

Alfred Dubach

# **Lebensstil, Religiosität und Ritualbedürfnis in jungen Familien**

**Ergebnisse einer Repräsentativbefragung in der Deutschschweiz**

**St. Gallen, 2009**

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
<b>I</b>	<b>LEBENSSTILE JUNGER FAMILIEN</b>
1.	Lebensstile als modernes Gesellschaftsphänomen.....7
1.1	Ein Leben nach eigenem Geschmack.....7
1.2	Soziale Integration über Lebensstile .....8
1.3	Das Konzept des Habitus .....10
1.4	Lebensstil als konstitutives Kennzeichen sozialer Milieus.....107
1.5	Existenzielle Anschauungsweise in sozialen Milieus .....16
2.	Dimensionen der Lebensstile .....20
2.1	Alltagsästhetische Schemata .....20
2.2	Drei Arten von alltagsästhetischen Schemata .....22
2.3	Musik- und Fernsehgeschmack als Indikatoren alltagsästhetischer Schemata .....23
2.4	Alltagsästhetische Präferenzen unter den jungen Familien.....27
2.5	Freizeitaktivitäten.....29
2.6	Erziehungsziele .....35
3.	Lebensstile der befragten jungen Familien.....47
3.1	Zeitoffener Erlebnistyp (17%) .....47
3.2	Anspruchsvoller Selbstverwirklichungstyp (24.4%).....50
3.3	Konventioneller Harmonietyp (20.4%).....54
3.4	Ehrenamtlich engagierter Integrationstyp (20%) .....56
3.5	Desinteressiert-passiver Unterhaltungstyp (18.3%) .....59
4.	Die Lebensstile im Vergleich.....63
4.1	Musikgeschmack.....63
4.2	Fernsehinteresse .....65
4.3	Freizeitaktivitäten.....67
4.4	Erziehungsziele .....71
5.	Situierung der Lebensstile im sozialen Raum .....75
6.	Lebensstile und Familienformen .....83
6.1	Zivilstand und gemeinsamer Haushalt .....83
6.2	Haushaltgröße – Kinder im Haushalt .....85
6.3	Konfessionelle Zusammensetzung der Haushalte .....87
7.	Religiöser Lebensstiltyp in einem erweiterten Lebensstilmodell.....90

## II LEBENSSTIL UND RELIGIOSITÄT

8.	Lebensstil und religiöse Orientierung .....	96
8.1	Dimensionen der religiösen Welt- und Lebensdeutung ....	96
8.2.	Religiöse Typen .....	98
8.2.1	Exklusive Christen .....	99
8.2.2.	Synkretistische Christen .....	106
8.2.3	Neureligiöse .....	110
8.2.4	Transzendenzoffene .....	115
8.2.5	Religiöse Humanisten .....	119
8.2.6.	Areligiöse .....	122
8.3	Zusammenhang von Lebensstil und religiösen Orientierungen .....	125
8.4	Überprüfung des Zusammenhanges von Lebensstil und religiöser Orientierung anhand eines theoretischen Lebensstilmodells.....	127
8.5	Spiritualität statt Bekenntnis .....	131
9.	Lebensstil und Verbundenheit mit der Kirche.....	135
9.1	Lebensstil und Kirchlichkeit .....	135
9.2	Gegenläufige Weltansichten von Kirchnahen und Kirchenfernen.....	138
9.3	Lebensstil Konfessionsloser .....	140
10.	Religiös überwölbtes Familienleben .....	144

## III RITUALE IN JUNGEN FAMILIEN

11.	Nachfrage nach kirchlichen Ritualen .....	148
11.1	Kirchliche Ritualpraxis in jungen Familien .....	148
11.2	Religiöse Orientierung und Ritualpraxis.....	152
11.3	Lebensstil und kirchlicher Ritualbedarf .....	156
11.4	Verträglichkeit von Moderne und Ritualverhalten.....	161
12.	Geburtsritus Taufe.....	166
12.1	Häufigkeit der Kindertaufe.....	166
12.2	Bedeutung der Taufe für die Eltern.....	168
12.3	Der soziale Charakter der Taufe.....	181
13.	Die religiöse Dimension des Gute-Nacht-Rituals .....	188
14.	Die Feier des Weihnachtsfestes.....	196
14.1	Grundelemente der Weihnachtsfeier .....	196
14.2	Gegengift gegen erodierende Familienbande.....	199
14.3	Stimmung an Weihnachten .....	204
14.4	Besuch der Mitternachtsmesse .....	206
15.	Resümee: Wechselwirkung zwischen Lebensstil, Religiosität und Ritualbedürfnis.....	208

Religiositätsprofile nach Lebensstile .....	215
8er Modell der Lebensstile .....	220
Repräsentativität der Befragung .....	228
Fragebogen mit Linearauszählung .....	234
Literatur .....	254

## Vorwort

Im Rahmen des nationalen Forschungsprogramms 52 „Kindheit, Jugend und Generationenbeziehungen im gesellschaftlichen Wandel“ führte das Institut für praktische Theologie (IPT) der Universität Bern das Forschungsprojekt „Rituale und Ritualisierungen in Familien. Religiöse Dimensionen und intergenerationelle Bezüge“ durch. Innerhalb dieses Forschungsprojektes befragte das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) in einer schriftlichen Repräsentativbefragung junge Familien in der Deutschschweiz zu ihrer religiös rituellen Praxis. Die Ergebnisse dieser Erhebung im Jahre 2005 sind Thema des vorliegenden Buches.

Das Hauptanliegen des Forschungsvorhabens bestand darin, Einsichten zu gewinnen in Zusammenhänge zwischen Lebensstil, Religiosität und ritueller Praxis in jungen Familien. Der Ritualpraxis wird in der Befragung anhand von drei Ritualen nachgegangen: der Taufe als lebensgeschichtlicher Passage, dem täglichen Gute-Nacht-Ritual beim Zu-Bett-Gehen der Kinder, dem Weihnachtsfest als ausserordentlicher Zeit im Jahr. Gefragt wurde nach der Ausgestaltung der Rituale und ihrer Bedeutung in den Augen der jungen Mütter und Väter. Die Einbettung der drei Rituale in die alltägliche Lebenswelt junger Familien wurde über den von ihnen praktizierten Lebensstil erschlossen. Der Frageraster für die Erfassung der religiösen Einstellung stammt aus den Sonderfall-Studien von 1989 und 1999. Ergänzt wurde sie durch Fragen zur Weltsicht – gestellt, um von den jungen Eltern zu erfahren, in wieweit sie sich in ihrer Lebensführung an gesellschaftlich vorgegebenen Ordnungen orientieren oder zur Selbststeuerung ihres Lebens tendieren.

Der erste Teil des Buches befasst sich mit dem *Lebensstil* der jungen Familien. Im ersten Kapitel wird das theoretische Rahmenkonzept zur empirischen Ermittlung von Lebensstilen in Anlehnung an die Gedankengänge von Pierre Bourdieu und Gerhard Schulze vorgestellt, anschliessend die alltagästhetischen Schemata, welche unterschiedliche expressive, interaktive und evaluative Aspekte der Lebensführung zum Ausdruck bringen (Kap. 2). Kapitel 3 präsentiert die clusteranalytisch ermittelten Lebensstiltypen. Sie werden nach ihren charakteristischen Merkmalen miteinander verglichen (Kap. 4), in den sozialen Raum gestellt (Kap. 5) und in Verbindung gebracht mit den sie charakterisierenden Familienformen (Kap. 6). Wird die Basistypologie der Lebensstile weiter ausdifferenziert, ergibt sich ein eigenständiger religiöser Lebensstiltyp (Kap. 7).

