

RELIGIÖSER WANDEL IN DER DYNAMIK GENERATIONELLER VERHÄLTNISSE: BESCHLEUNIGTE AUFLÖSUNG DES KATHOLISCHEN MILIEUS SEIT DEN 1970ER JAHREN

VON CHRISTEL GÄRTNER

Abstract

Religious Change within the Dynamics of Generational Relations: The Accelerated Dissolution of the Catholic Milieu since the 1970s – The rise of liberalization and individualization in the society of the 1960s deeply and permanently weakened denominational identity, at least for the following generations. Catholics of the 1968 generation who experienced these changes during their adolescence used the newly gained opportunities within church and society to make decisions for themselves and claim autonomy. They transformed their identity, which had been shaped by institutional Catholicism, while at the same time often maintaining their religious attachment to the Church. It was only the children born around 1970 to that previous generation, and who were as a whole socialized within the Catholic milieu, that individuated themselves by relinquishing their religious attachment to the Church or becoming completely indifferent to religion. As a result, a Catholic religious type eventually emerged which, in terms of structure and awareness, was analogous to that of cultural Protestantism.

This paper argues that the Catholic milieu, a milieu that still showed a degree of cohesion during the 1960s, gradually dissolved within the dynamics of generational relations – that is, within the interaction of society, milieu, and family, as well as of the adolescent peer group. The paper is based theoretically on a developed version of Mannheim's generational approach, which links the individual level with the socio-historical situation.

I therefore view the dissolution of the Catholic milieu as a change in the dynamics of generational relations, and present the transformation of the Catholic milieu's attachment to the Church from a micro-perspective – namely, through case studies involving the 1968 generation and their children. All in all, the paper argues that, with the dissolution of the milieu of Catholicism, dogmatic faith decreases significantly, but that this is not necessarily accompanied by dissolution of the Christian faith. There may have been a discontinuation of religious socialization since the 1970s and 1980s, but at the same time the authoritarian style of raising children that had been prevalent up until then has also changed with the stronger recognition of children as people in their own right. As a result, the overall generative quality of the relationship of socialization has improved, which has a positive impact both on the capacity to form attachments and on people's orientation towards the common good. I argue that if young people have gained a certain

basic trust in life within their primary socialization, and if they have had the experience of growing up protected, then related to this is the (unspoken) requirement to use these resources. Young people respond with a willingness to give and dedicate themselves unconditionally and to commit themselves (at least) temporarily. By helping others, they find an answer to the question of the “meaning of existence,” an answer that is also, in practical terms, embedded in a wider “us,” and that also therefore transcends the acting individual.

1. EINLEITUNG

Der gesellschaftliche Liberalisierungs- und Individualisierungsschub der 1960er Jahre schwächte die konfessionelle Identität deutlich und nachhaltig ab,¹ zumindest für die danach geborenen Generationen. Katholiken der 68er-Generation, die diesen Umbruch in ihrer adoleszenten Phase erlebten, griffen die neu gewonnenen innerkirchlichen und gesellschaftlichen Entscheidungs- und Autonomiechancen auf, transformierten ihre katholisch-institutionell geprägte Identität, behielten aber oftmals ihre religiöse Bindung an die Kirche bei. Erst die Kinder dieser Generation, die um 1970 herum geboren und in der Regel noch milieukatholisch sozialisiert wurden, individualisierten sich. Sie gaben ihre kirchlich orientierte religiöse Bindung auf oder wurden vollends religiös indifferent – es entwickelte sich ein Typus, der dem des Kulturprotestantismus struktur- und bewusstseinsanalog ist.

Diesem Beitrag liegt die Annahme zugrunde, dass die Auflösung des katholischen Milieus, das in den 1960er Jahren noch eine gewisse Geschlossenheit aufwies, sich allmählich in der Dynamik der generationellen Verhältnisse vollzieht, und zwar im Zusammenspiel von Gesellschaft, Milieu und Familien sowie der adoleszenten Peergroup. Theoretisch stütze ich mich auf den weiterentwickelten Generationenansatz Mannheims, der die Individualebene mit der gesellschaftlich historischen Lage verbindet.² Mannheim unterstellt im Prozess der Formation historischer Generationen die Verflechtung von zwei verschiedenen Bildungsparametern,

¹ Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007.

² Karl Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in: Ders., *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk, hg. v. Kurt H. Wolff, Neuwied/Berlin 1964, 509–565; Beate Fietze, *Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität*, Bielefeld 2009; Christel Gärtner, *Generationenabfolge – ein Faktor des Wandels in Modernisierungsprozessen*. Shmuel N. Eisenstadts Beitrag zur Generationen-soziologie, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38/4 (2013), 415–436.

in der sich das biographische Zeiterleben mit dem Voranschreiten der Geschichte verschränkt und sozialen Wandel bewirkt.

