

Konfessionsverschiedene Familien

|| Ein Forschungsbericht¹

1. Fragestellung

Die Bindungen zwischen Individuum und kirchlichen Institutionen werden brüchiger, der Stellenwert von Religion für die persönliche Lebensführung des Einzelnen verliert an Bedeutung. Die Ursachen dieser Entwicklung werden häufig in den gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen gesehen, die in der Soziologie mit Begriffen wie Säkularisierung und Individualisierung beschrieben werden (Pollack & Pickel 1999). Die Rationalisierung der Welt und ihre Modernisierung haben dazu geführt, dass traditionelle, religiös gefärbte Deutungsmuster heute nur noch wenig Bedeutung besitzen und wenn, dann höchstens noch für die ältere Generation. Jene traditionell religiösen Elemente wie das Tischgebet werden immer seltener tradiert und sind zunehmend aus dem Alltag verschwunden (Köcher 1987). Wie sich diese modernen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse auf eheliche und familiäre Beziehungen auswirken und zwar dann, wenn die Ehepartner unterschiedliche Konfessionen haben, ist die Leitfrage, der in diesem Beitrag nachgegangen werden soll. Es geht um die Frage nach der Bedeutung der Konfession für die konfessionsverschiedenen Ehen und Familien.

Im Gegensatz zu einer konfessionsgleichen Ehe müssen in der konfessionsverschiedenen Ehe Entscheidungen getroffen werden, die durch die Tatsache der Konfessionsverschiedenheit berührt sind. In einem dazu durchgeführten Forschungsprojekt sollte u. a. geprüft werden, inwieweit es bei diesen Entscheidungen zu Konflikten kommt.

Dass es zu Schwierigkeiten kommen kann, war lange Zeit eine Position, die früher sehr deutlich (Sucker, Lell & Nietzsche 1959; Bühler 1963), später weniger deutlich (Zur konfessionsverschiedenen Ehe 1985) – aber immer noch – von den Kirchen geäußert wurde. Heute ist das kaum noch der Fall, weil die konfessionsverschiedene Ehe als Normalfall (Neuner 1989) angesehen wird, und das Thema weitestgehend aus der Diskussion verschwunden ist. Hier sollen aber nicht primär kirchliche Positionen zur Disposition gestellt werden, denn die erkenntnisleitende Annahme ist eine andere: Im Gegensatz zu den durch die Kirchen vertretenen Positionen, die in der Tatsache der Konfessionsverschiedenheit bereits ein problemgenerierendes Moment sahen, wurde in dieser Untersuchung die Konfessionsverschiedenheit rein als sozialstatistisches Merkmal verstanden. Allein aus

¹ Die in diesem Beitrag dargestellten Ergebnisse wurden in dem am Institut für Soziologie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. R. Nave-Herz durchgeführten Projekt „Vereinigt und doch getrennt? – Der Alltag, die religiöse Erziehung und die besonderen Probleme in Familien mit nur einem evangelischen Ehepartner“ erforscht (Logemann 2001). Gefördert wurde das Projekt von 1997 bis 2000 durch die Hanns-Lilje-Stiftung.

dem Vorhandensein dieser Differenz können aber noch keine Rückschlüsse auf die Konflikthanfälligkeit dieser Ehen gezogen werden. Entscheidender für mögliche Konfliktlagen sind die in der Sozialisation erworbenen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster, die so genannten Dispositionen, die u. a. auch durch die Konfession geprägt sein können. Diese Dispositionen wurden in der durchgeführten Untersuchung – in Anlehnung an den französischen Soziologen Pierre Bourdieu – als „religiöses Kapital“ bezeichnet.

2. Theoretische Konzeption der Untersuchung und ihre operationale Umsetzung

2.1 Die theoretische Konzeption

Wie erwähnt, besaß in der Diskussion um die konfessionsverschiedene Ehe lange Zeit die These Gültigkeit, dass diese Ehepaare und Familien Schwierigkeiten oder Probleme hätten, die – verkürzt gesagt – mit der Tatsache der verschiedenen Konfessionen begründet wurden.

In der hier vorgestellten Arbeit wird einer anderen These, die auf die Überlegungen von Dellbrügge zurückgeht, der Vorzug gegeben. Für Dellbrügge stellt nicht die Konfessionsverschiedenheit das differenzierende Kriterium dar, sondern er führt die Unterscheidung *latenter* und *manifesten* Konfessionsverschiedenheit ein (Dellbrügge 1985). Unter *manifesten* Konfessionsverschiedenheit versteht er die nach außen hin sichtbare Konfession, wohingegen er unter *latenter* Konfessionsverschiedenheit eine innere Haltung versteht, die z. B. mit „intensiv religiös“, aber auch mit „weniger religiös“ beschrieben werden kann. Daraus schlussfolgert Dellbrügge, dass es z. B. „vielfältige latente Konfessionsunterschiede bei manifesten Konfessionsgleichheit gibt“ (Dellbrügge 1985, 519). D. h. ein nach außen hin konfessionsgleiches Ehepaar kann sich bzgl. seiner inneren religiösen Haltung deutlich voneinander unterscheiden. Nach dem Verständnis Dellbrüggens wäre dieses Paar dann als *latent konfessionsverschieden* zu bezeichnen.

An diese Überlegung anknüpfend wurde in der Untersuchung versucht, jene inneren Haltungen als Dispositionssystem zu verstehen und sie in ihrer Intensität zu erfassen. Ein System von Dispositionen, das die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sozialer Akteure konstituiert, zeigt sich gemäß den Überlegungen des französischen Soziologen Bourdieu in der Verfügung über spezifisches Kapital (Bourdieu 1983). Deshalb wurden hier – in Anlehnung an die Bourdieuschen Überlegungen – bestimmte, in diesem Zusammenhang für bedeutsam gehaltene Fragen zu einem „religiösen Kapital“ zusammengefasst. In ihm spiegeln sich die individuellen religiösen Haltungen eines sozialen Akteurs wider. Jeder der Ehepartner verfügt damit über ein persönliches, bestimmbares Maß an religiösem Kapital. Im Folgenden soll kurz auf die theoretischen Grundannahmen der Untersuchung eingegangen werden.