Im mittleren Teil wird der Zusammenhang zwischen *Lebensstil und Religiosität* in drei Kapiteln beleuchtet. Zur Sprache kommt dabei Religiosität als Welt- und Lebensdeutung (Kap. 8), als Verbundenheit mit der Kirche (Kap. 9) und als prägendes Element des Familienklimas (Kap. 10).

Der letzte Teil versucht, die erstaunlich hohe Nachfrage nach religiösen Ritualen in einen gesellschaftlichen Erklärungszusammenhang zu stellen (Kap. 11), mit Blick auf die Praxis und Deutung der drei ausführlich in der Befragung thematisierten Ritualen Taufe, Gute-Nacht-Ritual und Weihnachtsfeier (Kap. 12 bis 14).

Abschliessend werden die wichtigsten Erkenntnisse aus der Untersuchung zusammengefasst (Kap. 15), im Anhang die Repräsentativität der Befragung erörtert und eine lineare Auszählung des Fragebogens vorgelegt.

Für die Schweiz gab es bisher keine repräsentative Erhebung zum Ritualverhalten der Bevölkerung. Gelegentlich kommt es zur Behandlung von einzelnen Fragen zu den kirchlichen Kasualien in Untersuchungen mit anderen Themenschwerpunkten. Mit dem Berner Forschungsprojekt liegen nun erstmals wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse zum Ritualverhalten von jungen Familien in der Schweiz vor.

Eine Forschergruppe aus Vertretern der beiden Institute begleitete das Projekt. Ihr gehörten von Seiten des SPI an: Alfred Dubach, Susanne Frimel (ab Frühjahr 2005: Roger Husistein), von Seiten des IPT Christoph Morgenthaler, Claudia Graf und Roland Hauri. Qualitative Teilstudien bildeten die Grundlage für die Thematisierung der Taufe, des Gute-Nacht-Rituals und der Feier des Weihnachtsfestes im Fragebogen. Die Fragen zu den drei Ritualen erarbeiten die jeweiligen Forschungsgruppen des IPF. Roger Husistein besorgte die Durchführung der Befragung und die statistische Aufbereitung des Datenmaterials unter der Anleitung von Thomas Englberger. Ihm gilt ein besonderer Dank für seine Mithilfe bei der Konzeptualisierung des Fragebogens, der technischen Abwicklung der Befragung und der Codierung der Daten.

St. Gallen, im Herbst 2009

Alfred Dubach  
[www.dubach.biz/rfi](http://www.dubach.biz/rfi)

# I    **LEBENSSTILE JUNGER FAMILIEN**

## **1.    Lebensstile als modernes Gesellschaftsphänomen**

### **1.1    Ein Leben nach eigenem Geschmack**

Der gesellschaftliche Wandel seit Mitte des letzten Jahrhunderts hat den Menschen in unserer Gesellschaft historisch einmalige Gestaltungsräume eröffnet. Die Steigerung der Erlebnis-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten sind enorm. Die Welt verzweigt sich nach vorne in immer neue Möglichkeiten. Ein Ende ist nicht abzusehen.

Die Vielfalt an Möglichkeiten in der modernen Konsum- und Freizeitgesellschaft, das Mehr an Lebensoptionen (Gross 1994) verweist den Menschen auf seinen Geschmack. „Vor dem Fernseher, beim Einkaufsbummel, bei der Auswahl des Urlaubszieles, im Zeitschriftenladen usw. muss man sich danach richten, worauf man Lust hat, wonach sonst? Der Handelnde erfährt sich nicht als moralisches Wesen, als Kämpfer für ein weit entferntes Ziel, als Unterdrückter mit der Vision einer besseren Welt, als Überlebenskünstler, als Träger von Pflichten. Wissen, was man will, bedeutet wissen, was einem gefällt. ‚Erlebe dein Leben!‘ ist der kategorische Imperativ unserer Zeit.“ (Schulze 1992, 58f.) Es kommt darauf an, das eigene Leben so zu führen, dass man an seinem Ende sagen kann: „Es hat sich gelohnt.“

Die explosionsartige Ausdehnung des Spielraumes für Geschmack und Stil, für Ansichten und Lebensphilosophien, für Moral und Lebensführung macht die Verwirklichung eines schönen und gelungenen Lebens zum zentralen Orientierungsprinzip in der Gegenwartsgesellschaft. Was die Menschen bewegt, was sie anstreben, wofür sie leben, wo für sie der Spass aufhört, wenn man es ihnen nehmen will, ist die Aussicht auf ein gelungenes und gutes Leben. Darin drückt sich die Restgemeinschaft von uns allen aus.

Was in früheren Zeiten nur Reichen möglich war, wird zu einem Massenphänomen: das Leben nach den eigenen Bedürfnissen einzurichten, in der Wahl der Konsumgüter seinen eigenen Geschmack auszudrücken, sich selbst in der Art der Kleidung, der Wohnungseinrichtung, den Lesegewohnheiten usw. zur Darstellung zu bringen. Man ist sich dabei bewusst, dass die eigene Selbstdarstellung den anderen etwas sagt. Die besondere Art, sich zu kleiden, drückt nur dann etwas aus, wenn es eine gemeinsame Stilsprache gibt, eine Sprache der Zeichen und Symbole, die alle zu deuten wissen.

Je mehr wir können, desto drängender stellt sich die Frage, welchen Gebrauch wir von der Welt als Möglichkeitsraum überhaupt machen wollen. Die Frage nach dem gelungenen und guten Leben drängt ins Zentrum menschlicher Aspirationen. Sie hat „im Laufe der letzten Jahrzehnte immer mehr Menschen ergriffen; in vielen Industrienationen ist sie nicht mehr bloss ein Luxusproblem privilegierter Minderheiten, sondern ein Lebensthema der meisten.“ (Schulze 2003, 212)

Nach der weitgehend kulturellen Preisgabe aller Ideen einer künftigen ‚Heilszeit‘, die die wahre Erfüllung allen Lebens bringt, rückt eine andere Vorstellung in den Mittelpunkt des Bewusstseins, nach der die Zeitspanne des Lebens so intensiv und umfassend wie möglich zu nutzen ist. Ein gutes Leben wird dann ein erfülltes Leben sein, wenn es gelingt, möglichst viel von dem, was die Welt zu bieten hat, auszukosten und auszuschöpfen, möglichst umfassend von ihren Möglichkeiten und Angeboten Gebrauch zu machen und die eigenen Fähigkeiten, Begabungen und Potentiale möglichst umfassend zu entfalten.

## **1.2 Soziale Integration über Lebensstile**

Der dramatische Anstieg des materiellen Lebensstandards ging einher mit Freisetzungprozessen aus alten Klassen- und Schichtbindungen. Die Position, die der Einzelne in der Gesellschaft einnimmt, ist nicht mehr schicksalhaft festgelegt und in der Regel von Geburt an vorbestimmt durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht. Weniger verbindliche Normen der Lebensführung über die soziale Schichtung der Gesellschaft bringen grössere individuelle Spielräume mit sich.

