

Interdisziplinäre Beiträge zur  
kriminologischen Forschung



Sandra Fernau

# Verstrickungen im Glauben

Zur biografischen Bedeutung katholischer Religiosität  
vor dem Hintergrund sexuellen Missbrauchs durch Kleriker



**Nomos**

**Interdisziplinäre Beiträge zur  
kriminologischen Forschung**

**Band 51**



**Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e.V.**  
Lützerodestraße 9 – 30161 Hannover

Sandra Fernau

# Verstrickungen im Glauben

Zur biografischen Bedeutung katholischer Religiosität  
vor dem Hintergrund sexuellen Missbrauchs durch Kleriker



**Nomos**

**Die Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Frankfurt am Main, Univ., Diss., 2017

ISBN 978-3-8487-4863-1 (Print)

ISBN 978-3-8452-8981-6 (ePDF)

## **D.30**

1. Auflage 2018

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2017 vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main als Dissertation angenommen. Es gäbe diese Arbeit nicht ohne die Offenheit und das Vertrauen der interviewten Männer, die bereit waren, über ihre innerkirchlichen Missbrauchserfahrungen zu sprechen und mir tiefe Einblicke in ihre Lebensgeschichte zu gewähren. Ihnen gilt mein größter Dank und Respekt.

Entstanden ist die Dissertationsschrift am Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen e.V. (KFN), an dem ich über weite Teile des Forschungsprozesses als Promotionsstipendiatin und wissenschaftliche Mitarbeiterin institutionell angebunden war. Von den guten Arbeitsbedingungen und dem regen kollegialen Austausch hat meine Arbeit sehr profitiert. Hierfür bedanke ich mich. Besonders danke ich dem ehemaligen Direktor des Instituts, Prof. Dr. Christian Pfeiffer, der durch seinen persönlichen Einsatz entscheidend dazu beigetragen hat, dass die Forschung zum sexuellen Missbrauch durch katholische Geistliche auch nach Beendigung der Zusammenarbeit mit den kirchlichen Projektpartnern weitergeführt werden konnte.

Prof. Dr. Dr. Rolf Haubl, der meine Dissertation betreute, danke ich für seine vielfältigen Impulse und konstruktive Kritik sowie vor allem für Kreativität und Freiheit im wissenschaftlichen Denken. Prof. Dr. Ferdinand Sutterlüty danke ich für die kurzfristige Übernahme des Zweitgutachtens sowie für wertvolle Hinweise, auch mit Blick auf die Publikation der Schrift.

Der fachliche Austausch über das erhobene Material in verschiedenen Interpretationsgruppen hat sehr zum Gelingen der Arbeit beigetragen. Ich danke allen Personen, die hieran beteiligt waren, vor allem meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen im KFN, für ihr Engagement und ihre zahlreichen Anregungen, die mir oftmals neue Perspektiven und Lesarten eröffnet haben. Mein besonderer Dank gilt in diesem Zusammenhang Dr. Nadine Jukschat, die den Forschungsprozess vom Anfang bis zum Ende mit konstruktiven Ideen und kritischem Feedback begleitet hat – sei es mit Blick auf konzeptionelle Fragen, die Interpretation des Interviewmaterials oder beim Korrekturlesen. Im Laufe der Jahre ist eine intensive Zusammenarbeit zwischen uns entstanden, die ich hoffe, auch bei künftigen Projekten fortführen zu können.

## *Vorwort*

Ganz besonders danke ich Dr. Karoline Ellrich, die mir im zuweilen zähen Prozess des Promovierens – zunächst noch gemeinsam in Hannover und schließlich über alle räumliche Distanz hinweg – stets mit Rat und Tat zur Seite stand und mir immer wieder Mut zugesprochen und Kraft gegeben hat.

Nicht zuletzt möchte ich meiner Familie sowie meinen Freundinnen und Freunden, die mich auf unterschiedliche Weise unterstützt haben, meine Dankbarkeit aussprechen. Vor allem danke ich meinen Eltern Helga und Wilhelm Fernau, die mir überhaupt erst die berufliche Beschäftigung mit sozialwissenschaftlichen Fragestellungen ermöglichten und meine Studien- und Promotionszeit geduldig und mit viel Verständnis begleiteten. Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Partner Christian Reifert, auf dessen Beistand ich mich jederzeit verlassen konnte. Danke für die fortwährende Ermutigung, Unterstützung und Inspiration.

Heidelberg, im Mai 2018

# Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	9
2.	Religiosität im biografischen Kontext	15
2.1	Was ist Religiosität? Begrifflichkeiten und Formen	17
2.2	Religiöse Sozialisation: Einfluss und Charakteristika	27
2.3	Biografische Funktionen von Religiosität	35
2.4	Erschütterungen des Glaubens: Sexueller Missbrauch und Religiosität	46
3.	Methodisches Vorgehen	53
3.1	Zugang zum Feld und Sampling	55
3.2	Erhebung: Zur Konzeption und Durchführung des teilnarrativen Leitfadeninterviews	66
3.3	Auswertung: Zur Wahl, Kombination und Anwendung von Grounded Theory und Tiefenhermeneutik	80
3.4	Selbstethnografie: Reflexion der Rolle als Forscherin	94
4.	Verstrickungen im katholischen Glauben: Religiöse Orientierungen, Deutungs- und Handlungsmuster	103
4.1	Zwischen Nähe und versuchter Distanzierung: Formen des (indirekten) Festhaltens am katholischen Glauben und an der Kirche	108
4.1.1	Selbstthematisierungen: Religiosität im alltäglichen Leben der Interviewten	110
4.1.2	Selbstpositionierungen: Das Verhältnis der Interviewten zur katholischen Kirche	136
4.2	Religiöse Deutungs- und Bewältigungsmuster des sexuellen Missbrauchs	158
4.2.1	Das Verschweigen der Missbrauchserfahrungen aufgrund einer schuldbehafteten Angst vor Stigmatisierung und dem Verlust der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinde	160

## *Inhaltsverzeichnis*

4.2.2	Die Übernahme von Täterdeutungen aufgrund eines Einschätzungsdilemmas der Missbrauchserfahrungen	167
4.2.3	Die sinnstiftende Umbewertung der Missbrauchserfahrungen in eine Bewährungsprobe	171
5.	Zur biografischen Bedeutung katholischer Religiosität: Eine Typologie	179
5.1	Typus I: Religiosität als Mittel zur Herstellung von Konformität	184
5.1.1	„Ich stehe ja noch dazu und will ja auch eigentlich immer dabei bleiben“ – Die Inszenierung als unauffälliger Katholik	184
5.1.2	Strukturmerkmale des Typus	205
5.2	Typus II: Religiosität als Mittel zur Entlastung von Handlungsverantwortung	209
5.2.1	„Da hat die Kirche wirklich in meinem Leben schon die Weichen so gestellt“ – Die Inszenierung als Ausgelieferter	210
5.2.2	Strukturmerkmale des Typus	231
5.3	Typus III: Religiosität als Mittel zur Selbstaufwertung	236
5.3.1	„Weil ich die Widmung habe, alles als von Gott zu betrachten“ – Die Inszenierung als Auserwählter	236
5.3.2	Strukturmerkmale des Typus	260
6.	Zusammenfassung und Diskussion	265
	Literaturverzeichnis	281
	Anlagen	295
	Interviewleitfaden	295
	Transkriptionsregeln	300

## 1. Einleitung

Das Phänomen des sexuellen Missbrauchs durch katholische Geistliche erhielt mit dem Bekanntwerden zahlreicher Vorfälle in den Vereinigten Staaten und Irland seit den 1990er Jahren größere Aufmerksamkeit. In Deutschland geriet die Problematik Anfang 2010 durch die breite mediale Aufdeckung von innerkirchlichen Missbrauchsvorkommnissen in den Fokus des öffentlichen Interesses. Nachdem zunächst ehemalige Schülerinnen und Schüler des Canisius-Kollegs Berlin über ihre Viktimisierungserfahrungen berichteten, folgte schließlich eine Welle von Enthüllungen erlebter sexueller Gewalt in unterschiedlichen kirchlichen Kontexten: Es wurden Vorfälle in katholischen Bildungs- und Betreuungseinrichtungen ebenso wie Übergriffe im Rahmen katholischer Gemeindearbeit und sonstiger kirchlich organisierter Aktivitäten publik.<sup>1</sup> Um einen Beitrag zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Problematik zu leisten, vereinbarten der Verband der Diözesen Deutschlands (VDD) als Rechtsträger der Deutschen Bischofskonferenz und das Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen (KFN) im Juli 2011 die Realisierung einer groß angelegten empirischen Untersuchung. Ziel des interdisziplinären Forschungsprojekts war es, mittels einer Aktenanalyse, einer quantitativen Betroffenenbefragung und einer qualitativen Interviewstudie sowohl mit Opfern als auch mit Tätern vertiefende Erkenntnisse zum Umfang und zeitlichen Verlauf sowie zu den Hintergründen, Besonderheiten und Folgen von sexuellem Missbrauch durch Kleriker zu generieren. Aufgrund von unterschiedlichen Auffassungen über die Durchführung der Untersuchung wurde der geschlossene Forschungsvertrag im Januar 2013 durch den VDD gekündigt. Gegenstand der Auseinandersetzung waren in erster Linie neu hinzugekommene Kontroll- und Zensurregelungen seitens des VDD, die eine Einschränkung der Forschungsfreiheit nach sich gezogen hätten.<sup>2</sup>

Das KFN führte daraufhin im Rahmen des Projekts „Sexueller Missbrauch durch katholische Geistliche“ nunmehr mit eigenen finanziellen Mitteln zwei der ursprünglich geplanten Forschungsmodule weiter: zum

---

1 Neben diversen Beiträgen in lokalen Zeitungen und im Fernsehen berichteten insbesondere *die Süddeutsche Zeitung* und *der Spiegel* umfangreich über Missbrauchsvorkommnisse in katholischen Institutionen und Gemeinden.

