Firm- und Kommunionkatechese zurückgreifen muß, liegt auf der Hand. Bei der Erschließung der religiösen Symbole und Rituale kann jedoch kaum mehr auf eine „standardisierte“ Biographie rekurriert werden. Was die funktionalen Suchaspekte betrifft, ist eine Beschäftigung mit den individualisierten Voraussetzungen der Konversion zunehmend von Bedeutung. In keinem der untersuchten Konversionsprozesse konnten wir einen plötzlichen, radikalen Wandel oder eine Art „Neugeburt“ feststellen, die etwa zu einer neuen „katholischen“ Einheitsidentität geführt hätten. Für beide Interviewten gilt, daß auch nicht das katholische Glaubensbekenntnis im Rahmen der Konversion zu einem identitätsstiftenden Moment geworden ist, sondern daß die biographischen Anteile die primäre Bedeutung zu haben scheinen. Es ist der Katholizismus, in dem die persönlichen Interessen auf religiösem Gebiet zum Zeitpunkt der Konversion am besten aufgehoben scheinen. Interessant ist, daß die katholische Kirche anscheinend auch in einer Zeit, in der ihr Image stark belastet ist, unterschiedlichste Funktionen zu erfüllen scheint. Das ist bei den beiden hier analysierten Interviews sehr deutlich: Ordnung und Religiosität bzw. Spiritualität. Insofern sind beide Konversionswege zugleich ein Zeichen für die Assimilationsfähigkeit der katholischen Kirche in

den Niederlanden, die in ihrer lokalen Vielgestaltigkeit solch gegensätzliche Erfahrungen möglich macht und zuläßt.

Literatur

- Ball, M./Tebartz-van Elst, F.-P./Waibel, A./Werner, E. (Hg.) (1997), *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenen Katechumenat*, München
- Beck U. (1996), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt
- Burke, K. (1965), *Permanence and Change*, Indianapolis
- Daiber K.-F. (1996), Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse; in: K.Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung?* Gütersloh, 86-100
- Dawson, L. (1990), *Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating 'Active' Conversions*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/2, 141-163.
- Drehse V. (1994), *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?* Gütersloh
- Gabriel K. (1993), *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg
- Glaser, B./Strauss, A. (1967), *The discovery of grounded theory*, Chicago
- Gräß W. (1997), *Religion in der Alltagskultur*; in: A.Grözinger/J.Lott (Hg.), *Gelebte Religion*. Rheinbach, 30-43
- Hartmann, K./Pollack, D. (1997), *Motive zum Kircheneintritt in einer ostdeutschen Großstadt. Eine kirchensoziologischen Studie*, Heidelberg
- Jakobs, J. (1987), *Deconversion from religious movements: An Analysis of Charismatic Bonding and Spiritual Commitment*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3, 294-308.
- James, W (21914), *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Leipzig
- Krüggeler M./Voll P. (1993), *Strukturelle Individualisierung; ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie*. In: A.Dubach e.a. (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich
- Loo H. van der/Reijen W. van (1992), *Modernisierung*. München
- Lofland J./Stark R (1965), *Becoming a World-Saver. A theory of conversion to a deviant perspective*, in: *American Sociological Review* 30, 862-875.
- Luhmann N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt
- Mead G. H. (1962), *Mind, Self and Society*. Chicago
- Nock A.D. (1933), *Conversion*. New York,
- Nüchtern M. (1998), *Kirche in Konkurrenz*, Stuttgart
- Snow, D./Machalek, R. (1983), *The convert as a social type*, in: R.Collins (Hg.): *Sociological Theory*. San Francisco, 167-190.
- Staples, C. L./Mauss, A. L. (1987), *Conversion or Commitment? A Reassessment of the Sanow and Machalek Approach to the study of conversion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 26, 133-147.

- Strauss, A. /Corbin, J. (1990), *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim
- Stromberg, P. G. (1991), *Symbols into Experience: A Case Study in the Generation of Commitment*, in: *Ethos* 19/1, 102-126.
- Travisano R.V. (1970), *Alternation and Conversion as Qualitatively different Transformations*, in: G. P. Stone/H. A. Fabermann (Hg.): *Social Psychology through Symbolic Interaction*. Waltham, Massachusetts, 594-606.
- Ulmer, B. (1990), *Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen*, in: W. Sparr (Hrsg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungsgeschichte*. Gütersloh
- Young L.A. (1997), *Rational Choice Theory and Religion*. New York
- Wester, F. (31995), *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*. Bussum (NL)
- Wohlrab-Sahr M./Krech V./Knoblauch, H. (1998), *Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung*, in: H. Knoblauch, V. Krech, M. Wohlrab-Sahr (Hg.): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz, 7-46.
- Ziebertz H.-G. (1997), *Gemeinde und Umweltbezug*; in: H.-G. Ziebertz (ed.), *Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen, Subjekte, Kontexte*. Weinheim, 185-214
- Ziebertz H.-G. (1999), *Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung*. Stuttgart (Kohlhammer)