Der *erste Parameter* bezieht sich auf die formative Phase in der Bildungsgeschichte des Individuums, die sich als gestufter Entwicklungsprozess der Ontogenese präzisieren lässt. Durch ihre grundlegende Einbettung in Sozialität erwerben Individuen Werte und Deutungen ihrer Gesellschaft, aber modifiziert durch die jeweiligen Milieus, und ihr Bewusstsein ist mit den kollektiven Selbstbildern und Mythen ausgestattet.³ Die in der Sozialisation erworbenen religiösen, atheistischen oder säkularen Weltbilder, Normen, Werte und Deutungsmuster können in der Phase der Adoleszenz reflexiv hinterfragt und universalisiert werden. Die Bedingung dafür liegt in der „Verflüssigung“ der bis dahin erworbenen Strukturen,⁴ auf deren Basis sich neue, generationenspezifische Habitusformationen, Deutungsmuster, Normen und moralische Überzeugungen ausbilden können. Allgemein gesprochen dient die Phase der Adoleszenz sowohl der Ablösung *von* (der partikularen familialen Generation) als auch der Ablösung *der* vorangegangenen (universalistisch gesellschaftlichen) Generation.⁵ Die adoleszente Auseinandersetzung und Entwicklung vollzieht sich jedoch nicht losgelöst *von*, sondern *zwischen* Familie, Gesellschaft und Peers und ist somit in generationelle Beziehungen und kulturelle Traditionen eingebettet. In modernisierten Gesellschaften wird von Adoleszenten erwartet, dass sie in dieser Phase eigene Antworten für ein zukünftiges, gelungenes Leben generieren, in die sie die mit ihrem Herkunftsmilieu verbundenen Haltungen und Deutungen integrieren und diese im Diskurs mit Gleichaltrigen, die eine wichtige Rolle im Hinblick auf die Bindung an gemeinsame Werte spielen und erprobte Krisenlösungen verstärken, sowie den für die eigene Generation wichtigen gesellschaftlichen Krisendiskurs bearbeiten. Diese Phase ermöglicht es Adoleszenten somit, durch neue Deutungen einen Kontrapunkt zu einer jeweils historisch besonderen zeitgenössischen Gegenwart zu setzen.

Der *zweite Parameter* bezieht sich auf die Formkraft kollektiver gesellschaftlicher Ereignisse (wie die gesellschaftliche Liberalisierung in den 1960er Jahren), wobei die Lage der je (nationalen, transnationalen oder

³ George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1962; Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997.

⁴ Vgl. Peter Blos, *Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation*, 6. Aufl. Stuttgart 1995.

⁵ Vera King, *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Opladen 2002.

globalen) historisch-politischen Vergemeinschaftung, der man angehört, den Bezugspunkt darstellt, der das Spektrum der Handlungsoptionen eröffnet, die gewählt und dadurch realisiert werden können. Von Generationen lässt sich aber erst dann sprechen, wenn (kollektive) Akteure „altersspezifische Situationsdeutungen“ gesellschaftlicher Krisen vornehmen – also spezifische Antworten formulieren, die als „häretische Positionen“ zu den bisher gültigen Ordnungskonzepten der Gesellschaft in Konkurrenz treten – und diese öffentlich artikulieren.⁶ Dabei kann es, wenn die Dynamik sozialen Wandels so stark beschleunigt ist, dass keine Zeit zur Formation einer Generation bleibt, auch zu „Zwischengenerationen“, zu umgelenkten und unterdrückten Generationen kommen – so stellt etwa der Reformkatholizismus vor dem Ersten Weltkrieg zeitgenössisch noch eine „illegitime Position“ dar,⁷ die sich zunächst nicht durchsetzen kann, aber später relevant wird.

Den Prozess der Transformation der milieukatholischen Bindung werde ich aus einer Mikroperspektive darlegen, und zwar an exemplarischen Fallbeispielen aus der 68er-Generation sowie deren Kindern. Zunächst werde ich jedoch den gesellschaftlich historischen Hintergrund skizzieren, in dem diese Transformation sich vollzogen hat.

2.

DER HISTORISCHE HINTERGRUND: GESELLSCHAFTLICHE LAGE UND RELIGIÖSES FELD

Nach dem Zweiten Weltkrieg stabilisierte sich das katholische Sozialmilieu zunächst und erfuhr einen kurzen Aufschwung. Die Situation der katholischen Kirche war freilich eine ganz andere als im 19. Jahrhundert, als sich der Milieukatholizismus gegen die Moderne formte. Zum einen verlor der Katholizismus nach dem Krieg seinen Minderheitenstatus, zum anderen gestaltete er die politische Entwicklung der jungen Bundesrepublik aktiv mit, was zu einer deutlichen Integration führte. Die religiösen und säkularen Eliten pflegten vergleichsweise enge Beziehungen mit der kirchlichen Institution, so dass sowohl zentrale Elemente der kirchlich (-katholischen) Lehre als auch bürgerliche Ideale im Hinblick auf Erzie-

⁶ Fietze (wie Anm. 2).

⁷ Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: Historische Zeitschrift 246/3 (1988), 591–615; Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn 2004.

hung, Familie und Geschlechterordnung in die Gesetzgebung einfließen und das Wohlfahrtssystem prägen.⁸

Obwohl sich aus der Binnenperspektive das Sozialmilieu bis Ende der 1960er Jahre erhalten hat, lassen sich schon erste Anzeichen einer Öffnung und Auflösung in den 1950er Jahren feststellen. Mark Ruff und Thomas Großbölting erkennen einen „schleichenden Ausmarsch“ aus kirchlichen Jugendorganisationen, der bereits die Erosion der Fraglosigkeit christlich-religiöser Lebenswelt und einen Abbruch der Tradierung ankündigt.⁹ Beide Kirchen beklagen den geringen theologischen Kenntnisstand der Jugendlichen und eine eher auf Pflichtbewusstsein denn auf Innerlichkeit basierende Mitgliedschaft und Teilnahme am Gottesdienst. Nach Wim Damberg bereitet der katholischen Kirche vor allem das Auseinanderfallen von Kommunionempfang und Beichte Sorge.¹⁰ Aufgrund dieser Befunde antizipieren die Kirchen schon frühzeitig einen Wandel in der religiösen Sozialisation in den Familien, deren Auswirkungen sie beim Wechsel dieser Jugendlichen in den Elternstatus befürchten. Dieser Ahnung lassen sie jedoch keine handlungs- und konzeptionspraktischen Konsequenzen folgen.¹¹