Wurde in der älteren Literatur oftmals ein unilinearer Zusammenhang zwischen Konfessionsverschiedenheit und Konflikthanfälligkeit konstatiert, belegt anhand von Scheidungs- und Geburtsstatistiken (Zieger 1959) oder an spezifischen Entscheidungsschwierigkeiten bei Trauung, Taufe und religiöser Erziehung (Lengsfeld 1970, 33ff), sollte in dieser Untersuchung die Konfliktfrage wertneutral ange-

gangen werden. Die Konfessionsverschiedenheit als solche wird noch nicht als problemgenerierendes Moment angesehen. In den zu dieser Thematik durchgeführten qualitativen Interviews ergaben sich allerdings Hinweise, dass aus der eigenen Kindheit oder Jugend übernommene Wahrnehmungs- oder Deutungsmuster sich bis in die Gegenwart erhalten hatten bzw. in Folge des ehelichen Zusammenlebens überdacht oder revidiert wurden. Hier wurden also sozialisationsbedingte Prägungen sichtbar (vgl. Berger & Luckmann 1996), die später in eine gemeinsame Wirklichkeit überführt werden (Berger & Kellner 1965). Entscheidend ist nun die Intensität bestimmter religiöser Haltungen und die Abweichungen in der Ehepaarkonstellation.

Ähnlich wie die von Berger und Luckmann vertretene These der extremen Bedeutung primärsozialisatorischer Erfahrungen (Berger & Luckmann 1996, 145), gehen auch die Überlegungen von Bourdieu in diese Richtung. Er sieht das verbindende Element zwischen Vergangenheit und Gegenwart in dem Habitus, den ein sozialer Akteur besitzt. Der Habitus, gedacht als System von Dispositionen, wurde zwar in der Vergangenheit erworben, seine Wirkung reicht allerdings bis in die Gegenwart und Zukunft hinein (Bourdieu 1987, 101f.). Der Habitus, so Bourdieu, drückt sich in Form inkorporierten Kapitals aus (Bourdieu 1983, 187). Kapital und Habitus sind damit in der Bourdieuschen Konstruktion auf das Engste miteinander verstrickt.

Die hinter diesem Konzept stehende theoretische Annahme ist jene, dass große Unterschiede in der Verfügung über religiöses Kapital zu Konflikten führen können und dass umgekehrt eine Minimierung der Differenz auch konfliktreduzierend wirkt. Die enge Verknüpfung von religiösem Kapital und Habitus bedeutet auch, dass mit einer ungleichen Kapitalausstattung auch ein anderer Habitus einhergeht. Der Habitus, der das Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschema der Partner beeinflusst, erklärt demnach auch das Zustandekommen von Konflikten – nämlich durch ähnliche Wahrnehmungsstrukturen – wie auch gleichzeitig ein denkbares Nichtzustandekommen. In diesem Fall werden mögliche Konflikthanlagen derart unterschiedlich klassifiziert und bewertet, dass es schließlich zu keinem Konflikt kommt. Der Vorteil einer solchen Konstruktion – denn nichts anderes als ein heuristisches Konstrukt stellt das religiöse Kapital dar – ist, dass die Strukturen der Vergangenheit, also gewisse Traditionen, in ihm berücksichtigt werden. Noch bedeutsamer aber ist die Tatsache, dass Unterschiede aufgrund unterschiedlicher Verfügung über Kapital als Machtpotenziale gedeutet werden können, die ihrerseits Einfluss auf bestimmte, in diesem Kontext relevante Entscheidungen haben können. Denkbar wären Konflikte bei der Entscheidung über die Trauung und die Taufe sowie die Konfessionswahl, aber auch bei der Ausgestaltung einer religiösen Erziehung.

2.2 Die Operationalisierung der theoretischen Konzeption

Angesichts der dargestellten Bedeutung, die das Konstrukt des religiösen Kapitals für diese Fragestellung besitzt, soll an dieser Stelle kurz auf seine Operationalisierung eingegangen werden. Mit der Frage, wie Religiosität zu messen sei,

haben sich bereits zahlreiche religionswissenschaftliche Untersuchungen beschäftigt. Eine der Kernfragen der Operationalisierung bestand immer darin, ob das Phänomen Religiosität sinnvollerweise besser als ein eindimensionales oder als ein mehrdimensionales zu operationalisieren sei. D.h. stellt sich Religiosität als empirische Kategorie eher als eine Dimension mit verschiedenen Ausprägungen dar oder in Form mehrerer Dimensionen mit unterschiedlichen Ausprägungen? Für diese Fragestellung wurde einem mehrdimensionalen Zugang der Vorzug gewährt (vgl. Glock 1969), weil anzunehmen war, dass es in modernen, komplexen Gesellschaften unterschiedliche Formen der Religiosität gäbe.

Aus diesem Grunde wurden drei voneinander unabhängige Dimensionen zur Konzeptualisierung des religiösen Kapitals gebildet: Religiosität, Kirchlichkeit und Konfessionalität. Diese konzeptionelle Idee basiert auf der Annahme, dass Individuen nicht notwendigerweise auf den konstruierten Dimensionen gleich religiös sind (vgl. Glock 1969, 153).

3. Methodische Vorgehensweise

In dem Projekt wurden zunächst qualitative Interviews durchgeführt, um mit den daraus gewonnenen Erkenntnissen eine schriftliche Befragung anzuschließen. An der Untersuchung beteiligten sich 371 konfessionsverschieden verheiratete Partner, wobei es sich zu einem sehr großen Teil um evangelisch-katholische Paare handelte. Die Befragung war regional begrenzt und ihre Ergebnisse besitzen keine statistische Repräsentativität.

