

*Dimitrij Owetschkin*

## Konfessionsverschiedene Ehen und Familien als Instanzen der religiösen Sozialisation

Die Familie gehört zu den wichtigsten Sozialisationsagenturen.<sup>1</sup> Dabei erfolgt die Tradierung von Normen und Verhaltensweisen, Deutungen und Einstellungen, die eine gruppen-spezifische und damit identitätsrelevante Prägung haben, in Wechselwirkung von innerfamiliären Interaktionsprozessen und durch die Stellung der Familie in übergreifenden Milieuzusammenhängen bedingten Umweltfaktoren. Zumal wenn die Sozialisationsziele und -inhalte weltanschaulich bestimmt sind, kommt dieser Wechselwirkung eine zentrale Rolle zu und auch Familienbildungs- und Entwicklungsprozesse selbst treten als Manifestationen solcher weltanschaulich akzentuierten Prägungen hervor. Das wird besonders deutlich an der religiös-kirchlichen Sozialisation. Als deren Instanz ist die Familie in einen Handlungskonnex eingebunden, in dem der Grad innerfamiliärer weltanschaulicher Homogenität und Verhaltens- oder Einstellungskonformität im Hinblick auf Vorgaben der kirchlichen Institution einen Hintergrund für Ausrichtung, Intensität und längerfristige Auswirkungen sozialisatorischer Kommunikation bilden. Dieser Grad hängt auch mit der konfessionellen Orientierung zusammen, die nicht nur eine Form, in der sich religiös-kirchliche Segmente der Lebenswelt ihren Ausdruck finden, sondern auch ein wesentliches Element individueller wie kollektiver Identität darstellt. Insofern bekommt der Sozialisationsprozess in der Familie bei konfessioneller Heterogenität eine spezifische Ausformung, die die Rolle von Konfessionsbindungen, Interkonfessionalität und konfessionsübergreifenden Faktoren in der Tradierung des Religiösen markant hervortreten lässt.

Konfessionsverschiedene Familien sind ein vielschichtiges Phänomen. Im Kontext der Transformation der Religion, der Sozialisationsverläufe und -muster im 20. Jahrhundert waren auch ihre öffentliche Wahrnehmung, ihre Stellung in zwischenkirchlichen Beziehungen und ihre sozialisatorische Bedeutung im Ganzen tiefgreifenden Wandlungen unterworfen. Welche Auswirkungen die Konfessionsverschiedenheit auf die familiäre Sozialisation des Religiösen in der zweiten Jahrhunderthälfte haben konnte, soll im Folgenden am Beispiel der Bundesrepublik als einem Land mit annähernd ausgeglichenem Verhältnis der beiden großen Konfessionen untersucht werden. Dabei wird zunächst auf der Makroebene im historischen Verlauf die quantitative Entwicklung gemischtkonfessioneller Ehe- und Familienstrukturen sowie ihrer kirchlichen Affiliation, vor allem in demografischer Hinsicht, verfolgt. Die darauffolgenden Abschnitte beleuchten unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten der konfessionellen Heterogamie und beziehen sie auf die Handlungs- und Kommunikationsebene des innerfamiliären Sozialisationsmilieus. In diesem Kontext werden auf Grundlage des demoskopischen und statistischen Materials Zusammenhänge zwi-

1 Der Beitrag basiert in weiten Teilen auf einem Referat im gemeinsamen Kolloquium des Instituts für soziale Bewegungen und der DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne“.

schen Konfession, Religiosität, Sozialisationszielen und Erziehungsprinzipien analysiert und in übergreifende Prozesse des religiös-sozialisatorischen Wandels nach 1945 eingeordnet.

## Quantitative Entwicklungsmerkmale gemischtkonfessioneller Ehen und Familien nach dem Zweiten Weltkrieg

Vor dem Hintergrund der bikonfessionellen, regional jedoch differenzierten Struktur Deutschlands stellten konfessionsverschiedene Eheschließungen eine Erscheinung dar, in der sich Veränderungen in Milieubindungen, kirchenpolitische Auseinandersetzungen, aber auch Migrationsbewegungen und Veränderungen in der Wahrnehmung des Religiösen niederschlugen. Auf der gesellschaftlichen Makroebene werden diese Zusammenhänge besonders deutlich sowohl in der Dynamik der Häufigkeit, Stabilität und Fertilität interkonfessioneller Ehen als auch in deren optionalen Entscheidungen im Hinblick auf eine – konfessionsbestimmte – kirchliche Trauung und Taufe der Kinder. War die konfessionelle Heterogamie im Laufe des 19. Jahrhunderts, obwohl sie zahlenmäßig wenig ins Gewicht fiel, unter den Bedingungen der politischen und quantitativen Dominanz des Protestantismus noch Gegenstand der Auseinandersetzungen zwischen dem preußischen Staat und der (katholischen) Kirche,<sup>2</sup> rief ihre Zunahme seit Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der Kirchen selbst Reaktionen hervor, die die traditionell ablehnenden und verhindernden Strategien zum Teil fortsetzten und zum Teil auf eine neue Basis stellten.<sup>3</sup>

In der Entwicklung konfessionsverschiedener Eheschließungen in Deutschland im 20. Jahrhundert werden mehrere Phasen erkennbar, die großenteils durch politische Einschnitte bedingt waren. Während vor 1914 ihr Anteil nur langsam wuchs, erfolgte in der Kriegszeit ein wesentlich stärkerer Anstieg, der nach dem Kriegsende abflaute, so dass sich die relative Zahl der interkonfessionellen Ehen wieder stabilisierte und bis in die Periode des Nationalsozialismus lediglich geringfügig zunahm. Die genauere Entwicklung der konfessionsverschiedenen Eheschließungen in der nationalsozialistischen Zeit und während des Zweiten Weltkriegs lässt sich wegen unzureichender Daten nicht im Einzelnen verfolgen, jedoch kann angenommen werden, dass die Rate dieser Eheschließungen, zumal im Krieg, weiterhin und zum Teil auch stark anstieg.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat sich die konfessionelle Struktur Deutschlands aufgrund der Bevölkerungs- und Grenzverschiebungen verändert. Im Bundesgebiet wurde die frühere konfessionelle Homogenität einzelner Regionen aufgebrochen und die relativen Anteile der beiden Konfessionen glichen sich an. Konfessionsverschiedene Ehen

2 Vgl. u. a. Tillmann Bendikowski: „Eine Fackel der Zwietracht“. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke (Hg.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, S. 215–241; ders.: *Großer Kampf um kleine Seelen. Konflikte um konfessionelle Mischehen im Preußen des 19. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte* 91 (1997), S. 87–108.

3 Auf katholischer Seite vgl. vor allem den *Codex Iuris Canonici (CIC)* von 1917. Zu den evangelischen Reaktionen vgl. exemplarisch Fritz von der Heydt (Hg.): *Die Mischehe. Praktisches Handbuch für evangelische Mischehenarbeit*, Berlin 1926.

machten nun ein Fünftel aller Eheschließungen aus und ihre absolute und relative Zahl stieg weiterhin an. Gleichwohl blieb ihre Zunahme in den 1950er Jahren verhältnismäßig gering. Erst im Laufe des darauffolgenden Jahrzehnts hat sich der Anstieg beschleunigt und um die Wende zu den 1970er Jahren wurde der Höhepunkt erreicht. Dabei betrug der Anteil der gemischtkonfessionellen Eheschließungen etwa ein Viertel. Seitdem blieb ihre Zahl bis zur Wiedervereinigung konstant bzw. wies eine leicht sinkende Tendenz auf.<sup>4</sup>

Neben der relativen Häufigkeit gemischtkonfessioneller Heiraten im Vergleich zur konfessionellen Homogamie<sup>5</sup> stellten die Ehestabilität und die familiäre Reproduktionsrate Merkmale dar, die die besondere Stellung konfessionsverschiedener Ehen in den demografischen Strukturen der Gesellschaft insgesamt bedingten. Im Verhältnis zu rein katholischen Ehen mit deren traditionell niedrigen Scheidungsquoten, aber auch zu rein evangelischen Ehepaaren waren die nach 1945 zunehmenden Scheidungsziffern evangelisch-katholischer Verbindungen wesentlich größer.<sup>6</sup> Da jedoch auch die Zahl der Ehescheidungen gleichkonfessioneller Ehepartner in den 1960er und 1970er Jahren ebenfalls und zum Teil überproportional anstieg, verringerte sich der Abstand zwischen den Scheidungsraten der hetero- und der homogamen Ehen, so dass z. B. 1970 evangelisch-katholische Paare ungefähr doppelt so häufig geschieden wurden als rein katholische, während 1961 der Differenzfaktor noch ca. drei betrug.<sup>7</sup> Bezeichnenderweise waren interkonfessionelle Ehen mit einer katholischen Frau, von einigen Ausnahmen abgesehen, etwas stabiler.<sup>8</sup> Auch im Hinblick auf die Kinderzahl verhielten sich die gemischt- zu den gleichkonfessionellen Ehen ähnlich wie bei den Scheidungen. So waren von den Eheschließungen der Jahre 1946–1961 die rein katholischen Paare am fruchtbarsten (im Durchschnitt 1,57 Kinder in den Haushalten mit Kindern bis zu 15 Jahren), gefolgt von den rein evangelischen (1,4) und den evangelisch-katholischen (1,3 Kinder).<sup>9</sup> Auch in dieser Hinsicht hatten katholische Frauen in einer konfessionsverschiedenen Ehe durchschnittlich mehr Kinder als evangelische.

Deuteten sich in solchen Merkmalen der Ehe- und Familienstrukturen wie Stabilität und Fertilität bereits konfessionsabhängige Verhaltensmuster an, schlug sich die – zunächst formale – Kirchen- bzw. Konfessionsbindung der Ehepartner vor allem in der Entscheidung über eine kirchliche Trauung und dann auch die Taufe der Kinder nieder. Die Entwicklung

4 Vgl. u. a. Niels Logemann: *Konfessionsverschiedene Familien. Eine empirische Untersuchung von unterschiedlichen Entscheidungsbereichen und ihre theoretische Erklärung unter Verwendung des Bourdieuschen Kapitalkonzepts*, Würzburg 2001, S. 29.

5 Vgl. dazu ausführlich John Hendrickx: *The Analysis of Religious Assortative Marriage. An Application of Design Techniques for Categorical Models*, Diss., Amsterdam 1994.

6 Vgl. u. a. Kurt von Raben: *Zur Statistik der evangelisch-katholischen Mischehen in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Gerhard Kiefel/Otto Knoch (Hg.): *Brennpunkt Mischehe. Anregungen und Modelle für ökumenische Zusammenarbeit*, Stuttgart 1973, S. 37–38.

7 Lukas Rölli-Alkemper: *Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn u. a. 2000, S. 184–185.

8 Gerichtliche Ehelösungen 1963 und 1964 sowie Scheidungshäufigkeit nach der Religionszugehörigkeit und nach dem Heiratsalter 1961, in: *Wirtschaft und Statistik* 1966, S. 383.

9 Vgl. von Raben, S. 41. Vgl. auch die (anders berechneten) Zahlen in: *Kinderzahlen in den evangelischen, katholischen und konfessionell gemischten Ehen*, in: *Wirtschaft und Statistik* 1966, S. 683–687.

der Trau- und Taufziffern bei konfessionsverschiedenen Ehen war dabei insofern charakteristisch, als sie nicht nur das Zusammenspiel von konfessionell bedingten und lebensweltlichen Faktoren, sondern auch Veränderungen in der Stellung dieser Ehen im Verhältnis zu den Gesamttendenzen der kirchlichen Affiliation mit ihren sozialisatorischen Implikationen zum Ausdruck brachte.

Verglichen mit den Trauungen gleichkonfessioneller Paare waren die Trauquoten gemischter Ehen konstanter. So bewegte sich der Anteil der evangelischen Trauungen bei den Eheschließungen zwischen Katholiken und Protestanten in den 1950er bis 1970er Jahren mit leichten Schwankungen ungefähr bei einem Drittel. Die katholischen Trauungen zeigten dagegen nach einem Anstieg in den 1950er Jahren ab den 1960er Jahren eine fallende Tendenz; ihr Anteil betrug bis zu den 1980er Jahren ca. 35 bis 40 Prozent.<sup>10</sup> Zugleich ließen sich in den 1950er und 1960er Jahren etwa 80 bis 85 Prozent rein evangelischer Ehepartner kirchlich trauen, in den 1970er Jahren fiel dieser Wert auf etwa 65 Prozent. Bei den rein katholischen Eheschließungen war der Rückgang ebenfalls erheblich: von über 90 Prozent in den 1950er auf unter 80 Prozent um die Wende zu den 1980er Jahren.<sup>11</sup> Besonders deutlich wird diese Entwicklung, wenn man die Zahl der Trauungen gemischtkonfessioneller Paare auf die Zahl der jeweiligen monokonfessionellen Trauungen bezieht. So kamen 1950 auf 100 Trauungen rein katholischer Ehen ca. 25 katholische Trauungen mit anderskonfessionellen Partnern. Bis zu Beginn der 1980er Jahre stieg diese Zahl kontinuierlich auf ca. 40 an. Bei den evangelischen Trauungen setzte der Anstieg nach einem Rückgang in den 1950er Jahren (von ca. 30 auf knapp über 20) Anfang der 1960er Jahre ein und verlief noch steiler. Mitte der 1970er Jahre kamen auf 100 Trauungen rein evangelischer Paare bereits über 40 Trauungen mit einem nichtevangelischen Partner und in den 1980er Jahren übertraf dieser Wert 50.<sup>12</sup>

Entsprechend entwickelte sich auch der Anteil der kirchlich nicht getrauten konfessionsverschiedenen Ehen. Betrug er in den 1950er Jahren schätzungsweise mehr als ein Viertel, stieg er im Laufe der 1960er und 1970er Jahre auf etwa 30 Prozent und bewegte sich im darauffolgenden Jahrzehnt um ca. ein Drittel, wobei sich das Verhältnis der katholischen zu den evangelischen Trauungen leicht zugunsten der Letzteren veränderte. Der Trend zum Verzicht auf eine kirchliche Trauung, der bei den Eheschließungen von Kirchenmitgliedern beider Konfessionen, insbesondere bei den Protestanten, in den 1960er und 1970er Jahren manifest wurde, betraf die interkonfessionellen Eheschließungen also nur in geringerem Maße.<sup>13</sup>

10 Vgl. Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE): Geburten und Taufen, Eheschließungen und Trauungen in Deutschland ab 1960. Eine statistische Handreichung, Essen 1997, Tabelle Trauquoten, S. 18; Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1966, S. 453.