Nach Hugh McLeod bereitet diese „gentle rebellion“ der Jugendlichen in den 1950er Jahren die Umbrüche in den Sechzigern vor:¹² In den meisten westlichen Ländern kommt es zu einem spürbaren Anstieg des Wohlstandes, der eine Vielzahl neuer Optionen und Freiheiten eröffnet; es kommt zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Liberalisierung, die vor allem Veränderungen in den Bereichen der Sexualität, der Familie und der Geschlechterordnung mit sich bringt; die Bildungsexpansion erhöht die soziale Mobilität und Chancengleichheit; innerkirchliche Reformen und das Zweite Vatikanische Konzil führen zu einer Liberalisierung,

⁸ Vgl. Andreas Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990; Karl Gabriel, Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hgg.), Vatikanum II und Modernisierung: historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 67–83; McLeod (wie Anm. 1); Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Bonn 2013, 93 f.

⁹ Mark Edward Ruff, Die Transformation der katholischen Jugendarbeit im Erzbistum Köln 1945–1965, in: Klaus Tenfelde (Hg.), Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven, Essen 2010, 59–73; Großbölting (wie Anm. 8).

¹⁰ Wilhelm Damberg, Religiöser Wandel im Generationenwechsel, in: Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen., 26 (2001), 183–190, hier 184.

¹¹ Die Revitalisierung der Jugendverbände (etwa des BDKJ) fand erst in den 1970er Jahren statt.

¹² McLeod (wie Anm. 1).

die einerseits konservative (Gegen-)Kräfte auf den Plan ruft, andererseits die Konfessionen näher zusammenrücken lässt; es findet eine politische Radikalisierung statt, die vor allem in den Studentenrevolten zum Ausdruck kommt; nicht zuletzt entstehen Gegenkulturen, die zur Pluralisierung von Weltanschauungen beitragen.

Zugleich breitet sich in Westdeutschland ein von Marx, Nietzsche und Freud inspirierter Säkularismus aus, der einen emanzipativ-aufklärerischen Selbstanspruch erhebt, aber durchaus ideologische Züge trägt.¹³ Unterstützt durch Medienkampagnen wächst in der Studentenbewegung eine massive Kirchenkritik: Das Christentum wird unter Aspekten wie den Kreuzzügen, der Inquisition oder der Hexenverbrennung rezipiert und die Kirche in ihrer Funktion der Herrschafts- und Gewaltlegitimation angeprangert. Wolfgang Jagodzinski und Karel Dobbelaere deuten 1968 als „historisches Datum“, weil die soziale Kontrolle ihre Richtung ändere: „Nicht der Besuch der Kirche, sondern das Fernbleiben von ihr wird zur sozialen Norm“.¹⁴ Insgesamt befördern die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen einen säkularistischen Habitus und provozieren die Umkehr der Beweislast: Von nun an muss sich rechtfertigen, wer Mitglied der Kirche bleibt. Dies kommt auch in den sprunghaft ansteigenden Kirchenaustritten Anfang der siebziger Jahre zum Ausdruck.

Ein religiös geformter Verhaltenskodex wird als Referenzrahmen für die Bereiche Sexualität, Familie und Autorität obsolet. Hatten die Kirchen in den frühen fünfziger Jahren noch das Feld der privaten und öffentlichen Moral dominiert, waren sie Großböling zufolge spätestens in den siebziger Jahren an den Rand gerückt und warben mit wenig Erfolg für ihre Positionen im Bereich der Sexualmoral.¹⁵ Stein des Anstoßes in der katholischen Kirche war die Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968. Dieses Lehrschreiben zur Sexualität und Empfängnisverhütung legte den Gläubigen die Pflicht zur gehorsamen Befolgung auf und wies Eheleute an, Zuneigung und Zeugungsbereitschaft beim Sexualverkehr miteinander zu verbinden. Die darin zum Ausdruck kommende Verweigerung der Anerkennung der Realität von Ehe und Familie stieß auf

¹³ Manuel Franzmann/Christel Gärtner/Nicole Köck, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006, 11–33; Christel Gärtner, *Die Rückkehr der Religion in der politischen und medialen Öffentlichkeit*, in: Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn (Hgg.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn, 2008, 93–108.

¹⁴ Wolfgang Jagodzinski/Karel Dobbelaere, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hgg.), *Religion und Kultur*, Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, 68–91, hier 76.

¹⁵ Großböling (wie Anm. 8), 116f.

Widerspruch bei Ehepaaren und führte letztlich zur Aufkündigung des Gehorsams.

Mit dieser gesellschaftlichen Umwälzung verlieren die Kirchen nicht nur die gesellschaftliche Deutungshoheit hinsichtlich zentraler moralischer Fragen, sondern auch ihre identitätsstiftende Kraft für das Gemeinwesen: Die Selbstidentifizierung der Gesellschaft als eine ‚christliche‘ beginnt brüchig zu werden und wird allmählich durch ein säkulares Selbstverständnis ersetzt.