Soziale Zugehörigkeit wird heute weniger von schicht- bzw. klassenspezifischen Merkmalen geprägt als von Lebensstilen und deren Wahrnehmung. „Der in jüngster Zeit beachtliche Aufschwung von Lebensstilforschungen und -analysen gründet nicht zuletzt in der Tatsache, dass in Folge des sozialen und technischen Wandels in modernen Gesellschaften objektive sozialstrukturelle Bedingungen immer weniger die Ausführungen von Sozialformen bedingen.“ (Michailow 1994, 27)

Über den Lebensstil werden Menschen identifizierbar für andere. Mit seinem Lebensstil ordnet sich der Einzelne einer gesellschaftlichen Grossgruppe zu. Die Integration in die Gesellschaft geschieht über Gemeinsamkeiten im Lebensstil. Die Unterschiedlichkeit von Lebensstilen ist für die Alltagswirklichkeit von Menschen bedeutsamer geworden als die Unterschiedlichkeit sozialökonomischer Lebensbedingungen. In Prozessen interaktiver Erfahrungsverarbeitung gleichen sich die miteinander lebenden Menschen in ihrem Selbstentwurf einander an. Sie bilden zusammen sozialkulturelle Gravitationszentren. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Lebensstiltypen sind



fließend, denn sie sind nicht in gleichem Masse voneinander abgrenzbar wie soziale Schichten.

Lebensstile können als zeitgenössische Formen individueller und zugleich kollektiver Strategien der Alltagsgestaltung betrachtet werden. Eine Lebensstilgruppe ist nicht eine durch soziale Kontrolle geschlossene soziale Gruppierung, sondern eine lose Formation, die in ihrem Lebensstil ähnlichen Menschen Orientierung und Identität ermöglicht.

In der Lebensstilanalyse wird davon ausgegangen, dass sich die Menschen heute in erster Linie über ihre Lebensstile sozial orientieren und sich über ihre Lebensstile von anderen abgrenzen. Den Lebensstilen kommen drei zentrale Funktionen zu, nämlich erstens die Ermöglichung von Alltagsroutinen, zweitens die Sicherung personaler und sozialer Identität und drittens Abgrenzung gegenüber anderen. Sie können als relativ konstante Muster der individuellen Organisation und Gestaltung des Alltags verstanden werden (Zapf et al. 1987, 14).

„Unter ‚Lebensstil‘ wird von Rainer Geissler „ein relativ stabiles, regelmäßig wiederkehrendes Muster der alltäglichen Lebensführung verstanden – ein ‚Ensemble‘ von Wertorientierungen, Einstellungen, Deutungen, Geschmackspräferenzen, Handlungen und Interaktionen, die aufeinander bezogen sind.“ (Geissler, 2006, 106)

Der Verlust traditioneller Einbindungen führt nicht notwendigerweise zu einer Situation, in der die Handelnden einem ständigen Zwang zur Selbstvergewisserung und des Entscheidenmüssens unterliegen. Über Gemeinsamkeiten des biografischen Erlebens, Einflüsse des Elternhauses und Peergroups in der Kinder- und Jugendzeit, über geteilte Lebenslagen, entfalten sich neue soziale Formationen und Modi der Sozialintegration. Von zahlreichen Forschern (Georg 1998) werden die Lebensstilmilieus heute als „eine neue Art der sozialen Einbindung“ (Beck 1986, 206) werden heute angesehen.

Das Lebensstilkonzept basiert auf einer zunehmenden Kulturalisierung und Stilisierung der Lebensführung in der Selbstwahrnehmung und Selbstpräsentation der Menschen. Anhand einer quantitativen Inhaltsanalyse von Kontaktanzeigen in zwei Schweizer Tageszeitungen, in der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ) und im Tages-Anzeiger, untersuchten Marlis Buchmann und Manuel Eisner (1999) für den Zeitraum von 1900 bis 1996 soziale und kulturelle Merkmale, auf die Menschen bei der Partnersuche Wert legen. Insbesondere in den 1960er und 1970er Jahre stieg bei der Partnersuche über Zeitungsinserate die Nennung von Eigenschaften, die sich auf Freizeit, Lebensstil und das äussere Erscheinungsbild beziehen, während Bezüge auf den sozialen Status – soziale Herkunft, Einkommen und Vermögen – kontinuierlich abnahmen.

Mit Annette Spellerberg lässt sich im Blick auf die momentane gesellschaftlich Lage sicherlich sagen, dass soziale Zuordnungen und Abgrenzungen über Geschmack und Stil in der Lebensführung an Bedeutung gewonnen

haben (Spellerberg 1996, 11), doch immer noch in beachtlichem Masse von der Schichtzugehörigkeit mitgeprägt werden. Nach Hans-Peter Müller „muss ein Lebensstilkonzept stets einen ökonomischen (materiellen) und einen kulturellen (ideellen) Pol umfassen“ (Müller 1982, 62). Lebensstile entstehen aus zwei Komponenten: zum einen aus objektiven Ressourcen und zum anderen aus den Konstitutionsleistungen der Individuen. An die Stelle einer schicksalhaft zugewiesenen Standeszugehörigkeit tritt zusehends eine aktive Milieubildung über Formen der Stilisierung und Ästhetisierung der eigenen Person (Brock 1998, 96).

In unserer Untersuchung werden die Lebensstile ausschliesslich über subjektive Verhaltensweisen, Zeichensetzungen, Geschmacksmuster und Wertorientierungen definiert und nicht wie in der Milieutypologie von Sinus (Sinus Sociovision 2005) und Michael Vester (Vester u.a. 2001) zusätzlich über objektiv gegebene Ressourcen. Sie werden nicht a priori an Status- und Bildungsunterschiede gebunden. Soziodemografische Merkmale werden als passive Variablen behandelt, die nicht zur Lebensstilermittlung selbst, sondern erst in einer zweiten Phase zur Verortung der Lebensstile im sozialen Raum herangezogen werden (vgl. dazu Kap. 7).

Die Basis für die Konzeptualisierung der Lebensstile bilden

- der Musikgeschmack
- die Fernsehgewohnheiten
- die Freizeitaktivitäten
- die Erziehungsziele in den befragten Familien

als symbolisch bedeutsame Bereiche des expressiven, interaktiven und evaluativen Verhaltens im Alltag.

### **1.3 Das Konzept des Habitus**

Die Lebensstile können als sichtbaren Ausdruck unterschiedlicher Habitus-Formen betrachtet werden. Mit dem Begriff Habitus wird der unsichtbare, innere Kern von Lebensstilen bezeichnet. Der Habitus beinhaltet eine Grundhaltung in der Lebensführung, der sich nach und nach im Zusammenleben mit anderen Menschen entwickelt. Er offenbart sich im Geschmack, in der körperlichen und emotionalen Haltung, in den sozialen Beziehungen ebenso wie in den Lebenswerten. „Ein Habitus kann daher nur als eine umfassende Kombination oder als ein Syndrom von praktischen und moralischen Einstellungs- Klassifikations- und Wertmuster beschrieben werden“. (Vester 2001, 163) Er verkörpert den Schatz praktischer Lebenserfahrungen und deren Verarbeitung. Einmal als ganzer erfasst, kann er mit einem Blick als allgemeine Grundhaltung erkannt werden, in dem die vielfachen Lebensäußerungen eines Menschen sich nach einer Formel oder einem Prinzip zusammenfügen.

Im Habitus kann ein einheitstiftendes Prinzip erkannt werden, das als umfassendes Klassifikations- Bedeutungs- und Handlungsschema einen Zusammenhang von äusserst Vielfältigem darstellt und uns sagt, „ob die andere Person ‚unsere Wellenlänge‘ hat, ‚unser Typ‘ ist oder, bei Differenzen, wenigstens die gleiche Sprache spricht“ (Vester 2001, 169).

