

Der Zusammenhang von Religion und Generation

Gärtner, Christel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gärtner, C. (2008). Der Zusammenhang von Religion und Generation. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Teilbd. 1 u. 2 (S. 2396-2407). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-151926>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Der Zusammenhang von Religion und Generation

Christel Gärtner

Einleitung

Mein Beitrag wird sich vor allem auf den zweiten Teil des Veranstaltungstitels beziehen: das Verhältnis von Generation und Religion. In meinem Habilitationssprojekt über die Entstehung historischer Generationen, speziell die Bildung generationenspezifischer Habitusformationen und Bewährungsmythen, habe ich die Perspektiven von Religions- und Kulturosoziologie miteinander verzahnt und im Anschluss an die Generationenforschung in der Tradition Karl Mannheims ein Forschungsparadigma entwickelt, mit dem sich Generationen als historische Typen rekonstruieren lassen.

Mannheim (1964) hat im Prozess der Formation historischer Generationen das Ineinandergreifen von zwei verschiedenen Bildungsparametern unterstellt, die ich sozialisationstheoretisch genauer bestimmt und um das religionssoziologische Theorem des Bewährungsproblems (Oevermann 1995) erweitert habe – also den Umgang mit den drei universellen Sinnfragen: Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Der *erste Parameter* betrifft die formative Phase in der Bildungsgeschichte des Individuums, die Mannheim als »Phase der Jugend« bezeichnet. Dieser Parameter lässt sich als gestufter Entwicklungsprozess der Ontogenese präzisieren, wobei die Adoleszenzkrise die entscheidende Phase ist (vgl. King 2002), in der sich weichenstellende Habitusformationen, Deutungsmuster und moralische Überzeugungen ausbilden. Diese Orientierungen sind paradigmatisch und limitieren zukünftige Bewertungen und Entscheidungen (Nunner-Winkler 2000). Der *zweite Parameter* bezieht sich auf die Formkraft kollektiver gesellschaftlicher Ereignisse. Die historische Lage der politischen Vergemeinschaftung, der man angehört, bildet den Bezugspunkt und eröffnet das Spektrum der »objektiven Möglichkeiten« und Handlungsoptionen, die gewählt werden können und dadurch zur Wirklichkeit werden. Eine historische Generation – so meine These – entsteht dann, wenn sich eine Alterskohorte in der Bewältigung ihrer Adoleszenzkrise unter dem Gesichtspunkt der Bewährung die gesellschaftlichen Krisendiskurse zu Eigen macht und eine eigene Position entwickelt. In diesem Prozess entstehen kollektive Habitusformationen

und Bewährungsmythen, die die zunächst »statistische Gruppe« einer Alterskohorte in die soziale Bezugsgruppe einer Generation transformiert.

Diese These kann ich an der Stelle nicht ausführen, ich will nur kurz auf die Entstehung generationenspezifischer Habitusformationen und Deutungsmuster eingehen und dies anschließend an einem Fallbeispiel erläutern.

Mannheims Begriff des »generationenspezifischen Erfahrungswissens« korrespondiert dem Habitusbegriff im Sinne eines einverlebten, handlungsstrukturierenden Orientierungswissens. Den »Habitus« hat Pierre Bourdieu (1974, 1976) als Struktur bestimmt, die Individuen mit dem Kollektiv verbindet. Von daher eignet sich dieser Begriff dazu, die erfahrungsstiftende Gemeinsamkeit einer sozialen Lage zu rekonstruieren, die zwischen Angehörigen einer historischen Generation oder eines Milieus gegeben ist. Berücksichtigt man dabei, dass der Habitus nicht nur ein außerhalb der bewussten Kontrollierbarkeit operierendes Handlungsmuster ist, sondern auch ein generierendes Prinzip, lässt sich mit dieser Kategorie sowohl erklären, wie soziale Strukturen in handelnden Subjekten wirken, als auch wie soziale Strukturen durch handelnde Subjekte erzeugt werden.

An einem Punkt, den ich für wesentlich für das Problem der Religiosität halte, habe ich das Habituskonzept Bourdieus erweitert: Unabhängig von der Zugehörigkeit zu bestimmten Milieus entwickeln sich in jedem Bildungsprozess strukturelle Dispositionen, die sich mit Erik H. Erikson – in Anlehnung an Bourdieu – als »inneres Kapital« bezeichnen lassen (1973, 107). Hierzu gehören Haltungen wie ein Grundvertrauen ins Leben oder eine prinzipielle Fähigkeit zur Autonomie, die vor allem Auswirkungen auf die Wahrnehmung von vorhandenen Handlungsoptionen und die Fähigkeit zur Krisenbewältigung haben. Sie entwickeln sich vor allem in der Eltern-Kind-Beziehung und gründen wesentlich auf der Erfahrung, bedingungslos geliebt und anerkannt zu sein. Sie können von daher mehr oder weniger gelungen sein und sind ein wesentliches Moment in der Transzendierung milieuspezifischer Beschränkungen.