11 Logemann, S. 35–36.

12 Ebd., S. 37. In diesen Zahlen sind allerdings die Trauungen nicht nur zwischen Katholiken und Protestanten, sondern auch jeweils mit „Sonstigen“ enthalten, so dass vor dem Hintergrund der rasch zunehmenden Kirchenaustrittszahlen ab den späten 1960er Jahren der Anstieg – zumal bei den evangelischen Trauungen – zu einem bestimmten Teil auf die Trauungen mit den Konfessionslosen zurückgeht.

13 Vgl. ebd., S. 33–36; IKSE: Geburten, Tabelle Trauquoten, S. 18; von Raben, S. 34–36.

Bemerkenswert war dabei wiederum die geschlechtsspezifische Verteilung der kirchlichen Trauungen. So kamen Anfang der 1950er Jahre auf 100 Eheschließungen von Katholik(inn)en ca. 44 katholische Trauungen interkonfessioneller Paare, in denen die Frau katholisch war, aber nur 26 bei der katholischen Konfessionszugehörigkeit des Mannes. Diese Relation blieb auch in den 1960er und 1970er Jahren bestehen, auch wenn die entsprechenden Anteile nach einem Anstieg im Laufe der 1950er Jahre in diesen Jahrzehnten jeweils sanken.<sup>14</sup> Dabei nahm allerdings tendenziell auch das Übergewicht der katholischen Frauen bei den Trauungen relativ ab.

Die Entscheidung für eine kirchliche Trauung und die Wahl der Traukonfession waren also Prozesse, die, wie noch zu zeigen sein wird, nicht nur mit den interkonfessionell bedingten Besonderheiten des familialen Verhältnisses zur Kirche, sondern auch mit innerfamiliären (Handlungs-)Strukturen und den Beziehungen der Familie zu deren Umwelten zusammenhingen. Die unmittelbare Fortsetzung bzw. eine weitere Äußerung dieser Prozesse stellte dann die Taufentscheidung dar, die in ihrer konfessionsgebundenen Form großenteils zugleich auch eine Bestimmung der Ausrichtung religiös-kirchlicher Sozialisation war. Die Taufkonfession der Kinder aus gemischtkonfessionellen Familien erschien in diesem Kontext nicht nur als Kriterium der jeweiligen Kirchengzugehörigkeit, sondern auch als ein Ausdruck der Zusammenhänge, die zwischen geschlechtsspezifischen Kirchenbindungsmustern, Umweltanpassung und innerkirchlichen Reproduktionsstrategien bestanden.

Die Taufbereitschaft konfessionsverschiedener Ehen war dabei höher als ihre Bereitschaft zu einer kirchlichen Trauung. Auch wenn genauere quantifizierende Aussagen aufgrund der Unzulänglichkeit statistischer Daten nicht möglich sind, kann davon ausgegangen werden, dass die meisten Kinder aus diesen Ehen getauft wurden und dass deren Taufquoten – berücksichtigt man die Schwankungen und die Spättaufen – nicht wesentlich niedriger als diejenigen der gleichkonfessionellen, etwa der evangelischen Paare lagen.<sup>15</sup> Bei der Konfession der Kinder überwog leicht die evangelische. So waren 1961 in der Hälfte aller gemischten (einschließlich „sonstiger“) Ehen sämtliche Kinder evangelisch und in ca. 43 Prozent der Fälle katholisch.<sup>16</sup> Nachdem der Anteil der evangelischen Taufen in den gemischtkonfessionellen Ehen in den 1950 Jahren gesunken war, blieb er im darauffolgenden Jahrzehnt relativ stabil bei etwa 40 Prozent. In den 1970er Jahren begann er jedoch zu steigen und übertraf in den 1980er Jahren die 50-Prozent-Marke, so dass in diesem Jahrzehnt entsprechend ca. 45 Prozent der Kinder aus solchen Ehen katholisch getauft wurden.<sup>17</sup> In ungefähr zwei

14 1960: 54 vs. 34; 1965: 52 vs. 33; 1970: 46 vs. 28; 1975: 41 vs. 29. Vgl. Rölli-Alkemper, S. 626.

15 IKSE: Geburten, Tabelle Taufquoten, S. 13. In den 1960er Jahren betrug die Taufquote bei den rein evangelischen Ehen ca. 95 Prozent.

16 Kinderzahlen, S. 687. Der Rest der Kinder war gemischt oder gehörte wiederum in die Kategorie der „Sonstigen“.

17 IKSE: Geburten, Tabelle Taufquoten, S. 13. In den 1980er Jahren wurden ca. 95 bis 98 Prozent der Kinder aus evangelisch-katholischen Ehen getauft (ebd.). Für die 1950er Jahre vgl. etwa Wolfgang Sucker/Joachim Lell/Kurt Nitzschke (Hg.): *Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge*, Göttingen 1959, S. 99–109.

Drittel der Fälle entsprach die Konfession der Kinder derjenigen der Mutter, wenngleich dabei sowohl regionale als auch konfessionelle Unterschiede bestanden.

Im Ganzen deuteten die Entwicklungstendenzen konfessionsverschiedener Ehen und Familien in den 1950er bis 1970er und 1980er Jahren darauf hin, dass diese Entwicklung im Wesentlichen parallel zu den Prozessen in Bezug auf die konfessionshomogamen Paare verlief. Unterschiede und Abweichungen waren dabei eher gradueller Natur und hingen u. a. mit bereits in konfessionellen Spezifika selbst angelegten Differenzen zusammen. Die kontinuierliche, absolute wie relative Zunahme der evangelisch-katholischen Ehen und Familien, die jedoch allmählich durch den Anstieg der Eheschließungen mit bzw. zwischen Konfessionslosen eingeholt wurde, führte einerseits zur Etablierung dieses Typs der Familie als festen, nicht mehr bloß minoritären oder exzeptionellen Teils der Ehe- und Familienstrukturen und stellte andererseits ein Moment deren Pluralisierung und Diversifizierung dar. Welche Rolle oder welcher Stellenwert bei all diesen Prozessen der Konfession bzw. den konfessionellen Zuschreibungen als Strukturmerkmalen zukam und wie sie in den Wirkungskontext anderer Faktoren eingebunden waren, kann jedoch nur bei der Berücksichtigung allgemeiner sozial-historischer Bedingungen, Zusammenhänge und Tendenzen in der Entwicklung der alten Bundesrepublik herausgearbeitet werden.

### Deutungsansätze konfessioneller Heterogamie

Als ein multifaktorieller Prozess war die Entwicklung der konfessionellen Heterogamie nach 1945 ein Teil des Struktur- und Kommunikationswandels im Bereich sowohl des Religiösen als auch der Familie. Vor diesem Hintergrund waren die Faktoren, die diese Entwicklung im Zusammenspiel beeinflussten, zum einen selbst heterogen und zum anderen von einer Relevanz, deren jeweiliger Grad nicht eindeutig bestimmbar erscheint. Gleichwohl treten dabei Faktorengruppen hervor, deren Wechselwirkung für diesen Prozess in der einen oder anderen Hinsicht als maßgebend eingeschätzt werden kann. Im Hinblick darauf waren es vor allem handlungs- und interaktionsorientierte („nachfragebezogene“) sowie – in geringerem Maße – gelegenheitsstrukturelle Deutungsmuster, die in der Forschung zur Interpretation der familialen Interkonfessionalität herangezogen wurden.

Betrachtet man zunächst die Entwicklung konfessionsverschiedener Eheschließungen aus der Perspektive der regionalen Disparitäten, u. a. in Bezug auf die jeweilige konfessionelle Struktur, wird die Korrelation solcher Eheschließungen mit den entsprechenden Anteilen von Katholiken und Protestanten deutlich. So überwogen in den 1950er und 1960er Jahren gemischtkonfessionelle Ehen in erster Linie in Groß- und Mittelstädten und in Gebieten mit einer ausgeglichenen konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung. Dementsprechend war auch der Anteil dieser Ehen auf dem Lande und unter den Bedingungen einer starken monokonfessionellen Dominanz gering. Wenn allerdings die Bereitschaft zu konfessionsverschiedenen Eheschließungen und nicht deren Anteil zum Ausgangspunkt genommen wird, dann zeigten monokonfessionell dominierte Gebiete, umgekehrt, höhere und Regionen oder Orte mit einer ausgewogenen Konfessionsstruktur niedrigere Werte. Im Allgemeinen nahm die Häufigkeit von interkonfessionellen Eheschließungen mit

dem steigenden Urbanitäts- und Bildungsgrad, aber auch mit dem steigenden Heiratsalter sowie bei erneuten Verheiratungen von Geschiedenen zu.<sup>18</sup>

Am Beispiel der Interpretation der statistisch ermittelten Bereitschaft oder Neigung zur konfessionellen Heterogamie wird besonders deutlich, wie handlungs- oder nachfragebezogene Deutungsmuster an die strukturellen Hintergründe anschließen, aber auch welchen Einschränkungen solche Muster unterliegen. So konnte der Grad der Bereitschaft zu gemischtkonfessionellen Eheschließungen aus der Differenz zwischen deren tatsächlicher Zahl und deren auf Grundlage der jeweiligen konfessionellen Bevölkerungsanteile berechneter Wahrscheinlichkeit abgeleitet werden. Dieser Grad, als Konnuptial- bzw. Indifferenzindex oder als „odds ratio“ (Chancenverhältnis) diente dann als Indikator für die Wirkung konfessioneller Bindungen.<sup>19</sup> Aus dieser Perspektive wurden in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre je nach Berechnung nur ca. 40 bis 60 Prozent der statistisch möglichen Eheschließungschancen zwischen Protestanten und Katholiken realisiert, woraus trotz des steigenden Anteils von solchen Eheschließungen auf eine relative Stärke des konfessionellen Faktors bei der Partnerwahl geschlossen werden konnte.

Diese Betrachtungsweise war allerdings mit vielfachen Problemen behaftet. Zum einen wurde unterstellt, dass die Grenzen des jeweiligen Gebiets mit den Grenzen des „Heiratsmarktes“ zusammenfallen. Dadurch wurden die Einflüsse der Mobilität und Migration ausgeblendet. Zum anderen wurden auch der Konfessionswechsel bzw. der Kirchenaustritt nicht berücksichtigt. Dadurch konnte eine ursprüngliche formal-konfessionelle Heterogamie verdeckt werden. Schließlich blieben solche Faktoren wie soziale Schicht und Bildungsgrad außer Betracht, die für die Partnerwahl eine bedeutende Rolle spielten. In diesem Kontext erschien die Gegenüberstellung von realisierten und potenziellen Chancen einer konfessionellen Heterogamie als nicht zureichend bzw. weniger aussagekräftig.

Wie die Einbeziehung von differenzierten Faktoren das Bild einer zunehmenden konfessionellen Heterogamie beeinflussen oder korrigieren konnte, zeigte sich etwa am Beispiel regionaler Heiratsmärkte und des historischen Verlaufs von heterogamen Eheschließungen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwar blieben dabei die Auswirkungen von Mobilität immer noch außer Betracht, aber wenn die Daten zu konfessionsverschiedenen Heiraten auf immer kleinere Räume eingeschränkt und dann auf der Bundesebene aggregiert wurden, näherten sich die potenzielle und die faktische Hetero- bzw. Homogamierate einander an.<sup>20</sup> Gleichwohl stellten auch diese Daten nur Durchschnittswerte dar, durch die sowohl die Ausnahmen als auch die Tatsache, dass sich der Anteil gemischtkonfessioneller Ehen nicht

18 Thomas Klein/Edgar Wunder: Regionale Disparitäten und Konfessionswechsel als Ursache konfessioneller Homogamie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (1996), S. 100–101; Struktur und Verbreitung der konfessionell gemischten Ehen, in: *Wirtschaft und Statistik* 1966, S. 564–565; Die Bereitschaft zur konfessionell gemischten Ehe, in: *Wirtschaft und Statistik* 1967, S. 358–359.

19 Vgl. ebd., S. 357; Klein/Wunder, S. 105–109; Bernhard Häring: Ehe in dieser Zeit, Salzburg 1960, S. 242–243.

20 Vgl. Klein/Wunder. Diese Daten bezogen sich allerdings vorwiegend auf die 1980er Jahre.

unbedingt proportional zu den Veränderungen der Konfessionsstruktur und der entsprechenden Mehrheitsverhältnisse ändern musste,<sup>21</sup> nicht tangiert wurden.