Vor diesem Hintergrund will ich nun – idealtypisch – einen Fall aus der 68er Generation darstellen, der sich zwischen autoritativer Vergewisserung und religiöser Individualisierung bewegt. Ich will zeigen, wie sich im gesellschaftlichen und innerkirchlichen Aufbruch der sechziger Jahre ein milieukatholischer Habitus erneuert und transformiert und wie sich schließlich für die Kinder dieser Generation die katholische Identität auflöst.

3.

KATHOLISCHE GENERATION ZWISCHEN AUTORITATIVER VERGEWISSERUNG UND RELIGIÖSER INDIVIDUALISIERUNG

Die in den 1940er Jahren geborenen Katholiken, deren formative Phase ab Mitte der fünfziger Jahre beginnt, haben in ihrer Sozialisation noch eine mehr oder weniger ausgeprägte konfessionelle Identität erworben, und zwar unabhängig davon, ob sie über ein genaues Wissen über die christlichen Lehr- bzw. Glaubensinhalte verfügen.¹⁶ Sie positionieren sich aber als Jugendliche und junge Erwachsene in den sechziger Jahren in einer Gesellschaft, in der sich die Bandbreite von Glaubensmöglichkeiten und Weltanschauungen enorm erweitert hat bzw. beteiligen sich selber an dieser Erweiterung durch ihre Positionierung.

Die gesellschaftliche Öffnung in den 1960er Jahren ist zunächst mit der Chance verbunden, die individuellen Spielräume der Lebensgestaltung zu erweitern. Da die Amtskirche diese Modernisierung nur bedingt mitvollzieht – z. B. verliert die Ehescheidung gesellschaftlich ihren stigmatisierenden Makel, führt kirchenrechtlich aber zum Ausschluss von den Sakramenten –, stehen Katholiken vor einem Dilemma: Folgen sie der katholisch-kirchlichen Lehre, müssen sie auf Chancen der Individuierung verzichten, könnten sich aber weiterhin auf ein Erlösung verheißendes Glaubensversprechen stützen, das freilich außerhalb des kirchlichen

¹⁶ McLeod (wie Anm. 1), 58.

Milieus nicht mehr geteilt wird; nehmen sie ihre Autonomiechancen wahr und treffen eigene, für ihr Leben stimmige Entscheidungen, müssen sie diese selbst verantworten und begründen. Es fallen somit nicht nur einschränkende, sondern unter Umständen auch identitätsstützende Strukturen und Deutungen weg: Der gesellschaftliche Modernisierungsschub eröffnet zwar neue Möglichkeiten, zerstört zugleich aber auch Traditionsbestände.

Exemplarisch werde ich am Fallbeispiel des Ehepaares *Ursula* und *Thomas Mertens* darlegen, wie die Chancen zur Individualisierung der katholischen Identität genutzt werden.¹⁷ Thomas Mertens ist 1942 in Ostdeutschland geboren und mit seiner Mutter in den Westen geflohen, wo die Familie sich nach Kriegsende wieder zusammenfand; sein Vater war Koch, die Mutter arbeitete als Verkäuferin. Nach einer Berufsausbildung erwirbt Thomas Mertens das Fachabitur, studiert Maschinenbau und arbeitet zunächst als Bauingenieur in der freien Wirtschaft, wechselt dann 1967 in den Staatsdienst. Ursula Mertens ist 1945 geboren. Während die Großeltern väterlicherseits noch Bauern waren, war ihr Vater bereits Sachbearbeiter bei einer Berufsgenossenschaft – hat sich somit schon etwas aus dem Milieu entfernt; die Mutter gab nach der Heirat ihren kaufmännischen Beruf auf. Die Eltern gewähren ihrer Tochter einen Bildungsaufstieg, was in den 1950er Jahren noch eher eine Ausnahme darstellt. Sie studiert Lehramt für Grund- und Hauptschule und tritt 1966 ihre erste Stelle an. Das Paar lernt sich während des Studiums kennen und heiratet 1967; im gleichen Jahr wird die erste Tochter geboren, 1970 ein Sohn, 1973 die Adoptivtochter. Ursula Mertens geht nach einer Unterbrechung 1974 wieder in den Schuldienst. Beide wurden in einem katholischen Milieu sozialisiert, das jeweils in einem gemischt konfessionellen Gebiet lag. Während Thomas Mertens in einem konservativen, jedoch sehr aktiven und gemeinschaftlich orientierten Milieu aufwuchs, entwickelte Ursula Mertens sich kontinuierlich aus ihrem katholisch bäuerlichen, aber aufstiegsorientierten Herkunftsmilieu heraus. Mit dem Eintritt ins Gymnasium verließ sie zwar die dörfliche Gemeinschaft, aber die Geborgenheit und auch Enge dieses Milieus setzte sich in der weiterführenden katholischen Schule fort, zugleich wurde ihr die Chance eröffnet, an einem modernen Bildungsweg zu partizipieren.

¹⁷ Zur ausführlichen Falldarstellung vgl. Christel Gärtner, Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse, Frankfurt a. M. 2000, 362–409; Christel Gärtner, Selbstartikulation und Diskurshilfe im Prozeß religiöser Sinnsuche, in: Magnus Schlette/Matthias Jung (Hgg.), Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven, Berlin 2005, 307–340.