Im Sozialisationsprozess erwerben Individuen einen milieuspezifischen Habitus. Sie übernehmen zunächst heteronom die im Herkunftsmilieu gelebten und praktizierten alltagsweltlichen und religiösen (oder auch a-religiösen, atheistischen oder säkularen) Weltbilder, Werte, Haltungen und Deutungsmuster als selbstverständlich. Für die Generationenbildung selbst ist aber die Phase der Adoleszenz entscheidend, in der die im Herkunftsmilieu erworbenen Deutungsmuster reflexiv werden und dadurch hinterfragt und universalisiert werden können. Die Adoleszenten müssen Antworten für ein gelungenes Leben entwickeln, in die sie einerseits die mit ihrem Herkunftsmilieu verbundenen Haltungen und Deutungen integrieren und diese andererseits im Diskurs mit den für die eigene Generation wichtigen gesellschaftlichen Themen bearbeiten. Sie können dabei das als sinnvoll erlebte bewahren oder »revolutionär« korrigieren und verändern. Die Gewährung eines Moratoriums ist die

Bedingung dafür, dass neue Habitusformationen entstehen können. Diese bilden sich im Vollzug von praktischen Entscheidungen, die die zukünftige Lebenspraxis konkret füllen. Mit diesen Entwürfen, also Bewährungsmythen, legt man sich – paradigmatisch – fest, und zwar ohne die Garantie oder endgültige Gewissheit zu besitzen, dass sich diese Mythen auch tatsächlich bewähren werden. Die Inhalte dieser Mythen können religiös sein, müssen aber nicht. Das ist vor allem abhängig von der gesellschaftlichen Verfasstheit der konkreten historischen Gemeinschaft und den Handlungsoptionen, die sich einer Generation eröffnen.

Die Verschränkung von Biographie, Herkunftsmilieu und historischer Lage (dazu Gärtner 2002) in der Entwicklung von religiösen Habitusformationen und Deutungsmustern will ich im Folgenden an einem Fallbeispiel erläutern.

Biographische Erzählung

In der Darstellung werde ich mich auf die religiöse Biographie Rosa Matigs, die 1925 in Böhmen geboren ist, beschränken. Sie ist deshalb interessant, weil in ihr zwei entgegengesetzte Komponenten zusammentreffen: *Einerseits* eine traditionale, in der katholischen Vergemeinschaftung fest verankerte konservative Religiosität, die auf bedingungslosem Gottvertrauen, ungebrochener Gläubigkeit und der Überzeugung der faktischen Wahrheit religiöser Dogmen beruht. *Andererseits* eine autonome Lebensgestaltung, die sich durch aktive Krisenbewältigung, moderne Berufsausübung und die Fähigkeit zur Toleranz auszeichnet.

Auf ihren Glauben hin befragt, beginnt Frau Matig das Interview mit folgendem Satz:

»M: Es gibt Dinge, die man *nicht* [vermuteter Wortlaut] umstoßen kann, (I: mh) vor denen man seinen Kopf auch emal neigen muss und muss sie akzeptieren«

Damit spricht sie zwei für sie wichtige Punkte an: die *Bewahrung von Tradition* und *Demut*. Der Terminus »Dinge« steht als Platzhalter für eine Instanz (Gott, Tradition, Prinzipien, bewährte Wahrheit, Gesetz/Dogmen, Gemeinwohlbindung usw.), die über den Einzelnen hinausgeht und deswegen Demut bzw. Ehrfurcht verlangt. Frau Matig hält es somit für notwendig, »auch mal« die eigenen Interessen zurückzustecken, wenn es um ein höheres bzw. die Gemeinwohlbindung stiftendes Gut geht. Gleichwohl geht sie nicht davon aus, dass man sich nur dem Gemeinwohl beugen muss, sondern dass man – in gewissem Rahmen – durchaus seine Eigeninteressen vertreten muss.