Auch die prozentuale Zunahme gemischtkonfessioneller Verbindungen unter den bestehenden Ehen in Abhängigkeit vom Zeitpunkt der Eheschließung wird relativiert, wenn nicht nur die Differenz unmittelbar auf das jeweilige Eheschließungsjahr bezogen, sondern auch Konversionen und Austritte berücksichtigt werden. Da die Über- und besonders die Austritte, zumindest bis zur ersten großen Austrittswelle der Nachkriegszeit in den späten 1960er Jahren, häufiger in höherem Alter erfolgten, lässt sich unterstellen, dass die Abnahme der interkonfessionellen Ehen mit zunehmender Ehedauer zu einem Teil auf solche Änderungen der Kirchenzugehörigkeit zurückging.<sup>22</sup> Angesichts dieser Situation erschien auch die Konversionsstatistik, abgesehen von ihrer Unvollständigkeit, unzureichend, wenngleich etwa in den evangelischen Kirchen seit den 1950er Jahren versucht wurde, die Zahl der Übertritte anlässlich der Eheschließung zu erfassen.<sup>23</sup> Nach approximativen Schätzungen kamen um 1967 auf 100 gemischtkonfessionelle Eheschließungen etwa 18 Übertritte, während es in den 1950er Jahren noch 28 waren.<sup>24</sup>

In einer ähnlichen Weise können durch die Einbeziehung anderer struktureller Einflussfaktoren statistisch erfassbare Merkmale gemischtkonfessioneller Ehen und Familien relativiert werden. So konnte etwa die geringere Kinderzahl bzw. die höhere Scheidungsrate dieser Paare teilweise damit zusammenhängen, dass sie häufiger in urbanen Räumen und unter jüngeren Ehen vorkamen, in welchen diese Zahlen und Raten niedriger waren.<sup>25</sup> Genauso war die soziale Schichtzugehörigkeit, die mit dem Bildungsniveau verbunden war, eine die konfessionelle Zuordnung überlagernde Determinante des Heiratsverhaltens. Da besonders bei einem höheren Bildungsgrad die Partnerwahl kaum von der Konfessionszugehörigkeit abhängig war, trat er als Kriterium der Homogamie gegenüber der Konfession in den Vordergrund.<sup>26</sup> Außerdem implizierte der konfessionelle Unterschied auch einen Unterschied im sozialen und ökonomischen Status („katholisches Bildungsdefizit“).

Darüber hinaus trugen Prozesse auf sozialstruktureller Ebene zur steigenden Tendenz konfessionsverschiedener Eheschließungen und Familiengründungen bei. Am häufigsten kamen diese vor allem in der Arbeiterschaft und unter Angestellten oder Beamten vor. Anfang der 1970er Jahre waren laut Umfragen etwa 14 bis 18 Prozent der Katholik(inn)en aus diesen Berufsgruppen, aber nur etwa halb so viele in der Landwirtschaft Tätige mit einem

21 Vgl. Alfons Weyand: *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*, Münster 1963, S. 51–52.

22 Vgl. *Struktur und Verbreitung*, S. 561–562.

23 *Kirchliches Jahrbuch 1966*, S. 456.

24 Vgl. von Raben, S. 36.

25 Ebd., S. 40–43. Allerdings bleiben bei der Kinderzahl die Unterschiede zwischen konfessionell homogenen und heterogenen Ehen und Familien auch nach der Eliminierung der Einflüsse von Ortsgröße und sozialem Status bestehen, wenngleich auf einem niedrigeren Niveau. Vgl. ebd., S. 42–43; *Kinderzahlen*, S. 684–686.

26 Gerd-Rüdiger Rückert/Wolfgang Lengsfeld/Winfried Henke: *Partnerwahl*, Boppard 1979, S. 95–97.



nichtkatholischen Partner verheiratet.<sup>27</sup> Da der Anteil der Arbeiter an der erwerbstätigen Bevölkerung 1950 49, 1970 47 und 1980 42 Prozent betrug, während derjenige der Angestellten und Beamten im gleichen Zeitraum von 20 auf 44 Prozent anstieg,<sup>28</sup> schlugen sich diese Relationen und deren Veränderung auch in der absolut und relativ wachsenden Zahl gemischtkonfessioneller Ehen nieder.

In diesem Kontext stellten auch Migrationsbewegungen einen Faktor dar, der sich maßgebend auf den phasenförmigen Entwicklungsverlauf der interkonfessionellen Eheschließungen auswirkte. Bereits in der Zeit des Ersten Weltkriegs trat der Zusammenhang zwischen der kriegsbedingten Bevölkerungsmobilität und dem Anstieg der Letzteren hervor, während sich in der Zwischenkriegsperiode deren Häufigkeit stabilisierte.<sup>29</sup> Gleichwohl waren die Effekte der Migration nicht linear und vielfach vermittelt. Zwar führten der Zustrom und die Aufnahme von Flüchtlingen und Vertriebenen zu massiven Veränderungen demografischer Strukturen in quantitativer wie qualitativer Hinsicht, aber für die Homo- bzw. Heterogamie dieser Bevölkerungsgruppen erschien die Konfession nicht unbedingt als ein besonders relevantes Merkmal. Das wurde u. a. durch eine Reihe von Faktoren bedingt.

Erstens war das Kontingent der Flüchtlinge und Vertriebenen selbst heterogen. Dementsprechend kamen auch innerhalb dieser Gruppe gemischtkonfessionelle Heiraten, wenn auch mit einer geringeren Häufigkeit, vor.<sup>30</sup> Zweitens wurde die Konfession als identitätsstiftendes Moment vielfach durch andere Momente, vor allem die „landsmannschaftliche“ Herkunft oder ein „Standesbewusstsein“, überlagert, so dass eher diese und nicht die konfessionellen Zuordnungen für die Gruppenkohäsion maßgebend wurden.<sup>31</sup> Gleichwohl konnte der konfessionelle Unterschied, etwa in einer Diaspora- und somit doppelten Minderheitssituation, durchaus Identitätszuschreibungs- und Abgrenzungseffekte verstärken. Drittens hatte die kriegs- und teilungsbedingte Migration in Westdeutschland nicht so sehr eine grundsätzliche Verschiebung der konfessionellen Relationen, sondern vielmehr eine stärkere, regional differenzierte konfessionelle Durchmischung zur Folge. Die bestehenden konfessionellen Mehrheitsverhältnisse wurden dadurch als solche wenig berührt, lediglich die Homogenität der jeweiligen Gebiete nahm ab und die konfessionellen Minderheiten in einzelnen Regionen wurden relativ gestärkt.<sup>32</sup>

Schließlich konnte auch ein formales Kriterium der Homogenität – die Zugehörigkeit zu einer evangelischen (Landes-)Kirche – wesentliche Heterogenitätsmomente enthalten. So

27 Gerhard Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Basel/Wien 1972, S. 252.

28 Ralf Rytlewski/Manfred Op de Hipt: Die Bundesrepublik Deutschland in Zahlen 1945/49–1980. Ein sozialgeschichtliches Arbeitsbuch, München 1987, S. 80.

29 Logemann, S. 28–29; Klein/Wunder, S. 104–105.

30 Struktur und Verbreitung, S. 562–563.

31 Ebd., S. 563; Adolf Kindermann: Religiöse Wandlungen und Probleme im katholischen Bereich, in: Eugen Lemberg/Friedrich Edding (Hg.): Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluss auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, Kiel 1959, Bd. 3, S. 154–155.

32 Vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.): Bevölkerung und Wirtschaft 1872–1972, Stuttgart/Mainz 1972, S. 97.

unterschieden sich die Migrantengemeinden aus den östlichen Kirchen von den aufnehmenden Parochien, beispielsweise im Rheinland oder in Westfalen, zum Teil nicht nur durch die innerprotestantische Konfessionsausrichtung (lutherisch vs. reformiert, auch wenn die betreffenden östlichen wie westlichen Kirchen jeweils zur Altpreußischen Union gehörten), sondern auch durch besondere kirchliche Sitten und Gebräuche (Kirchenlieder, Gottesdienstordnungen etc.). Daraus konnten sich denn auch Probleme ergeben, die sich auf die Integrationsprozesse der Migranten auswirkten.<sup>33</sup>

Diese Situation machte zudem, über die Pluralität des Protestantismus hinaus, die Problematik der rein formalen konfessionellen Zuordnung im Allgemeinen manifest, die mit der tatsächlichen Religionspraxis nicht übereinstimmen musste und mit sehr differenten religions- bzw. kirchenbezogenen Einstellungen und Verhaltensweisen einhergehen konnte. Im Hinblick darauf erschien das Kriterium der rechtlichen Konfessionszugehörigkeit insgesamt nur bedingt als Indikator der familialen Interkonfessionalität.<sup>34</sup> Bei der Berücksichtigung von Kirchenbindung, Frömmigkeitspraxis, weltanschaulichen Deutungsmustern und Lebensführung ließ sich eine vordergründig bestehende konfessionelle Homo- oder Heterogamie relativieren, wodurch sie implizite, mit den explizit-formalen nicht koizidierende Formen annehmen konnte.

All die Faktoren, die für die Häufigkeitsverteilung und Entwicklungsverläufe der konfessionsverschiedenen Eheschließungen relevant waren, zeigten, dass handlungsbezogen und gelegenheitsstrukturell akzentuierte Deutungen auf der Basis der demografischen Vorgaben beide möglich waren und zum Teil ineinander griffen. Während bei einer handlungsbezogenen Interpretation z. B. die größere Verbreitung gemischtkonfessioneller Ehen in urbanen Räumen als Folge einer größeren Anonymität und geringeren sozialen Kontrolle und die stärkere Neigung der Schichten mit höherer Bildung zur konfessionellen Heterogamie als Konsequenz ihres breiteren und offeneren mentalen Horizonts erschien, ließen sich diese Effekte auch auf die stärkere konfessionelle Durchmischung und ausgeglichenerere konfessionelle Relationen in den Städten bzw. auf die durch die Bildungsschranken bedingten Bekanntschafts- und Heiratskreise zurückführen.<sup>35</sup>

Solche gelegenheitsstrukturellen Erklärungen und Deutungen erfassten dabei vor allem Rahmenbedingungen und Strukturvoraussetzungen der Interaktions- und Entscheidungsprozesse bei der Partnerwahl, die das Handeln präformierten. Sie hoben die Bedingtheit des Handelns hervor, ohne dessen Zustandekommen und die Freiheitsgrade näher zu bestimmen. Da sich die Handlungsergebnisse, von Ausnahmen abgesehen, zwar überwiegend, aber nicht vollständig aus den Gelegenheitsstrukturen erklären lassen, stellt sich dabei das Problem der Handlungsdispositionen und -orientierungen sowie der Verschränkung von Struktur und Handeln. Geht man hingegen von nachfrageorientierten Deutungen aus, können

33 Vgl. z. B. Friedrich Spiegel-Schmidt: *Religiöse Wandlungen und Probleme im evangelischen Bereich*, in: Lemberg/Edding, Bd. 3, S. 89; ausführlich Hartmut Rudolph: *Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972*, Göttingen 1984, Bd. 1, S. 480–521 sowie Uwe Rieske (Hg.): *Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945*, Gütersloh 2010.

34 Vgl. im Hinblick darauf etwa den Hinweis auf die Korrelation der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und der Kinderzahlen in beiden Konfessionen (Kinderzahlen, S. 686).

35 Vgl. Klein/Wunder, S. 101.

zwar die Handlungshintergründe und -zielsetzungen expliziert werden, aber die Aussagen über die Präferenzen des Handelns bleiben, auch bei ihrer Kontextualisierung, auf größtenteils normativ konnotierte Annahmen über dieses Handeln bestimmende Absichten, Motive und Kommunikationskonexe bezogen.<sup>36</sup>

Um die Interaktionen im Zusammenhang mit der konfessionellen Heterogamie sowie ihre Relevanz, Voraussetzungen und Auswirkungen in deren genetischen Dimensionen zu erfassen, bedarf es jedoch eines über die komplementäre Verbindung von handlungs- oder nachfragebezogenen und gelegenheitsstrukturellen Deutungen hinausreichenden Zugangs, der die breitere Perspektive des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft bzw. Gruppe einnimmt. Eine solche Perspektive wird durch eine sozialisationshistorische Herangehensweise ermöglicht, welche die Sozialisation als einen individuellen wie kollektiven Prozess versteht, der in seinen verschiedenen Phasen, Dimensionen und Kommunikationsstrukturen nicht nur Tradierung und Reproduktion, sondern auch Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung im weiteren Sinn impliziert.

### Sozialisationsbezogene Zugänge zur Problematik der Interkonfessionalität in der Ehe

Aus dieser Sicht stellten interkonfessionelle Partnerwahl, Familienbildung und -entwicklung Momente des übergreifenden Sozialisationsprozesses dar, der vor dem Hintergrund der eigenen Sozialisationserfahrungen der Interaktionspartner, unter historisch konkreten, wandelbaren Sozialisationsbedingungen stattfand und selbst – im intergenerativen Kontext – sozialisationsproduktiv war. Im Hinblick darauf treten mehrere Schichten hervor. Zum einen verliefen die Interaktionen in einem Umfeld, das sowohl das engere Sozialisationsmilieu als auch die Umwelt der kommunikativen Prozesse umfasste. In dieses Umfeld waren sozialisatorische Vorprägungen einbezogen, die als Voraussetzungen des Handelns es auch präformierten und strukturierten. Zum anderen fand innerhalb der Familie im Allgemeinen und der gemischtkonfessionellen Verbindungen im Besonderen im Kontext sozialisatorisch wirksamer Interaktionen der Ehepartner eine im wissenssoziologischen Sinne gemeinsame Konstruktion oder Neudefinition der Wirklichkeit statt.<sup>37</sup> Das Verhältnis der beiden Partner zur Welt erfuhr dadurch eine Anpassung und Neuausrichtung, was auf den Charakter der innerfamiliären Beziehungen und auf die Reproduktionsprozesse Auswirkungen hatte.

Schließlich bildeten diese Prozesse im Rahmen der Familie als Sozialisationsinstanz eine Grundlage für die sozialisatorische Weiterentwicklung durch sukzessive oder simultane Einbeziehung oder Hinzutreten anderer Instanzen. Werden all diese Schichten unter dem Blickwinkel der Interdependenzen von Religiosität und Konfessionalität oder der sozialisatorischen Rolle der Letzteren betrachtet, erscheinen die Sozialisationsprozesse als eine Folie, auf der sich Identität und Selbstvergewisserung, Gruppenzugehörigkeit und Individualität,

36 Ebd., S. 120.

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

Fremdzuschreibung und Selbstreflexion manifestierten und in ihrer Aufeinanderbezogenheit als bedingte und bedingende Momente religiöser Subjektwerdung einerseits und religiös-kommunikativer Strukturbildung andererseits auftraten.