Der Begriff Habitus hat seine theoretische Fundierung hauptsächlich in den Arbeiten von Pierre Bourdieu erhalten. Pierre Bourdieu bezeichnet mit dem Begriff Habitus eine „Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix“ (Bourdieu 1979, 169). Der Habitus steht „für ein Handlungs- und Haltungskonzept, das sich in allen Situationen durchhält und für soziale Zuordnung wie auch für soziale Abgrenzung sorgt – und zwar unterhalb der Schwelle des Bewusstseins“ (Wegner 2002, 44) – und als „gesellschaftlicher Orientierungssinn“ (Bourdieu 1982, 728) wirkt.

Bourdieu fasst den Habitus als verhaltensregulierende Gedankenwelt auf, als ein „einheitsstiftendes Erzeugungsprinzip der Praxis“, als eine „ähnliche Handlungsmuster hervorbringende Disposition“ (Bourdieu 1982, 277), die ihren Kern in „gemeinsamen Denk-, Auffassungs-, Beurteilungs- und Handlungsschemata von sozialen Gruppierungen“ (Bourdieu/Passeron 1971, 143) hat. Der Habitus stellt ein typisches Verhaltensmuster dar und erschliesst sich erst durch Abstraktion vom konkreten Denken und Handeln. In diesem Sinne steht er gewissermassen zwischen den strukturellen Bedingungen menschlichen Handelns und dem Alltagsverhalten.

Mit dem Habitus-Begriff will Bourdieu eine Verbindung schaffen zwischen der Klassenzugehörigkeit eines Menschen und seiner Denkweise sowie seinem Handeln, wie er an einer Stelle schreibt: „Als Vermittlungsglied zwischen der Position und Stellung innerhalb des sozialen Raumes und spezifischen Praktiken, Vorlieben usw. fungiert das, was ich Habitus nenne, d.h. eine allgemeine Grundhaltung, eine Disposition gegenüber der Welt, die zu systematischen Stellungnahmen führt, .... Es gibt mit anderen Worten tatsächlich und das ist nach meiner Meinung überraschend genug, einen Zusammenhang zwischen höchst disparaten Dingen: wie einer spricht, tanzt, lacht, was er liest, was er mag, welche Bekannte und Freund er hat usw. All das ist eng miteinander verknüpft“ (Bourdieu 1979, 25) Für den Habitus ergibt sich die Formel: Struktur → Habitus → Praxis.

Zu den wesentlichen Merkmalen des Habitus gehören, dass er verinnerlichte Gesellschaft ist, dass er eine strategisch orientierte Praxis hervorbringt und dass die von ihm erzeugten Strategien nicht ins Bewusstsein gehoben werden. Die Dispositionen, die den Habitus ausmachen, sind dem Individuum dauerhaft eingepägt. Sie sind stabil.

Als kollektive Orientierungsmuster verleihen habituellen Übereinstimmungen Sicherheit im Handeln und entlasten davon, ständig das eigene Verhalten überdenken und aus einer Vielzahl von Optionen wählen zu müssen. Solche habituellen Orientierungsmuster haben den Charakter vorreflexiven

Wissens und übersteigen das individuelle Bewusstsein insofern, als "die Handelnden in ihnen existieren" (Bohnsack/Nohl 2001, 21).

Als ein generatives Prinzip, das immer wieder Praxis hervorbringt, versteht Bourdieu den Habitus als ein System von Dispositionen zu praktischem Handeln, das die Grundlage abgibt für regelmässige Verhaltensweisen. In diesem Sinne könnte man den Habitus als „Software“ der Praxis bezeichnen.

Der Habitus-Begriff schliesst Grundüberzeugungen im Sinne eines unhinterfragbaren Fürwahrhaltens mit ein. Darin sind eine Reihe erworbener Weltansichten und Vorstellungen enthalten, die dem Handelnden als natürlich und selbstverständlich erscheinen. Zu welcher Art von Habitus heute noch religiöses Erleben und Handeln im Sinne der christlichen Glaubensüberzeugung gehören, wird sich im Verlaufe der weiteren Analyse herausstellen.

Der Habitus ist quasi automatisch am Werk. Das im Habitus „Einverlebte findet sich jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden. Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverlebten, zu Körpern gemachten Werte“ (Bourdieu 1987, 200). Der Habitus bildet eine Art zweite Natur des Menschen, die sich auch in der Körperhaltung ausmachen lässt.

Das wohl wichtigste Merkmal des Habitus ist für Bourdieu seine Sozialität. Der Habitus ist etwas, was Individuen mit anderen teilen, die den gleichen Lebensbedingungen ausgesetzt sind. Mitglieder derselben Gesellschaftsschicht oder Lebenslage weisen einen ähnlichen Habitus auf. Prägend für den Habitus ist nach Bourdieu die Position eines Menschen im sozialen Gefüge. Den Zusammenhang zwischen objektiven gesellschaftlichen Strukturen und deren subjektiver Verarbeitung erläutert Bourdieu wie folgt: „Die für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen [etwa die eine Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen] ... erzeugen Habitus-Formen, d.h. Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmässig‘ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein; die objektiv ihrem Zweck angepasst sein können, ohne das bewusste Anvisieren der Ziele und Zwecke und die explizite Beherrschung der zu ihrem Erreichen notwendigen Operationen vorauszusetzen, und die ... kollektiv abgestimmt sein können, ohne das Werk der planenden Tätigkeit eines ‚Dirigenten‘ zu sein.“ (Bourdieu 1987, 164f.)

In diesem Sinne gründet der Habitus für Bourdieu in sozialen Unterschieden. Die moderne Gesellschaft ist für Bourdieu nach wie vor eine Klassengesellschaft. Klassenunterschiede reproduzieren sich vermöge des Habitus in der Praxis der Lebensführung. Der Habitus verknüpft die Klassenlage mit der

Lebensführung. Er schlägt sich in allen Ausprägungen der Lebensführung nieder – vom Musikgeschmack bis hin zum Freizeitverhalten und in der Wahl der Ferienzele. Ihre Ausrichtung erhalten solche kulturellen Präferenzen von der Stellung in der Gesellschaft. Die Praxis der Lebensführung schafft als eine die Klassenstruktur ergänzende symbolische Ordnung selbst signifikante soziale Unterschiede. Sie erfüllt eine ähnliche Funktion wie das ökonomische Kapital. Bourdieu redet deswegen von symbolischem Kapital. Es erzeugt soziale Unterschiede wie die ökonomische Stellung.

Über Geschmacksunterschiede erzeugt der Habitus das, was Bourdieu den Lebensstil nennt. Der Lebensstil kann als System von Zeichen angesehen werden, mit dem sich Menschen identifizieren, indem sie sich in ihm selbst darstellen und dadurch von anderen unterscheiden. Nach Bourdieu hat jede Klasse ihren eigenen Geschmack und ihren eigenen Lebensstil. Zwischen den verschiedenen Lebensstilen und den sozialen Klassen besteht seiner Überzeugung nach eine Homologie, die durch den Habitus erzeugt wird.