Das Fundament für diese Haltung im Leben sieht sie in der Familie. Im Kontrast zu sich selbst erwähnt sie die »*jungen Leute*« von heute, von denen sie beobach-

tet, dass ihnen eine demütige Haltung im Leben schwer falle und dass sie häufig nicht mehr wüssten wo sie hingehörten. Vielmehr seien sie von der Vielzahl der Möglichkeiten überfordert. Dabei beklagt sie nicht, dass die »*jungen Leute*« an nichts mehr glauben, sondern nimmt ihnen gegenüber insofern eine tolerante Haltung ein, als in der Kritik an ihnen zugleich Verständnis für ihre Situation steckt. Ihr Dilemma führt sie auf die mangelnde Erfahrung von Gemeinschaft und Solidarität in den Familien zurück, in denen sie den Glauben nicht mehr als konkrete Alltagspraxis erleben.

Sie selbst grenzt sich von der jungen Generation ab, indem sie sich als konservativ bezeichnet und für sich in Anspruch nimmt, mit der bewährten Tradition besser gefahren zu sein:

»M: aber ich bin eigentlich eher konservativ, ich halte das noch so, wie mir das mein Kaplan in meinem Weißen Sonntag eh beigebracht hat, und ich muss sagen ich war mein ganzes Leben ich bin jetzt bald 70 Jahre ich war nich auf Rosen gebettet, aber ich weiß nicht wo ich hingekommen wär', wenn ich dieses religiöse, eh Standvermögen nicht gehabt hätte, das war für mich das Erste und das Letzte das A und O, wo ich heute noch draus lebe«

Frau Matig beschreibt mit wenigen Worten, dass sie ein schweres, krisenreiches Leben hatte: Nicht auf Rosen gebettet zu sein heißt, dass sie nichts geschenkt bekommen hat, sondern sich alles erarbeiten musste. Bewältigt hat sie diese Krisen auf der Basis ihres »*religiösen Standvermögens*«, das es ihr ermöglicht hat, trotz aller »*Anfechtungen*« unerschütterlich an ihrem Glauben festzuhalten, auch wenn die Umstände eher dazu angetan gewesen wären, an Gott und der Welt zu (ver)zweifeln. Für ihre religiöse Haltung, so meine These, waren somit die Familie und ihre Erstkommunion prägend.

Was lässt sich bis hierher zu ihrer religiösen Haltung sagen? Mittels ihrer Religiosität, die sie im Kaplan als Leitfigur glaubhaft verkörpert sah, hat sie die Kraft und das Vertrauen aufbringen können, ihr weltliches Leben zu meistern und ihre Lebenskrisen zu bestehen. Zugleich bewährt sich ihr Glaube in dem Maße, in dem sie diese Krisen bewältigt, und zwar bis heute. Die Religion ist die Kraft- und Hingabequelle ihres Lebens, aus der heraus sie alle Bewährungsanforderungen annehmen kann. Anders formuliert: Es geht ihr nicht um religiöse Selbstvervollkommnung, sondern der Glaube ist das tragende Fundament eines diesseitig orientierten, religiösen Lebens. Darin ist ihr Glaube eher bodenständig und praktisch als asketisch oder mystisch.

Auf Nachfrage erzählt sie von den konkreten Krisen, in denen sie den Beistand Gottes – sie verwendet den Ausdruck »*Herrgott*« – erfahren hat.

Die *erste manifeste Krise* ist der Tod ihres Vaters 1945; da ist sie 20 Jahre alt. Der Vater hatte gegen Kriegsende eine schwere Magenoperation und wurde mit der Front aus der Heimatstadt in Nordböhmen in eine weiter westlich gelegene Stadt verlegt.

Aufgrund ihrer tiefen Bindung zum Vater und anstelle ihrer Mutter ist sie – unter Fliegerbeschuss – in dieses Krankenhaus gefahren, wo sie entsetzliche Bedingungen vorfand: lauter abgemagerte Gestalten. Ihr Vater verlangte von ihr, ihn mit nach Hause zu nehmen und drohte, sich ansonsten umzubringen. Der Arzt lehnte es ab, die Verantwortung für einen Transport zu übernehmen. In diesem Konflikt, alleine in einer fremden Stadt, holte sie sich Rat bei jungen katholischen Tschechinnen. Diese rieten ihr, ihren Vater mitzunehmen, denn sein Verlangen, nach Hause zu kommen, verweise darauf, dass er »an der Grenze zur Ewigkeit« stehe. Vor dem Dilemma dieser schier unlösbaren Entscheidungskrise, bei der es ja tatsächlich um Leben und Tod ging, sah sie sich auf sich alleine gestellt. Sie bringt in der Erzählung ihre Überforderung zum Ausdruck: »an wen halten sie sich da? ... weit und breit keine Menschenseele«. Es gab also niemanden, der ihr die Verantwortung abgenommen oder sie mit ihr gemeinsam getragen hätte. In dieser Situation verlässt sie sich ganz auf den Beistand Gottes: »der Herrgott ist immer dabei, man ist nie alleine, da kann man es Letzte riskieren«. Sie vertraut darauf, dass Gott diesen Weg mit ihr geht und nimmt den Vater mit nach Hause. Im Vordergrund ihrer Entscheidung steht somit nicht die Orientierung an den besten Heilungschancen, sondern die eines »bestmöglichen Todes«: Wenn Gott den Vater »zu sich holen will«, soll er in Frieden bei seiner Familie sterben können.