In diesem Kontext bildeten die Gelegenheitsstrukturen gemischtkonfessioneller Heiraten ein Element der Sozialisationsbedingungen. Diese Bedingungen schlossen nach dem Zweiten Weltkrieg Wiederaufbau und „Wirtschaftswunder“, Wohlstandssteigerung und Ausbau des Sozialstaates, Erweiterung des Konsums und Strukturwandel der Freizeit, Medialisierung und Entwicklung von Jugendkulturen ein. Vor einem solchen Hintergrund änderten sich auch der Modus der religiösen Sozialisation und der Kirchenbindung sowie die Wahrnehmungen des Religiösen, wobei die 1960er Jahre eine Schlüsselstellung in diesen Vorgängen einnahmen. Während im vorausgegangenen Jahrzehnt die Religiosität, etwa im katholischen Bereich, einen expliziten, vordergründigen Charakter trug und nach dem Krieg und der antikirchlichen Politik des Nationalsozialismus eine vorläufige Intensivierung erfuhr, verstärkten bzw. verdichteten sich in den 1960er Jahren die Auflösungsprozesse des katholischen Milieus sowie der Rückgang der Beteiligung am kirchlichen, genauer gemeindlichen Leben.<sup>38</sup> Zugleich gewannen öffentliche Erscheinungs- und Präsentationsformen von Religion und Kirche, die eine übergemeindliche Ausrichtung hatten und zur Gesellschaft hin offen waren, an Gewicht und dominierten immer mehr bestimmte Segmente der öffentlichen Perzeption.<sup>39</sup>

Nachhaltige Auswirkungen auf die religiöse Sozialisation hatte auch der sozialstrukturelle Wandel. Besonders der Tertiärisierungsprozess mit seinen Begleiterscheinungen beeinflusste die Sozialisationsmuster und -verläufe nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs maßgeblich. Durch die Schrumpfung des primären Sektors und Zunahme der Urbanität in demografischer Hinsicht traten eine intensivere Religiositäts- und Frömmigkeitspraxis begünstigende rurale Sozialisationsumfelder zurück. Da die Beschäftigten im tertiären Sektor, sieht man von dessen innerer Differenzierung ab, eine neben der Arbeiterschaft erhöhte Affinität zur konfessionellen Heterogamie aufwiesen, schlug sich der Anstieg ihres Anteils auch in der Zunahme der Interkonfessionalität im Bereich der Ehe und Familie nieder.

Eine besondere Rolle als Teil des Tertiärisierungsprozesses spielte dabei die Feminisierung der Beschäftigung. Der Anstieg der Frauenerwerbstätigkeit führte zu einer anderen Verteilung sozialisationsrelevanter Interaktionen innerhalb der Familie und über deren Rahmen hinaus. Die besondere Funktion der Mutter im Hinblick auf die Tradierung des Religiösen wurde dadurch ebenfalls betroffen. Die Umverteilung der Arbeits- und Freizeit in diesem

38 Vgl. vor allem Karl Gabriel: Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 1960er Jahren, in: Axel Schildt/Detlef Siegfried/Karl Christian Lammers (Hg.): *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, S. 528–543; Wilhelm Damberg: *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn u. a. 1997; zu den Prozessen im Protestantismus als Überblick Martin Greschat: *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963*, Paderborn u. a. 2010, S. 328–338.

39 Vgl. z. B. Thomas Mittmann: *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen*, Göttingen 2011.

Zusammenhang sowie die Expansion der Freizeitindustrie zogen eine entsprechende Neuausrichtung des Verhältnisses zur Kirche nach sich. Wie es sich besonders deutlich im protestantischen Bereich zeigte, trat eine „distanzierte Volkskirchlichkeit“ immer mehr in den Vordergrund,<sup>40</sup> bei der sich der Kontakt zur Kirche im Wesentlichen auf eine kasusbezogene Inanspruchnahme der als Dienstleistungen wahrgenommenen und Lebensübergänge begleitenden Amtshandlungen sowie auf eine punktuelle Beteiligung an kirchlichen, u. a. zielgruppenorientierten Angeboten beschränkte.

Unter den Bedingungen der Lockerung der Kirchenbindungen im traditionellen Sinn und der Bildungsexpansion, welche die Tertiärisierung begleitete und eine Zunahme von urbanen, überdurchschnittlich kirchen- oder religionskritisch eingestellten und zum Kirchenaustritt neigenden Schichten zur Folge hatte,<sup>41</sup> erschien die Bedeutung der Konfessionalität als Abgrenzungsmerkmal der Kirchlichkeits- und Frömmigkeitsformen im Zurückgehen begriffen. Die Zunahme der konfessionellen Heterogamie besonders in den 1960er Jahren, und darunter der mit der Austrittswelle korrelierende steile Anstieg der „sonstigen“ Eheschließungen, stellten in dieser Perspektive ebenfalls sozialisationsbedingte Erscheinungen und Prozesse dar, die mit Veränderungen sowohl der individuellen und gruppenhaften Verhaltensdispositionen als auch der Umwelten verbunden waren.

Wie die verschiedenen Schichten und Ebenen der Sozialisationsprozesse miteinander verschränkt waren und wie sich in ihnen der historische Wandel von Sozialisierungen niederschlug, zeigte sich im Hinblick auf interkonfessionelle Ehen und Familien z. B. in Wechselwirkungen von Umwelt, innerfamiliären Akkommodationen und intergenerationeller Transmission. Wurden die konfessionsverschiedenen Ehepartner etwa unter den Bedingungen des Nationalsozialismus sozialisiert, erlebten sie eine Zurückdrängung religiös-kirchlicher Dimensionen der Sozialisation. Vor diesem Erfahrungshintergrund erschien die temporäre Intensivierung des kirchlichen Lebens in der unmittelbaren Nachkriegszeit und der frühen Bundesrepublik teils als Nachholen der unter dem Einfluss des Nationalsozialismus reduzierten oder ausgebliebenen religiös-kirchlichen Betätigung, teils als Verarbeitung kriegsbedingter Erlebnisse.

Da diese Intensivierung nicht oder nur in geringerem Maße an vorangegangene religiös- bzw. kirchlich-sozialisatorische Prägungen anknüpfen konnte und zudem unter den Bedingungen der Migrationsbewegungen und konfessionellen Verschiebungen stattfand, waren ihre Wirkungen, auch im Hinblick auf die konfessionelle Heterogamie, begrenzt. Der Stellenwert des Konfessionellen im Rahmen der Identitätskonstruktion und Vergemeinschaftungsprozesse bekam dabei, teils in Kontinuität zu früheren Entwicklungen, teils als neue Tendenz, eine eigenartige Ausrichtung. So rückten, zumal im Kontext der Migrationen und sozialstrukturellen Veränderungen, pragmatische Handlungsorientierungen stärker in den

40 Vgl. dazu Karl-Wilhelm Dahm: Distanzierte Dreiviertelkirche und konkurrierende Kerngruppen. Zum Weg der „Volkskirche“, in: Richard Riess (Hg.): Wenn der Dornbusch brennt. Beiträge zum Pfarrerberuf, zur Praxis geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche. Eine Festgabe für Dieter Voll, München 1989, S. 308–325.

41 Vgl. etwa die Analysen in Helmut Hild (Hg.): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung, Gelnhausen/Berlin 1974, bes. S. 245–251.

Vordergrund. Sie bestimmten unter den Bedingungen der jeweiligen Lebenswelt und soziokulturellen Umgebung nicht selten die formal-konfessionelle Einbindung der konfessionsverschiedenen Ehen und der daraus hervorgegangenen Kinder. Nicht so sehr die Konfessionalität als eine zu tradierende, spezifische, eigenständige Form der religiösen Praxis mit mannigfaltigen Implikationen, sondern die Konfessionszuordnung als Merkmal der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe konnte somit für die Wahl der Taufkonfession maßgebend werden, auch wenn die dominierende erzieherische Funktion der Mutter subjektiv größtenteils als der entscheidende Faktor bei dieser Wahl erschien.<sup>42</sup>

Im Hinblick darauf war es bezeichnend, dass trotz der Koinzidenz der mütterlichen Konfession mit derjenigen der Kinder in zwei Drittel der Fälle die Häufigkeitsverteilung bei der Weitergabe konfessioneller Zugehörigkeit vonseiten der Mutter wesentliche regionale Unterschiede aufwies. In Schleswig-Holstein mit einer zu fast 90 Prozent evangelischen Bevölkerung war in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre bei einer katholischen Mutter ca. die Hälfte der Kinder evangelisch. In Nordrhein-Westfalen, wo bei zum Teil starken regionalen Disparitäten der Anteil der Protestanten im Landesdurchschnitt etwa 44 Prozent (1961) betrug, war es nur ein Fünftel. Der Anteil der katholisch getauften Kinder in einer solchen Konstellation vergrößerte sich allerdings in Schleswig-Holstein mit dem steigenden Urbanisierungsgrad der Gemeinden und vor allem mit den abnehmenden Anteilen des primären Sektors, so dass beispielsweise die Frage des Hofbesitzes bei der Entscheidung über die Konfessionszugehörigkeit des Nachwuchses ausschlaggebend werden konnte, zumal die katholische Bevölkerung in diesem Bundesland vorwiegend aus Zugewanderten bestand.<sup>43</sup>

Die Konfession erschien dabei also als ein Faktor, der die soziale Stellung des Einzelnen mitbestimmte und eine Inklusion in die sozialen Beziehungen der Mehrheit bedeutete. Vor diesem Hintergrund war die Wahl der Konfession nicht nur oder nicht so sehr eine Anpassung an die dominierenden Verhältnisse, sondern auch eine Antizipation der Reaktionen von und der Wechselwirkungen mit dem Sozialisationsumfeld sowie ein Ausdruck der Wahrnehmung und Interpretation gruppenbezogener Fremdzuschreibungen, die in Relation zu den Selbstdeutungen gesetzt wurden. Die Tradierung der Konfessionszugehörigkeit bewegte sich somit vordergründig nicht um das spezifisch Konfessionelle im religiös-sozialisatorischen Sinne, sondern um die Reproduktion von sozialen Strukturen, Zusammenhängen und Vergemeinschaftungen, bei denen die eigentliche Religions- und Frömmigkeitspraxis eine geringere oder untergeordnete Rolle spielte.

42 Mitte der 1980er Jahre war die Überlegung, dass die Kinder hauptsächlich durch die Mutter erzogen würden, bei der Wahl der Taufkonfession für knapp 40 Prozent der Eltern aus konfessionsverschiedenen Familien ausschlaggebend. Die Konfession der Umgebung spielte dabei hingegen nur für ca. ein Zehntel eine Rolle. Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach (IfD): Die Situation der Mischehen. Eine Repräsentativuntersuchung im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Allensbach 1986, S. 54.

43 Vgl. von Raben, S. 44–45. Vgl. dazu auch Hinweise bei Klaus Tenfelde: Religion und Religiosität der Arbeiter im Ruhrgebiet, in: ders. (Hg.): Religion in der Gesellschaft. Ende oder Wende?, Essen 2008, S. 33–35.

Aus dieser Perspektive war auch die – allerdings kaum quantifizierbare – „Vererbung“ von Konfessionsverschiedenheit, die sich gleichwohl auch gelegenheitsstrukturell, als Folge der stärkeren konfessionellen Heterogenität von Heiratskreisen, erklären ließ,<sup>44</sup> eine sozialisationsbedingte Erscheinung. Im Kontext von Sozialisationserfahrungen, die die Relevanzverschiebungen der Konfessionalität und deren Zusammenhang mit der sozialen Positionierung, aber auch eine mögliche Auffächerung der Sozialisationsumfelder und Selbst- und Fremdzurechnungen implizierten, konnte die konfessionelle Heterogamie „in zweiter Generation“ u. a. eine Äußerung der intergenerationellen Spannung darstellen, bei der im Rahmen von Adoleszenzkrise(n) bzw. der Postadoleszenz die Identifizierungs- und Ablösungsproblematik besonders virulent wurde.<sup>45</sup>

Auch die Wahl der Traukonfession war im Hinblick darauf durch vielfach sozialisatorisch vermittelte Momente bedingt. Neben der sozialen Positionierung und der Vorwegnahme von Reaktionen der Umwelt – wie bei der Taufkonfession, mit der die konfessionelle Ausrichtung der Trauung großenteils korrespondierte – spielten dabei auch Prozesse auf der innerfamiliären Ebene eine wesentliche Rolle, die etwa aus dem Zusammenspiel von Konvergenzen und Divergenzen der jeweiligen Weltanschauungen und jener gemeinsamen Neudefinition der Wirklichkeit resultierten. Jedoch trat besonders in den Fällen, in denen die Konfession der Kinder nicht derjenigen der kirchlichen Trauung folgte, deutlich das Ineinandergreifen verschiedener sozialisatorischer und interaktioneller Momente hervor, die den Aushandlungsprozess vor dem Hintergrund differenter Erwartungen, Einflüsse, Prägungen und Deutungsmuster bestimmten.

Als kasuale Handlung zeichnete sich die kirchliche Trauung allerdings durch spezifische Momente aus, die sie von der Taufe unterschieden. Je nach Bedeutungszuschreibung und der Stellung, die er in der Lebenswelt einnahm, war der Trauritus mit konfessioneller Bestätigung, Durchsetzung und Akzeptanz oder mit Selbstvergewisserung und Repräsentation, Gemeinschafts- und Identitätsstiftung unter den Bedingungen der Wechselwirkung von familiärem Umfeld, Sozialisationserfahrungen und kirchlichen Bindungen verknüpft,<sup>46</sup> während die Taufe, als „Anfang, Grund und Grenze des Christseins“, den eigentlichen Ausgangspunkt der religiösen Sozialisation setzte und damit auf die gesamte Lebensgeschichte in deren Einheit bezogen war.<sup>47</sup>

Die Aushandlungsprozesse, die im kommunikativen Rahmen der Familie interdependent mit den Einflüssen der Umwelt verliefen, erstreckten sich jedoch nicht nur auf die Entscheidungen über die Trau- oder Taufkonfession, sondern tangierten auch die unmittelbare Ebene der Tradierung des Religiösen. Wie diese im Einzelnen konturiert und akzentuiert war und in welchem Verhältnis sie zur Konfessionalität stand, hing mit der Intensität

44 Klein/Wunder, S. 101.

45 Vgl. klassisch Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*. Drei Aufsätze, Frankfurt a.M. 1989, 11. Aufl.

46 Vgl. u. a. Wolfgang Steck: *Die soziale Funktion der kirchlichen Trauung*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 63 (1974), S. 27–46.