2 Zur ausführlichen Darstellung der Chronik der Entstehung und des Scheiterns des Forschungsprojekts, siehe Pfeiffer, Möhle & Baier 2014.

einen eine qualitative Interviewstudie mit Betroffenen, mit der bereits im Herbst 2011 begonnen werden konnte, zum anderen eine quantitative Betroffenenbefragung, die nach Beendigung der Zusammenarbeit mit dem VDD im Frühjahr 2013 startete (vgl. Fernau & Hellmann 2014a). Die im qualitativen Projektteil erhobenen Interviews bilden die empirische Grundlage der vorliegenden Arbeit. Insgesamt basiert die Untersuchung auf zwölf biografischen, teilnarrativen Leitfadenterviews mit erwachsenen Männern, die im Kindes- und Jugendalter von katholischen Geistlichen sexuell missbraucht wurden.<sup>3</sup> Im Mittelpunkt der Interviewstudie stand die Frage nach biografischen Deutungsmustern und Verarbeitungsversuchen der innerkirchlichen Viktimisierungserfahrungen, die auch vor dem Hintergrund religiöser Sozialisation und ihres Einflusses auf die Befragten analysiert wurden (vgl. Fernau 2013, 2014, 2016). Die vorliegende Arbeit knüpft an dieses Erkenntnisinteresse an, wobei das Forschungsvorhaben in einem wechselseitigen Prozess zwischen der Auseinandersetzung mit dem Interviewmaterial und theoretischen Ansätzen in einer religionssoziologischen Perspektive weiterentwickelt wurde.

Ausgangspunkt hierfür war die Irritation, dass die eigenen Viktimisierungserfahrungen sowie die seit 2010 stattfindende mediale Aufdeckung einer jahrzehntelangen institutionellen Missbrauchs- und Vertuschungspraxis bei vielen Befragten zu keiner nachhaltigen Distanzierung von der katholischen Kirche bzw. den von ihr vermittelten Glaubensvorstellungen führen. So finden sich in den Narrativen – trotz eines zugleich aufscheinenden Abgrenzungsdrucks – sowohl bei der Deutung von biografischen Erfahrungen als auch im Umgang mit dem Missbrauch immer wieder Rekurse auf Elemente katholischen Glaubens. Diese Beobachtung irritiert in mehrfacher Hinsicht: Ausgehend davon, dass sexueller Missbrauch durch Kleriker ein die eigene Religiosität stark verunsicherndes Ereignis darstellt, das die Grundfeste des Glaubens erschüttert (vgl. McLaughlin 1994; Rossetti 1995;

---

3 ,Sexueller Missbrauch‘ wird hier definiert als eine sexuelle Handlung mit, vor oder an einer minderjährigen Person, bei der die Täter/innen ihre entwicklungspsychologisch und sozialstrukturell bedingte Überlegenheit dazu ausnutzen, ihre persönlichen sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen (vgl. z. B. Wetzels 1997, S. 64ff., 73; Bründel 2011, S. 25ff.). Ist in der vorliegenden Arbeit von ‚sexuellen Übergriffen‘, ‚sexueller Gewalt‘ oder dergleichen die Rede, so werden diese Bezeichnungen synonym zum Begriff des ‚sexuellen Missbrauchs‘ verwendet. Die Termini ‚Kleriker‘ und ‚katholische Geistliche‘ werden ebenfalls gleichbedeutend gebraucht. Hierunter fallen katholische Priester (auch Kapläne bzw. Vikare), Diakone und männliche Ordensangehörige, die im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz tätig sind.

Pargament, Murray-Swank & Mahoney 2008; Benkert & Doyle 2009; Doyle 2009), ist es befremdlich, dass es nur in Teilen zu einer Loslösung von konfessionellen Glaubenszusammenhängen kommt. Indem den Betroffenen katholische Glaubenskonstrukte als lebenspraktische Deutungs- und Orientierungshilfe dienen, greifen sie vielmehr weiterhin auf die von der Kirche zur Verfügung gestellten Vorlagen zurück – und das obwohl die sexuellen Übergriffe in ihrem institutionellen Kontext und zuweilen sogar unter dem Deckmantel katholischer Glaubensvorstellungen stattfanden (vgl. Fernau 2013, 2014, 2016). Der hierdurch ausgelöste Positionierungs- und Veränderungsdruck wird durch die mediale Aufdeckung zahlreicher innerkirchlicher Missbrauchsvorfälle und einer jahrzehntelangen institutionellen Vertuschungspraxis (vgl. Bundschuh 2010; UN 2014) noch verschärft. In diesem Zusammenhang fällt ein weiterer Aspekt auf: Selbst diejenigen Befragten, die aufgrund ihrer Erfahrungen versuchen, sich von der katholischen Kirche zu lösen und beispielsweise formell aus der Glaubensgemeinschaft ausgetreten sind, bleiben in ihren biografischen Erzählungen mitunter in religiösen Semantiken verhaftet. Es zeigen sich katholische Orientierungen also auch bei Personen, die bemüht sind, sich von kirchlichen Glaubensinhalten zu distanzieren bzw. dies auf rein kognitiver Ebene bereits größtenteils getan haben.

Die hier zum Ausdruck kommenden Ambivalenzen deuten auf den konflikthafter Charakter der von den Interviewten ausgebildeten, weiterhin konfessionell gebundenen Religiosität hin. Sie weisen die religiösen Formungen der Narrative als *Verstrickungen im katholischen Glauben* aus und machen die verschiedenartigen Rekurse erklärungsbedürftig. Zwei Fragestellungen stehen demnach im Fokus der Arbeit: Auf deskriptiver Ebene werden die religiös geprägten Symbole, Deutungs- und Handlungsmuster untersucht, auf die die Befragten in ihren narrativen (Selbst-) Darstellungen verweisen sowie die im Zuge dessen zutage tretenden konfliktbeladenen Ambivalenzen in den religiösen Orientierungen aufgespürt. Auf explikativer Ebene geht es um die Frage, wie sich die Verstrickungen im katholischen Glauben erklären lassen und damit um deren Bedeutung bzw. Sinnhaftigkeit im lebensgeschichtlichen Kontext. Diesbezüglich zeigt die Untersuchung, dass die religiösen Verstrickungen spezifische biografische Funktionen erfüllen: Sie bieten den Befragten bestimmte sinnstiftende Angebote, die ihnen in ihrem jeweiligen Lebenszusammenhang helfen, Konflikterfahrungen im Allgemeinen ebenso wie den erlebten Missbrauch zu verarbeiten und fungieren so als (defizitäre) Versuche zur biografischen Problembewältigung.

## 1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit rücken folglich konflikthafte Formen von Religiosität und Kirchlichkeit und weitgehend unbewusste, affektive Bindungen an katholische Glaubenszusammenhänge ins Zentrum der Betrachtung – Aspekte, die in der bisherigen, mehrheitlich quantitativ und psychologisch ausgerichteten Forschung nur wenig Berücksichtigung finden. Durch den qualitativen, sinnverstehenden Forschungszugang und die konfliktorientierte Perspektive auf Religiosität und Prozesse institutioneller Einbindung kann die hier vorgestellte Studie somit Faktoren erfassen, die in der einschlägigen Diskussion zum Phänomen des innerkirchlichen sexuellen Missbrauchs bislang größtenteils außen vor bleiben. Insbesondere liefert sie einen Erklärungsansatz für tendenziell nicht reflektierte Bindungen an religiöse Symbolwelten und Praxisformen sowie für ambivalente, problematische Formen institutioneller Zugehörigkeit. Dabei verdeutlicht die Arbeit den tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluss religiöser Sozialisation und konfessioneller Bindungen sowohl auf die Deutung und Verarbeitung des Missbrauchs als auch auf den Umgang mit grundlegenden biografischen Problematiken und Krisen. Vor allem zeigt sie, in welchem hohem Ausmaß die Bewältigung des Missbrauchs durch den kirchlichen Kontext, in dem er stattfand, geprägt bleibt. So bestimmen identitätsstiftende Zugehörigkeiten zur kirchlichen Gemeinschaft und katholische Glaubensvorlagen, wie Vorstellungen von Sündhaftigkeit und Glaubensprüfungen für die Gläubigen oder Konzepte von Vergebung und Versöhnung, auch Jahrzehnte nach den Taten den Umgang der Betroffenen mit dem Erlebten. In diesem Zusammenhang werden zugleich strukturell-institutionelle und glaubensbezogene Faktoren benannt, die eine gelingende Verarbeitung von Viktimisierungserfahrungen im kirchlichen Rahmen erschweren sowie zu verzerrten Wahrnehmungsmustern bei Opfern beitragen. Ferner liefert die Studie Hinweise dafür, dass sexueller Missbrauch durch Kleriker von Machtstrukturen und Autoritätsverhältnissen begünstigt wird, die in der katholischen Glaubenslehre und hierarchischen Verfasstheit der Kirche selbst angelegt sind, da hierdurch Sozialbeziehungen befördert werden, die missbräuchlichen Verhaltensweisen tendenziell Vorschub leisten.