Die *zweite Krise* folgt ein Jahr später: Die Familie (die Großeltern mütterlicherseits, ihre Mutter, ihr jüngerer Bruder und sie) wird 1946 nach Mecklenburg vertrieben. Während sie selbst sich am ehesten lösen konnte, weil sie noch nicht sesshaft geworden war »mit 21 hat man noch keine großen Dinge vollbracht«, war die Vertreibung für die Großeltern und die Mutter eine Katastrophe: Sie hingen an ihrer Heimat und ihrem Besitz, in dem ihre ganze Arbeits- und Lebenskraft steckte. Für Rosa Matig bedeutet die Vertreibung zum einen, dass ihre eigene Familiengründungssituation mit einer Entwurzelung zusammenfällt; außerdem vermindert der Flüchtlingsstatus ihre Heiratschancen, die bei Frauen dieser Generation durch die gefallenen Männer ihrer Altersgruppe sowieso schon stark reduziert waren. Zum anderen muss sie die Verantwortung für ihre Herkunftsfamilie übernehmen, was eine weitere Belastung darstellt, weil sie als Familienvorstand die Entscheidungen für die Zukunft der Familie treffen muss.

Damit bahnt sich die *dritte Krise* an: Welche Zukunftsperspektiven bieten sich ihr auf dem »platten Land« in Mecklenburg? Frau Matig ist Kinderschwester und entscheidet sich – gegen den Wunsch und die Ängste ihrer Mutter – 1947 alleine in eine westliche Großstadt zu gehen. Dort lebt ein Cousin, der ihr zunächst eine Stelle in einem Kindergarten besorgt. Bald darauf beginnt sie jedoch, in der häuslichen Pflege zu arbeiten (sie betreut und pflegt Kinder in Familien) und tritt später dem Hauspflegeverein bei. Mit ihrem Einkommen schafft sie eine Existenzgrund-

lage, so dass die Familienmitglieder Zug um Zug nachziehen können bis die Familie 1953 schließlich wieder zusammen ist.

Sie schildert dabei auch, wie sie es geschafft hat, und zwar gegen alle Voraussagen, die wenigen Besitztümer, die die Familie bei der Vertreibung hatte mitnehmen können, in den Westen zu bringen. Während sie im Zug durch die SBZ fuhr, hat sie gebetet und »ihre Gedanken bewegt«¹ bis ihr plötzlich klar wurde, wie sie ihre Gepäckstücke über die Grenze retten konnte. In dem Fall hat ihr ihre Fähigkeit des Gottvertrauens, Optionen eröffnet. Sie schreibt diesen Erfolg aber nicht sich zu, sondern führt ihn auf die Eingabe des Heiligen Geistes und die »verlängerte Hand Gottes« zurück.

1958/59, nachdem die Rente der Großeltern gesichert ist und die Familie auf ihr Einkommen verzichten kann, wendet Frau Matig sich ihren eigenen Interessen zu. Zunächst macht sie auf Anraten der Leiterin des Hauspflegevereins das »große Examen«, also eine Ausbildung zur Krankenschwester und erweitert damit ihre beruflichen Möglichkeiten. Danach nutzt sie die erste sich ihr bietende Chance, sich »ein Stück von der Welt anzusehen«. In den 1960er Jahren geht sie als Kinderfrau für zwei Jahre zu einer Familie nach New York, deren erstes Kind sie bereits in Deutschland betreut hatte. Dem folgte ein zweiter USA-Aufenthalt, den sie nach ca. sechs Monaten aus familiären Gründen abbricht. Wenn sie diese Pflichten gegenüber ihrer Familie nicht gehabt hätte, so sagt sie, wäre sie in den USA geblieben, weil ihr die Toleranz der Amerikaner imponiert habe. Bis zu ihrer Rente arbeitet sie in einem Krankenhaus, zunächst als Ausbildungsschwester, später als Stationschwester. Sie ist sehr kulturinteressiert und erzählt von Reisen, die sie unternommen hat. Auch hier hat sie vieles gewagt und erlebt, weil sie auf Gott vertraute. Wichtig bei allen ihren Krisen und Unternehmungen ist ihr Vertrauen darauf, dass diese schon gelingen werden. Insofern hat sie die Grunddisposition: »Im Zweifelsfall geht's gut!«

An der Stelle breche ich die biographische Darstellung ab und rekonstruiere die Bedingungen für ihren religiösen Bildungsprozess.