47 Vgl. etwa Peter Cornehl: *Art. Taufe VIII. Praktisch-theologisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York 2001, Bd. 32, S. 734–741, Zit. S. 734.

und Ausprägung familialer Religions- und Glaubensvollzüge und deren Stellenwert sowie mit den Ausformungen sozialisatorischer Interaktionen innerhalb der Familie zusammen. Dabei wurden auch Diskontinuitäten im Generationenverlauf deutlich, die selbst ein Moment der Transformationen auf dem Gebiet der Sozialisation, Familienbeziehungen und der religiös-kirchlichen Lebenswelt in der alten Bundesrepublik im Ganzen bildeten.

### Innerfamiliäre Religiosität unter den Bedingungen der Konfessionsverschiedenheit

Tradierung religiös-kirchlicher Einstellungen und Verhaltensweisen war im Wesentlichen durch strukturelle und kommunikative Besonderheiten des familiären Sozialisationsmilieus bedingt. Die Interkonfessionalität hatte dabei Disparitäten in den Äußerungsformen und im Niveau der Frömmigkeit und Kirchlichkeit von Ehepartnern zur Folge, die sich im Rahmen des Familienbildungsprozesses auf die Entwicklung von neuen, familienbezogenen Religiositätsmustern auswirkten. Diese Muster bildeten sich vor dem Hintergrund der jeweiligen Kindheitserfahrungen der Elterngeneration heraus, die für die Weitergabe von Glauben und Religiosität eine maßgebliche Rolle spielten und durch die Konfrontation mit den anderskonfessionellen Formen religiöser Praxis – soweit diese nicht, wie im Falle einer interkonfessionellen Herkunft, bereits zu den eigenen Sozialisationserfahrungen gehörte – aktualisiert, potenziert oder neutralisiert werden konnten. Die Wandlungen im Bereich der Religiosität im Rahmen des familiären Sozialisationsmilieus kamen dabei besonders deutlich in der Ritualpraxis, dem subjektiven Verhältnis zu Glauben und Kirche und dem Gottesdienstbesuch zum Ausdruck.

In diesem Kontext fiel den Unterschieden zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus nicht nur im Hinblick auf die Glaubensinterpretation und die Intensität der Bindung an die Kirche, sondern auch auf das Frömmigkeitsverständnis und den Stellenwert bzw. die Ausfüllung von Ritualen und religiös-kirchlichen Praxisvollzügen eine hohe Relevanz zu. Diese Unterschiede beeinflussten die Aneignungs-, Reflexions- und Betätigungsformen des Religiösen und somit auch die Perzeptionsmuster der jeweils anderen Konfession. Gleichwohl waren die Tendenzen, die sich in der Entwicklung der Religiosität und Kirchlichkeit in den ersten drei Jahrzehnten der Bundesrepublik abzeichneten, den beiden Konfessionen gemeinsam. Die Ausübung von religiösen Ritualen und die Teilnahme an kirchlichen bzw. gemeindlichen Veranstaltungen gingen, wie bereits erwähnt, besonders ab den 1960er Jahren zurück; im Generationenverlauf wuchsen immer weniger Kirchenmitglieder – bei einer bleibenden, erheblichen Distanz zwischen Katholiken und Protestanten – in einem rückblickend als „sehr religiös“ wahrgenommenen Elternhaus auf.<sup>48</sup>

Auch konfessionsverschiedene Ehepartner hatten an diesen Prozessen teil. Nimmt man die Gebetspraxis als einen der Indikatoren für den Religiositätsgrad der Herkunftsfamilie, bestanden Mitte der 1980er Jahre zwischen den gleich- und gemischtkonfessionell verheira-

48 Gerhard Schmidtchen: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979, S. 28–29.



reten Katholiken kaum Unterschiede. Nach Umfrageergebnissen wurde bei jeweils ca. der Hälfte von ihnen das Tischgebet in der Kindheit häufiger und bei einem Fünftel gelegentlich praktiziert. Entsprechend gesunken ist die Gebetsfrequenz zu dem Zeitpunkt der Umfrage: Nur noch 16 Prozent der Katholiken aus hetero- und 22 Prozent aus homogamen Ehen übten dieses Ritual häufiger aus, wenn auch der Anteil derjenigen, die es gelegentlich praktizierten, in beiden Fällen etwa gleich blieb. Auch bei den protestantischen Ehepartnern blieb der Rückgang erheblich, von einem Fünftel auf ein Zehntel bei häufigerer und von einem Viertel auf 15 Prozent bei gelegentlicher Gebetspraxis.<sup>49</sup>

Die Sozialisationserfahrungen im Herkunftsmilieu bildeten also nur eine Grundlage für die Fortführung und Weitergabe religiöser Einstellungen und religiös-kirchlicher Praxis, wenngleich mit dem steigenden Religiositätsgrad des Elternhauses die Wahrscheinlichkeit und die Voraussetzungen für deren Tradierung höher bzw. günstiger wurden. Die Frage, ob die angeeigneten Einstellungen und Verhaltensweisen Bestand hatten und ob, in welchem Ausmaß und mit welchen Zielsetzungen sie tradiert wurden, hing nicht nur mit dem Wandel der Sozialisationsbedingungen, sondern auch mit (sozialisatorisch vermittelten) Verschiebungen in der subjektiven Bedeutung von Glauben und Glaubensvollzügen und vor allem im Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der kirchlichen Institution zusammen. Die Konfessionsverschiedenheit stellte dabei einen zusätzlichen Faktor dar, der die Ausprägungen und Akzentuierungen dieser Verschiebungen und Veränderungen beeinflusste.

Auf einer solchen subjektiven Ebene gingen der Stellenwert und die Relevanz der Kirche als Institution – was besonders tiefgreifend im Bereich des Katholizismus mit seiner institutionellen Autorität erschien – zurück. In den 1980er Jahren beschrieb sich nur noch knapp die Hälfte der gleichkonfessionell verheirateten Katholiken als gläubige Mitglieder ihrer Kirche, die zu deren Lehre ständen, jedoch bereits etwa 40 Prozent als Christen mit einem distanzierten Verhältnis zur Kirche.<sup>50</sup> Dieser Tendenz folgten auch katholische Ehepartner aus konfessionsverschiedenen Familien, wobei sie nur geringfügig von den homogamen Paaren in Richtung mehr Kirchendistanz abwichen. Gleichwohl war unter den Ersteren der Anteil derjenigen, für welche Glaube und Religion keine Bedeutung hatten und kein Bedürfnis darstellten, doppelt so groß wie bei den Letzteren (6 vs. 3 Prozent).<sup>51</sup>

Wenn diese Daten die Zusammenhänge im Bereich der konfessionellen Heterogamie mehr oder weniger adäquat widerspiegeln, unterschieden sich die Katholiken aus interkonfessionellen Ehen von den rein katholischen Ehepartnern hinsichtlich solcher subjektivitätsbezogenen Dimensionen des Religiösen, die wie die Gebetspraxis oder die Wahrnehmung des eigenen Verhältnisses zu Glauben und Institution eher zu privat konturierten Bereichen der Religiosität gehörten, kaum. Die Differenzen traten vielmehr in denjenigen Segmenten religiöser Lebenswelt hervor, die stärker öffentlich orientiert waren und in denen sich die

49 IfD: Situation, S. 23.

50 Ebd., S. 13. Vgl. auch die Daten bei Renate Köcher: Religiös in einer säkularisierten Welt, in: Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher: Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987, S. 229.

51 IfD: Situation, S. 13.

Verbundenheit mit der Kirchengemeinde manifestierte. Dazu gehörte vor allem der Gottesdienstbesuch, bei dem die Diskrepanz zwischen dem Protestantismus und dem Katholizismus (Sonntagspflicht) besonders deutlich zum Ausdruck kam.

Die Kirchgangsfrequenz der Katholiken aus konfessionsverschiedenen Ehen war im Vergleich zu den rein katholischen Ehepaaren wesentlich niedriger. Besuchten um die Mitte der 1980er Jahre nach eigener Einschätzung etwa ein Viertel der gleichkonfessionell verheirateten Katholiken den Gottesdienst jeden und ein Fünftel fast jeden Sonntag, waren es bei den katholischen Ehepartnern von Protestanten 15 bzw. 17 Prozent, wobei sie weit überwiegend katholisch getraut waren.<sup>52</sup> Entsprechend abgeschwächt erschien bei der konfessionellen Heterogamie auch die persönliche Bindung der Katholiken an die Gemeinde. Als eng oder mittleren Ausmaßes empfanden diese Bindung etwa 40 Prozent von ihnen, unter den rein katholisch Verheirateten war es jedoch ungefähr die Hälfte.<sup>53</sup>

Allerdings blieb bei solchen Vergleichen eine Reihe von Faktoren unberücksichtigt. So war die Altersstruktur der mono- und gemischtkonfessionellen Ehen bzw. Familien nicht deckungsgleich. Vor dem Hintergrund des wachsenden Anteils der interkonfessionellen Eheschließungen und deren erhöhter Scheidungshäufigkeit dürfte das durchschnittliche Alter der Ehepartner in diesen Verbindungen niedriger gewesen sein, was Auswirkungen auf die Kirchgangsfrequenz hatte. Zugleich nahm die Häufigkeit der konfessionellen Heterogamie, wie bereits erörtert, mit dem steigenden Urbanisierungs- und Bildungsgrad zu, was wiederum den Gottesdienstbesuch beeinflusste. Schließlich musste zwischen katholisch und evangelisch getrauten Ehepaaren differenziert werden, da eine katholische Trauung, der meistens auch eine katholische Taufe der Kinder folgte, mit der stärkeren Kirchenbindung des katholischen Teils zusammenhing und dadurch explizit oder implizit als Bekenntnis zur eigenen Konfession erschien.<sup>54</sup> Dementsprechend waren die Verbundenheit der katholisch Getrauten mit der Pfarrgemeinde und ihre Teilnahme an deren Veranstaltungen höher. Bei der Einbeziehung all dieser Faktoren kann angenommen werden, dass die Differenzen zwischen den rein katholischen und den katholisch-evangelischen Ehen geringer ausfielen.

Sowohl für konfessionsgleiche als auch für konfessionsverschiedene Ehepaare war im Kontext der Religiositäts- und Frömmigkeitspraxis jedoch noch ein Moment von entscheidender Bedeutung, das die Einflüsse der Alters- und Sozialstruktur und zum Teil auch der Konfession überlagerte und die Gestaltung der religiösen Lebenswelt in der Familie prägte. Es war die geschlechtsspezifische Ausprägung dieser Praxis, die sich auf die innerfamiliäre sozialisatorische Kommunikation auswirkte und die Tradierung des Religiösen im Wesent-

52 Ebd., S. 25; Schmidtchen: Kirche, S. 255. In Bezug auf gleichkonfessionelle Ehepaare stimmen diese Umfragedaten weitgehend mit der katholischen Gottesdienststatistik überein, nach der der Anteil der Gottesdienstbesucher Mitte der 1980er Jahre im Durchschnitt bei etwa 25 Prozent der Kirchenmitglieder lag. Vgl. Kirchliches Handbuch. Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz 29 (1976–1986), S. 111.

53 IfD: Situation, S. 49.

54 Zur Wahl der Traukonfession als Bekenntnis zur eigenen Konfessionszugehörigkeit vgl. etwa Peter Lengsfeld (Hg.): Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner, Stuttgart u. a. 1984, S. 218–222.

lichen bestimmte. Da der Frau dabei traditionell eine zentrale Rolle zukam, hingen Richtung, Intensität und Effektivität des Tradierungsprozesses in interkonfessionellen Familien vielfach vom religiös-kirchlichen Verhalten des weiblichen Elternteils ab.

Dabei zeichneten sich katholische Frauen aus gemischtkonfessionellen Ehen zwar ebenfalls durch eine verglichen mit den homogamen Verbindungen reduzierte Kirchgangsfrequenz und Gemeindebindung aus. Im Verhältnis zu den Männern waren aber die Unterschiede zwischen den beiden Ehetypen, besonders hinsichtlich der beiden äußersten Ausprägungen kirchlichen Verhaltens – Gottesdienstbesuch jeden Sonntag und Unterlassen desselben – geringer. Auch im Hinblick auf die subjektive Wahrnehmung der eigenen Religiosität in deren verschiedenen Dimensionen (z. B. Glaube als Trostquelle oder die Bedeutung Gottes im eigenen Leben) wichen die mit Protestanten verheirateten katholischen Frauen von den Katholikinnen aus monokonfessionellen Ehen weniger stark als die Männer ab.<sup>55</sup>

Besonders deutlich wurde die Geschlechtsspezifität bei der konfessionellen Heterogamie in Bezug auf Grad, Stabilität und Äußerungsformen der Religiosität an deren genetischer Dimension. Während bei den katholischen Frauen aus konfessionsverschiedenen Ehen (die sich in der Kindheit nach eigener Wahrnehmung sogar durch etwas stärkere religiöse Bindungen im Vergleich zu den Frauen aus rein katholischen Ehen auszeichneten) die Religiosität nach dem Rückgang in der Adoleszenz nur sehr leicht abnahm bzw. fast gleich blieb, ging sie bei den Männern stark zurück. In den gleichkonfessionellen Ehen stieg sie hingegen im selben Zeitabschnitt sowohl bei den Männern als auch bei den Frauen etwas an.<sup>56</sup>

Die Auswirkungen der Interkonfessionalität auf die Religiositätsperzeption und das religiös-kirchliche Verhalten erscheinen somit nicht eindeutig. Einerseits waren die Wahrnehmung und Ausübung der Religiosität in konfessionsverschiedenen Ehen und Familien im gesamt-konfessionellen (katholischen) Maßstab, zumal bei den Männern, unterdurchschnittlich. Andererseits waren die Differenzen zu den rein katholischen Ehepaaren in dieser Hinsicht relativ gering. Außerdem können die Umfragedaten nur mit Einschränkungen als Ausdruck der Relationen und Tendenzen in der Entwicklung der konfessionellen Heterogamie dienen. Im Großen und Ganzen dürften aber die katholisch-evangelischen Ehen bzw. Ehepartner sowohl den lebensphasenspezifischen Entwicklungen auf der individuellen Ebene als auch denjenigen auf der Makroebene gefolgt sein. Damit stellten sie wiederum einen Teil und eine Äußerung des Wandels auf dem Gebiet des Religiösen mit seinen verschiedenen Implikationen dar, der für die ersten drei Jahrzehnte der Bundesrepublik kennzeichnend war.