In *Kapitel 2* werden für den Forschungsgegenstand bedeutsame theoretische Bezüge und empirische Befunde religionssoziologischer Forschung diskutiert. Nach einer näheren Bestimmung des Phänomens Religiosität und seiner Erscheinungsformen stehen vor allem die Herausarbeitung des nachhaltigen Einflusses religiöser Sozialisation sowie die Funktion von Religiosität als spezifische Form der biografischen Problemlösung im Mittelpunkt der Betrachtungen. Im Anschluss daran werden im Rekurs auf empirische Befunde einschlägiger Studien Auswirkungen insbesondere von innerkirch-

lichen sexuellen Missbrauchserfahrungen auf die individuelle Religiosität skizziert.

Hierauf folgt in *Kapitel 3* eine ausführliche Erläuterung des methodischen Vorgehens der Untersuchung – vom Zugang zum Feld und Sampling, über den Prozess der Datenerhebung und -auswertung bis hin zur Reflexion der eigenen Rolle als Forscherin. Das Ziel besteht in einer möglichst transparenten Dokumentation des Forschungsprozesses unter besonderer Berücksichtigung des Untersuchungsfeldes mit seinen spezifischen Herausforderungen.

Den Kern der Arbeit bilden die *Kapitel 4* und *5*, in denen die empirischen Ergebnisse der Studie dargestellt werden. In *Kapitel 4* werden die in den Erzählungen auszumachenden religiösen Orientierungen in ihren vielfältigen Ausprägungen herausgearbeitet und in ihrer Bezogenheit auf katholische Glaubensvorlagen näher bestimmt. Dies geschieht in einer fallübergreifenden Betrachtungsweise, die das Spektrum der unterschiedlichen Verstrickungsformen abbildet. Grundsätzlich werden dabei zwei Perspektiven auf die Verstrickungen im Glauben eingenommen: Zuerst geht es um die Rekonstruktion verschiedenartiger Rekurse auf religiöse Deutungsmuster und Handlungsentwürfe, die sich in Form von narrativen Selbstthematizierungen auf die Bedeutung von Religiosität im alltäglichen Leben der Interviewten sowie in Form von narrativen Selbstpositionierungen auf ihr Verhältnis zur Institution der katholischen Kirche beziehen. Diese Formen des (impliziten) Festhaltens an katholischen Glaubenszusammenhängen stellen den Kontext dar, vor dem die sodann behandelten religiösen Umgangsformen mit dem sexuellen Missbrauch zu verstehen sind. Insgesamt lassen sich drei Bewältigungsmuster identifizieren, in denen sich der nachhaltige und tiefgreifende Einfluss von katholischen Glaubensvorlagen und religiöser Praxis abzeichnet: 1) das Verschweigen der sexuellen Missbrauchserfahrungen aufgrund einer schuldbehafteten Angst vor Stigmatisierung und dem Verlust der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinde, 2) die Übernahme von Täterdeutungen aufgrund eines Einschätzungsdilemmas der sexuellen Missbrauchserfahrungen und einer Orientierung an katholischen Glaubensvorlagen, 3) die positive Umbewertung der sexuellen Missbrauchserfahrungen in eine Bewährungsprobe im Rückgriff auf katholische Glaubensvorlagen.

In *Kapitel 5* wird der Frage nach möglichen Gründen für die Verstrickungen in katholischen Glaubenszusammenhängen nachgegangen. Somit rückt die Bedeutung von Religiosität im lebensgeschichtlichen Kontext, genauer: deren jeweils auszumachende biografische Funktion ins Zentrum der Betrachtung. Es werden drei Typen zur biografischen Bedeutung katholi-

## 1. Einleitung

scher Religiosität vor dem Hintergrund innerkirchlicher Missbrauchserfahrungen rekonstruiert, die einen Erklärungsansatz für die Verstrickungen im Glauben liefern: 1) Religiosität als Mittel zur Herstellung von Konformität, 2) Religiosität als Mittel zur Entlastung von Handlungsverantwortung, 3) Religiosität als Mittel zur Selbstaufwertung. Anhand von je einem besonders aussagekräftigen Ankerfall wird in drei Fallstudien für jeden Typus das Passungsverhältnis zwischen der je bestehenden Form und Funktion von Religiosität und dem jeweils vorhandenen biografischen Konflikt, der mit der Missbrauchsbewältigung korrespondiert, herausgearbeitet. Während in den Fallstudien dabei vermehrt fallspezifische Konstellationen und Dynamiken im Fokus stehen, erfolgt danach jeweils eine Betrachtung in stärker verallgemeinernder, typisierender Perspektive.

Im abschließenden *Kapitel 6* werden die zentralen Befunde der Arbeit noch einmal zusammengefasst, an die theoretischen Überlegungen rückgebunden sowie mit Blick auf ihren religionssoziologischen und viktimologischen Beitrag reflektiert.

## 2. Religiosität im biografischen Kontext

Nahezu seit ihren Anfängen wird die soziologische Beschäftigung mit Religion von der Frage nach deren Bedeutung für die individuelle Lebensführung und damit von der Frage nach dem Zusammenhang von Religion bzw. Religiosität und Biografie begleitet (vgl. z. B. Wohlrab-Sahr 1995; Knoblauch 1999, S. 199). Der Begriff ‚Biografie‘ steht zum einen für die „Temporalisierung von Lebenslagen“ (Nassehi 1995, S. 103). Zum anderen wird hierunter die Thematisierung und (sinnhafte) Deutung von lebensgeschichtlichen Erfahrungen im Rahmen einer stets selektiven Vergegenwärtigung des Lebenslaufs verstanden, die sich zu einem Text verdichten lässt (vgl. ebd.; Hahn 1995). Mit Blick auf den Zusammenhang von Religiosität und Biografie ist von Prozessen der Wechselwirkung auszugehen: Auf der einen Seite wirkt die religiöse Praxis auf Muster biografischer Prozesse und Erzählungen ein. Auf der anderen Seite bestimmen biografische Muster und lebenslauffrelevante Vorgaben die individuelle religiöse Praxis – von sehr stark religiös geprägten Biografien bzw. lebensgeschichtlichen Erzählungen bis hin zu solchen ohne oder mit kaum religiösem Bezug (vgl. Nassehi 1995). Derartige Wechselwirkungsprozesse verweisen auf die religiöse Dimension von individuellen Biografien sowie auf die biografische Bedeutung von Religiosität, jeweils auch hinsichtlich ihrer möglichen Veränderung im Lebensverlauf. Die religiöse Identität ist dabei als eine grundsätzlich dynamische, wandelbare und andauernde (narrative) Rekonstruktionsleistung zu begreifen. Allerdings erweist sich die Lebenswelt, in die das Subjekt oftmals unbewusst eingewoben ist, als maßgeblich beeinflussend für dessen Identitätsbildungsprozesse, da sie bereits vorgefertigte Typisierungen, Deutungs- und Handlungsmuster anbietet und (bis zu einem gewissen Maße) vorgibt. Für die individuelle Religiosität bedeutet dies, dass sie im Sinne eines aktiv-konstruktiven Aneignungsprozesses zwar in Teilen eigenständig konstruiert wird, zugleich aber immer auch sozial und durch unbewusste psychische Prozesse (fremd-)bestimmt ist (vgl. Pirner 2006; Pickel 2011, S. 190; Pollack 2012, S. 151ff.; Miczek 2013, S. 50, 74f.). Es ist demnach von einer (tendenziell nicht reflektierten bzw. reflexiv zugänglichen) Prägung der Persönlichkeitsentwicklung durch religiöse Erziehung und Sozialisation, also durch eine einmal verinnerlichte Glaubenspraxis, sowie von einer prinzipiellen subjektiven Wandel- und Gestaltbarkeit individueller

Religiosität auszugehen. Hieraus ergibt sich für die im Rahmen der vorliegenden Arbeit angestrebte empirische Erforschung der biografischen Bedeutung von Religiosität, dass Selbstzuschreibungen der Forschungssubjekte ebenso wie Attribuierungen durch die Forscherin in die Betrachtung miteinfließen. Es wird sich nicht primär auf Selbstaussagen der Beprobten verlassen, da anzunehmen ist, dass ihnen ihre alltagspraktischen religiösen Bezüge und Verstrickungen, die sich in religiös konnotierten Deutungs- und Handlungsmustern niederschlagen, teils nicht bewusst sind. Gleichzeitig werden die aufgefundenen Formen von Religiosität aber auch nicht als statische und von einem gänzlich fremdbestimmten, passiven Individuum unbeeinflussbare Größe verstanden, sondern vielmehr als prozesshaft und wandelbar aufgefasst.<sup>4</sup>

In der gegenwärtigen religionssoziologischen Forschung werden insbesondere die mit gesellschaftlichen Prozessen der Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung einhergehende Distanzierung von traditioneller Religion sowie die Entwicklung vielfältiger außerinstitutioneller Formen einer tendenziell privatisierten Religiosität diskutiert (vgl. Davie 2001, 2008; Pollack & Pickel 2003, 2008; Pollack 2009, 2012; zum Überblick: vgl. Pickel 2011). Demgegenüber stehen in der vorliegenden Arbeit Formen und biografische Bedeutungen einer katholischen und damit christlich institutionalisierten Religiosität im Zentrum des Erkenntnisinteresses. Es geraten hier also ausschließlich kirchlich geformte Ausprägungen von Religiosität und ihre biografischen Verankerungen in den Blick, keine gänzlich oder weitestgehend vom Katholizismus losgelösten, alternativen Glaubensformen religiöser oder spiritueller Art.