Mit einer stabilen katholischen Identität sowie einem (noch) sozial geteilten konfessionell-katholisch geprägten Sinnsystem ausgestattet, beginnen beide ihr Studium. Spätestens hier erweitert sich das bis dahin homogene Umfeld der beiden, und sie werden mit *konkreten Anderen*, alternativen Lebensentwürfen und Weltdeutungen konfrontiert. Die Öffnung in die Gesellschaft hinein ist zunächst mit der Chance verbunden, die individuellen Spielräume der Lebensgestaltung zu erweitern. Dies zwingt sie aber auch, einige dogmatische, teils modernitätsfeindliche Überzeugungen der katholischen Glaubenslehre aufzugeben. Indem beide ihre Wahlmöglichkeiten nutzen und in der bewussten Auseinandersetzung mit den katholischen Deutungsmustern eigene Entscheidungen treffen, bilden sie strukturell etwas ihrer Generation Gemäües und Neues aus. Dazu gehören eine Form der Partnerschaft, in der Empfängnisverhütung zur Normalität wird, neue Formen der religiösen Vergemeinschaftung sowie die selbstverständlich praktizierte Berufstätigkeit von Ursula Mertens.

Sie unterhalten zwar keine Beziehung zu einer katholischen Gemeinde – was bei einem Ortswechsel nicht ungewöhnlich ist. Sie werden in diesem Prozess aber von einer für sie *bedeutenden Person* begleitet,¹⁸ einem theologisch emanzipierten Priester, der das Paar ermutigt, sich der Dynamik der Individuierung zu stellen und die entstehenden Freiräume zu nutzen. Zudem gründen sie mit Peers aus der eigenen Generation (Freunden und Geschwistern) einen Familienkreis. Diese Gemeinschaft, mit der sie neue Problemlösungen erproben, dient der Stabilisierung der neu entstehenden Identität: Die subjektive Binnenperspektive wird in dieser Phase in eine neue Form sozial geteilter Bedeutung überführt. In dem Maße, in dem sich ihre Lösungen – die von katholisch-katechetischen Lehrinhalten abweichen – bewähren, transformiert sich auch die ursprüngliche Ausdrucksgestalt des Glaubens, die von den Mitgliedern des Familienkreises ohne Zweifel als eine ‚katholische‘ wahrgenommen wird.

In den siebziger Jahren zieht die Familie um und nimmt wieder Beziehungen zu einer katholischen Gemeinde auf. Anlass ist die Erstkommunion der Tochter. Ursula und Thomas Mertens engagieren sich in dieser Gemeinde und übernehmen nach und nach Verpflichtungen und Ämter: Unterricht der Kommunionkinder, sie werden Kommunionhelfer, Herr Mertens wird Mitglied im Kirchengemeinderat, Frau Mertens organisiert Kindergottesdienste, sie betreuen Firmgruppen usw. Dadurch wird ihre

¹⁸ Vgl. dazu Michal N. Ebertz, Die Erosion der konfessionellen Biographie, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M./New York 1995, 155–179, hier 159.

Kirchenbindung wieder enger. Obwohl sie die Offenheit des Familienkreises in der Gemeinde vermissen, währt ihr Engagement fast fünfzehn Jahre, vor allem deshalb, weil sie partielle Autonomie und Gestaltungsmöglichkeiten erhalten. Nachdem ein neuer Priester Ende der 1980er Jahre die Gemeinde übernimmt, kommt es zu einer Spaltung, was erneut zur Distanz zur Kirche führt.

In dem Moment, in dem sie sich mit ihrem Verständnis von Katholisch-Sein in der Minderheit wähnen, gerät die Evidenz ihres Sinnsystems ins Wanken und ihnen stellt sich die existentiell quälende Frage: Bin ich noch katholisch? Sie bleiben zwar Mitglied der Kirche, suchen aber nach einer „echten Gemeinschaft“ unter reflektierten Christen. Sie engagieren sich für die Ökumene und schließen sich enger dem alternativen kirchlichen Milieu an, wie es etwa auf der Burg Rothenfels vertreten ist. Einen Diskurs, der ihre Form der individuierten katholischen Lebensführung begründet, finden sie somit nur abseits des amtskirchlichen Milieus. Sie treffen auf Eugen Drewermann. Dessen Botschaft dient der Festigung und autoritativen Vergewisserung ihrer eigenen religiösen Deutungen, die sie im Vollzug von alltagspraktischen Problemlösungen entwickelt haben. Indem Drewermann ein Diskursmodell anbietet, schafft er einen neuen Raum „geteilter Bedeutung“¹⁹ für die Erfahrungen sich individuierender Katholiken.

Es gelingt Ursula und Thomas Mertens, ihre Bindung zur katholischen Kirche auf eine neue Stufe zu stellen. Diese ‚zweite Phase‘ unterscheidet sich qualitativ von der ersten: Während zuvor die Angehörigen der eigenen Generation, die die sozialisatorischen (Glaubens-)Erfahrungen teilen, die wichtige Bezugsgruppe bilden, wird jetzt die Kommunikation mit den eigenen Kindern – also der nachfolgenden Generation – wichtig. Diese repräsentieren eine Generation, die in einer weitgehend entkonnessionalisierten und säkularen Gesellschaft angekommen ist. Die Schere zwischen der eigenen Lebenserfahrung und der sozial geteilten Sinnegestalt ist somit noch größer geworden. Dies zwingt zur weiteren Begründung, sowohl zur eigenen Selbstvergewisserung als auch zur Kommunikation nach außen (gegenüber nicht-katholischen Christen). Diesen Schritt bewältigt das Ehepaar zum einen, indem es sich von dogmatischen Vorgaben befreit und auf die eigenen Erfahrungen vertraut. Ein Beispiel ist der von ihnen formulierte Anspruch, „für uns gibt’s überhaupt nur eine Lösung: zu den Kindern zu stehen egal wie auch immer, [...], die Tür aufzulassen“.²⁰ Sie deuten an, dass sie mit Problemen konfrontiert sind, die

¹⁹ Matthias Jung, *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, München/Freiburg 1999, 298.