In diesem Kontext spielten in die Entwicklung der religiösen Lebenswelt konfessionsverschiedener Ehen und Familien Prozesse hinein, die die Transformationen der religiösen Sozialisation, der Kirchenbindung und der kirchlichen Sozialformen insgesamt bedingten. Die 1950er und frühen 1960er Jahre zeichneten sich im Hinblick darauf noch durch die Stabilisierung der Kirchlichkeit, aber auch die ablehnende und zu gegenseitigen Auseinandersetzungen

55 Vgl. IfD: Situation, S. 14, 16.

56 Ebd., S. 17.

zungen führende Haltung der Kirchen aus, die interkonfessionelle Heiraten als ernstes Problem oder gar eine Bedrohung für den eigenen Bestand und die Glaubensstärke ihrer Mitglieder ansahen.<sup>57</sup> Zugleich war diese Periode durch „privatistische“ Einstellungen, Familienbezogenheit und „Konkretismus“ einer „skeptischen Generation“ geprägt,<sup>58</sup> deren pragmatische Lebenshaltung angesichts der vor allem katholischen Praxis gegenüber interkonfessionellen Eheschließungen und der jeweiligen konfessionellen Relationen Anpassungs- und Integrationsstrategien implizierte. Unter den Bedingungen einer zunehmenden subjektiven Akzeptanz konfessionsverschiedener Eheschließungen, zumal in jüngeren Altersgruppen,<sup>59</sup> war es zumindest für einen Teil der interkonfessionellen Familien trotz mit der kirchlichen Politik verbundener Einschränkungen möglich, religiös-kirchliche Bindungen beizubehalten und am gemeindlichen Leben teilzuhaben.

Wie das Beispiel einer Vorortgemeinde in der Hamburgischen Landeskirche Mitte der 1950er Jahre zeigte, konnte sogar in einem durch relativ niedriges Kirchlichkeitsniveau geprägten, deutlich protestantisch dominierten Umfeld etwa ein Viertel der gemischtkonfessionellen Familien einen wie auch immer gearteten Kontakt mit der Gemeinde aufrechterhalten. Neben dem für Hamburgische Verhältnisse kaum unter dem Durchschnitt liegenden Gottesdienst- oder Kindergottesdienstbesuch wurden von diesen Familien bzw. deren Mitgliedern auch kirchliche Amtshandlungen und Gemeindeangebote wie etwa Jugend- oder Frauenkreise in Anspruch genommen.<sup>60</sup> Die vergemeinschaftende Funktion einer solchen Partizipation oder der Beziehung zur Kirche im parochialen Rahmen im Allgemeinen stand dabei im Vordergrund, was auch an der punktuellen Mitarbeit oder am vereinzelt gemeindlichen Engagement aus der Kirche Ausgetretener oder deren Familien zum Ausdruck kam.

Allerdings waren diese Beziehungen und Kontakte, auch abgesehen von der zentralen Stellung des Geistlichen als Repräsentanten und Verkörperung der kirchlichen Institution,<sup>61</sup> pfarrerabhängig. Aktivitäten, Engagement, persönliche Autorität und Ansehen des Pfarrers konnten sie fördern; bei anders gelagerten Gemeindeverhältnissen oder pastoralen Haltungen ergaben sich auch andere Konstellationen.<sup>62</sup> Ein Teil der gemischtkonfessionell Ver-

57 Vgl. dazu als Überblick Peter Neuner: *Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen*, Düsseldorf 1989, S. 35–47.

58 Vgl. dazu Helmut Schelsky: *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln 1957, insbes. S. 84–95.

59 Vgl. EMNID-Institut für Meinungsforschung: *Jugend zwischen 15 und 24. Zweite Untersuchung zur Situation der deutschen Jugend im Bundesgebiet, Bielefeld 1955*, S. 58, 187–188; *Jahrbuch der öffentlichen Meinung* 3 (1958–1964), S. 59; 5 (1968–1973), S. 109.

60 Die Beziehungen der in einer konfessionellen Mischehe lebenden Eheleute zur Kirchengemeinde, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 55 (1955), S. 276–277.

61 Zur Rolle des (evangelischen) Pfarrers in dieser Hinsicht vgl. Hild, bes. S. 59–71, 275–283.

62 Vgl. dazu zahlreiche Erfahrungsberichte bei Wiltrud Will/Michael R. Will (Hg.): *Wir leben in Mischehe. Evangelische und katholische Ehepartner reden, um zu helfen*, München 1969 sowie in Bezug auf generationsabhängige Haltungen der Pfarrer und deren Rolle am schweizerischen Beispiel Christof Kaufmann: *Und sie trauten sich doch. Konfessionsverschiedene Ehen im Entlebuch im 20. Jahrhundert*, Freiburg (Schweiz) 2007, bes. S. 77–86, 138–139.

heirateten konnte dem Pfarrer beispielsweise überhaupt nicht bekannt sein, und bei der Durchführung etwa von Hausbesuchen waren Prioritätensetzungen möglich, die sich nicht unbedingt in erster Linie an den konfessionsverschiedenen Ehen und Familien orientierten.<sup>63</sup>

Bedingt durch die einschneidenden Entwicklungen ab der zweiten Hälfte der 1960er Jahre bekam die Situation der evangelisch-katholischen Ehepaare neue Konturen. Im Kontext der Erosion des katholischen Milieus, der Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und Veränderungen des katholischen Kirchenrechts sowie der Auseinandersetzungen um die moderne Theologie und Kirchenreformbemühungen besonders in der evangelischen Kirche wurde die Problematik der konfessionellen Heterogamie zu einem Thema, das eine breite öffentliche Resonanz fand und auch in kirchenkritischen Zusammenhängen diskutiert wurde.<sup>64</sup> Zugleich machten das beschleunigte Absinken der Gottesdienstbesucherkzahlen, die Kirchenaustrittswelle und der Politisierungsschub in der Kirche mit seinen neuen Ausdrucks- und Beteiligungsformen<sup>65</sup> den Wandlungsprozess im Verhältnis zwischen Individuum, Institution, religiösen Einstellungen und Glaubenspraxis manifest.

Vor diesem Hintergrund bildeten sich Selbstorganisationsformen gemischtkonfessioneller Ehepaare heraus, die sich allerdings nur auf eine Minderheit erstreckten. In ihrer öffentlichen und innerkirchlichen Wirkung brachten sie aber im Kontext der Reformbestrebungen in den beiden Kirchen partizipatorische Elemente zum Ausdruck. Mit ihrer ökumenischen und kirchen- und institutionenkritischen Orientierung erfassten die „Mischehen“-Kreise einen religiös-kirchlich interessierten, reflektierten und engagierten Teil konfessionsverschiedener Ehen und Familien, der bemüht war, die religiöse Lebenswelt, auch in deren sozialisatorischer Dimension, trotz institutioneller Einschränkungen zu gestalten. Im Kontext der Veränderung und Flexibilisierung des katholischen Kirchenrechts, der gemeinsamen Stellungnahmen und Regelungen der beiden Kirchen und besonders der Ermöglichung einer „ökumenischen“ Trauung, die mit Beteiligung jeweils anderskonfessioneller Geistlicher vollzogen wurde, konnte das Problem der Interkonfessionalität in der Ehe partiell entschärft werden. Im Laufe der 1970er Jahre verlor es sowohl in der Öffentlichkeit als auch im innerkirchlichen Bereich allmählich an Relevanz.<sup>66</sup>

63 Vgl. beispielsweise Jens-Marten Lohse: Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrie-  
raum, Stuttgart/Berlin 1967, S. 154–160.

64 Vgl. exemplarisch Nikolas Lang: Mischehe – der Ärger begann nach dem Polterabend, in: Die Zeit  
1970, Nr. 12, S. 14; Post für Papst Alfredo, in: Der Spiegel 1966, Nr. 14, S. 70–71; bereits für die erste  
Hälfte der 1960er Jahre: Jeder Vierte freit die falsche Braut. Spiegel-Gespräch mit dem Päpstlichen  
Hausprälaten Professor Dr. Michael Schmaus über Misch-Ehe, in: Der Spiegel 1962, Nr. 10, S. 54–68.  
Auch in Fernsehsendungen wurde dieses Problem in den 1960er Jahren thematisiert und diskutiert.  
Zum Gesamtkomplex Kirche und Medien vgl. grundlegend Nicolai Hannig: Die Religion der Öffent-  
lichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010.

65 Zur Politisierung in der Kirche am evangelischen Beispiel vgl. Klaus Fitschen u. a. (Hg.): Die Politisie-  
rung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er  
und 70er Jahre, Göttingen 2011.

66 In diesem Zusammenhang sprach man von einem „ekklesialen Vergessen“. Vgl. Peter Neuner: Die  
Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. Eine kritische Analyse, in: Franz Böckle u. a.: Die

Unter diesen Bedingungen verliefen die Herausbildung und Ausformung der innerfamiliären Sozialisationsmilieus bei der konfessionellen Heterogamie als Aufnahme von und Anpassung an Tendenzen, die den Wandel des Religiösen im Ganzen kennzeichneten, aber auch als eine eigentümliche Brechung derselben. Sowohl Religiositätspraktiken wie auch Glaubenseinstellungen waren einem Akkommodationsprozess unterworfen, in dem sie sich änderten, jedoch nicht einseitig in Richtung einer Reduktion und eines Relevanzverlustes. Durch die Interaktionen im Kontext der Neukonstruktion und Umdefinition der Wirklichkeit näherten sie sich einander an und bekamen eine andere Ausprägung.

Dabei verminderte sich zwar die Intensität der Religiositätsvollzüge und der religiös-kirchlichen Bindungen besonders der katholischen Teile von interkonfessionellen Ehepaaren, aber verglichen mit den protestantischen Verhältnissen und angesichts der Relationen, in denen die Ausübung religiöser Riten im Katholizismus seit den 1960er Jahren zurückging, blieb die Kirchlichkeit von Katholiken aus konfessionsverschiedenen Ehen – soweit man sie quantifizieren kann – auf einem höheren Niveau. Diese Verschiebungen lassen sich auch als eine tendenzielle „Protestantisierung“ der katholischen religiös-kirchlichen Praxis auffassen, bei der die Kirchen- und Gemeindebindung, der Kirchenbesuch und die religiösen Rituale (abgesehen von deren Funktion als *rites de passage*) einen anderen Stellenwert gewannen und die Ausprägung dieser Praxis selbst kirchenkritische Implikationen bekam.<sup>67</sup>

Zugleich erschienen solche Verschiebungen aus innerkatholischer Perspektive auch als Annäherung der Religiosität bzw. Kirchlichkeit der interkonfessionell verheirateten Katholiken an diejenige junger Erwachsener oder Geschiedener.<sup>68</sup> Darin trat ebenfalls ihr struktureller Charakter zutage, der die Ebene der subjektiven Religiositäts- und Glaubensperzeption nicht unmittelbar tangierte. So konnte auch der Anteil der Kirchgänger aus konfessionsverschiedenen Ehen – bei insgesamt zurückgehendem Gottesdienstbesuch aller Katholiken – etwa im Laufe der 1970er Jahre verhältnismäßig stabil bleiben.<sup>69</sup> Dieser Rückgang hing seinerseits mit den Entwicklungen auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene und dem allgemeinen Wandel der Bedingungen, Modi und Zielsetzungen religiös-kirchlicher

konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene, Regensburg 1988, S. 16–17.

67 Vgl. etwa die Vorstellungen vom „Evangelisch-Sein“ in den EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der 1980er und 1990er Jahre: Johannes Hanselmann/Helmut Hild/Eduard Lohse (Hg.): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984, S. 91; Klaus Engelhardt/Hermann von Loewenich/Peter Steinacker (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, S. 369.

68 Vgl. IKSE: Differenzierte Kirchenbesucherzählung in Oberhausen 1984 (Bericht Nr. 99), o. O. 1985, S. 44–45; auch Sozialinstitut des Bistums Essen, Kirchliche Sozialforschung: Bericht Nr. 35. Sozialer Wandel und religiöse Praxis im Dekanat Moers des Bistums Münster. Zweiter Teil: Religiöse Praxis, o. O. 1964, S. 40–41.

69 IKSE: Kirchenbesucherzählung Oberhausen, S. 45. In Oberhausen kamen z. B. 1974 und 1984 jeweils etwas mehr als 7 Prozent der verheirateten Kirchgänger aus einer konfessionsverschiedenen Ehe. Der Anteil der Gottesdienstbesucher unter den interkonfessionell Verheirateten betrug damit ca. 5 Prozent (ebd.).