Eine flexiblere Auffassung des Habitus-Begriffes als Bourdieu vertritt Norbert Elias. Er verwendet den Begriff Habitus zur näheren Beschreibung der sozialen Persönlichkeitsstruktur (Elias 1999, 244). Für Elias stellt die Geschichte der Zivilisation eine allmähliche Verlagerung von Fremdwängen in Selbstzwänge dar. Der Habitus ist eine Form der Triebmodellierung durch Selbstkontrolle, eine Form der Kontrolle des Sozialen über das Individuum.

Individuum und Gesellschaft sind für Elias keine zwei getrennt voneinander existierende Größen. Jeder einzelne Mensch, so verschieden er von allen anderen ist, trägt ein spezifisches Gepräge in sich, das er mit anderen Angehörigen einer Gesellschaft teilt. Der Habitus-Begriff vermag für Elias Individuum und Gesellschaft in Einklang miteinander zu bringen, indem er den Gedanken formuliert, „dass der einzelne Mensch den Habitus einer Gruppe an sich trägt und dass es dieser soziale Habitus ist, den er oder sie im Heranwachsen mehr oder weniger individualisiert“ (Elias 1999, 245).

Jedes einzelne Mitglied einer Gesellschaft wird in seinem Denken und Handeln von seiner Position in der Gesellschaft bestimmt. Diese ist individuell nicht beeinflussbar. Im Sinne sozialer Ungleichheit kann hier im übertragenen Sinne von Möglichkeiten und Grenzen, von Chancen und Hindernissen für die subjektive Entwicklung jedes Einzelnen gesprochen werden. Subjektiver Selbstentwurf und gesellschaftliche Rahmenbedingungen stehen ständig in direkter Beziehung und Wechselwirkung miteinander und können nur als Gesamtzusammenhang verstanden und interpretiert werden. Das Habitus-Konzept macht die symbiotische Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft theoretisch greifbar und begrifflich fassbar. Der Habitus oder der soziale Charakter eines Menschen sind demnach immer Produkte variierender objektiver Bedingungen und subjektiver Möglichkeiten.

In der deutschen Soziologie kommt der Begriff der Mentalität dem des Habitus sehr nahe (Hartmann 1999, 71). In der Alltagssprache steht der Beg-

riff für Geisteshaltung, Sinnesart, Einstellung. Der Blick auf die Welt ist eine Frage der Mentalität. Mit Mentalität ist ein geistig-seelische Disposition gemeint, eine unmittelbare „Prägung des Menschen durch seine soziale Lebenswelt und die vor ihr ausstrahlenden, an ihr gemachten Lebenserfahrungen“ (Geiger 1932, 77). Der mentalen Prägung durch die soziale Alltagswelt entkommt man nicht.

#### **1.4 Lebensstil als konstitutives Kennzeichen sozialer Milieus**

Der erhebliche Bedeutungsverlust traditionaler identitätsverbürgender sozialer Formationen darf nicht gleich gesetzt werden mit Individualisierung im Sinne von Vereinzelung und unbegrenzter Wahlfreiheit des Einzelnen. Über Lebensstile werden auf neue Art und Weise soziale Integrationseinheiten gebildet. Lebensstile fungieren als Erkennungszeichen, als Zeichen der Zuordnung und Identität. Sie können als thematisch übergreifende, integrative Überformungen und Überhöhungen des Lebensvollzuges verstanden werden. Eine Wirkung, die ihnen von Forschern zugeschrieben wird, liegt in ihrem Vergemeinschaftungspotential (Otte 2005a, 14). Menschen orientieren sich an Lebensstilen ihrer Mitmenschen und gehen bei ähnlichen Lebensmustern soziale Beziehungen ein. Lebensstile werden als Instanzen sozialer Integration aufgefasst, die für soziale Identität sorgen und soziale Kohäsion begründen.

Die Funktion von Lebensstilen besteht u. a. darin, es Individuen zu ermöglichen, in einem Zusammenspiel von Identifikation und Abgrenzung gleichzeitig Individualität zu demonstrieren und die damit verbundenen Unsicherheiten zu bewältigen. Ein wesentlicher Ausgangspunkt für die Ausbildung der heutigen Lebensstilmilieus bildet die durch die Modernisierung erzeugte Unsicherheit in der Identitätsbildung und -sicherung der Menschen. Lebensstile stellen kollektive Schemata der Lebensbewältigung zur Verfügung und ermöglichen dadurch Vergewisserung des eigenen Selbst unter Rekurs auf externe Massstäbe.

Die Begrifflichkeit von Lebensstil und Milieu wird in der Forschung nicht trennscharf verwendet. Lebensstile sind „eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung von Vergemeinschaftung“ (Spellerberg 1996, 62). Während Milieus eher soziale Interaktionszusammenhänge darstellen, beschreiben Lebensstile lediglich alltagskulturelle Verhaltensweisen, die Personen gemeinsam sind und an denen sie sich wechselseitig erkennen.

Mit dem Begriff des sozialen Milieus wird stärker an den Strang der sozialwissenschaftlichen Forschung angeknüpft, die sich mit der Lebensführung in traditionellen sozialmoralischen Milieus (Lespius 1973) befasste. Rainer Lespius unterschied einst zwischen dem protestantisch-liberalen, dem konservativen, dem katholischen und dem sozialdemokratischen Lager. Die Le-

bensstilforschung hingegen legt ihr Augenmerk auf kulturelle und ästhetische Unterschiede, wie sie in unterschiedlichen Stilisierungen des Alltags zum Ausdruck kommen.

Grundlegend für Milieus ist ein spezieller Lebensstil. Darüber hinaus heben sich Milieus ab von anderen durch intensivere Kontakte untereinander der Personen mit ähnlicher Lebensausrichtung. Lebensstile können durchaus Anlass geben zu engeren sozialen Kontakten im Sinne der Spruchweisheit: Gleich zu gleich gesellt sich gern. Indem soziale Interaktionen sich innerhalb von Lebensstiltypen verdichten, erzeugen sie soziale Schliessungsprozesse. Ähnliche Lebensstile implizieren gleichzeitig Unterscheidung zu anderen, die einen anderen Lebensstil pflegen, was zu sozialer Schliessung führen kann. Auf der Grundlage einer gemeinsamen Kodierung ästhetisch-expressiven Verhaltens kommt es unter Vertretern des gleichen Lebensstils zu einer Verdichtung von Interaktionen, die sich in einer häufigeren Wahl von Freunden und Partnern innerhalb des gleichen Lebensstiltyps ausdrückt. Was sich aus der Innenperspektive als soziale Kohäsion darstellt, erweckt für Aussenstehende den Eindruck der Distinktion und Abschliessung.

Die Rede von Lebensmilieus lenkt die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen Menschen. Die soziale Welt setzt sich nicht aus Einzelindividuen zusammen, die erst völlig unabhängig voneinander sind und sich dann ihren Eigenschaften entsprechend zusammenfinden. Bevor Menschen in ihrem Alltagshandeln sichtbar werden, sind sie schon durch unsichtbare Bande, Einschätzungen und Kräfteverhältnisse aufeinander ausgerichtet.

Im Milieubegriff schwingt eine Dimension mit, die man als kommunikativ oder interaktiv bezeichnen könnte. Dies gilt insbesondere für den Milieubegriff, der von Gerhard Schulze im Rahmen seiner Theorie der Erlebnisgesellschaft entwickelt wurde. Für Schulze sind Milieus die zentralen Ausprägungen gegenwärtiger sozialer Unterschiede. Er definiert sie als Personengruppen, die sich durch gruppenspezifische Existenzformen und erhöhte Binnenkommunikation voneinander abheben (Schulze 1992, 174). Milieus erlangen ihre Eigenheit und Differenz zu anderen durch ihre besondere „Art der Wahrnehmung, Interpretation und Nutzung der jeweiligen äusseren Umwelt und menschlichen Mitwelt“ (Hradil 1992, 10).