An der schriftlichen Befragung beteiligten sich 199 Frauen und 172 Männer. Das Durchschnittsalter der Frauen lag bei 43 Jahren, das der Männer bei 44 Jahren. Zwei Drittel der Befragten hatten nach 1980 geheiratet. Die höheren Bildungsabschlüsse waren in der Stichprobe überrepräsentiert. 13 Prozent der Befragten stammten selbst aus einem gemischtkonfessionellen Elternhaus.

4. Darstellung ausgewählter Ergebnisse

Zunächst soll mit der Darstellung des religiösen Kapitals begonnen werden. Im Weiteren geht es dann um die Frage nach der Bedeutung der Konfession im gemischtkonfessionellen Paarsystem, um die Entscheidung bzgl. der Kasualien Trauung und Taufe, die Frage nach der religiösen Erziehung und um die Frage nach Konflikanfälligkeiten in diesen Ehen aufgrund der Konfessionsverschiedenheit. Diese Frage scheint angesichts des gewählten theoretischen Zugangs und seiner Annahmen besonders interessant.

4.1 Das religiöse Kapital

Bei dem als heuristisches Konstrukt bezeichneten religiösen Kapital handelt es sich um eine aus drei Variablen zusammengesetzte Gesamtvariable (Gesamtkapitalindex). Eine der differenzierenden Dimensionen ist die *Religiosität*, die sich wiederum aus vier verschiedenen Variablen zusammensetzt. Dazu zählen die Fra-

gen nach der religiösen Selbsteinschätzung, der eigenen religiösen Erziehung, nach der Intensität des Betens und des Glaubens. Ohne näher auf die jeweilige Verteilung der Variablen einzugehen, zeigen sich für die Untersuchungsgruppe folgende Unterschiede. Unter Bezugnahme auf Ergebnisse der Umfrageforschung lässt sich das Sample als „überdurchschnittlich“ religiös bezeichnen, denn die Ergebnisse der religiösen Selbsteinschätzung liegen über den Bewertungen repräsentativer Bevölkerungsumfragen (vgl. Noelle-Neumann & Köcher 1997). Hinsichtlich der Differenzierung nach Geschlecht und Konfession zeigen sich Unterschiede zugunsten der Frauen als auch der Katholiken; beide Gruppen schätzen sich selbst religiöser ein als ihr Pendant. Insofern kann hier von einer doppelten Differenz gesprochen werden. Da es sich bei der Untersuchungsgruppe um evangelisch-katholische Ehen handelt, wäre aufgrund der doppelten Differenz eine höhere Konflikthanfälligkeit – jedenfalls was den Vergleich zur konfessionsgleichen Ehe betrifft – erwartbar.

Neben der Dimension Religiosität gab es aber auch noch die der *Kirchlichkeit*. Mit ihr wurden Variablen wie die Kirchengangshäufigkeit, das kirchliche Engagement sowie die Bewertung des persönlichen Verhältnisses zur Kirche erfasst. Ihr Verhältnis zur Kirche bewerten die Frauen zwar positiver als die Männer; bei der konfessionellen Differenzierung zeigt sich aber eher eine kritisch-distanzierte Position bei den Katholiken. Diese kritische Distanz hätte man aufgrund einer allgemein intensiveren Kirchenbindung nicht zwangsläufig erwartet. Protestanten äußern sich zufriedener.

Für den Kirchengang lässt sich ein höherer Anteil von regelmäßigen Kirchgängern nachweisen. Frauen und Katholiken weisen auch in diesem Fall eine höhere Intensität auf. Kirchliches Engagement trifft für 40 Prozent der Untersuchungsgruppe zu. Diese positive Abweichung zu einem repräsentativen Querschnitt lässt für die Untersuchungsgruppe konfessionsverschiedener Ehepaare auf viel Identifikationspotenzial mit der eigenen Kirche schließen.

Ein letztes Konstitutionselement für das religiöse Kapital stellt die Dimension der *Konfessionalität* dar. Sie wird über die Frage nach dem Stellenwert der eigenen Konfession erhoben. Anzunehmen wäre, dass gemäß der allgemeinen Entwicklung die Bedeutung, der Stellenwert und damit auch das Identifikationspotenzial mit der eigenen Konfession geringer ausfällt. Insgesamt wird aber der Stellenwert der eigenen Konfession als eher wichtig eingeschätzt; allerdings zeigt die geschlechtsspezifische Differenzierung, dass dies überwiegend für Frauen zutrifft; Männer verneinen dieses eher. Konfessionelle Unterschiede können dagegen nicht ausgemacht werden.

Alle drei beschriebenen Dimensionen wurden anschließend zu einem religiösen Gesamtkapitalindex zusammengefasst. Das Verfahren bietet den Vorteil, durch die Differenzierung sowohl Unterschiede in den einzelnen Dimensionen auszumachen, aber auch ein „religiöses Gesamtkapital“ pro Partner zu erheben. Diese Form der Differenzierung ist in Anlehnung an die Bourdieusche Unterscheidung in Kapitalvolumen und Kapitalstruktur, also jenes Verhältnis, in dem die konstruierten Kapitalsorten zueinander stehen, vorgenommen worden (vgl. Bourdieu 1998, 18).

In der Analyse zeigt sich, dass die Frauen über mehr religiöses Gesamtkapital verfügen als die Männer (Tab. 1). Bei einer konfessionellen Differenzierung fallen die Unterschiede in der Verfügung an dem Gesamtkapital allerdings wesentlich geringer aus. Hinsichtlich der Kapitalstruktur – das Verhältnis, in dem die drei Kapitalarten zueinander stehen – sind die größten Unterschiede zwischen den Partnern bei der Dimension Konfessionalität zu konstatieren; die Trennung nach Konfessionszugehörigkeit weist dagegen größere Unterschiede bei der Dimension Religiosität auf.