Herkunftsmilieu und historische Lage in der Adoleszenzkrise

Rosa Matig ist 1925 als erstes Kind einer katholischen Arbeiterfamilie in Nordböhmen geboren und gehört zur sudetendeutschen Minderheit. Ihre Eltern sind Arbeiter und besitzen eine gewisse Aufwärtsmobilität. Das niedrige Heiratsalter ist durchaus normal für das katholische Arbeiter-Angestellten-Milieu ist. Dass Rosa

1 Lk. 2,19: »Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen«

erst drei Jahre nach der Eheschließung geboren wird, lässt auf (ökonomisch bedingte) Familienplanung schließen, was für das Arbeitermilieu nicht ungewöhnlich wäre. Auch die Geburt eines Bruders sieben Jahre später passt zur Familienplanung. Eine konkurrierende Lesart, die aber zum katholischen Milieu passen würde, wäre, dass die Mutter (als Arbeiterin) Fehlgeburten hatte. Für Rosa Matig bedeutet das einerseits, dass sie als Älteste die ganzen »Erziehungsfehler« abbekommt, andererseits aber auch die ungeteilte Liebe und Fürsorge der Eltern und Großeltern empfängt und so ein Vertrauen ins Leben entwickeln kann. Bei zwei Kindern ist die Familie nicht mehr traditional, sondern modern; Arbeitermilieu und Familienplanung lassen auf eine gewisse Distanz zum Katholizismus schließen.²

Einen ersten Zugang zur Religion findet Frau Matig über die Großmütter, die ihrer Erzählung zufolge sehr »fromm« und mariengläubig waren, und die sie betreuten, während die Eltern arbeiten mussten. Diese Erfahrung ist wesentlich, reicht aber nicht aus, um ihren unerschütterlichen Glauben zu erklären.

Wichtig für ihren Lebensentwurf ist deshalb auch die Erfahrung, die sie in der Bearbeitung ihrer Adoleszenzkrise macht. Ich gehe davon aus, dass diese mit etwa zwölf Jahren beginnt; das wäre bei ihr 1937. Aufgrund des Herkunftsmilieus (ihre Eltern waren zwar katholisch, aber nicht übermäßig religiös: sie hatten auch wenig Zeit für die religiöse Praxis) sowie der gesellschaftlichen Situation (der Katholizismus war in der Tschechoslowakei eine bedrohte Minderheitenreligion) müsste man zunächst annehmen, dass ihr der Weg in die Säkularisierung näher lag. Gedankenexperimentell lassen sich zwei weitere Möglichkeiten entwerfen, die sie gehabt hätte, sich einer nicht-religiösen Vergemeinschaftung anzuschließen:

Zum einen das »deutsche Minderheitenproblem« als Inhalt für ein politisches Engagement.³ Das heißt, sie hätte sich dem faschistischen Regime anschließen und in den BDM eintreten können. Damit hätte sie sich von ihren Eltern und der Religion gleichermaßen entfernt. Zum anderen die Sozialdemokratie. Damit hätte sie zwar an ihr Herkunftsmilieu anknüpfen können, sich aber gleichzeitig von diesem entfernt, weil auch mit dieser Lösung tendenziell eine atheistische Position verbunden gewesen wäre.

2 Für diese Lesart spricht, dass die katholische Kirche in den Sudetenländern erst nach 1918 – also in der Situation einer von außen kommenden Bedrohung – für die Jugendlichen, die jedoch aus »religiös gleichgültigem Elternhaus« kamen, wieder interessant wurde. So erklärte Eduard Winter, der Initiator des »Bildungs- und Wanderbundes Staffelstein«, 1929: »Wir sind ja alle erst katholisch geworden« (zitiert nach Huber 1971, 301).