²⁰ Gärtner, Drewermann (wie Anm. 17), 392.

sie nicht mit „dogmatischen“ Antworten lösen können. Es muss sich dabei um Probleme handeln (denkbar sind Scheidung oder gar Abtreibung), bei denen sie in ihrem katholisch-dogmatischen Verständnis an Grenzen stoßen, die sie aber – aufgrund ihrer Liebe – überschreiten können. Zum anderen lassen sie die Bibel (im Übrigen auch Weisheiten aus anderen Kulturen) an die Stelle einer autoritativ-klerikalen Verkündigung treten. Ein Motiv, am katholischen Glauben festzuhalten, ist die Hoffnung auf eine (jenseitige) Gerechtigkeit angesichts der Ungerechtigkeit der diesseitigen Welt.

Was der Fall Mertens zeigt, gilt allgemein: Die kirchlich religiöse Erziehung nimmt ab, komplementär dazu steigt die generative Qualität in den Familien, vor allem hinsichtlich der Anerkennung von Kindern und der Toleranz gegenüber ihren Lebensentwürfen, die von den eigenen abweichen. Die Kinder dieser Generation, die in den 1970er Jahren – in einem veränderten katholischen Sozialmilieu – aufgewachsen sind, durchlaufen noch die kirchlichen Passageriten, sind aber die erste Generation, die sich während ihrer Adoleszenz weitgehend säkularisiert.

4.

GENERATION DER RELIGIÖSEN INDIFFERENZ: AUFLÖSUNG DER KATHOLISCHEN IDENTITÄT

Ich will diesen Typus an dem Fall von *Ricarda* darstellen, die die Tochter des Ehepaares sein könnte, aber, anders als ihre Eltern, bereits so distanziert von der Kirche ist, dass sie nicht mehr an einer Auseinandersetzung interessiert ist. Kennengelernt habe ich sie – wie das Ehepaar Mertens – Mitte der 1990er Jahre auf einer Tagung mit dem Titel „Wie kannst du noch katholisch sein?“. Sie führte als Referentin, stellvertretend für ihre Generation, den Dialog mit der noch katholisch gebundenen Eltern- generation. Bezeichnend war, dass Angehörige ihrer Generation nicht vertreten waren. Dies zeigt, dass diese schon der Frage gegenüber indifferent sind und sich auch nicht mehr an der Kirche reiben. Das Dilemma ihrer Eltern hat sich für die Angehörigen dieser Generation aufgelöst – sie müssen nicht mehr zwischen der katholisch-kirchlichen Lehre und den Chancen der Individuierung wählen.

Ricarda wird 1971 geboren und wächst in einer dominant katholischen Stadt auf, in der ihre Eltern zu den engagierten Katholiken gehören. Entsprechend ihrer Sozialisation glaubt sie an den guten Gott im Himmel, der sie beschützt und an den sie sich jeder Zeit wenden kann. Mit Beginn der Adoleszenz – Anfang/Mitte der 1980er Jahre – findet sie sich in einer

dominant säkularen Gesellschaft, in der sich die Norm der Individualisierung durchgesetzt hat. Sie wendet sich von der Kirche ab, da zum einen dogmatisch-kirchliche Positionen auf drängende Fragen von Adoleszenten ihrer Generation keine relevanten Antworten geben, zum anderen passt aber auch die real erlebte Kirche nicht zu idealistischen Lebensentwürfen Adoleszenter.²¹

Ihr kindlicher Glaube transformiert sich: An die Stelle eines Transzendenzbezugs tritt eine immanente Weltsicht. Dies zeigt sich gleich zu Beginn des Interviews, wenn sie die ‚Glaubensfrage‘ explizit als ‚Sinnfrage‘ thematisiert und die Frage nach ihren Wurzeln aufwirft: „Ansonsten denk ich muss jeder seinen Glauben, da muss er sich wirklich auf die Suche nach sich selber machen, und [...] nach seinen Wurzeln forschen“.²² Mit der Frage nach dem Ort ihrer Sesshaftigkeit wird deutlich, dass sie nach einer persönlichen Antwort sucht: „Verwurzelt fühl ich mich da, wo ich mich verstanden fühle, und das ist meine Familie“. Die Familie stellt somit die primäre Gemeinschaft dar, aus der heraus Ricarda ihre Sicherheit bezieht und auf die sie in Krisen zurückgreifen kann: „Das Gefühl haben mir auch meine Eltern immer gegeben eigentlich, also egal was passiert, du bist geliebt“. In der Familie, die sie konkret als sinnstiftende Instanz erfahren hat, hat sie ein Grundvertrauen ins Leben erworben. Aus dieser Erfahrung versucht sie, ihr Leben zu gestalten und verbindliche, individuierte Beziehungen einzugehen, indem sie sich als Person einem Gegenüber öffnet und reziprok dazu den anderen anerkennt.