Tab. 1: Mittelwertvergleich der jeweiligen Indices des religiösen Kapitals differenziert nach Geschlecht und Konfession

		Religiosität		Kirchlichkeit		Konfessionalität		Gesamtkapital	
		N	AM	N	AM	N	AM	N	AM
<i>Geschlecht</i>	Frau	183	2,65	172	2,38	195	2,39	159	20,38
	Mann	147	2,31	155	2,10	167	1,98	136	17,69
<i>Konfession</i>	katholisch	153	2,65	147	2,32	162	2,29	136	19,96
	evangelisch	153	2,45	151	2,32	174	2,21	138	19,22

AM ist das arithmetische Mittel (Mittelwert)

Unter einem konflikttheoretischen Aspekt ist nun die Frage interessant, wie sich die Unterschiede nach der jeweils betrachteten konfessionellen Paarkonstellation verhalten. Gibt es mehr Differenz in der einen Paarkonstellation als in der anderen oder sind die Unterschiede eher marginal? Aufgrund der Samplestruktur können zwei unterschiedliche Paarkonstellationen gebildet werden. Eine erste Konstellation mit evangelischer Frau und katholischem Mann und eine zweite Konstellation mit katholischer Frau und evangelischem Mann. Ein Vergleich beider Paarkonstellationen verdeutlicht, dass die Konstellation katholische Frau und evangelischer Mann mehr Gesamtkapitaldifferenz aufweist als die Konstellation evangelische Frau und katholischer Mann. Das bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass Konstellation eins konfliktanfälliger ist als Konstellation zwei, denn nicht nur das Kapitalvolumen, sondern auch seine Struktur und der mit dem Kapital verbundene Habitus, sind in der Gesamtinterpretation zu berücksichtigen. Da die Verfügung über religiöses Kapital in der Bourdieuschen Konzeption eng mit der Frage verbunden ist, wer von beiden die Definitionsmacht auf bestimmten Entscheidungsbereichen besitzt, stellt sich folglich die Frage, ob die geschlechtsspezifischen Unterschiede auch im Zusammenhang mit den zu treffenden Entscheidungen Relevanz haben. Denn Kapitalvolumen bedeutet Verfügungsmacht und letztlich Entscheidungsmacht. Die in diesem Fall relativ ähnliche Kapitalverfügung lässt allerdings auf nur wenig Konfliktanfälligkeit schließen.

4.2 Die Bedeutung der Konfession

Wurde zuvor die Frage nach der Bedeutung der Konfession als ein Baustein des religiösen Kapitals beleuchtet, so geht es jetzt um den Versuch der Beantwortung dieser Frage in einem umfassenderen Verständnis. Auf der *Individualebene* wurde der Frage nach der subjektiven Bedeutung der Konfession für die Ehepartner nachgegangen. Hier können zwei Sichtweisen unterschieden werden: Die Einschätzung der eigenen Konfession (Selbtsicht) und die Einschätzung der Konfession des Ehepartners (Fremdsicht). Interessant ist, ob und inwieweit Selbst- und Fremdsicht korrelieren. Ferner kann auf der Individualebene möglichen Veränderungseffekten bzgl. der Konfession des Partners nachgegangen werden.

Hatte sich eingangs gezeigt, dass die eigene Konfession – entgegen der Annahme – sehr positiv beurteilt wurde, so stellt sich nunmehr die Frage, ob die Fremdsicht über die Konfession des Partners ebenso positiv ausfällt oder ob sie negativer geprägt ist.

Unsere Daten zeigen, dass den Männern die Konfession der Partnerin nicht so wichtig ist (32 % zu 17 %). 40 Prozent der Frauen können sich – im Gegensatz 24 Prozent der Männer – deren Konfession nicht als die eigene vorstellen. Die konfessionelle Differenzierung zeigt, dass 46 Prozent der Protestanten sich die Konfession des Partners nicht als die eigene vorstellen können (17 % der Katholiken). Bei der Berücksichtigung beider Variablen, also Selbst- und Fremdsicht, wird nochmals das identitätsstiftende Zusammenspiel bei den Frauen deutlich, denn 44 Prozent der Frauen, denen die eigene Konfession wichtig ist, sagen auch, dass sie sich die des Mannes nicht als die eigene vorstellen können. Bei den Männern trifft dieses Zusammenspiel lediglich auf 28 Prozent zu.

Hinsichtlich der Überprüfung der angesprochenen Veränderungseffekte gegenüber der Konfession des Partners im Verlauf der Ehe ist zu sagen, dass knapp die Hälfte der Untersuchungsgruppe solche Veränderungen nicht wahrgenommen hat (Tab. 2). Die Übrigen sehen die Konfession des Partners heute aber mehrheitlich positiver (34 %) als kritischer (14 %).

Tab. 2: Einstellungsveränderungen gegenüber der Konfession des Partners

	N	%
ich denke heute positiver	122	34,3
ich sehe sie heute kritischer	51	14,3
keine Veränderung	164	46,1
ich habe mich nie damit auseinandergesetzt	19	5,3
gesamt	356	100,0

Für die Frage nach der Bedeutung der Konfessionsverschiedenheit auf der Individualebene sollen die Punkte nochmals kurz zusammengefasst werden. Dass die Frauen ihrer Konfession mehr Bedeutung zuschreiben als die Männer, war aufgrund der Ergebnisse des religiösen Kapitals erwartbar. Erwartbar war allerdings

nicht, dass die Katholiken, was die Haltung gegenüber der Konfession des Partners angeht, sich toleranter verhalten als die Protestanten. Aufgrund der Tatsache, dass Katholiken im Gegensatz zu Protestanten eine höhere Kirchenbindung, gemessen z. B. an den Dimensionen Gottesdienstbesuch und Verbundenheit mit der Kirche (Noelle-Neumann & Köcher 1997, 279; 274f), aufweisen, war anzunehmen, dass sich diese stärkere Bindung auch in einer Abgrenzung gegenüber dem Anderen – hier dem protestantischen Partner – zeigen würde. Diese Annahme muss für die hier untersuchte Stichprobe jedoch revidiert werden.