In Bezug auf den im vorangegangenen Kapitel explizierten Forschungsgegenstand der Arbeit erweisen sich theoretische Bezüge und empirische Befunde aus den folgenden Bereichen religionssoziologischer Forschung als relevant: Zunächst sind einige grundlegende begriffliche und phänomenologische Überlegungen zur Bestimmung von Religiosität sowie ihren zentralen Merkmalen und Erscheinungsformen vonnöten (Kapitel 2.1). Ausgehend von der Annahme, dass religiöse Erziehung und Sozialisation die Persönlichkeitsentwicklung prägen und auch einen Einfluss auf die im Erwachsenenalter gelebte Religiosität haben, wird im zweiten Kapitel (2.2) die Einwirkung von religiösen bzw. konfessionellen Glaubensinhalten und

---

4 Diese Betrachtungsweise schlägt sich auch in der Methodenwahl nieder, die in Kapitel 3.3 näher beleuchtet wird. Zu Konsequenzen von subjekttheoretischen Grundperspektiven für die empirische Untersuchung von Religiosität, siehe außerdem: Knoblauch 2003; Pirner 2006; Pickel 2011.

-praktiken auf das Individuum beleuchtet. Im Mittelpunkt steht dabei die Herausarbeitung des frühzeitigen und nachhaltigen Einflusses religiöser Sozialisation auf das Individuum. Zudem werden zentrale Charakteristika katholischer Sozialisation skizziert. Von besonderem Belang für das Verständnis von Verstrickungen in katholischen Glaubenszusammenhängen sind zudem Erkenntnisse, die sich aus der funktionalen Analyse von Religiosität ergeben, liefern sie doch Hinweise auf die biografische Bedeutung verschiedenartiger Rekurse auf religiöse Vorlagen. Neben der Darstellung von allgemeinen Funktionen, die Religiosität auf individueller Ebene zugeschrieben werden, wird hier insbesondere ihre Funktion als spezifische Form der biografischen Problemlösung in den Blick genommen (Kapitel 2.3). Im letzten Kapitel (2.4) erfolgt anhand von empirischen Befunden einschlägiger Studien schließlich eine Betrachtung von Auswirkungen sexueller Missbrauchserfahrungen auf die individuelle Religiosität. Aufgrund des umfangreichen theoretischen und empirischen Materials, das insgesamt zum Themenfeld Religiosität im biografischen Kontext vorliegt, bleibt die folgende Darstellung notwendigerweise ausschnitthaft. Es werden diejenigen Aspekte, Konzeptionen und Befunde fokussiert, die Anknüpfungspunkte aber auch Abgrenzungsmöglichkeiten für das eigene Forschungsvorhaben liefern. Ziel dabei ist die Abbildung wesentlicher religionssoziologischer Perspektiven auf die biografische Bedeutung von Religiosität, die Schärfung der eigenen Betrachtungsweise sowie die Identifikation potenzieller Leerstellen in bisherigen religionssoziologischen Analysen. Wie oben bereits erwähnt, wird gemäß dem Forschungsgegenstand dieser Arbeit vorwiegend auf Ansätze mit einem Bezug zu christlich institutionalisierten, kirchlich geprägten Formen von Religiosität rekurriert.

## 2.1 Was ist Religiosität? Begrifflichkeiten und Formen

In der sozialwissenschaftlichen Literatur existiert eine Vielzahl an Versuchen der begrifflichen Bestimmung von Religion und Religiosität. Obwohl beide Begrifflichkeiten in der neueren Religionssoziologie analytisch zumeist unterschieden werden, finden sich verschiedentliche begriffshistorische und phänomenologische Wechselbezüge zwischen beiden Kategorien (vgl. z. B. Nassehi 1995; Angel 2006; Pirner 2006). Der terminologisch ältere Begriff ‚Religion‘ wird im Folgenden zuerst in seinen Grundzügen dargelegt, bevor daraus eine Definition von ‚Religiosität‘ entwickelt wird. Dies geschieht in Bezugnahme auf sowie in Abgrenzung von der Bestimmung von Religion. Im Anschluss daran werden anhand von

ausgewählten Typisierungen Dimensionen und Formen von Religiosität, auch im Hinblick auf deren Nähe und Distanz zur Kirche bzw. zu einer institutionalisierten Glaubenspraxis, benannt.

Zwar liegt in den Sozialwissenschaften keine einheitliche Beschreibung des Gegenstandsbereichs ‚Religion‘ vor, jedoch lassen sich aus den zahlreichen Definitionsversuchen zwei grundsätzliche Richtungen der Bestimmung des Phänomens ausmachen: Es wird unterschieden zwischen einer substanziellen und einer funktionalen Definition (vgl. Pollack 1995; Knoblauch 1999, S. 114ff.; Pickel 2011, S. 19ff.). Der substanzielle Religionsbegriff erfasst Religion über deren Inhalte und transzendente Substanz, das heißt über den Bezug der Glaubensinhalte und -praktiken auf das Außeralltägliche, als übernatürlich und heilig Wahrgenommene. Im Mittelpunkt steht hier somit die Untersuchung von spezifischen, eine bestimmte Religion kennzeichnenden Glaubensvorstellungen, Ritualen und religiösen Erfahrungen. Demgegenüber definiert der funktionale Religionsbegriff Religion über die Leistungen, welche diese für die Gesellschaft und das Individuum in Bezug auf in der Alltagswelt bestehende Problemlagen erbringt. Das Augenmerk richtet sich demnach auf die innerweltlichen Wirkungen von Religion, die gesellschaftlichen sowie individuell-biografischen Bedeutungen und Funktionen, die Religion zukommen. Insofern liegt diesem Ansatz ein relativ breites Religionsverständnis zugrunde, und konkrete Glaubensvorstellungen oder Rituale werden primär basierend auf den von ihnen erfüllten Aufgaben betrachtet. Da beide Definitionsrichtungen in der Erfassung von Religion (und Religiosität) verschiedenen Beschränkungen unterliegen<sup>5</sup>, versuchen neuere religionssoziologische Begriffsbestimmungen vermehrt, substanzielle und funktionale Elemente miteinzubeziehen (so z. B. Pollack 1995, 2012, S. 46ff.).

Auch für die im Rahmen der vorliegenden Arbeit angestrebte empirische Untersuchung von Verstrickungen im katholischen Glauben bietet sich eine Synthese aus beiden Perspektiven an. So ist hierfür zuerst eine Rekonstruktion von Elementen katholischen Glaubens und damit von Rekursen auf

---

5 Ein Kritikpunkt gegenüber einer rein substanziellen Betrachtungsweise von Religion ist die zu enge Fassung des Gegenstands unter Ausklammerung von jedweden immanenten Gründen sowie die hiermit verbundene Fixierung auf einzelne religiöse Elemente. Umgekehrt wird Religion im Rahmen einer rein funktionalen Betrachtungsweise nicht selten zu weit und unbestimmt gefasst und erhält hierdurch einen beliebigen Charakter, der ihre Abgrenzung von anderen sozialen Phänomenen erschwert (vgl. Pickel 2011, S. 20ff.; zur Kritik an bestimmten funktionalen Perspektiven auf Religion bzw. Religiosität, siehe auch Kapitel 2.3).

spezifische Glaubensvorstellungen, religiöse Deutungs- und Handlungsmuster in den biografischen Erzählungen vonnöten, was eher eine substantielle Betrachtungsweise impliziert. Die darauffolgende Bestimmung der biografischen Bedeutung der beibehaltenen Formen katholischer Religiosität bzw. der durch sie angebotenen religiösen Problemlösungen beinhaltet wiederum ein funktionales Verständnis von Religion. In Anlehnung an klassische und moderne religionssoziologische Definitionen beider Richtungen (vgl. z. B. Durkheim 1981; Stark & Glock 1968; Luhmann 1977, 1987; Parsons 1991; Pollack 1995, 2001; Knoblauch 1999; Pickel 2011) wird Religion hier daher bestimmt als ein System von Symbolen, Glaubensvorstellungen und Praktiken, die sich auf übernatürliche und als heilig betrachtete Wesen, Dinge und Kräfte einer jenseitigen Welt beziehen. Den Kern der Religion bildet ihr letzter, nicht mehr einzuholender Sinn, das über das Bestehende Hinausgehende und somit ihr Transzendenzbezug, der eine (spezifische) Kontingenzbewältigung ermöglicht. In der Regel in institutionalisierter Form existierend, gibt sie Glaubenssätze und handlungsleitende Vorschriften, ethische Richtlinien und moralische Ideale für die jeweilige Glaubensgemeinschaft vor.