3 Zu dem Zeitpunkt, zu dem sie in die Adoleszenzkrise kommt, ca. ab 1937, verschärft sich die »Sudetenkrise« – Henlein fordert zunächst die Sicherstellung der Rechte der Deutschen und mit Hitlers Unterstützung die volle Autonomie für die Deutschen. Mit dem Einmarsch der deutschen Truppen in die sudetendeutschen Gebiete verlor die Religion gesellschaftlich noch weiter ihren Stellenwert, den der Katholizismus auch schon vorher in der Tschechoslowakei nicht unbestritten besaß.

Sie wählt jedoch eine dritte Lösung: einen religiösen Weg. Damit kann sie sowohl eine Distanz zu den Nationalsozialisten wahren und sich in Opposition zur Gesellschaft stellen als auch eine eigene Identität in Abgrenzung zu ihren Eltern aufbauen, ohne mit ihnen brechen zu müssen. Ihre Religiosität (sie geht regelmäßig in den Gottesdienst und unternimmt (Marien-)Wallfahrten) wird auch von ihrem Vater als »Anderssein« kommentiert. Als sie 16/17 Jahre alt war, habe er immer gesagt: »*die schlägt aus der Art, die gehört gar nicht zu uns*«. In dieser – durchaus liebevollen – Charakterisierung kommen zwei Momente zum Ausdruck, in denen sie sich von der Familie unterscheidet: ihre starkes Interesse an Religion und ihr mangelndes Interesse an Sexualität. Was aus Sicht des Vaters als weltfremd erscheinen mag, wird von ihr jedoch damit begründet, dass eine in der Familie »*ja aufem Boden bleiben muss*«. Für sie ist »Gläubig-Sein« somit gleichbedeutend mit Bodenständigkeit.

Warum wählt sie diesen Weg? Dazu habe ich folgende Hypothesen: 1937 ist für sie ein wichtiges Jahr, nämlich das Jahr ihrer Erstkommunion. Das ist die entscheidende Statuspassage in der Aneignung einer katholischen Biographie, in der das Individuum sich selbst zum Glauben bekennt, was zuvor die Eltern und Paten bei der Taufe stellvertretend getan haben. Die Art und Weise, wie sie im Interview über ihren »Weißen Sonntag« spricht, deutet darauf hin, dass dies ein prägendes, außeralltägliches Erlebnis für sie gewesen sein muss. Mit zwölf Jahren konnte sie das Ereignis relativ bewusst wahrnehmen und eine eigene Haltung zu den religiösen Inhalten entwickeln. Dabei sind mehrere Momente wichtig: *Einmal* ihre Beziehung zu dem Kaplan, die einen bleibenden Eindruck bei ihr hinterlassen hat. Der historische Hintergrund lässt eine Spekulation zu: Da die katholische Kirche in der Tschechoslowakei nach 1918 tendenziell verfolgt war, hat sich in den 1920er und 1930er Jahren eine starke Jugendbewegung ausgebildet, die sich an religiösen Idealen orientierte und eine unbedingte Hingabefähigkeit kultivierte. Da es in der Stadt eine Gruppe der Staffelsteiner gab, könnte der Kaplan (in den sie möglicherweise verliebt war) Mitglied in dieser Jugendbewegung gewesen sein und deren mitreißenden Geist vermittelt haben. *Zweitens* muss Frau Matig die Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft besonders intensiv erfahren haben. Dass sie eine lebendige religiöse Vergemeinschaftung erlebt haben muss, schließe ich aus einem von ihr erwähnten Detail: nach dem Gottesdienst hätte der »katholische Frauenbund« den Kommunionkindern Kaffee und Kuchen spendiert. Es wäre durchaus möglich, dass sie auch Mitglied in einer bündischen Mädchengruppe war, da diese in Nordböhmen im katholischen Frauenbund organisiert waren. *Drittens* war sie alt genug, sich bewusst mit den religiösen Inhalten auseinandersetzen und Stellung zu beziehen. Das kommt unter anderem darin zum Ausdruck, dass sie Geld spart, um sich ein Gebetbuch zu kaufen, damit sie die lateinischen Gebete verstehen kann. Indem sie so die Sprache lernt, wird sie vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft und macht die Religion zu ihrer Heimat, zu der sie – und zwar überall auf der Welt – durch die

Teilnahme am Gottesdienst Zugang hat. Diese Zugehörigkeit zur katholischen Gemeinschaft dürfte die Vertreibung für sie auch weniger schwer gemacht haben, als für die anderen Familienmitglieder: Sie war in der Religion sesshaft.