4.3 Die Entscheidung über Trauung und Taufe

Die Entscheidung über die Wahl einer kirchlichen Trauung bzw. über die Entscheidung, Kinder taufen zu lassen, war gemäß kirchlicher Verlautbarungen immer eine schwierige Entscheidung (vgl. Zur konfessionsverschiedenen Ehe 1985). Denn beide Optionen stellen in diesen Ehen ein Faktum dar, das sich in einer konfessionsgleichen Ehe so nicht stellt. So wird z. B. die Frage, in welcher Konfession die Trauzeremonie abgehalten werden soll, zu einem – und das unterscheidet sie von der konfessionsgleichen Ehe – begründungspflichtigen Prozess. Bei der Trauung ist noch die Möglichkeit einer ökumenischen Trauung gegeben, sodass die Entscheidung zwar an sich nicht umgangen, wohl aber nach außen als Wahl eines Mittelweges vertreten werden kann. Bei der Taufe verhält es sich hingegen so, dass sie bereits ihrer Bedeutung nach einen ökumenischen Charakter besitzt (Schöpsdau 1995, 101). Trotzdem muss sie aber im alltäglichen Lebenszusammenhang in einem konfessionellen Verständnis gedeutet werden (vgl. Stein 1992, 47), d. h. es muss auch eine konfessionell geprägte Entscheidung getroffen werden.

Folgende Fragen scheinen deshalb in diesem Zusammenhang wichtig: Welche Akzeptanz besitzen Trauung und Taufe bei diesen Ehepaaren? Wie wird die Konfessionswahl argumentativ begründet und welche Folgen ergeben sich daraus für das Paar?

4.3.1 Die kirchliche Trauung

Von den befragten Paaren haben knapp 90 Prozent sich für die Kasualie einer kirchlichen Trauung entschieden. Allein diese hohe Akzeptanz ist bereits ein Hinweis darauf, dass es sich hierbei offensichtlich um eine konfliktfreie Entscheidung handelt. Dass sich die Entscheidung in 73 Prozent der Fälle auf Konsens gründet, unterstützt obige Annahme. In der Untersuchungsgruppe gibt es zwar etwas mehr nicht-ökumenische Trauungen, aber bei einer Differenzierung nach Heiratsjahr zeigt sich, dass sich seit 1983 das Verhältnis nicht-ökumenischer zu ökumenischen Trauungen zugunsten letzterer verschoben hat. Diese Entwicklung hängt maßgeblich mit den Veränderungen des katholischen Kirchenrechts zusammen.

In diesem Zusammenhang ist selbstverständlich von Interesse, wessen Konfession häufiger als Traukonfession gewählt wurde: die des Mannes oder die der Frau. Deutlichen Vorzug erhält die Konfession der Frau (64 % zu 37 %). Die konfessionelle Orientierung verläuft dabei zugunsten des katholischen Ehepartners.

Bei der Betrachtung der jeweiligen Paarkonstellatation zeigt sich noch deutlicher die herausragende Stellung der katholischen Konfession als Traukonfession, aber auch die dominante Rolle der Frau hinsichtlich dieser Entscheidung (Tab. 3). Für die Konstellation evangelische Frau und katholischer Mann wird nur etwas häufiger die Konfession der Frau gewählt. Bei der umgekehrten Konstellation, katholische Frau und evangelischer Mann, entscheiden sich die Paare dagegen in 72 Prozent der Fälle für die Konfession der Frau. Hier zeigt sich, dass die katholische Frau ihre Konfession im Vergleich zur protestantischen Frau häufiger durchsetzt. Welche Gründe für diese Entscheidung verantwortlich sind, wird noch zu zeigen sein. Anzunehmen wäre z. B., dass sich der Einfluss der Frau durch eine spätere Mutterschaft und die ggf. daran gekoppelte intensivere Zuständigkeit für die Kindererziehung erklärt.

Tab. 3: Traukonfession differenziert nach Paarkonstellatation

<i>Paarkonstellatation ev. Frau und kath. Mann</i>			<i>Paarkonstellatation kath. Frau und ev. Mann</i>		
Traukonfession	%	N	Traukonfession	%	N
evangelisch	54	76	evangelisch	26	41
katholisch	45	64	katholisch	72	115
sonstiges	1	2	sonstiges	2	3
gesamt	100	142	gesamt	100	150

Wenn die Entscheidungen über die Wahl einer kirchlichen Trauung und der Traukonfession scheinbar konfliktfrei verlaufen, wie werden diese Entscheidungen dann argumentativ begründet? Den Befragten wurden sowohl pragmatische als auch kirchlich-religiöse Gründe zur Auswahl gestellt. Als pragmatische Gründe waren vorgegeben: „*Nur diese Konfession kam in Frage*“ und „*Die Trauung wurde durch die gewählte Konfession erheblich erleichtert*“. Letzteres Argument sollte den Veränderungen der kirchenrechtlichen Bestimmungen Rechnung tragen. Eine Differenzierung nach Heiratskohorten zeigt, dass mit der Liberalisierung des katholischen Kirchenrechts nach 1965 im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils eine abnehmende Zustimmung zu beiden Argumenten festgestellt werden kann. So lassen sich in beiden Statements implizite Entscheidungszwänge erkennen, die die Option einer selbstbestimmten Wahl ausschließen.

4.3.2 Die Taufe

Im Vergleich zur kirchlichen Trauung erfährt die Taufe bei den Befragten eine noch höhere Akzeptanz, da fast alle Kinder getauft wurden (97%). In 78 Prozent der Fälle sind Trau- und Taufkonfession identisch.

Hatte sich bei der Frage nach der Tradierung der Traukonfession gezeigt, dass diese deutlich durch die Frau bestimmt wurde, so scheint sich dieses Muster auch

bei der Entscheidung über die Taufkonfession zu wiederholen. Denn aus Sicht der Mütter wird in 68 Prozent der Fälle die Entscheidung zu ihren Gunsten getroffen; aus Sicht der Väter sind es nur 36 Prozent. Allerdings verhält sich hier – im Gegensatz zur Trauung – der konfessionelle Einfluss ausgeglichener.