In dieser Begriffsbestimmung sind zentrale Merkmale benannt, die aus der Vielfalt soziologischer Religionsdefinitionen herausgearbeitet werden können. Insgesamt finden sich vier grundlegende Bestimmungselemente von Religion: Erstens sind dies die individuellen religiösen Überzeugungen der Gläubigen, ihre Glaubensvorstellungen, die sich auf höhere Mächte allgemein und Gott im Speziellen richten. Hinzu kommen sozial sowie individuell verrichtete religiöse Praktiken, die sich als charakteristische Handlungen in offiziellen Ritualen und Zeremonien, wie dem Gottesdienst, der Taufe oder Trauung, aber auch im Privaten, beispielsweise im persönlichen Gebet, vollziehen. Da die beiden zuerst genannten Kennzeichen von Religion meist mit Regeln eines religiösen Kollektivs in Zusammenhang gebracht werden, verweisen die verschiedenen Definitionen drittens auf die Existenz einer moralischen Gemeinschaft, die sich in der Einhaltung der gleichen Normen und Verpflichtungen ausdrückt. Dieser Gemeinschaft wird viertens für gewöhnlich eine institutionelle Ausprägung zugeschrieben: Sie äußert sich vor allem in Form der Kirche als gesellschaftliche Organisation, welche die Glaubenspraxis der Einzelnen institutionalisiert und handlungsleitende Vorgaben für die Gläubigen formuliert (vgl. Pickel 2011, S. 16ff.).

Mit Blick auf das Phänomen der ‚Religiosität‘ gibt es, wie oben bereits erwähnt, ebenfalls eine Vielfalt an sozialwissenschaftlichen Begriffsbestimmungen, so dass auf keine einheitliche Definition zurückgegriffen

werden kann. Nichtsdestotrotz lassen sich bei der Beschreibung des Gegenstands aber gewisse übergreifende Tendenzen innerhalb der neueren Religionssoziologie und -pädagogik ausmachen: Grundsätzlich wird Religiosität zumeist in Bezugnahme auf sowie in Abgrenzung von Religion definiert und dabei als subjektive bzw. individuelle Seite von Religion gefasst, die sowohl mit als auch ohne einen institutionellen Bezug denkbar ist (vgl. z. B. Ziebertz, Kalbheim & Riegel 2003, S. 18ff.; Kaupp 2005, S. 28ff.; Jakobs 2006; Pirner 2006; Pollack 2009, S. 236ff.). Weiterhin besteht in der sozialwissenschaftlichen Grundlegung beider Begrifflichkeiten ein Konsens dahingehend, dass Religion und Religiosität in einem Wechselverhältnis zueinanderstehen, in dem beide Größen aufeinander bezogen sind (vgl. Knoblauch 1999, 2003; Kaupp 2005, S. 29f.; Pirner 2006; Pickel 2011). Religion und Religiosität beeinflussen sich demnach gegenseitig, das heißt die jeweilige institutionelle Form der Religion hat Auswirkungen auf individuelle Ausprägungen von Religiosität, und umgekehrt wirken diese wiederum auf die Institution zurück. Vermutlich nicht zuletzt deshalb tritt im gegenwärtigen religionssoziologischen Sprachgebrauch auch nicht selten eine Vermengung der Termini Religion und Religiosität auf. Dies zeigt sich beispielsweise an dem verschiedentlich verwendeten Begriff „gelebte Religion“ (vgl. z. B. Daiber & Lukatis 1991), der – gemäß der oben angeführten Differenzierung – streng genommen weniger Religion, sondern vielmehr Religiosität oder eine religiöse Performanz beschreibt. Darüber hinaus finden sich sozialwissenschaftliche Lehrbücher meist zum gewissermaßen übergeordneten Themenfeld Religion (so z. B. Knoblauch 1999, 2003; Pickel 2011) und verhandeln das Phänomen der Religiosität implizit mit, etwa unter Stichworten wie „Das Individuelle der Religion“ (Pickel 2011).

Insbesondere seit den 1970er Jahren lässt sich im Zuge des (in Westeuropa) beobachteten Bedeutungsverlusts einer traditionellen, institutionalisierten Religion zugunsten von stärker individualisierten, im Privaten vollzogenen Glaubensformen prinzipiell eine Ausweitung des Religiositätsbegriffs weg von der Einschränkung auf Kirchlichkeit konstatieren (vgl. v. a. Luckmann 1980, 1991). Auf diese Weise geraten vor allem im Rahmen qualitativer Untersuchungen vermehrt subjektive Formen der Aneignung und individuelle Ausprägungen von Religiosität sowie plurale kulturelle Prägekräfte, aber auch die Spannung zwischen offiziell verlautbarten Glaubenslehren und individuellen religiösen Überzeugungen in den Fokus der Betrachtung (vgl. z. B. Bonath 2005; Ebertz, Eberhardt & Geisler 2012; Miczek 2013; zum Überblick: vgl. Knoblauch 2003; Pirner 2006). Im Rahmen dieser Umwertung wird Religion tendenziell als kulturelle Größe, als die Verobjektivierung des Religiösen verstanden, während Religiosität

einen subjektiven Bezug zur Transzendenz beinhaltet. Dies macht es möglich, Religiosität von Kirchlichkeit bzw. der verfassten Religion zu unterscheiden und Phänomene wie das von Davie (2001, 2008) beschriebene „believing without belonging“, also den Fortbestand von Religiosität trotz einer (partiellen) Loslösung von deren Institutionalisierung und damit die Differenzen zwischen Kirchlichkeit (belonging) und Glauben (believing) zu untersuchen. Insofern eignet sich der Religiositätsbegriff zum einen besonders dazu, individualisierte, pluralisierte Formen von religiösen Orientierungen zu erfassen. Zum anderen erlaubt er es, in konzeptioneller Weise die Nähe und Distanz verschiedener Formen von Religiosität zur institutionalisierten Religion zu betrachten (vgl. Angel 2006). Ebenfalls sind in einem derart bestimmten Begriff von Religiosität Elemente von christlicher sowie von außerchristlicher Spiritualität enthalten, wobei anzumerken ist, dass Spiritualität gemeinhin als umfassenderer Terminus gilt. Als breiteres (und zugleich unschärferes) Konzept bietet es Anschlussmöglichkeiten für unterschiedliche – auch nicht genuin religiöse – Formen der Sinnsuche und Sinngewinnung. Spiritualität kann daher innerhalb und außerhalb von Religiosität verortet sein (vgl. Zwingmann 2004). Demgemäß dient der Terminus ‚Spiritualität‘ in der gegenwärtigen religionssoziologischen Forschung auch vornehmlich dazu, das Aufkommen neuer, diffuser bzw. nicht gänzlich unter dem Religiositätsbegriff subsumierter Formen von Religiosität in den Blick zu nehmen. Hierzu gehören in erster Linie die Hinwendung zur Zen-Meditation, die Ausbreitung der New-Age-Bewegung, der Reinkarnationsglaube sowie der Glaube an Astrologie oder Esoterik (vgl. Heelas & Woodhead 2005; Pickel 2011, S. 189). Für die vorliegende Arbeit spielen derartige Formen von Spiritualität nur insoweit eine Rolle, als sie in Kombination mit katholischen Glaubensformen auftreten.