Sozialisation zusammen und brachte die Bedeutungsabnahme einer „normativen“ gegenüber einer „lebenspraktischen“ Plausibilität des Gottesdienstbesuchs zum Ausdruck.<sup>70</sup>

Für das Sozialisationsfeld der gemischtkonfessionellen Ehen und Familien bedeuteten Umschichtungen im Bereich der Religiositätspraxis und Glaubenseinstellungen u. a. die Formung besonderer Sozialisationsstrukturen, in denen religiös-kirchliche Vollzüge in ihrer privaten wie öffentlichen Dimension zwar eine Brechung erfuhren, aber zunächst, zumindest explizit, dem allgemeinen Muster folgten. Wie und inwiefern sozialisatorische Vorprägungen interkonfessioneller Ehepartner unter den Bedingungen des Zusammenlebens einander und den familialen Tradierungsprozess beeinflussten, welche Relevanz die Interaktionsprozesse innerhalb der Familie selbst bekamen und welche Bedeutung dabei dem Faktor Konfession zukam, wird jedoch erst auf der Mikroebene bzw. an deren Schnittstelle mit gesellschaftlichen Erziehungs- und Sozialisationsproblematiken erkennbar, die die (potenziellen) Resultate jenes Tradierungsprozesses mitbestimmen.

### Konfessionsverschiedenheit und religiöse Erziehung

Während sich der Einfluss der Interkonfessionalität im Bereich der Religiositätsausübung in Stellenwertverschiebungen und Anpassungen religiöser Praxisvollzüge äußerte sowie durch geschlechtsspezifische Faktoren überlagert wurde, wirkte er sich im Hinblick auf die Alltagsstrukturen des familiären Sozialisationsmilieus vor allem auf der Kommunikationsebene aus. Dabei waren es weniger inhaltliche und formale Divergenzen selbst, sondern eher die Tatsache der Konfessionsverschiedenheit an sich, die die Ausrichtung dieser Ebene beeinflusste. Trotz der Akkommodationsprozesse und der partiell schwächeren religiös-kirchlichen Bindungen in gemischtkonfessionellen Ehen stellten sowohl die Konfessionsunterschiede als auch der religiöse Dissens in der Familie Momente dar, die nicht nur in die Fremd-, sondern auch in die Selbstwahrnehmung dieser Ehen eingingen.

Obwohl Mitte der 1980er Jahre nur etwa ein Viertel der interkonfessionell verheirateten Katholikinnen und ein Zehntel der Katholiken religiöse Differenzen in der Ehe als „belastend“ oder „teilweise als störend“ empfanden, war der Grad der Übereinstimmung in religiösen Fragen in diesen Familien wesentlich geringer als in konfessionshomogamen Ehen. So hatte lediglich ein Viertel der katholischen Frauen und ein Drittel der katholischen Männer bezogen auf die Religion die gleichen Ansichten wie ihre protestantischen Partner(innen). In den rein katholischen Ehen waren es hingegen jeweils um die Hälfte.<sup>71</sup> Die Auswirkungen solcher Differenzen auf die religiös-kirchliche Dimension der Erziehungs- und Sozialisationsvorgänge waren dabei vielschichtig. Vor allem eine gegenseitige Bestätigung, Vergeisserung und Absicherung der Glaubenshaltungen bzw. Verhaltensdispositionen wurden dadurch großenteils nur auf einer konfessionsneutralisierenden Basis oder in reduzierter Form möglich. Insofern war der relativ starke Rückgang der Religiositätsvollzüge bei den katholischen Männern aus gemischtkonfessionellen Ehen bezeichnend. Da eine Absiche-

70 Ebd., S. 81.

71 IfD: Situation, S. 8–9.

rung und Aktualisierung eine zentrale Bedingung für die Stabilisierung der sozialisatorischen Effekte besonders bei den Übergängen zwischen Sozialisationsinstanzen und Sozialisationsmilieus darstellte,<sup>72</sup> erschien die konfessionelle Heterogamie in diesem Kontext als ein ungünstiger Sozialisationsfaktor.<sup>73</sup>

Der religiöse Dissens konnte außerdem einen Modus der familialen Kommunikation zur Folge haben, bei dem deren Fülle und Intensität teilweise eingeschränkt waren. Zwar führte die Konfessionsverschiedenheit – etwa bei dem religiös-kirchlich interessierteren und engagierteren Teil der interkonfessionellen Ehen und Familien – auch zu gegenseitiger Sensibilisierung für religiöse oder kirchlich-konfessionelle Fragen und zu deren Thematisierung im innerfamiliären Austausch.<sup>74</sup> Jedoch ließen sich diese Fragen auch ausklammern, was häufig zu einem Moment bewusster oder unbewusster Konfliktvermeidungsstrategien wurde. Durch die Annäherung und Aufeinanderbezogenheit beider konfessionell konturierter Positionen erfolgte dann eine Relativierung der konfessionellen Unterschiede, die eine Kommunikation über sie, zumal vor dem Hintergrund der Indifferenz Tendenzen, redundant erscheinen ließ.

Im Hinblick darauf waren Prozesse und Zusammenhänge auf der Ebene der (religiös-)weltanschaulichen Heterogenität in der Familie, ohne besonderen Bezug zur Konfessionszugehörigkeit, und der familialen Tradierung des Religiösen aus der Perspektive deren Resultate charakteristisch. Nach den demoskopischen Untersuchungen der 1980er Jahre korrelierte ein innerfamiliärer religiöser Dissens mit einer wesentlichen Intensitätsreduktion der Kommunikation über religiöse Themen.<sup>75</sup> Eine ähnliche Kommunikationsschwäche trat auch bei den Familien hervor, deren Erziehungs- und Sozialisationsbemühungen im religiösen Bereich nicht zum beabsichtigten Transmissionserfolg führten, während diese Familien sonst hinsichtlich der Religiosität oder Glaubensintensität der Eltern kaum von den „erfolgreichen“ Ehepaaren abwichen.<sup>76</sup>

All diese Veränderungen im Bereich der religiösen Kommunikation besaßen noch einen weiteren Aspekt, der nicht nur die Sozialisationsvoraussetzungen, sondern auch die unmittelbare sozialisatorische Interaktion in der Familie betraf. Unter den Bedingungen des religiösen Dissenses bzw. der weltanschaulichen Heterogenität, die besonders für Familien mit einem misslungenen Transfer des Religiösen kennzeichnend war, wurden die Religiositätsäußerungen und die Glaubensvollzüge weniger manifest. Die Zurückhaltung in der Ausübung von Ritualen und in der Beteiligung an Aktivitäten der Gemeinde zog dabei einen Rückgang der Sichtbarkeit und Explizität der religiösen Praxis nach sich, was im Hinblick auf die

72 Vgl. Ursula Boos-Nünning/Egon Golomb: *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*, Essen 1974.

73 IfD: *Situation*, S. 11–12.

74 Vgl. etwa Will/Will; Logemann, bes. S. 166–183.

75 Renate Köcher: *Einstellungen zu Ehe und Familie im Wandel der Zeit. Eine Repräsentativuntersuchung im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit, Familie und Sozialordnung Baden-Württemberg*, Stuttgart 1985, S. 76–77.

76 Institut für Demoskopie Allensbach: *Weitergabe des Glaubens. Einflüsse auf die Tradierungschancen des Glaubens in der Familie*, Allensbach 1988, S. 5–6, 9.



Erziehung eine Reduktion der Vorbild- und Vorlebensfunktion der Eltern bedeutete.<sup>77</sup> Damit zusammen hing auch deren allgemeine Zurückhaltung in Bezug auf die Beeinflussung der Kinder in religiösen Fragen, die bei der konfessionellen Heterogamie stärker ausgeprägt war und auf die noch zurückzukommen sein wird.

Eine bedeutende Rolle in innerfamiliären Interaktionsprozessen kam ebenso den Kompetenzzuweisungen an die Bezugspersonen (religiös-)sozialisatorischer Kommunikation zu. Die Mutter nahm in dieser Hinsicht nach wie vor eine dominante Stellung ein. In den meisten konfessionsverschiedenen Familien, in viel stärkerem Maße jedoch bei der katholischen Konfessionszugehörigkeit der Mutter, war sie die Hauptansprechpartnerin in Religions- und Glaubensfragen und die Hauptträgerin der religiösen Erziehung.<sup>78</sup> Die religiös-sozialisatorische Relevanz des Vaters, die sich in einer anderen Dimension manifestierte, wurde dadurch aber nicht gemindert. Er erschien vor allem als Weltanschauungsträger und Repräsentant weltanschaulicher Werte. Obwohl der Vater keine zentrale Bezugsperson in Fragen der Religiosität darstellte, hatten seine religiösen Haltungen und Einstellungen im innerfamiliären Sozialisationsprozess eine maßgebliche, wenn auch zum Teil latente Wirkung. In direktem Vergleich begünstigte eine enge Vaterbindung die Tradierung des Religiösen stärker als eine Bindung an die Mutter, wenn auch bei gleichzeitiger enger Vater- wie Mutterbindung der Glaubens- und Religiositätstransfer am stärksten war.<sup>79</sup> Die konfessionell differenzierten Kompetenzzuschreibungen an die Eltern und die Intensität der Bindungen an diese stellten also Faktoren dar, die sich überlagerten und den Einfluss religiös-weltanschaulicher Dissonanzen in der Familie amplifizieren oder einschränken konnten.

Wirkten sich konfessionell bedingte Unterschiede auf der Ebene der Kommunikation vor allem auf deren Strukturen und die innere Beschaffenheit des innerfamiliären Sozialisationsmilieus aus, tangierten ihre Effekte im Bereich der religiös konnotierten Erziehungspraxis auch Sozialisationsziele und „Mitgliedschaftsentwürfe“.<sup>80</sup> Dabei waren die subjektive Bedeutung von und die Bereitschaft zu religiöser Kindererziehung in konfessionsverschiedenen Familien im Allgemeinen relativ hoch. So hielten knapp zwei Drittel der katholischen Eltern aus diesen Familien – die sich im Hinblick darauf nicht von den gleichkonfessionell verheirateten Katholiken unterschieden – und fast die Hälfte ihrer evangelischen Partner eine solche Erziehung für wichtig.<sup>81</sup> Der Stellenwert, den deren verschiedene Aspekten einnahmen, differierte dabei jedoch im Vergleich zu monokonfessionellen Verbindungen.

77 Vgl. ebd., S. 42–48. Zu den weiteren Zusammenhängen vgl. auch Friedrich Schweitzer/Albert Biesinger: Religiöse Erziehung in evangelisch-katholischen Familien, Freiburg/Basel/Wien 2009, S. 30–32.

78 Die katholische Mutter war in drei Vierteln der Familien die Bezugsperson in religiösen Fragen der Kinder. Wenn die Mutter evangelisch war, wandten sich die Kinder in fast der Hälfte der Fälle gleichermaßen an sie oder an den (katholischen) Vater. Vgl. IfD: Situation, S. 58.

79 Renate Köcher: Familie und Gesellschaft, in: Noelle-Neumann/Köcher, S. 101–102, 150–152; IfD: Situation, S. 56. Vgl. auch Boos-Nünning/Golomb, S. 92–93.

80 Zu diesem Begriff im Rahmen der Sozialisationsforschung vgl. Klaus Hurrelmann/Dieter Ulich (Hg.): Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim/Basel 2002, 6. Aufl., S. 12–15.

81 IfD: Situation, S. 60. Vgl. auch differenziertere Daten (ohne Bezug zur Konfessionsverschiedenheit) bei Norbert Martin: Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung, Paderborn u. a. 1981, S. 24–27.

Gleichwohl folgten die konfessionell heterogamen Familien auch hier den allgemeinen Entwicklungstendenzen auf dem Gebiet der religiösen Sozialisation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Seit den 1960er Jahren war die Relevanz religiös konturierter Erziehungsvorstellungen und zu vermittelnder Kompetenzen in der Gesamtbevölkerung im Abnehmen begriffen. In den 1970er und 1980er Jahren gehörten fester Glaube und feste religiöse Bindung für nur mehr etwa ein Viertel der Befragten zu besonders wichtigen Erziehungs- bzw. Sozialisationszielen, während es in den 1960er Jahren noch um die 40 Prozent waren.<sup>82</sup> Nimmt man die Vorstellungen vom „Evangelisch-Sein“ als eine Äußerung der entsprechenden „Mitgliedschaftsentwürfe“, zählten, wie oben erwähnt, nur für eine Minderheit der Protestanten rituelle Vollzüge und Kirchgang zu den essenziellen Identitätsmerkmalen eines Kirchenmitglieds und dadurch, mittelbar, auch zu den Sozialisationsabsichten.<sup>83</sup>

In diesem Zusammenhang war die Rangfolge der Einstellungen und Verhaltensweisen als Ziele der religiösen Erziehung in konfessionsverschiedenen Familien bezeichnend. Während der Glaube für etwa 60 Prozent von ihnen ein erstrebenswertes Erziehungsziel darstellte, nahmen religiös-kirchliche Praxisvollzüge wie Gebet und Kirchgang mit knapp 40 bzw. 30 Prozent eine eher untergeordnete Stellung ein. Bei den rein katholischen Ehepaaren, bei denen der Stellenwert des Glaubens nur unwesentlich größer war, war diese Stellung hingegen bedeutend höher.<sup>84</sup> Auch in dieser Hinsicht näherten sich die gemischt-konfessionellen Familien den protestantischen Mustern der Kirchenbindung und der religiösen Praxis, die nunmehr als Erziehungsziele die innerfamiliäre Interaktion und Kommunikation bestimmten.

Innerhalb des gesamten Komplexes der konfessionsverschiedenen Verbindungen trat allerdings eine Gruppe hervor, in der religiös-kirchliche Sozialisationsprozesse in einer besonderen Gestalt und Ausformung verliefen. Die Ehepartner, die zu dieser Gruppe gehörten, waren häufiger kirchlich engagiert oder kamen aus einem kirchennahen Herkunftsmilieu, hatten mitunter selbst interkonfessionelle Erfahrungen und zeichneten sich durch ein höheres Bildungsniveau und überdurchschnittliches Interesse an Glaubensproblematik und religiöser Erziehung aus. Dadurch brachten sie in ihrer Sozialisations- und Erziehungspraxis besonders markant Tendenzen zum Ausdruck, die in weniger ausgeprägten Formen auch anderen Segmenten jenes Komplexes inhärent waren.