Vergleichbar aufschlussreich wie die Frage nach ihrer Verwurzelung ist der Bezug auf das Ende des Lebens. Sie sagt: „Also, mein Ziel ist jetzt [...], wohin ich kommen möchte, ist, dass ich egal an welcher Stufe meines Lebens ich mich befinde, dass ich sagen kann, ich kann jetzt auch sterben, ich kann jetzt, und für mich ist Sterben Ende, also ich kann mir nicht ein Leben nach dem Tod, ein ewiges Leben kann ich mir nicht vorstellen, möchte ich mir auch nicht vorstellen, ehm, dass ich an den Punkt komme, dass ich sterben kann, dass ich loslassen kann.“ In diesem Statement wird deutlich, dass Ricarda ein wesentliches Element des katholischen Glaubens, den Glauben an ein ‚Leben nach dem Tod‘, aufgegeben hat, zugleich aber einen hohen Anspruch an sich stellt. Der Tod stellt die

²¹ In dem Interview reflektiert Ricarda ihren kindlichen Glauben: „der ganze Glaube an diese Sachen, hat sich ja auch nicht bewahrt für mich (I:mh) irgendwie, ja, und so 'ne Erleuchtung oder ein wirkliches Getragen- oder Gehaltensein in der Kirche habe ich nie erlebt“. Diesbezüglich lassen sich durchaus Unterschiede beobachten, z. B. wenn Jugendliche auf aufgeschlossene Pfarrer treffen, die in der Lage sind, sie in ihrer besonderen Lebenssituation anzuerkennen.

²² Das Zitat stammt – wie alle weiteren – aus dem Interview, das bislang nicht veröffentlicht ist. Die Anführungszeichen kennzeichnen, dass es sich um wörtliche Zitate handelt.

Krise par excellence dar, der niemand entrinnen und für die keine Routine entwickelt werden kann. Sie stellt sich dieser Krise: Zum einen schließt sie an einen Diskurs über den ‚Sinn des Lebens‘ und seines Verhältnisses zum Tod an, der sich bewusst von der Semantik christlicher Vorstellungsgestalten gelöst hat – sie bezieht sich dabei auf Erich Fromm; zum anderen engagiert sie sich ganz konkret in der Sterbebegleitung²³ und erhält so auf zweifache Weise eine lebenspraktische Antwort auf die ‚Sinnfrage‘: Sie konfrontiert sich mit dem Tod und erlebt somit, wie es sich anfühlt, beim Sterben eines Menschen anwesend zu sein. Dadurch erfährt sie unmittelbar die Evidenz ihrer helfenden Tätigkeit, die *per se* sinn-erfüllend ist.

Interessant ist dabei die ausgeprägte Gemeinwohlorientierung, bei der sie sich einem genuin religiösen Thema – dem Umgang mit dem Sterben – zuwendet. Indem sie Anderen in der Todesvorbereitung bzw. Todesstunde beisteht, stellt sie sich auch ihrer eigenen Endlichkeit. Dieses Engagement basiert, das ist meine These, auf der Anerkennung der Vorstellung, dass gerade auch der Tod und ein würdiges Sterben zu einem ‚bewährten‘ Leben gehören. Dabei stützt sie sich nicht auf die Semantik christlich-dogmatischer Transzendenzvorstellungen. Da für sie weder die Vorstellung eines ‚Lebens nach dem Tode‘ noch einer ‚jenseitigen‘ Gerechtigkeit relevant ist, bedarf sie auch keiner *transzendenzorientierten* Vorstellung einer Erlösung. Vielmehr hat sie die christliche Semantik zu der identitätsstiftenden Ethik von ‚Nächstenliebe‘ und ‚Solidarität‘ transzendiert.

Wie ich versucht habe zu zeigen, steht Ricarda für einen Typus, für den die tradierten christlich-dogmatischen Narrative ihre Überzeugungs- und damit auch ihre Bindungskraft verloren haben. Was aus kirchlicher Perspektive als religiöse Indifferenz erscheint, lässt sich aus der Perspektive eines *strukturellen Religionsverständnisses* – dabei beziehe ich mich auf

²³ Sie berichtet über ihre Arbeit in der Sterbebegleitung mit Aidskranken in einem süd-amerikanischen Land. Während ihres Aufenthaltes wohnte sie in einem katholischen Kloster, wobei die Erfahrung mit den Nonnen zu einer weiteren Distanz zur Kirche beitrug: „ernüchtert wurde ich wirklich als ich, eh ich bin vor, meiner Ausbildung nach Südamerika gegangen, und hab da im Kloster gewohnt, [...], da dacht ich, eh hatte viel gehört von Theologie der Befreiung und so, und dacht ich ja da läuft sicher was, [...] und eh dann war ich in diesem Kloster, [...] die hatten ein riesiges Kloster, [...] hatten 'ne Schule, für Kinder die bezahlten [...], haben sich dadurch selbst finanziert, [...] und hatten massig Platz [...] und haben niemanden aufgenommen [...], und ich mein, ich hab da gearbeitet mit Aidskranken, und alles was sie mir zu sagen hatten war, es wär 'ne Unmöglichkeit dass ich nicht in die Messe komme, weil ich war arbeiten, [...] und fanden sich aber unheimlich christlich und unheimlich nächstenliebend und sie beteten ja immer zu Gott, der wird's schon richten, und wenn Gott das so gemacht hat dann wird das auch seine Richtigkeit haben.“