Das Verhältnis von Biographie und Generationenzugehörigkeit

Frau Matig entwickelt in ihrer Adoleszenzkrise einen religiösen Habitus, der in ihrer Generation in der katholischen Konfession bis in die 1960er Jahre hinein eine gültige und akzeptierte Form der Lebensführung begründet. In der generationenformativen Phase kann sie auf eine lebendige religiöse Vergemeinschaftung zurückgreifen, die ihren Bewährungsmythos teilt und dessen Evidenz verbürgt. Dieser Mythos bewährt sich durch gelingende Krisenbewältigung und ist bis in die 1960er Jahre durch den Milieukatholizismus bestätigt und getragen. Dass das katholische Milieu nach dem Krieg wieder erstarkt, hängt auch mit der tiefen Scham wegen der Judenvernichtung zusammen.

Sie teilt ein Problem ihrer Generation: die Frauen sind mit der Option aufgewachsen, sich sowohl durch Elternschaft als auch durch den Beruf bewähren zu können; nach dem Krieg steht den meisten nur noch einer der beiden Bewährungsmöglichkeiten zur Verfügung, ca. ein Drittel der Frauen blieb unverheiratet. In ihrem Fall ist das Leben in Ehelosigkeit religiös gerechtfertigt. Durch die Erfüllung, die sie durch den Beruf erfährt, kann sie sich mit ihrer – möglicherweise auch psychodynamisch begründeten – Ehelosigkeit versöhnen und die damit verbundene Kinderlosigkeit ohne Bitterkeit kompensieren.

Ihr Gottvertrauen ist fallspezifisch und gründet auf dem in der primären Sozialisation erworbenen Vertrauen. Für eine gelungene Sozialisation sprechen sowohl ihre problemlos vollzogene Ablösung als auch ihre Fähigkeit zur bedingungslosen Hingabe. Somit hat ihre Religiosität eine Verankerung in der Kindheit, nämlich in der konkret erfahrenen Anerkennung und Familiensolidarität, die auch hohen Belastungen standgehalten hat. Sozialisatorisch gesehen hat sie die Grunderfahrung gemacht: Man kann seiner Umgebung vertrauen und sich auf sie verlassen.

Nach dem Säkularisierungsschub ab Mitte der 1960er Jahre, von dem auch das katholische Milieu erfasst wird, ist der mit diesem Lebensentwurf verbundene Bewährungsmythos dieser Generation – die ihn ja nicht ablegen kann – verstärkt der Kritik ausgesetzt. Man hält Frau Matig vor, dass sie hinterwäldlerisch sei und sich um die Hälfte ihres Lebens bringe, wenn sie ohne Familie lebe und auf Sexualität verzichte. Diese Kritik ficht sie nicht an: Gerade weil sie nicht an eine Familie gebunden sei, hätte sie den Rücken frei und könne nächstenliebend tätig sein.

Dass sie ihr Leben als gelungen rekonstruiert, führe ich auf ihr Gottvertrauen zurück; es ist keineswegs der Normalfall. Andere Frauen (vgl. z.B. Gärtner 2000, 455ff.), die ein vergleichbares Lebensmodell gewählt haben, empfinden ihr gewähltes Modell – gemessen an den Optionen, die sich nachträglich eröffnen, und den dann realisierten verpassten Chancen – als »gescheitert«.

Schluss: zunehmende Säkularisierung in der Generationenabfolge

Abschließend möchte ich kurz eine Abfolge von Generationen in Westdeutschland skizzieren, mich dabei aber auf das katholische Milieu beschränken:

Die hier vorgestellte Generation hat ihre Kinder, die nach 1950 geboren sind, noch im katholischen Milieu, das sich allmählich liberalisierte, sozialisiert. Wenn diese ab Mitte der 1960er Jahre in die Adoleszenzkrise kommen, ist der Milieukatholizismus von den möglichen Optionen nur eine, die zunehmend an Evidenz verliert. Die Generation hat höhere Bildungschancen als ihre Eltern und ist – anders als diese – mit der Forderung, sich individuieren zu müssen, konfrontiert. Die Bindung an die Kirche lockert sich und viele nehmen eine antikirchliche Haltung ein, vor allem wenn sie eine autoritäre und strafende Kirche erlebt haben. Aus dieser Generation rekrutieren sich auch viele New-Age-Anhänger. Es kann zum Generationenkonflikt kommen, wenn die Eltern ihren Kindern nicht vertrauen und ihnen Abweichungen von ihrer eigenen Lebensführung zugestehen (vgl. z.B. Gabriel/Gärtner u.a. 2002, 323ff.).