Eine spezifischere Sichtweise als die oben skizzierte allgemeine Bestimmung von Religiosität erlaubt die Definition, die Hemel (2002) vorschlägt. Er fasst Religiosität als „die individuelle Ausprägung eines persönlichen Welt- und Selbstverständnisses unter Verwendung religiöser Kategorien“ (ebd., S. 8) und eröffnet damit eine biografische Perspektive auf das Phänomen. In eine ähnliche Richtung geht Jakobs (2006), die „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion“ (ebd., S. 129) begreift und hierdurch ebenfalls auf die individuelle lebensgeschichtliche Aneignung und Konstruktion von Religiosität hinweist. In einem solchen Begriffsverständnis ist die biografische Verortung von Religiosität integriert. Hierdurch wird dem Umstand Rechnung getragen, dass die Biografie unter den Bedingungen der (Post-)Moderne den Schnittpunkt von Religion als institutioneller und historischer Größe einerseits, von Religiosität als Antwort auf

die strukturellen Anforderungen der Lebenspraxis (vgl. Oevermann 1995) und Mittel der individuellen Kontingenzbewältigung (Pollack 1995) andererseits bildet. Das Verhältnis von Religion und Religiosität bestimmt sich demzufolge in der biografischen Konstruktion und kann verschiedene Konstruktionsmodi enthalten – von einer Nähe über eine Distanz zur verfassten Religion bis hin zu einer Ablehnung eben dieser (vgl. Schöll 1995; Nassehi 1995; Jakobs 2006). Für die jeweilige biografische Konstruktion spielen sowohl die etwa innerhalb der Erziehung und Sozialisation verinnerlichten religiösen Traditionen als auch der im je individuellen lebensgeschichtlichen Kontext verankerte Zugriff auf religiöse Sinndeutungen eine Rolle. Bezieht man in dieses biografische Verständnis von Religiosität eine funktionale Betrachtungsweise mit ein, so ist Religiosität zu verstehen als ein subjektives Sinngefüge, das im Rückgriff auf religiöse Kategorien biografische Problemlösungen anbietet, wobei Elemente einer institutionalisierten Religion in sehr unterschiedlicher Weise in Anspruch genommen werden und die individuelle Religiosität verschiedenartig formen können. Mit der vorgeschlagenen Definition lassen sich auch Haltungen von sich selbst als nicht religiös bezeichnenden Personen als Ausprägungen von Religiosität fassen. Daher eignet sich diese Bestimmung besonders gut für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit, ermöglicht sie doch das Aufspüren von religiösen Deutungs- und Handlungsmustern in biografischen Konstruktionen von Personen, die sich qua Selbstzuschreibung als nicht religiös einstufen, in ihren Erzählungen aber dennoch auf religiöse Konstrukte zurückgreifen. Sie soll deshalb als terminologisches Rahmenkonzept dieser Arbeit dienen.

Im Anschluss an die bisherigen begrifflichen Überlegungen sollen im Folgenden in empirischen Untersuchungen betrachtete Dimensionen und entwickelte Typologien von Religiosität umrissen werden. In der Religionssoziologie und -psychologie finden sich verschiedene Modelle zur empirischen Erfassung von Religiosität. Sie basieren zumeist auf mehrdimensionalen Konzepten und dienen im Rahmen von quantitativ ausgerichteten Untersuchungen zur Messung von Religiosität (vgl. Huber 1996). Eine besondere Bedeutung hat das von Glock (1962) entworfene mehrdimensionale Messmodell erlangt, das trotz verschiedentlichler Kritik (vgl. z. B. Knoblauch 1999, S. 93f.) bis heute eine breite Rezeption erfährt und mit vereinzelt Modifikationen in Studien angewendet wird oder als Orientierungsrahmen dient (vgl. Huber 1996, 2003; Könemann 2002; Schnell 2004; Kaupp 2005; Husmann 2008). Für die hier erfolgenden empirischen Betrachtungen sind die Überlegungen von Glock insofern von Interesse, als dass sie die Rolle von Glauben und religiöser Praxis auf individueller Ebene

beleuchten und eine Differenzierung von verschiedenen Ausprägungen von Religiosität ermöglichen. Damit trägt das von ihm formulierte Konzept zu einer näheren inhaltlichen (also substanziellen) Bestimmung des Gegenstandsbereichs bei. Es liefert gewissermaßen eine Hintergrundfolie für Dimensionen, entlang derer Formen individueller Religiosität prinzipiell kontrastiert werden können. Nach Glocks Unterscheidung sind dies die folgenden fünf Dimensionen von Religiosität, die je zueinander in Beziehung stehen (vgl. Glock 1962; Knoblauch 1999, S. 93; Jakobs 2006):

- die ideologische Dimension des Glaubens als Bindung an die in einer Religionsgemeinschaft geteilten Glaubensüberzeugungen, die als persönlich relevant betrachtet werden
- die rituelle Dimension der Glaubenspraxis als öffentlicher und (bzw. oder) privater Vollzug von Glaubenspraktiken
- die Dimension der religiösen Erfahrung als emotionale Beziehung zu transzendenten Kräften oder Wesen, etwa im Sinne eines persönlichen Vertrauens zu Gott oder einer durch religiöse Gemeinschaftserlebnisse ausgelösten affektiven Verbundenheit zu höheren Mächten
- die intellektuelle Dimension des religiösen Wissens über die Glaubenslehre insgesamt und einzelne Glaubensvorstellungen
- die ethische Dimension der religiösen Wirkung, mit der die alltagspraktischen Konsequenzen der individuellen Religiosität gemeint sind.

Neben diesen Kategorien, mittels derer sich unterschiedliche religiöse Ausdrucksgestalten erfassen lassen, finden sich verschiedene empirische Studien, die gegenwärtige Muster und Trends von Religiosität untersuchen. Im Rahmen der dort entwickelten Typologien geraten plurale Formen von Religiosität, auch in Bezug auf deren Nähe und Distanz zur institutionalisierten Religion in den Blick. Insgesamt fällt allerdings auf, dass die meist in quantitativen Untersuchungen konstruierten Typen recht unbestimmt und allgemein bleiben, das vielfältige Spektrum individueller religiöser und konfessioneller Ausdrucksformen also nicht in seiner Differenziertheit und Tiefe erschließen. Darüber hinaus werden Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten, widersprüchliche, konflikthafte oder weniger reflektierte Formen von Religiosität und Kirchlichkeit kaum berücksichtigt. Zulehner & Denz (1994) entwerfen ihre Typologie zu kirchlich-religiösen Orientierungen beispielsweise lediglich anhand der Indikatoren Gottesbild und Häufigkeit des Kirchgangs. Hierauf basierend unter-

scheiden sie zwischen „kirchlichen“, „kulturkirchlichen“, „christlichen“, „kulturchristlichen“ und „unchristlichen“ Befragten. Beziehungen und Übergänge zwischen den Typen bleiben dabei unklar und insbesondere die beiden tendenziell heterogeneren, mehrdeutigeren Typen der sogenannten „Kulturkirchlichen“ und „Kulturchristlichen“ inhaltlich diffus. Auch Pollack und Pickel (2003) bedienen sich in ihrer Studie zu religiösen Individualisierungs- und Privatisierungsprozessen innerhalb Deutschlands typologisch recht allgemein gefasster Dimensionen von Religiosität. Sie unterscheiden zwischen „traditionaler Kirchlichkeit“, „individueller christlicher Religiosität“ und „nichtchristlicher bzw. außerkirchlicher Religiosität“. Eine etwas differenziertere Sicht auf kirchlich-religiöse Orientierungen ermöglicht die von Datler, Kerschbaum & Schulz (2005) gebildete, ebenfalls auf quantitativen Daten basierende Typologie. Die Zuordnung der Studienteilnehmer/innen erfolgt hier neben der Kirchgangs- und Gebetshäufigkeit auch anhand der offiziellen Kirchenmitgliedschaft und der subjektiven Selbsteinschätzung der Befragten. Auf diese Weise kann zum Beispiel erfasst werden, ob mit dem Kirchgang (primär) religiöse Motive verbunden werden sowie ob eine offizielle Kirchenzugehörigkeit ohne jedwede religiöse Praxis besteht. Die Typologie umfasst insgesamt sechs Typen, die nachstehend entlang ihrer Position auf einer Skala zwischen Nähe und Distanz zu Kirche bzw. christlich institutionalisierter Religion aufgeführt werden: „Traditionelle“, „Moderate Gläubige“, „Spirituelle“, „Soziale Kirchgänger“, „Taufscheinchristen“ und „Atheisten“. Interessant ist dabei vor allem der Typus des „Sozialen Kirchgängers“: Hierunter sind Personen subsumiert, die sich selbst als nicht religiös einstufen und auch privat keine (oder zumindest keine stark ausgeprägte) Gebetspraxis aufweisen, nichtsdestotrotz aber in die Kirche gehen (entweder häufig, gefasst als mindestens zweimal im Monat oder mäßig oft, das heißt maximal einmal im Monat). Obwohl diese Befragten Religiosität und religiösen Ritualen im Allgemeinen selbst keine (große) Bedeutung zuschreiben, nehmen sie also dennoch regelmäßig an kirchlichen Aktivitäten und damit am örtlichen Gemeindeleben teil. Die Autoren folgern daraus, dass dem Kirchgang hier in erster Linie soziale Motive zugrunde liegen. Bei den Befragten dieses Typus scheint die kirchlich ritualisierte Glaubenspraxis eng mit der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zusammenzuhängen. Dementsprechend steht hier die soziale, partizipatorische Dimension von Religiosität, der gemeinschaftliche Aspekt von Kirchlichkeit im Vordergrund.