Ulrich Oevermann²⁴ – anders deuten: Die *Struktur der Religiosität* ist bei Ricarda als Sinn- bzw. Bewährungsfrage, die sie individuiert beantwortet, deutlich ausgeprägt. Ihre immanenten Sinnantworten beschränken sich handlungspraktisch auf das ‚Diesseits‘, sind aber insofern mit einem ‚Jenseits‘ verbunden, als sie die Vorausgesetztheit ihrer Existenz – durch ihre Familie – und die prinzipielle ‚Unverfügbarkeit‘ des Lebens anerkennt. Zugleich ist ihre Individuierung durch die Hingabe an eine Sache geprägt. Die Gewissheit ihres ‚Bewährungsmythos‘ bezieht sie aus der Erfahrung mit Anderen und aus ihrer Arbeit der Sterbebegleitung. Darin unterscheidet sie sich von der Generation ihrer Eltern, die ihre Überzeugungen und ihren Glauben immer noch durch die Religionsgemeinschaft absichert, auch dann, wenn sie die Kirche stark kritisiert.

5.

FAZIT:

WAS BEDEUTET DIESE TRANSFORMATION FÜR DIE KIRCHE?

In Deutschland sind – wie das Generationenbarometer und andere Studien zeigen – die religiöse Erziehung und der autoritäre Erziehungsstil seit den siebziger Jahren kontinuierlich zurückgegangen. Zeitgleich hat sich die generative Qualität in den Familien erhöht: Kinder werden viel stärker als Persönlichkeiten anerkannt. Komplementär dazu hat sich in den Kirchen der strafende Gott zugunsten des liebenden verabschiedet. Der Abbruch in der religiösen Sozialisation gilt als Beleg für die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft. Ich will eine andere Deutung vorschlagen: Die Vermittlung kirchlich-dogmatischer Glaubensinhalte ist in der Erziehung kein vorrangiges Ziel mehr – darin liegt der Abbruch einer kirchlichen Tradition. Gleichwohl sind weder die Erziehung noch die Gesellschaft ‚unchristlich‘ geworden. Vielmehr hat sich – wie es auch in Kirchenkreisen heißt – eine ‚verantwortete Elternschaft‘ durchgesetzt, d. h. diese Generation, der *Ricarda* angehört, entstammt einer realistischen Familienplanung: Sie sind gewünschte Kinder, deren Eltern ihnen möglichst gute Bedingungen für einen Entwicklungsprozess gewähren wollen.²⁵ Dies wirkt sich sowohl positiv auf die Bindungsfähigkeit als auch

²⁴ Ulrich Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M./New York 1995, 27–102.

²⁵ Vgl. Christel Gärtner, Egotaktiker mit spontanen Solidaritätsverpflichtungen? Zur Wahrnehmung jugendlicher Engagementbereitschaft in der Jugendforschung, in: Her-

auf die Gemeinwohlorientierung aus. Sofern Jugendliche, so meine These, in ihrer primären Sozialisation ein gewisses Grundvertrauen ins Leben erworben haben und die Erfahrung gemacht haben, behütet aufgewachsen zu sein, ist damit die (unausgesprochene) Verpflichtung verbunden, diese Ressource zu nutzen. Darauf reagieren Jugendliche mit der Bereitschaft, (sich) bedingungslos (hin-) zu geben und ein *Commitment auf Zeit* zu übernehmen. Indem sie anderen helfen, gewinnen sie eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Daseins‘ – eine Antwort, die zudem handlungspraktisch in ein ‚Wir‘ eingebettet ist und eben darin auch das handelnde Individuum transzendiert.

Dies wird noch deutlicher in der Generation, die sich nach der Wiedervereinigung formierte.²⁶ Ihr Verhältnis zur Kirche zeichnet sich durch Distanz, durch Indifferenz, aber auch durch Ambivalenz und durch Zustimmung aus.²⁷ Die kirchlich-dogmatische Religion hat für die meisten zwar keine Bedeutung mehr, viele besuchen aber den Gottesdienst an Feiertagen wie Weihnachten oder Ostern und haben weiterhin (das gilt für Westdeutschland) Interesse an kirchlichen Passageriten. Zudem nutzen viele Jugendliche das Angebot der Kirchen zum sozialen Engagement. Dafür sind drei Momente konstitutiv: Außeralltäglichkeit, gemeinwohlorientierte Inhalte und die Vergemeinschaftung mit Gleichaltrigen, wobei die Peergroup wichtig ist, um die neuen Erfahrungen zu artikulieren, zu reflektieren, zu bekräftigen und als gültig anzuerkennen. Wir finden in dieser Generation einen Typus der *religiösen Indifferenz*, der zugleich die Frage nach einem ‚Leben nach dem Tode‘ oftmals offen lässt, weil er glaubt, dass solche ‚letzten Fragen‘ unentscheidbar sind. Die Distanz zu religiösen Institutionen und Traditionen kann dabei durchaus mit einer Offenheit gegenüber Transzendenzerfahrungen einhergehen.

mann-Josef Große Kracht (Hg.), *Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik*. Beiträge aus dem „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“. Karl Gabriel zum 60. Geburtstag, Bd. 50, Münster 2003, 97–111.

²⁶ Christel Gärtner, *Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland*, in: Christof Wolf/Matthias Koenig (Hgg.), *Religion und Gesellschaft*, Sonderheft 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Wiesbaden 2013, 211–233.

²⁷ Andreas Feige, *Jugend und Religion*, in: Heinz-Hermann Krüger/Cathleen Grunert (Hgg.), *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Wiesbaden 2010, 917–931.