Sofern die Entscheidung über die Taufkonfession nach der jeweiligen Paarkonstellatation betrachtet wird (Tab. 4), zeigt sich kein Unterschied. Denn sowohl bei der Konstellation evangelische Frau und katholischer Mann als auch bei der katholischen Frau und dem evangelischen Mann fällt die Entscheidung über die Taufkonfession in zwei Dritteln der Fälle zugunsten der Frau aus. Damit ist der Einfluss des Geschlechts größer als jener der Konfession.

Tab. 4: Traukonfession des 1. Kindes nach Paarkonstellatation

<i>Paarkonstellatation ev. Frau und kath. Mann</i>			<i>Paarkonstellatation kath. Frau und ev. Mann</i>		
Traukonfession	%	N	Traukonfession	%	N
evangelisch	66	87	evangelisch	34	41
katholisch	31	41	katholisch	66	115
sonstiges	2	3	sonstiges	–	–
gesamt	100	131	gesamt	100	151

Zur Entscheidungsbegründung konnte die Untersuchungsgruppe aus verschiedenen Statements, die nach persönlichen und pragmatischen Gründen differenziert wurden, auswählen. Die persönlichen Gründe – z. B. „*Der Partner hätte sich auf keine andere Konfession eingelassen*“ – erfahren eine deutliche Ablehnung. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Frage nach der Durchsetzung der eigenen Konfession nicht zu einer ehelichen Machtfrage wird. Bei den pragmatischen Gründen zeigt sich, was auch schon bei der Frage nach der Traukonfession evident wurde, dass es nämlich einen Verweisungszusammenhang zwischen Trau- und Taufkonfession gibt. Die Entscheidung für die Traukonfession, so argumentierten die Befragten, wird vor dem Hintergrund einer möglichen Kindtaufe getroffen; und ebenso wird bei der Taufe mit dem Rückbezug auf die Traukonfession argumentiert. Für die Mehrheit der Gruppe (56 %) ist auch die Konfessionsendogamie zwischen Mutter und Kind entscheidend und dient somit als Begründung für die Wahl der Taufkonfession. Demnach besitzt das traditionelle, geschlechtsrollenspezifische Argumentationsmuster, dass die Mutter mehr Anteil an der Erziehung – einschließlich der religiösen Erziehung – des Kindes hat, für den größeren Teil der Befragten Gültigkeit.

Mit der Analyse über die Entscheidung der Taufkonfession konnte gezeigt werden, dass es sich nicht um eine persönlich motivierte Machtentscheidung und damit um eine konfliktträchtige Entscheidung handelt. Ein pragmatisches Motiv, nämlich die Übereinstimmung von Trau- und Taufkonfession, ist maßgeblich bestimmend für die Konfessionswahl.

4.4 Die religiöse Erziehung der Kinder

Ebenso wie die zuvor behandelten Bereiche, ist auch die religiöse Erziehung eine zentrale Forschungsfrage gewesen. Mitte der sechziger Jahre wurde häufig die These vertreten, dass die Gestaltung einer religiösen Erziehung im bikonfessionellen Familiensystem schwieriger sei als in der konfessionsgleichen Ehe. Dabei wurde von der Annahme ausgegangen, dass die unterschiedlichen Konfessionen die Umsetzung erschweren (Lengsfeld 1970; Zur konfessionsverschiedenen Ehe 1985; Neuner 1989, 41ff). Aus diesen vermeintlichen Schwierigkeiten, die bei einer mangelnden ehelichen Gemeinsamkeit der Ehepaare beginnen (Bühler 1963) und eine kirchliche Distanzierung des Ehepaares zur Folge haben, führen dann zu Vermittlungsschwierigkeiten bei der religiösen Erziehung (Schicke-Tappe 1979, 19) mit dem Ende religiöser Indifferenz in der nachfolgenden Generation (Sucker, Lell & Nitzschke 1959, 315ff). Diese Indifferenz zeigte sich u. a. in der Armut religiöser Elemente im familialen Alltag (Bühler 1963, 18; Schöpsdau 1995, 105).

Wenn sich die beschriebene Kausalkette hin zur religiösen Indifferenz in dieser Untersuchungsgruppe nicht zeigt, dann schließt sich die Frage an, wie die Erziehung qualitativ ausgestaltet wird, und wie sich die Zuständigkeiten im Paarsystem verteilen?

Der Befürchtung, dass es in diesen Familien vermehrt zu religiöser Indifferenz käme, kann bereits durch die hohe Zahl derer entgegengetreten werden, die ihre Kinder religiös erziehen. Der Wunsch nach einer religiösen Erziehung geht dabei in drei Viertel der Fälle von beiden Elternteilen aus; sofern nur ein Partner diesen Wunsch äußert, wird häufiger die Mutter initiativ.

Bei der Gestaltung einer religiösen Erziehung kann eine formale Ebene von einer inhaltlichen unterschieden werden. Mit *formaler* Ebene ist gemeint, ob die Erziehung eher gemeinsam von beiden Eltern wahrgenommen wird, oder ob sie eher in den Zuständigkeitsbereich eines Partners fällt. Die *inhaltliche* Ebene spricht direkt die religiöse Praxis an. Hier wird geprüft, in welcher Intensität religiöse Rituale an die nachfolgende Generation weitergegeben werden.

Zur Analyse der formalen Gestaltung religiöser Erziehung kann die Untersuchungsgruppe in zwei annähernd gleich große Teilgruppen differenziert werden. In der einen Gruppe teilen sich die Eltern die religiöse Erziehungsaufgabe. In der zweiten Gruppe übernimmt überwiegend die Mutter die alleinige Verantwortung dafür. Das Ergebnis korrespondiert mit der Entscheidung über die Taufkonfession, denn als Grund wurde häufig darauf verwiesen, dass die Mutter mehr Zeit mit dem Kind verbringen würde. Die Differenzierung nach konfessioneller Zugehörigkeit zeigt, dass eher die protestantischen Männer diese Aufgabe den katholischen Müttern überlassen.