Im Konzept des Milieus drückt sich nach Michael Vester der Zusammenhalt aus, in dem sich der Habitus der Individuen ausbildet, in familiären, beruflichen, territorialen und anderen Gruppierungen, und der seinerseits wieder Beziehungen in den sozialen Gruppen mitbegründet. Die sozialen Milieus haben seit dem Ausgang der 1970er Jahre den Platz eingenommen, den zuvor die soziale Schicht und Klasse in hohem Masse innehatten. „Milieu bezeichnet gemeinhin die besondere soziale Umwelt, in deren Mitte („au milieu“) Menschen leben, wohnen und tätig sind und die ihrem Habitus entspricht. Hier finden sie ihresgleichen, andere Menschen, mit deren ‚Art‘ sie zusammenpassen. Verbindend ist das Gewohnte („ethos“) beziehungsweise

| eine gemeinsame grundlegende Haltung („hexis“, „habitus“), die sich im Zusammenleben nach und nach entwickelt hat.“ (Vester 2001, 168f.) Der Zusammenhalt im Milieu ergibt sich aus dem gemeinsamen Habitus und Geschmack.

Sprach Emile Durkheim noch von moralischen Milieus als Grundeinheit der Gesellschaft, von Menschen also, die moralische Regeln miteinander teilen (Durkheim 1983, 56), schaffen nach Stefan Hradil interaktive Interpretationsprozesse und kollektive Erfahrungen „typische Bündelungen von ‚objektiven‘ Lebensbedingungen und ‚subjektiven‘ Einstellungen, Bewusstseinsformen etc.“ (Hradil 1987, 163) Die Einstellungen und Bewusstseinsformen der miteinander lebenden Menschen gleichen sich in Prozessen gegenseitiger Auseinandersetzungen und Anpassungen an. Daraus bilden sich bestimmte Lebensstile, die erkennbar sind an typischen Verhaltensmustern.

### **1.5 Existentielle Anschauungsweise in sozialen Milieus**

Spricht Bourdieu von Habitus als grundlegende Kategorie für die Interpretation von Lebensstilmilieus, bildet für Gerhard Schulze „die existentielle Anschauungsweise“ (Schulze 1992, 232) den stabilisierenden Kristallisationspunkt eines Milieus. Darunter versteht er einen ganzheitlich zusammenhängenden Komplex von Vorstellungen über die Welt und die eigenen Beziehungen zur Welt. Die existentielle Anschauungsweise ist „eine stark verdichtete Quintessenz all der konkreten Normalitätsvorstellungen, mit denen sich Subjekte in ihrem Ambiente orientieren“ (Schulze 1992, 231), ein übergreifendes Orientierungsprinzip in der Vielgestaltigkeit der vorgestellten Welt. Sie steuert die Verbindung zwischen Individuum und seiner Umwelt, indem sie den Kurs der subjektiven Wirklichkeitskonstruktion vorgibt.

Mit Hilfe der existentiellen Anschauungsweise werden die Normalitätsvorstellungen eines Menschen ständig neu ausgerichtet und rekonstruiert. Die existentielle Anschauungsweise ermöglicht eine halbwegs stabile und funktionsfähige Organisation unseres Alltagslebens. „Gelegentliche Konfusionen, schockartige Realitätskrisen, innere Erschütterungen durch neue Erkenntnisse haben erstaunlich selten den Effekt einer grundlegend neuen Sicht der Wirklichkeit.“ (Schulze 1992, 264)

Um überhaupt existieren zu können, müssen sich die Menschen eine Struktur geben, die es ihnen erlaubt, sich gegenseitig einzuschätzen und Identität aufzubauen. Mit Hilfe ihrer existentiellen Anschauungsweise als Richtschnur bauen sie wechselseitige Einschätzung auf und erlangen ein Bewusstsein davon, wer sie selbst eigentlich sind.

Der Wunsch nach Absicherung der eigenen Wirklichkeitsbilder lässt Menschen zusammenrücken. Durch den Blick auf andere versucht man, Orientierung zu gewinnen. Über verifizierende Kommunikation baut der Einzel-



ne seine existentielle Anschauungsweise auf, nach der er sich tendenziell richtet. „Soziale Milieus sind Gemeinschaften der Weltdeutung.“ (Schulze 1992, 267)

Die Individuen befinden sich zur milieutypischen Normalitätsvorstellung in unterschiedlicher Distanz. Milieuspezifische Anschauungsweisen sind im Leben des Einzelnen nicht allgegenwärtig, aber typisch. Sie erfassen nicht alle Personen gleichermaßen, bestimmen die Form der Wirklichkeitskonstruktion einer Person nicht vollständig, nehmen aber spürbaren Einfluss darauf. Sie bilden das Häufige, Übliche, Typische ab. Der Informationsgehalt von Aussagen über die existentielle Anschauungsweise wird dadurch bestimmt, „dass die behauptete Anschauungsweise im Bezugsmilieu vor anderen Anschauungsweisen dominiert und dass sie für das Bezugsmilieu typischer ist als für andere Milieus“ (Schulze 1992, 262).

Die existentielle Anschauungsweise eines Milieus setzt sich aus drei Komponenten zusammen: den Ich-Welt-Bezug, die normale existentielle Problemdefinition und die primäre Perspektive.

Konkretisierung existentieller Anschauungsweisen Schema 1

<b>Ich-Welt Bezug</b>	<b>Normale existentielle Problemdefinition</b>	<b>Primäre Perspektive</b>	<b>Milieu</b>
Welt-verankert	Streben nach Rang	Hierarchie	Niveaumilieu
	Streben nach Konformität	Soziale Erwartungen	Integrationsmilieu
	Streben nach Geborgenheit	Bedrohung	Harmoniemilieu
Ich-verankert	Streben nach Selbstverwirklichung	Innerer Kern	Selbstverwirklichungsmilieu
	Streben nach Stimulation	Bedürfnisse	Unterhaltungsmilieu

(Quelle: Schulze 1992, 261)

Den Kern existentieller Anschauungsweise bildet die existentielle Problemdefinition. Die vielen alltäglichen Aktivitäten enthalten eine übergreifende Auffassung, woraufhin sie ausgerichtet sind. Jede und jeder hat seine besondere Weise, das Leben anzugehen, die im Laufe der Zeit sichtbar wird. Der Begriff der normalen existentiellen Problemdefinition spricht die grundlegende Aufgabenstellung und Zielsetzung im Leben an, die sich wie ein roter Faden durch das Leben des Einzelnen zieht und den Kurs seines Alltagshandelns bestimmt. Der Fokus richtet sich in unserer Gesellschaft der vielen Optionen auf die subjektive Vorstellung von Lebensqualität: Rang, Konformität, Geborgenheit, Selbstverwirklichung und Stimulation als Selbstzweck. Was zählt, ist z.B. die Empfindung von Geborgenheit, so illusionär sie auch sein mag. Gemeinsam ist allen fünf Motiven eine innengeleitete, erlebnisorientierte Zielsetzung.