Über die hier exemplarisch angeführten Typisierungen von religiösen Orientierungen bzw. Lebenspraktiken hinaus existieren zudem einige quali-

tative Studien, die sich mit der biografischen Gestaltung von Religiosität befassen (vgl. z. B. Könemann 2002; Kaupp 2005; Husmann 2008; Mink 2009). Diese Untersuchungen bleiben in ihren Analysen allerdings tendenziell auf der Einzelfallebene stehen: Formen von Religiosität werden abschließend zwar zusammenfassend auf einer abstrakteren Ebene dargestellt, es findet jedoch keine systematisch kontrastierende Typenbildung statt, die auch bei einer geringen Fallzahl Verallgemeinerungen zuliebe. Im Folgenden soll deshalb lediglich kurz auf zwei qualitative Studien eingegangen werden, die eine typologische Betrachtungsweise anstreben, vor allem aber eine spezifische Perspektive auf plurale Formen konfessioneller Religiosität und deren Verhältnis zur institutionalisierten Religion einnehmen. Sie rücken – wenn auch unter einem anderen Blickwinkel als in dieser Arbeit – religiöse Übergangs-, Annäherungs- und Distanzierungsprozesse und somit die Spannung zwischen Nähe und Distanz zur Kirche ins Zentrum ihrer Betrachtung. Dabei ermöglicht gerade der qualitative Zugang eine Bestimmung komplexerer, ambivalenter Verhältnisse zur kirchlichen Institution.

Die erste, von Bonath (2005) durchgeführte Interviewstudie beschäftigt sich in erster Linie mit individuellen Motiven für einen Wiedereintritt und einen Übertritt in die katholische Kirche. Für den vorliegenden Forschungszusammenhang ist aufschlussreich, was er dabei in Bezug auf Kirchenmitgliedschaften im Spannungsfeld zwischen Eindeutigkeit und Ambivalenz herausarbeitet. Er postuliert einen Zusammenhang zwischen Bedeutungsdimensionen institutioneller Zugehörigkeit (Bedeutung von religiösen Inhalten, Bedeutung von sozialen Beziehungen) und subjektiven Haltungen (Ambivalenz und Eindeutigkeit) zur Kirche. Aus der Kombination dieser Kategorien erzeugt er ein Schema zur Einordnung der von ihm anhand der empirisch gewonnenen Typen von Wiedereintritt und Übertritt gebildeten Formen von Kirchenverständnis. Ambivalenzen in den Interviewerzählungen entstehen dann, wenn Befragte die Relevanz von einer oder beiden der genannten Bedeutungsebenen institutioneller Zugehörigkeit für sich abschwächen. Für Personen, die sowohl religiösen Inhalten als auch innerkirchlichen Beziehungen einen hohen Stellenwert beimessen, macht Bonath ein eindeutiges Kirchenverhältnis aus. Dieses manifestiert sich im Bild der Kirche als „Institution religiöser Sinnggebung und Beheimatung“. Bei einer Vorstellung von Kirche als „sozialer Beziehungsraum“ wird hingegen das Gewicht religiös-dogmatischer Glaubensinhalte, bei der von Kirche als „kulturelle Tradition“ das Beziehungselement abgeschwächt. Im Kirchenverständnis von Interviewten, die diese als „Dienstleistungsorganisation“ betrachten, zeigt sich weder eine inhaltliche noch eine soziale Übereinstimmung, so dass Bonath einer institutionellen Zugehörigkeit auf Basis

## *2. Religiosität im biografischen Kontext*

einer solchen Konzeption die größte Distanz zur Kirche zuschreibt (vgl. ebd., S. 317ff., 382ff.). Die Studie verdeutlicht, dass Ambivalenzen und Spannungen zwischen Nähe und Distanz zur kirchlichen Institution durchaus auch bei Personen bestehen, die formell Mitglieder der Kirche sind bzw. sich (erneut) für einen Eintritt in die katholische Glaubensgemeinschaft entschieden haben.

Die zweite Untersuchung von Ebertz, Eberhard & Lang (2012), ebenfalls eine Interviewstudie, geht der Frage nach, welche biografischen Entwicklungen und Beweggründe junge Erwachsene dazu veranlassen, aus der (katholischen wie evangelischen) Kirche auszutreten bzw. in dieser zu bleiben. Ohne hier näher auf die entwickelte Typologie der Kirchengläubigen einzugehen zu können, soll auf eine grundsätzliche, auch für die Rekonstruktion von Verstrickungen im katholischen Glauben relevante Erkenntnis verwiesen werden: die biografische Prozesshaftigkeit von religiösen Distanzierungsvorgängen. So arbeiten die Autor/innen heraus, dass Kirchengläubige als Endpunkte einer sich länger anbahnenden, allmählichen individuellen Entwicklung zu verstehen sind. Es handelt sich hierbei also nicht um punktuell begründete, durch ein singuläres Auslöserereignis hervorgerufene Entscheidungen; vielmehr geht ihnen ein langfristiger lebensgeschichtlicher Prozess einer sukzessiven Loslösung und Abwendung voraus. Ein Beispiel hierfür liefert der von ihnen als „engagierter Umdenker“ bezeichnete Typ, dessen Distanzierungsbewegung bereits während und trotz des kirchlichen Engagements beginnt. Aufgrund von im Zuge dessen nach und nach entwickelten kritischen Positionen, etwa hinsichtlich der Glaubensauslegung oder institutioneller Regeln, wendet er sich immer mehr von der Kirche ab, was schließlich zum Austritt aus dieser führt. Die Studie veranschaulicht mit der Darstellung des Kirchengläubigen als Prozess somit einerseits die Langwierigkeit und den unterschweligen Charakter von Vorgängen einer religiös-institutionellen Distanzierung, andererseits aber auch die prinzipielle Wandelbarkeit und Umkehrbarkeit von derartigen (Übergangs-)Prozessen.

Kritisch sei mit Blick auf die im Rahmen der angeführten empirischen Untersuchungen entwickelten Formen und Typen von (konfessioneller) Religiosität und institutioneller Distanzierung angemerkt, dass deren Komplexität und Diversität im Rahmen der Studiendesigns nicht ausreichend berücksichtigt wird. Während Religiosität bei einem quantitativen Zugang nur anhand einzelner Kriterien und darum tendenziell reduktionistisch erfasst wird, bestimmen die beiden qualitativen Arbeiten Religiosität und das Verhältnis zur Kirche ausschließlich anhand der formellen institutionellen Mit-

gliedschaft der Interviewten. Hierdurch geraten Ambivalenzen sowie widersprüchliche, konflikthafte Formen von Religiosität und Kirchlichkeit, die unabhängig vom Bestehen oder der Aufkündigung einer konfessionellen Zugehörigkeit existieren, nicht in den Blick. Hinzu kommt, dass die verschiedenen Autor/innen die betrachteten Ambivalenzen primär an einer rein kognitiven Kritik der Interviewten an der kirchlichen Institution festmachen. Die Distanzierungsvorgänge werden folglich fast ausschließlich rational gefasst und erscheinen damit als eine bewusst getroffene, eindeutige Wahl der Forschungssubjekte. Affektive Prozesse und nicht intendierte, weitgehend unbewusste Momente, die zum Fortbestand von institutionellen Bindungen trotz einer angestrebten (und gegebenenfalls auch formell erfolgten) Loslösung beitragen, bleiben auf diese Weise außen vor. Hierunter fällt beispielsweise eine emotionale Verbundenheit zur Kirche trotz eines aufgrund einer kognitiven Distanzierung vollzogenen formellen Austritts, im Sinne einer fortbestehenden inneren Mitgliedschaft. Insofern werden Schwierigkeiten, mit der Kirche zu brechen sowie in Teilen gescheiterte Versuche der Loslösung von institutionellen Glaubenszusammenhängen in den Studien nicht aufgezeigt. Zum Aufspüren derartiger grundsätzlich widersprüchlicher, oft unterschwellig und implizit bestehender Phänomene ist es wichtig, auch konfessionelle Religiosität nicht nur anhand der Kirchenmitgliedschaft zu bestimmen. Erst die Perspektive auf vielfältige Varianten von Verstrickungen im Glauben verweist auf die paradoxe Möglichkeit eines Fortbestands von Formen konfessioneller Religiosität trotz Kirchenaustritts, also ohne konfessionelle Zugehörigkeit.

## 2.2 Religiöse Sozialisation: Einfluss und Charakteristika

Wie zu Beginn der theoretischen Ausführungen erwähnt, wird die individuelle Religiosität zwar in Teilen eigenständig durch einen subjektiven, im jeweiligen biografischen Kontext verankerten Zugriff auf religiöse Sinndeutungen konstruiert. Zugleich wirken aber ebenso vor allem innerhalb der kindlichen Sozialisation verinnerlichte Glaubensinhalte und -praktiken auf diese ein. Religiöse Sozialisation prägt somit die Persönlichkeitsentwicklung und beeinflusst auf diese Weise bis zu einem gewissen Maße auch die im Erwachsenenalter gelebte Religiosität. Für die Interviewten des vorliegenden Samples ist diese Einwirkung insofern besonders geltend zu machen, als dass sie mehrheitlich in den 1950er bis 1970er Jahren aufwuchsen und eine im traditionellen Sinne stark religiös geformte Sozialisation in der Herkunftsfamilie und kirchlichen Gemeinde, teils auch in

katholischen Bildungseinrichtungen erfahren. Nachstehend sollen daher Einfluss und zentrale Charakteristika religiöser und insbesondere katholischer Sozialisation näher beleuchtet werden.