Interessant ist zudem die Frage, wie sich die Aufgabenverteilung verhält, wenn die eigene Konfession zugleich die Taufkonfession der Kinder ist. Sofern die Konfession der katholischen Mutter an die Kinder weitergegeben wird, zeigt sich für zwei Drittel der Fälle, dass sie sich allein dafür verantwortlich fühlt. Wird allerdings die Konfession der evangelischen Mutter an die Kinder weitergegeben, dann ist es nur noch ein Drittel der Mütter, die die Erziehung eigenverantwortlich regeln.

Die katholischen Frauen verorten die Zuständigkeit einer religiösen Erziehung demnach deutlich häufiger im eigenen Kompetenzbereich.

Hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung ist zunächst eine hohe Kontinuität zwischen der eigenen religiösen Erziehung und der religiösen Erziehung der Kinder festzustellen (88 %). Ein Vergleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart macht deutlich, dass die Vergangenheit der Ehepartner zwar von mehr religiöser Praxis (Gebete, Kirchgänge, Bibellektüre) geprägt war, dass aber jene mit intensiver religiöser Praxis in der Vergangenheit auch in der Gegenwart eine relativ intensive Praxis mit ihren Kindern betreiben. Demnach kann bei dieser Untersuchungsgruppe nicht, wie häufig behauptet wird, von einer Unterbrechung religiöser Überzeugungen gesprochen werden (Köcher 1987, 177). Anzeichen für eine religiöse Indifferenz in der nachfolgenden Generation sind bei dieser Gruppe nicht festzustellen.

Was das Netzwerk bzgl. des Austauschs über religiöse Erziehung angeht, kann festgehalten werden, dass es sich eigentlich nur aus dem Ehepartner bzw. der Ehepartnerin und den Kindern konstituiert. Der geringe Austausch mit den übrigen Netzwerkmitgliedern führt zu der Überlegung, dass religiöse Erziehung heute gleichsam in privatisierter Form umgesetzt wird. Religion im weitesten Sinne scheint auf den kernfamilialen Bereich reduziert zu sein, und sie scheint damit eine Entwicklung anzudeuten, die bereits in den sechziger Jahren als Veränderung von Religion zu einer subjektiven und privaten Wirklichkeit beschrieben wurde (Luckmann 1996, 127).

Die These, dass sich das konfessionsverschiedene Familiensystem durch „religiöse Sprachlosigkeit“ auszeichnet, kann aufgrund der vorgefundenen Interaktionsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern deshalb nicht bestätigt werden (vgl. Konfessionsverschiedene Ehe 1993, 27).

4.5 Konfessionsverschiedenheit und Konflikt

In diesem letzten Teil der referierten Ergebnisse wird der Frage nachgegangen, ob sich die konfessionsverschiedenen Ehen durch mehr Konflikte auszeichnen – ohne jedoch auf eine Kontrollgruppe zurückzugreifen. Dabei wird auf die für die Untersuchung als grundlegend anzusehende konflikttheoretische Annahme zurückgegriffen, dass nicht das sozialstatistische Merkmal der Konfessionsverschiedenheit, sondern das hier in die Diskussion eingeführte religiöse Kapital als konfliktgenerierendes Moment angesehen wird.

Insgesamt sind es nur sehr wenige Paare, die überhaupt angeben, aufgrund der Konfessionsverschiedenheit eheliche Konflikte wahrgenommen zu haben. Die Annahme, dass die Konfliktgruppe über ein mehr an religiösem Kapital verfüge, was sich schließlich konfliktverstärkend auswirke, bestätigt sich nicht. Denn nach der Bildung zweier Vergleichsgruppen – einer Konfliktgruppe und einer Nichtkonfliktgruppe –, zeigt sich, dass die Nichtkonfliktgruppe über durchschnittlich mehr religiöses Gesamtkapital verfügt als die Konfliktgruppe. Nun kann allerdings das Gesamtkapital, das sich aus den drei Indices Religiosität, Kirchlichkeit und Konfessionalität zusammensetzt, in jene drei Einzelindices zergliedert werden. Bei

einem Vergleich zwischen den jeweiligen Partnern anhand der Indexdifferenzen wird deutlich, dass beide Gruppen ein deutlich voneinander abweichendes Bild aufweisen. Während die Nichtkonfliktgruppe sich durch große Homogenität bei den jeweiligen Kapitalindices auszeichnet, weist die Konfliktgruppe, insbesondere bei der Betrachtung des Konfessionalitätsindex, eine extreme Differenz zwischen den Partnern auf. Hier zeigen sich damit deutliche Unterschiede in der strukturellen Zusammensetzung des religiösen Kapitals in beiden Gruppen.

Aus den oben dargestellten Ergebnissen kann Folgendes konstatiert werden. Bei der Betrachtung des Gesamtkapitalvolumens beider Gruppen hat sich gezeigt, dass die Nichtkonfliktgruppe zwar eine größere absolute Differenz zwischen den Partnern aufweist als die Konfliktgruppe. Neben dem Kapitalvolumen als einem Differenzierungsfaktor war aber auch die strukturelle Zusammensetzung des religiösen Kapitals von Bedeutung. Für die strukturelle Kapitalverteilung zeigte sich bei der Nichtkonfliktgruppe eine wesentlich größere Homogenität bzgl. der betrachteten Indikatoren. So sind zwar die absoluten Differenzen zwischen beiden Partnern größer – das Kapitalvolumen –, aber die strukturelle Zusammensetzung ist in dieser Gruppe insgesamt ausgeglichener. Aus diesen Erkenntnissen lässt sich schlussfolgern, dass nicht die absoluten Unterschiede konfliktverursachend sind, sondern dass es scheinbar mehr auf die Differenzen einzelner Indikatoren ankommt, die schließlich zu einer heterogeneren Struktur führen.