Als Erziehungsziele traten in dieser Gruppe vor allem wertbezogene Eigenschaften und Verhaltensmuster auf. Die herausragende Stellung der Werte, unter denen – zumindest in den 1980er und 1990er Jahren – sowohl klassische Tugenden als auch sozial orientierte Werthaltungen maßgebend waren, stellte dabei keinen Gegensatz zur Sozialisation des Religiösen dar. Vielmehr konnten sie als komplementär bzw. als eine Sprache, in der sich das Religiöse

82 Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 9 (1984–1992), S. 100.

83 Vgl. Hanselmann/Hild/Lohse, S. 91; Engelhardt/von Loewenich/Steinacker, S. 369. Der Gottesdienstbesuch gehörte in den 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre lediglich für etwa ein Viertel bis ein Drittel der Protestanten unbedingt zum Evangelisch-Sein.

84 IfD: Situation, S. 67.

äußerte, aufgefasst werden.<sup>85</sup> Zugleich deutete diese Stellung auch auf ein tendenzielles Zurücktreten explizit religiös-sozialisatorischer Inhalte und Verhaltensmuster hin, die u. a. vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen konfessionellen Deutungen und Ausprägungen nicht, in einem geringeren Maße oder nur in anderen, allgemeineren und übergreifenden Kontexten eine gemeinsame Sozialisationsbasis bilden konnten.

Doch eine der wichtigsten Manifestationen und auch Konsequenzen solcher Tendenzen stellte vor allem die bereits angedeutete Zurückhaltung der konfessionsverschiedenen Eltern hinsichtlich der intentionalen Beeinflussung ihrer Kinder in Bezug auf religiöse Einstellungen und religiöses Verhalten dar. Sie äußerte sich in der Betonung der Freiwilligkeit, der Freiheit von Zwang und der späteren Optionen im Sinne eines Konfessionswechsels oder Kirchenaustritts. Dabei war eine solche Position nicht nur für konfessionell heterogame Familien, sondern in zunehmendem Maße auch für die Gesamtbevölkerung charakteristisch. So verzichteten zu Beginn der 1990er Jahre bereits über die Hälfte der befragten Westdeutschen auf eine Beeinflussung ihrer Kinder in religiösen Fragen.<sup>86</sup> Gleichwohl plädierten in der Mitte des vorangegangenen Jahrzehnts noch knapp 60 Prozent der Katholiken aus homogamen Ehen für eine bewusste Glaubenserziehung, und nur etwas mehr als ein Viertel sprach sich gegen eine Beeinflussung der Kinder im religiösen Sinne und für die Überlassung der religiösen Wahl deren späterer Entscheidung aus.<sup>87</sup>

Angesichts der Korrelationen zwischen der Befähigung zum Glauben und einer bewussten religiösen Erziehung in der Familie konnte diese Zurückhaltung aus kirchlicher Sicht auch als ein Moment der religiösen Desozialisation und eine – wenig bewusste – Behinderung der Glaubensentwicklung infolge des Rückzugs konfessionsverschiedener Eltern aus diesem Erziehungsfeld interpretiert werden.<sup>88</sup> Vor dem Hintergrund der Haltung der Protestanten aus gemischtkonfessionellen Verbindungen, unter denen lediglich ein Drittel für eine konsequente Glaubenserziehung eintrat und der überwiegende Teil eine spätere, freie Entscheidung der Kinder befürwortete,<sup>89</sup> erschien jedoch die Hervorhebung der Freiheit, dieses genuin protestantischen Prinzips, wiederum eher als eine tendenzielle „Protestantisierung“ des familiären Sozialisationsmilieus bei der konfessionellen Heterogamie.<sup>90</sup>

All diese Entwicklungen, die die Situation konfessionsverschiedener Ehen und Familien in der alten Bundesrepublik prägten, waren zugleich in vielfacher Hinsicht historisch bedingt. Vor allem waren sie, wie oben erörtert, in Prozesse eingebunden, die den Wandel der Sozialisationsbedingungen und -modi nach 1945 bestimmten. Bereits der zum Teil gravierende Generationenunterschied, der auch bei den interkonfessionellen Ehepaaren, etwa

85 Schweitzer/Biesinger, S. 23–26, 32–33.

86 Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 9 (1984–1992), S. 101.

87 IfD: Situation, S. 64. Bei den katholischen Partnern von Protestanten waren es entsprechend ca. die Hälfte bzw. 40 Prozent.

88 Ebd., S. 59.

89 Ebd., S. 66.

90 In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, dass bei den Protestanten selbst die Konfessionszugehörigkeit des Ehepartners nach einigen Untersuchungen keinen Einfluss auf den Grad ihrer Religiosität hatte. Vgl. etwa Boos-Nünning/Golomb, S. 107–108.

in der Frage der religiösen Erziehung, der Bindung an die Gemeinde oder in den Relevanzzuschreibungen an die kirchliche Trauung hervortrat,<sup>91</sup> machte dies deutlich. Neben dem Wandel brachte er sowohl die Einflüsse relativ geschlossener, tradierungsstarker Sozialisationsmilieus zumal der 1950er Jahre als auch altersspezifische Veränderungen subjektiver Religiosität zum Ausdruck. Eine entscheidende Rolle spielte dabei jedoch in erster Linie der um die Mitte der 1960er Jahre einsetzende Wertewandlungsschub, der auf die innerfamiliären Sozialisationsprozesse mit ihren religiösen Implikationen tiefgreifende Auswirkungen hatte.

Das Zurücktreten der „Pflicht- und Akzeptanzwerte“ zugunsten der „Selbstentfaltungswerte“ im Laufe der späten 1960er und 1970er Jahre führte dazu, dass weniger Gehorsam oder Ordnungsliebe, sondern vielmehr Selbstständigkeit, Mündigkeit und Autonomie als Leitbilder und Ziele der Erziehung fungierten.<sup>92</sup> Der Übergang zu einem partnerschaftlichen Umgangsstil mit Kindern, „von der Erziehung zur Beziehung“, der diese Veränderungen begleitete,<sup>93</sup> deutete gleichzeitig auf eine Zunahme der Relevanz und des Einflusses von mittelschichtspezifischen bzw. -orientierten Erziehungs- und Sozialisationsmustern hin. Im Hinblick darauf waren Verschiebungen im Stellenwert der Entscheidungsfreiheit der Kinder in Glaubensfragen bei der konfessionellen Heterogamie, deren Häufigkeit mit dem steigenden Bildungsgrad zunahm, auch eine Folge des mit der Tertiärisierung und Bildungsexpansion einhergehenden allgemeinen Wandels im Bereich der Erziehungswerte.

Die historische Bedingtheit der religiösen Erziehung und deren Eingebundenheit in übergreifende soziale Kontexte bedeuteten zunächst allerdings keine unmittelbare Determination oder Prädisponierung hinsichtlich ihrer Konfessionalität. Gleichwohl blieb das Konfessionelle, etwa im Hinblick auf die Erziehungsziele, -inhalte und -praktiken, ein Faktor, der die religiösen Implikationen des Sozialisationsprozesses in ihren Glaubens-, Frömmigkeits- und Kirchlichkeitsdimensionen überlagerte. Die Konfessionsverschiedenheit konnte sich somit in Bezug auf die religiöse Erziehung einerseits als Option der Konfessionswahl und andererseits als Tradierungshintergrund darstellen, der unterschiedliche, zum Teil einander ausschließende oder divergierende Momente enthielt und dadurch zur Verstärkung kontingenter Momente in der Erziehung und deren Resultaten beitrug.

Die Rolle, die das Konfessionelle im Tradierungs- wie im Sozialisationsprozess in konfessionsverschiedenen Familien insgesamt spielte, erschien dadurch allerdings ambivalent. So ging die subjektive Bedeutung der Konfessionsgebundenheit der Erziehung zwar zurück. Mitte der 1980er Jahre war für ein Drittel der interkonfessionellen Ehepaare mit Kindern die Frage, ob diese katholisch oder evangelisch erzogen wurden, nicht relevant. Bei den jüngeren Familien, deren Kinder in der zweiten Hälfte der 1970er und Anfang der 1980er Jahre geboren worden waren und deren Sozialisationserfahrungen dementsprechend den Wertewan-

91 Vgl. IfD: Situation, S. 36, 48.

92 Vgl. dazu u. a. Helmut Klages: Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandlungsgesellschaft, Frankfurt a. M./New York 1993.

93 Vgl. Helmut Fend: Sozialgeschichte des Aufwachsens. Bedingungen des Aufwachsens und Jugendgestalten im zwanzigsten Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986, S. 123–125, im Anschluss an Jürgen Zinnecker.

del, die Entschärfung des katholischen Kirchenrechts und die ökumenischen Tendenzen in der kirchlichen Arbeit einschlossen, betrug dieser Anteil bereits 40 Prozent.<sup>94</sup>

Ein solches Zurücktreten der Konfessionalität in der religiösen Erziehung bedeutete aber noch keine Entkonfessionalisierung. Denn abgesehen davon, dass die Mehrheit der Kinder aus gemischten Familien in einer Konfession erzogen wurde,<sup>95</sup> zog auch bei einer konfessionellen Indifferenz die Option einer religiösen Erziehung, trotz der Betonung des allgemein Christlichen oder der eventuellen Nutzung der gemeindlichen Angebote beider Kirchen, eine spätestens im Kommunion- oder Konfirmationsalter bewusst werdende konfessionelle Festlegung nach sich.<sup>96</sup> Darüber hinaus waren Konstellationen, in denen beide Elternteile vor dem Hintergrund der eigenen, konfessionell vorgeprägten Einstellungen ein ähnliches Maß an interkonfessioneller Interessiertheit und gegenseitiger Beeinflussung im (subjektiven) Sinne einer Bereicherung aufwiesen, eher selten. In diesem Zusammenhang lief die erzieherische Interkonfessionalität vielfach auf die Verankerung in der einen Konfession – mit Elementen der Aufgeschlossenheit gegenüber der anderen, der Ökumene und mit partieller Relativierung kontroverstheologischer und frömmigkeitsbezogener Unterschiede – hinaus.

Der Wandel bestand dabei also nicht so sehr in der Nivellierung oder Neutralisierung von Konfessionsdifferenzen, sondern in Verschiebungen innerhalb der Bedeutungszuschreibungen und Konnotationen in Bezug auf die Konfession selbst. Das Moment der Abgrenzung, der Gruppenkohäsion, der Differenz von Eigen und Fremd trat stärker in den Hintergrund, so dass Konfession zunehmend zu einem Merkmal im Sinne formaler Kirchenzugehörigkeit, d. h. (volkskirchlich konturierter) Kirchenmitgliedschaft als solcher wurde. Stellte die Konfession unter diesen Bedingungen dennoch ein in subjektiver Hinsicht relevantes Identitätselement dar, ging eine solche Selbstwahrnehmung auch mit einem höheren Grad der Kirchenverbundenheit einher, die dann entsprechend eine konfessionelle Ausprägung erhielt. Der Stellenwert- oder Relevanzrückgang des Konfessionellen erwies sich somit u. a. als ein Formwandel, der ein Element der Veränderungen im Modus der Kirchenbindung besonders in den 1960er und 1970er Jahren bildete.

Im Ganzen erschien die Konfession bei der religiösen Sozialisation im Kontext der Interkonfessionalität als ein Faktor, dessen Relevanz und Wirkung durch andere Faktoren überlagert waren.<sup>97</sup> Vor allem Geschlecht und Bildung spielten dabei eine maßgebliche Rolle. Diese Entwicklung ging mit einer zunehmenden Relativierung der – graduellen – Unterschiede zwischen den gleich- und gemischtkonfessionellen Verbindungen im Zuge der Transformationen auf dem Gebiet des Religiösen und der Sozialisation nach dem Zweiten Weltkrieg einher. Die konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, die einerseits den allgemeinen Trends folgten und andererseits diesen Trends, wie etwa in Bezug auf den Gottes-

94 IfD: Situation, S. 57. In den rein katholischen Familien war es knapp ein Fünftel.

95 Nach den Umfragedaten der 1980er Jahre wurden 42 Prozent von ihnen vorwiegend katholisch und 23 Prozent vorwiegend evangelisch erzogen. Vgl. ebd.

96 Schweitzer/Biesinger, S. 66–68.

97 Vgl. dazu auch oben, den Abschnitt über sozialisationsbezogene Deutungen der konfessionellen Heterogamie.

dienstbesuch oder die Gemeindebindung, eine spezifische Ausprägung verliehen, stellten dadurch auch ein Moment der Pluralisierung im Bereich des Glaubens und der Religion dar.

Sowohl im Hinblick auf die Bedingungen und Voraussetzungen der religiösen Sozialisation im familiären Milieu als auch auf deren Zielsetzungen und Folgen bildeten sich in konfessionell heterogamen Familien vor dem Hintergrund des gesamtgesellschaftlichen Wandels in Bezug auf religiöses bzw. kirchliches Verhalten und Werthaltungen zum Teil besondere Formen und Muster heraus, die im Zusammenhang der konfessionellen Differenzen und Divergenzen standen. Ihr Spezifikum bestand jedoch nicht so sehr in der Verbindung oder im Zusammenspiel unterschiedlicher konfessioneller Prägungen, sondern in jener sich im Kontext des allgemeinen Schwindens religiöser Kindheitserfahrungen im Generationenverlauf vollziehenden „Protestantisierung“.

In dieser Hinsicht waren Zurücktreten ritueller Momente, Lockerung der Kirchenbindung oder Hervorhebung der Entscheidungsfreiheit in der religiösen Erziehung zugleich auch Äußerungen der Individualisierung sowie einer Privatisierung der Religions- und Glaubensvollzüge und -einstellungen, die durch die konfessionelle Heterogamie befördert oder potenziert werden konnten. Auch die Ambivalenz der Konfessionalität und des Konfessionsmerkmals in ihren sozialisatorischen Bezügen stellte ein Element dieses Prozesses dar. Der Wandel der Konfigurationen und Konnotationen der Konfessionalität trug somit zu Verschiebungen im Verhältnis von (religiös-kirchlicher) Identität, Vergemeinschaftung und Subjektivierung bei und erwies sich gegenüber dem Wandel der Sozialisationsziele und Erziehungsprinzipien als komplementär.