Jede existenzielle Problemdefinition geht implizit von einem bestimmten Ich-Welt-Bezug aus. Er lässt sich entweder weltverankert beschreiben, wenn sich eine Person die Welt als vorgegeben vorstellt, oder ichverankert, wenn die Welt dominant auf die eigene Person hin erschlossen wird. In einer weltverankerten Sicht werden die Welt als auch das in ihr wohnende Ich als Bestandteile einer umfassenden Ordnung verstanden. Man stellt sich die Welt als gegebene Ordnung vor, zu der das Ich in Bezug gesetzt wird. Der Einzelne legt es darauf an, einen vorteilhaften Platz in dieser Ordnung zu erlangen. Mit einem weltverankerten Ich-Welt-Bezug sind das Streben nach Rang, nach Konformität und nach Geborgenheit verbunden.

Umgekehrt verläuft die Zuordnung von Ich und Welt in der ichverankerten Weltsicht. „Nicht das Ich wird der Welt zugeordnet, sondern die Welt dem Ich.“ (Schulze 1992, 235) Prägt eine weltverankerte Wirklichkeitsauffassung tendenziell traditionelle Milieus, kennzeichnet ein selbstreferenzieller Zugang zur Welt moderne Lebensstilmilieus. Fragt man Menschen, mit einer ichverankerten Weltsicht, wonach sie ihr Leben ausreichten, so berufen sie sich auf sich selbst, auf von ihnen selbst definierte Kriterien. Die Gestaltung des Lebens wird primär auf sich selbst und die eigenen Erfahrungen bezogen. In den Sozialwissenschaften wird dieser Sachverhalt als ‚Selbstreferenz‘ bezeichnet. Sich suchen, zu sich finden, zu sich stehen, ist das, was Orientierung in der Welt verbürgen soll. In einer ichverankerten Weltsicht gründen das Streben nach Selbstverwirklichung und das Streben nach Stimulation.

Die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften führt auf der Ebene des personalen Verhaltens zu einer fortschreitende „Ich-Zentrierung“ (Rucht 1994, 54). Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene besteht der Schlüsselprozess in der Radikalisierung von bereits in hochkulturellen Gesellschaften angebahnter funktionaler Differenzierung. Das bedeutet die Ausdifferenzierung einer vormals religiös integrierten Handlungs- und Vorstellungswelt in gesellschaftliche Teilsysteme: Politik, Wirtschaft, Recht, Familie, Wissenschaft, Sport usw., die nach je eigenen Regeln und Logik funktionieren: Mit der Lösung aus ihrer religiösen Verankerung werden die gesellschaftlichen Teilsysteme nicht in einem radikalen Sinne freigesetzt, aber doch relativ autonom, indem sie innerhalb ihres Geltungsbereiches nach eigenen Regeln funktionieren und sich gegenseitig aufeinander abstimmen.

Funktionale Differenzierung der Gesellschaft und Ich-Zentrierung sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Sie verlaufen nicht zufällig parallel. Ich-Zentrierung findet auf Systemebene ihre Entsprechung im Prinzip einer dezentralen Gesellschaft, zusammengesetzt aus mehr oder weniger autonomen Teilsystemen. Beide Seiten bedingen, stabilisieren und fördern sich wechselseitig. Funktionale Differenzierung bedarf auf der Individualebene eines Subjektes, das flexibel und wendig genug ist, um gleichzeitig mehreren Systemen anzugehören und viele Funktionen wahrzunehmen. Umgekehrt kann sich radikale Ich-Zentrierung nur durchsetzen, wo Funktionssysteme Spiel-

räume gewähren. An die Stelle der Einbindung in einen gleichsam schicksalhaft zugewiesenen sozialen Ort, tritt in der modernen Gesellschaft der Anspruch, ein Leben in Referenz auf sich selbst zu entwerfen.

Ich-Zentrierung bedeutet allerdings nicht, dass der Einzelne autonom und selbstbestimmt denkt und handelt. Ich-Zentrierung vollzieht sich in permanenter sozialer Interaktion, sie wird sozialisiert und fortlaufend wechselseitig bekräftigt. Doch in den Mittelpunkt rückt das Individuum, das seinen eigenen Lebensentwurf gegen konkurrierende Bewertungen in ständige Interaktion mit anderen stabilisiert.

Die beiden gegenläufigen Ich-Welt-Bezüge geben lediglich einen groben Raster des Zugangs zur Welt ab, der in der primären Perspektive konkretisiert wird (siehe Schema\_1). Die primäre Perspektive meint einen bestimmten Blickwinkel auf die beiden Konstitutiven des Ich-Welt-Bezuges. Mit der weltverankerten Daseinsauffassung gehen drei primäre Perspektiven einher: eine Ordnung von oben nach unten (Hierarchie), von erlaubt und verboten (Soziale Erwartung), von Schutz und Bedrohung. Im Blick auf die ichverankerte Weltsicht können zwei Ausprägungen der primären Perspektive unterschieden werden: Das Äussere so einzurichten, dass es zur inneren Ordnung passt (Innerer Kern) oder sich in der Ausgestaltung des Ich an den Bedürfnissen zu orientieren.

Der Ich-Welt-Bezug, die normale existentielle Problemdefinition, verbunden mit der primären Perspektive begründen jeweils bestimmte Lebensstilmilieus, wie sie in der Folge in den Kapiteln 3–6 vorgestellt werden. In einer differenzierteren Feinstruktur der Lebensstilmilieus ergibt sich ein eigenständiger Stiltyp, dessen Identität in hohem Masse religiös geprägt ist (Kap. 7).

## 2. Dimensionen der Lebensstile

### 2.1 Alltagsästhetische Schemata

In der Vielzahl der mittlerweile vorliegenden Untersuchungen wird ‚Lebensstil‘ sehr unterschiedlich gefasst. Von einer einheitlichen Wahl von Dimensionen und Indikatoren zur empirischen Feststellung von Lebensstilen kann nicht die Rede sein. Die Dimensionen, die der Auswahl der Indikatoren zur Ermittlung der Lebensstile zugrunde liegen, variieren zwischen den einzelnen Studien (Hartmann 1999, Georg 1998, Spellerberg 1996) beträchtlich.

Bislang liegt in der Lebensstilforschung kein empirisches Instrument vor, das in Bevölkerungsumfragen standardmässig eingesetzt wird. In unserer Befragung stützten wir uns für die Erhebung der Lebensstile auf die Bevölkerungsumfrage ALLBUS 1998 in Deutschland. Beim den im ALLBUS verwendeten Dimensionen und Items handelt es sich um Replikationen aus dem Sozio-ökonomischen Panel (SOEP) von 1990 und dem Wohlfahrtssurvey aus dem Jahre 1993 in der Bundesrepublik Deutschland. Der ALLBUS seinerseits orientierte sich am Lebensstilkonzept von Gerhard Schulze (Koch et alii 1999).

Schulze geht in seiner Studie zur Erlebnisgesellschaft von einer nachhaltigen Ästhetisierung der Alltagswelten aus. Durch die Ausweitung der Konsumpotentiale, die Umwandlung von vorgegebener in gestaltbare Wirklichkeit wird der Mensch immer stärker auf seinen Geschmack verwiesen. „Die Ästhetisierung des Alltagslebens drängt uns zu einer wachsenden Zahl von Geschmacksentscheidungen“ (Schulze 1992, 127). Die Modernisierung der Gesellschaft äussert sich in der allgemein gestiegenen Bedeutung der ästhetischen Komponenten im Alltag. Welche Kleidung man trägt, welche Musik man hört, wo und wie man seine Freizeit verbringt, ist keine rein persönliche Angelegenheit mehr. Alltagsästhetische Stile werden zu Bezugspunkten in der kulturellen und sozialen Ausgestaltung der Gesellschaft.