Zunächst ist Sozialisation (und religiöse Sozialisation als Teil davon) zu verstehen als „Prozeß der Entstehung und Entwicklung der Persönlichkeit in wechselseitiger Abhängigkeit von der gesellschaftlich vermittelten sozialen und materiellen Umwelt“ (Geulen & Hurrelmann 1980, S. 51). Es handelt sich dabei um einen lebenslangen Prozess, der sowohl in Abhängigkeit von als auch in Auseinandersetzung mit den in der Gesellschaft und sozialen Umwelt vorgefundenen Lebensbedingungen stattfindet. Somit erfolgt nicht ausschließlich eine passiv-hinnehmende Prägung des Individuums; vielmehr wird im Zuge der Auseinandersetzung mit der inneren und äußeren Realität diese angeeignet, verarbeitet, bewältigt und auch verändert (vgl. Tillmann 2010; Hurrelmann & Bauer 2015). In der Regel werden drei grundsätzliche Phasen im Sozialisationsprozess unterschieden: die primäre, die sekundäre und die tertiäre Sozialisation. Während die primäre Sozialisation in der frühen Kindheit mit der Familie als gewöhnlich wichtigster Sozialisationsagentur stattfindet, vollzieht sich die sekundäre Sozialisation des späteren Kindes- und Jugendalters vor allem im überfamilialen Bereich durch die Instanzen institutionalisierter Erziehung und (Aus-)Bildung, verschiedene weitere gesellschaftliche Organisationen sowie durch Peergroups und Massenmedien. Die daran anschließende tertiäre Sozialisation erfolgt im Erwachsenenalter, wobei hier neben den bereits genannten Faktoren insbesondere das berufliche Tätigkeitsfeld und Partnerschaften eine wichtige Rolle spielen (vgl. Hurrelmann & Bauer 2015).

Religiöse Sozialisation – traditionellerweise mit der Kirche als zentraler Sozialisationsinstanz – entfaltet in allen drei Phasen ihren Einfluss auf die individuelle Persönlichkeitsentwicklung. So ist die Kirche zwar eine außerfamiliale Sozialisationsagentur; sie wirkt jedoch gleichzeitig in den Bereich der Familie hinein und prägt die elterliche Erziehung in religiösen Haushalten. Dementsprechend erfolgen religiöse Inklusion sowie die Tradierung von religiösen Werten, Vorstellungen und Praktiken wesentlich über diese primäre Bezugsgruppe. Religiöse Sozialisation beginnt also oftmals in der Herkunftsfamilie und wird dort intergenerational fortgeführt, weshalb der Familie eine zentrale Rolle in der Vermittlung und Weitergabe von konfessionellen Glaubensinhalten zugeschrieben wird (vgl. Kaufmann & Stachel

1980; Pickel 2011, S. 409ff.; Breuer 2012, S. 111ff.).<sup>6</sup> Darüber hinaus findet eine kirchlich geformte religiöse Sozialisation in verschiedenen weiteren prägenden Kontexten des näheren sozialen Umfelds von Kindern und Jugendlichen statt. Zu nennen sind hier neben der örtlichen Kirchengemeinde mit ihren offiziellen Ritualen und Festen, spezifischen Unterrichts- und Freizeitangeboten etwa die Schule als möglicherweise konfessionelle Bildungseinrichtung, der konfessionell ausgerichtete Religionsunterricht sowie die Region bzw. das soziale Milieu mitsamt seiner jeweiligen Färbung und seinen Konventionen. Im Rahmen einer im traditionellen Sinne stark religiös beeinflussten Sozialisation ist die kindliche Lebensführung und Weltauslegung daher eng mit Normen, Glaubensvorstellungen und -praktiken verbunden, die von der Kirche vorgegeben werden. Diese erhalten sowohl im alltäglichen Familienleben als auch durch die Integration in die kirchliche Gemeinde und die hiermit einhergehende formell-rituelle religiöse Teilhabe eine besondere Bedeutung auf perzeptiver, kognitiver und interaktiver Ebene: Sie formen das Erleben, Deuten und alltagspraktische Handeln der Gläubigen. Die auf diese Weise insbesondere im Zuge des primären Sozialisationsprozesses verinnerlichten religiösen Wertorientierungen und Glaubensüberzeugungen werden als nachhaltig prägend eingestuft (vgl. Lorenzer 1981; Gabriel 1998; Knoblauch 1999; Busch 2007; Pickel 2011). Sie können zwar abnehmen und unterliegen in der Stärke ihrer Ausprägung zumeist lebenszyklischen Schwankungen, dennoch bilden die frühzeitig internalisierten Haltungen aber die Basis für spätere Einstellungsmuster gegenüber Religiosität und Kirchlichkeit. Ganz in diesem Sinne belegen vielfältige empirische Forschungsergebnisse die große Bedeutung der Sozialisation für Religiosität und die Bindung an die Kirche im weiteren Verlauf des Lebens (vgl. u. a. Gabriel 1998; Pollack 2009, 2012; zum Überblick: vgl. Pickel 2011).

Den engen Zusammenhang zwischen einer in der Kindheit und Jugend erfahrenen religiösen Sozialisation und dem Fortbestand von Religiosität und Kirchlichkeit im Erwachsenenalter arbeitet zum Beispiel Pollack (2009, 2012) in seinen beiden Studien zum religiösen Wandel in Deutsch-

---

6 Im Zuge des mit dem Säkularisierungsprozess einhergehenden sozialen Bedeutungsverlusts traditioneller Religiosität verliert die Kirche als Sozialisationsinstanz in der gegenwärtigen Gesellschaft allgemein an Gewicht. Darüber hinaus lässt die Breite und Tiefe der familialen Weitergabe von Formen des konfessionellen Glaubens innerhalb der primären Sozialisation nach. Nichtsdestotrotz erweist sich die Familie aber bis heute als wesentliche Sozialisationsinstanz für die Tradierung einer institutionalisierten Religiosität (vgl. Pickel 2011; Breuer 2012).

land heraus. Die hier durchgeführten Korrelationsanalysen<sup>7</sup> zeigen, dass Personen, die als Kinder oder Jugendliche religiös bzw. konfessionell erzogen wurden, eine signifikant höhere Wahrscheinlichkeit aufweisen, auch als Erwachsene am Glauben und der Kirche festzuhalten als Menschen, die nicht religiös sozialisiert worden sind. Dies äußert sich etwa anhand von Indikatoren wie der formellen Kirchenmitgliedschaft, der Häufigkeit bzw. Regelmäßigkeit des Kirchgangs sowie dem Glauben an Gott, an den Himmel und die Auferstehung von Jesus Christus (vgl. Pollack 2009, S. 120ff.; Pollack 2012, S. 194). Demnach sind Effekte der kindlichen Sozialisation von zentraler Bedeutung für traditionelle und konventionelle Religiosität und entfalten eine nachhaltige Wirkung auf die Persönlichkeitsentwicklung. Ganz in diesem Sinne kristallisieren sich auch in den im Rahmen verschiedener Interviewstudien erhobenen lebensgeschichtlichen Erzählungen biografische Verankerungen von in der Kindheit verinnerlichten Glaubensvorstellungen und -praktiken heraus. So lassen sich in Narrativen von religiös sozialisierten Personen familiäre kirchliche Prägungen rekonstruieren, die als Motive für die eigene Kirchenmitgliedschaft gedeutet werden können und teils sogar explizit von den Studienteilnehmer/innen als Gründe für den Wiedereintritt oder formellen Verbleib in der Institution angeführt werden. Hieran zeigt sich, dass für diese Personengruppe die auf ihren Kindheitserlebnissen basierende emotionale Verbundenheit zur Kirche für die eigene institutionelle Zugehörigkeit und damit den Fortbestand von konfessioneller Religiosität eine wichtige Rolle spielt (vgl. Hartmann 1995; Bonath 2005; Kaupp 2005; Mink 2009; Ebertz, Eberhardt & Geisler 2012).

Das von Alfred Lorenzer (1981) formulierte Konzept von Religion bietet einen gewinnbringenden theoretischen Erklärungsansatz für den empirisch belegten tiefgreifenden Einfluss religiöser Sozialisation. In seiner psychoanalytischen Sozialisationstheorie<sup>8</sup> unterscheidet er drei Symbolformen: leibsymbolische Interaktionsformen, in denen das Unbewusste, also die nichtsprachliche Handlungsmatrix, eingelagert ist, sinnlich-symbolische Interaktionsformen, die das Vorbewusste bilden, und sprachsymbolische Interaktionsformen, die eine kommunikative Einbindung und rationale Reflexion ermöglichen und damit das Bewusste bezeichnen. Die beiden letztgenannten Interaktionsformen, die gemeinsam das individuelle Bewusst-

---

7 Der Zusammenhang von Sozialisation und institutionell gebundener Religiosität wird zum Beispiel mit Items wie „Ich bin in der Kirche, weil meine Eltern auch in der Kirche waren.“ (Pollack 2009, S. 123) erfasst.

8 Zur detaillierten Begründung und Darlegung von Lorenzers Sozialisationstheorie, siehe insbesondere Lorenzer 1981, S. 85ff., 109ff., 152ff. sowie u. a. Lorenzer 1972, 1986; Belgrad & Busch 1998.