Wie lässt sich dieses Ergebnis erklären? Die homogenere Struktur könnte ein Indiz religiöser Indifferenz sein. Indifferenz aber nicht in ihrer negativen Bedeutung, indem die Indikatoren zunehmend verblassen und bedeutungslos werden, sondern Indifferenz positiv gedeutet als ‚gleichermaßen gültig‘ (vgl. Kaufmann 1989, 157f). Die ausgeglichene Struktur der Nichtkonfliktgruppe lässt darauf schließen, dass alle einbezogenen Indikatoren strukturell gleich bedeutsam sind. Gegen das Argument, Indifferenz im Sinne einer Bedeutungslosigkeit des Religiösen auszulegen, spricht allein schon die Höhe des Gesamtkapitalvolumens.

5. Zusammenfassung

Die dargestellten Untersuchungsergebnisse haben gezeigt, dass trotz intensiver religiöser Bindung ein positives eheliches Arrangement für die gemischtkonfessionellen Ehen evangelisch-katholischer Prägung möglich ist.

Neben der empirischen Überprüfung der Lebenswirklichkeit konfessionsverschiedener Paare war in diesem Zusammenhang wichtig, nicht die alte, überwiegend theologisch geführte und beherrschte Diskussion wieder aufzunehmen, sondern es wurde versucht, durch eine andere theoretische Konzeption, einen neuen Zugang zum Forschungsfeld zu schaffen, indem nicht länger in einem sozialstatistischen Merkmal – hier der Konfessionsverschiedenheit – das „problemverursachende“ Moment dieser Ehen und Familien gesehen wurde. Durch die Konzeption eines religiösen Kapitals konnten sowohl sozialstrukturell orientierte Überlegungen aufgegriffen als auch die für plausibel erachtete Differenzierung zwischen latenter und manifester Konfessionsverschiedenheit integriert werden (Dellbrügge, 1985).

Die vorgestellten Überlegungen und Ergebnisse bzgl. der Auswirkung der Konfessionsverschiedenheit und des religiösen Kapitals scheinen zunächst – auch vor dem Hintergrund, dass es sich bei der Untersuchungsgruppe um einen gesellschaftlich akzeptierten Normalfall handelt – Normalität abzubilden. Dennoch sollte trotz aller Individualisierungs- und Säkularisierungstendenzen nicht übersehen werden, dass ein konfliktfreies Nebeneinander verschiedener Religionsgesellschaften nicht unbedingt und überall möglich ist. So gehen viele gesellschaftliche Konflikte auch heute noch auf religiös begründete Denk- und Handlungsmuster zurück. Die mit der vorgestellten Untersuchung gewonnenen Ergebnisse sowie die theoretische Konzeption der Forschungsfrage können für spätere Untersuchungen zu diesem Thema fruchtbar gemacht werden, indem der Untersuchungskontext auch auf andere Religionsgesellschaften ausgedehnt wird.

Niels Logemann

(Niels Logemann ist promovierter wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Oldenburg.)

LITERATUR

Peter L. Berger, Hansfried Kellner, Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens. In: Soziale Welt 16/1965, 220–235.

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Pierre Bourdieu, Ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.), Soziale Welt, Sonderband 2. Schwartz, Göttingen 1983, 183–198.

Pierre Bourdieu, Strukturen, Habitusformen, Praktiken. In: Ders., Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, 97–121.

Pierre Bourdieu, Sozialer Raum, symbolischer Raum. In: Ders., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, 13–31.

Wilhelm Bühler, Katholisch-evangelische Mischehen in der Bundesrepublik nach dem geltenden katholischen und evangelischen Kirchenrecht. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1963.

Georg Hermann Dellbrügge, Die konfessionsverschiedene Ehe im Pfarrhaus. Gesichtspunkte für ein Gespräch. In: Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 74 (2) 1985, 514–527.

Charles Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität. In: Joachim Matthes (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Rowohlt Verlag, Reinbek 1969, 150–168.

Franz-Xaver Kaufmann, Religiöser Indifferentismus. In: Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 146–171.

Renate Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt. In: Elisabeth Noelle-Neumann (Hg.), Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1987, 164–197.

Konfessionsverschiedene Ehen. Eine Verstehens- und Arbeitshilfe. Ökumenische Kommission der kath. Bistümer in Bayern und Ökumenereferat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (Hg.), Venus, München 1993.

Peter Lengsfeld, Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen. Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1970.

Niels Logemann, Konfessionsverschiedene Familien. Eine empirische Untersuchung von unterschiedlichen Entscheidungsbereichen und ihre theoretische Erklärung unter Verwendung des Bourdieuschen Kapitalkonzepts. Ergon Verlag, Würzburg 2001.

Peter Neuner, Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1989.

Elisabeth Noelle-Neumann, Renate Köcher, Allensbacher Jahrbuch für Demoskopie. Bd. 10. Saur, München 1997.

Detlef Pollack, Gert Pickel, Individualisierung auf dem religiösen Feld. In: *Claudia Honeger, Stefan Hradil, Franz Traxler* (Hg.), Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br. 1998. Teil 1, Freiburg i. Br. 1999, 623–642.

Hedwig Schicke-Tappe, Christliche Erziehung in konfessionsverschiedenen Ehen. Don-Bosco-Verlag, München 1979.

Walter Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.

Albert Stein, Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch. Luchterhand, Neuwied 1992.

Wolfgang Sucker, Joachim Lell, Kurt Nitzschke (Hg.), Die Mischehe: Handbuch für die evangelische Seelsorge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.

Paul Zieger, Die Wirklichkeit der Mischehe – Statistik. In: *Wolfgang Sucker, Joachim Lell, Kurt Nitzschke* (Hg.), Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 61–109.

Zur konfessionsverschiedenen Ehe. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1985).