Dazwischen ist eine Generation entstanden, die in den 1940er Jahren geboren ist, die zu Teilen auch zur »68er«-Generation gehört. Für sie war die katholische Gläubigkeit noch eine Option, sie entwickeln religiöse Deutungsmuster in ihrer Adoleszenzkrise, die geteilt werden. Die Generation hat noch Bindungen an die Kirche, unterscheidet sich aber von der vorausgehenden dadurch, dass sie nicht mehr unkritisch und unhinterfragt an die Dogmen glaubt, sondern tendenziell die Auseinandersetzung mit der Religion sucht. Sie begrüßen Modernisierungstendenzen in der Kirche. Zu ihr gehören auch die liberalen Pfarrer, die durch den Aufbruch des Zweiten Vatikanums inspiriert waren. In dieser Generation entstehen auch Kirchenkritiker (z.B. Drewermann) – gerade weil die Kirche an ihrer Tradition festhält.

Deren Kinder sind die erste Generation, die sich in ihrer Adoleszenzkrise säkularisieren, auch dann, wenn sie noch in ihrer Kindheit eine Sozialisation im katholischen Herkunftsmilieu erfahren haben. Eine katholische Lebensführung ist keine Option mehr. Sie ist tendenziell anti-kirchlich und kämpft je nach Erfahrung noch gegen die Kirche oder ist indifferent. Während der säkulare Typus der dominante

ist, kann der religiöse Glaube nicht mehr begründungslos gelebt werden. Wenn sie religiös sind, sind sie es auf individuierte Weise. Der Glaube an ein Leben nach dem Tode sinkt.

Die gegenwärtig adoleszente Generation ist völlig indifferent gegenüber der Kirche – hat also auch keine Antihaltung mehr. Säkularisierung ist die Normalität. Sie haben, wenn sie überhaupt noch religiös sozialisiert wurden, eine liberale, kindgerechte Gemeinschaft erfahren. Sie sind offen für religiöse Angebote, die jedoch individuiert verarbeitet werden. Katholische Gläubigkeit ist als Option nur in einer reflektierten und begründeten Form möglich. Für sie gilt, dass sie, wenn sie dennoch an die Religion ihrer Eltern anschließen oder in ihr sesshaft werden, sie es gegenüber ihrer eigenen Generation begründen müssen (vgl. dazu Gabriel/Gärtner 2002, 105ff; 165ff.).

Eine letzte Bemerkung: Interessant an dieser Generation ist ein Typus, der insofern strukturell religiös ist, als er nach Bewährungsmöglichkeiten sucht und eine hohe Gemeinwohlbindung hat. Ein in der primären Sozialisation erworbenes Grundvertrauen drückt sich nicht mehr als Gottvertrauen, sondern als Selbstvertrauen aus (vgl. Gärtner 2003).

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1974), »Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis«, in: ders. (Hg.), *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M., S. 125–158.
- Bourdieu, Pierre (1976), Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1987), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.
- Erikson, Erik H. (1973), »Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit«, in: ders. (Hg.), *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a.M., S. 55–122.
- Gabriel, Karl/Christel Gärtner Maria-Theresia Münch u.a. (2002), *Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. Motive christlichen Solidaritätshandelns*, Bd. 2, Mainz.
- Gärtner, Christel (2000), *Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse*, Frankfurt a.M.
- Gärtner, Christel (2002), »Ausbildung generationenspezifischer Bewährungsmythen und Habitusformationen«, *Netzwerk Frauenforschung NRW*, Jg. 14, S. 50–52.
- Gärtner, Christel (2003), »Egotaktiker mit spontanen Solidaritätsverpflichtungen? Zur Wahrnehmung jugendlicher Engagementbereitschaft in der Jugendforschung«, in: Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.), *Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik. Beiträge aus dem »Institut für Christliche Sozialwissenschaften«*. Karl Gabriel zum 60. Geburtstag. Bd. 50, Münster, S. 97–111.

-
- Huber, Kurt A. (1971), »Deutsche katholische Jugendbewegung in der CSR 1918–1939«, in: Glassl, Horst/Otfrid Pustejovsky (Hg.), *Ein Leben_Drei Epochen. Festschrift für Hans Schütz zum 70. Geburtstag*. München, S. 299–323.
- King, Vera (2002), *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Opladen.
- Mannheim, Karl (1964), »Das Problem der Generationen«, in: Mannheim, Karl (Hg.), *Wissenssoziologie*. Neuwied, S. 509–565.
- Nunner-Winkler, Gertrud (2000), »Wandel in den Moralvorstellungen. Ein Generationenvergleich«, in: Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.), *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt a.M., S. 299–336.
- Oevermann, Ulrich (1995), »Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit«, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt a.M./New York, S. 27–102.