Lebensstile werden als expressives Verhalten begriffen. So wird der Lebensstil von Lütke ausdrücklich „als auf die Expression angelegtes Muster von Präferenzen und Verhaltensweisen einer Person“ (1989, 42) verstanden. In seiner Untersuchung der Pariser Bevölkerung erfasste zum Beispiel Pierre Bourdieu den Lebensstil über die folgenden Verhaltensstilisierungen: Möbel und Wohnungseinrichtungen, Freizeitaktivitäten bzw. sportliche Betätigung, Kleiderstil, Präferenzen von Speisen, Literatur- und Filmgattungen, Radio- und Fernsehsendungen, Musikpräferenzen bzw. Lieblingslieder, Malerei bzw. Lieblingsmaler, Freundeskreis, bevorzugte Fotomotive. Am Geschmack wird sichtbar, welchen Lebensstil jemand pflegt. Der Geschmack bringt auf kultureller Ebene einen bestimmten Lebensstil zum Ausdruck. Im Blickpunkt

steht das alltägliche Verhalten, in dem das subjektive Lebensverständnis über Zeichen und Symbole ausgedrückt wird.

Für Bourdieu ist der Geschmack keine rein persönliche Angelegenheit, sondern eine klassenspezifisch ausgeprägte ästhetische Bewertung und Unterscheidung. Der Geschmack wird von ihm als evidenten Zeichen der Klassenzugehörigkeit gedeutet. Der Geschmack trennt und vereint, erzeugt Zustimmung wie auch Ablehnung. Er fungiert als eine Art sozialer Orientierungssinn. Auf dieser Grundlage werden Selbst- und Fremdeinschätzungen vorgenommen. Geschmackspräferenzen als sichtbare Unterscheidungszeichen verbürgen Prozesse der Integration und Identität, indem nach der sozialen Logik des Ein- und Ausschlusses zusammenfindet, was zusammengehört, und getrennt bleibt, was sich als getrennt empfindet.

Betrachtet Pierre Bourdieu Ästhetik und Lebensstil als zentrale Indikatoren für die Klassenzugehörigkeit, favorisiert Schulze einen subjektzentrierten Gesellschaftsaufbau. Am besten lässt sich nach ihm die Struktur moderner Gesellschaften aus der Perspektive persönlicher ästhetischer Stilisierung im Alltag beschreiben. Vorlieben in Stil und Geschmack bündeln sich zu charakteristischen alltagsästhetischen Schemata. Unter alltagsästhetischen Schemata versteht er eine Gruppe ästhetischer Zeichen, die bedeutungsäquivalent kodiert werden. In den alltagsästhetischen Schemata stehen den Menschen kollektive Muster des Erlebens zur Verfügung, durch die die Erlebnisorientierung des Einzelnen gelingt. Sie fassen eine Vielzahl von Zeichen zusammen, denen ein gemeinsame Bedeutung eigen ist. Sie sind mehr als ein Sammelsurium von Vorlieben, Abneigungen, Gleichgültigkeiten, Abgrenzungen. Sie drücken auf je eigene Weise das Selbstverständnis, die verdichtete Lebensphilosophie einer Person aus. Ablesbar wird die in den alltagsästhetischen Schemata zum Ausdruck kommende Lebensphilosophie im Alltagsverhalten. In unserer Untersuchung wurden die jungen Eltern zu vier Bereichen des familiären Lebens ausführlich befragt: Musikgeschmack, Fernsehgewohnheiten, Freizeitaktivitäten, Erziehungsstil.

Den alltagsästhetischen Schemata fällt immer mehr die Funktion zu, „anderen und sich selbst sowohl distinktive wie lebensphilosophische Inhalte zu signalisieren“ (Schulze 1992, 96). Sie beinhalten kollektive Muster des Erlebens und erleichtern die Orientierung in einem vieldimensionalen Raum. Sie reduzieren die unendliche Menge der Möglichkeiten, die Welt zum Gegenstand des Erlebens zu machen, auf eine übersichtliche Zahl von Mustern, damit in der Optionsgesellschaft nicht vollends die Orientierung verloren geht.

Alltagsästhetische Schemata sind die Konstruktionselemente für die Bildung von Lebensstiltypen, „die sich als Kombination bestimmter Ausprägungen von Schemata beschreiben lassen“ (Schulze 1992, 123).

## 2.2 Drei Arten von alltagsästhetischen Schemata

Als hauptsächliche Dimensionen der ästhetischen Orientierung unterscheidet Schulze drei alltagsästhetische Schemata:

- das Hochkulturschema
- das Trivialschema
- das Spannungsschema

Schema 2 gibt einen schematischen Überblick über diese Grundmuster und charakterisiert sie kurz in ihren Grundzügen.

Alltagsästhetische Schemata im Überblick Schema 2

Alltags- ästhetische Schemata	Typische Zeichen (3 Beispiele)	Bedeutung		
		Genuss	Distink- tion	Lebens- philosophie
Hochkultur- schema	Klassische Musik Museumsbesuch Lektüre „guter Literatur“	Kontemplation	Anti- barbarisch	Perfektion
Trivial- schema	deutscher Schlager Fernsehquiz Arztroman	Gemütlichkeit	Anti- exzentrisch	Harmonie
Spannungs- schema	Rockmusik, Thriller Ausgehen (Kneipen, Discos, Kinos usw.)	Action	Anti- konventio- nell	Narzissmus

(Schulze 1992, 163)

Die drei Schemata verkörpern allgemein verständliche Zeichensysteme, die eine Zuordnung von Handlungen und Personen in einem sozialen Kontext erlauben.

Im Mittelpunkt des *Hochkulturschemas* stehen die „schönen Künste“ und sonstige als anspruchsvoll und kulturell wertvoll angesehene Aktivitäten. Das Hochkulturschema entspricht in etwa dem bei Bourdieu beschriebenen „legitimen Geschmack“ und umfasst eine breite Palette ‚bildungsbürgerlicher‘ Zeichen. Dazu gehören u. a. klassische Musik, gehobene Literatur, Kultursendungen, Diskussionsrunden im Fernsehen, Besuch von Oper, Theater, Galerien usw. Die Lebensphilosophie ist auf ästhetische Perfektion ausgerichtet, die distinktive Bedeutung ist „antibarbarisch“ und der Genuss liegt im stillen Betrachten und in der meditativen Ruhe. Gerhard Schulze wählte für

das hochkulturelle Muster von Genuss den Ausdruck Kontemplation. Wegen seiner langen Tradition ist das Hochkulturschema besonders klar sozial identifizierbar.

Der ästhetische Orientierungspunkt im *Trivialschema* ist die heile, harmonische Welt. Für sie sind die folgenden Zeichen typisch: Schlager, Volksmusik, Heimat- und Artromane, Heimatfilme, Folklore usw. Die Lebenshaltung ist auf Harmonie ausgerichtet, die distinktive Bedeutung wendet sich gegen alle Extravaganz und der Genuss dreht sich um die Gemütlichkeit.

Das Trivialschema hat auf essentielle Weise Bedeutung für die kleinbürgerliche Welt. Geordnete und stetige Arbeits- und Lebensverhältnisse sind Angehörigen der Mittelschicht sehr wichtig und werden in einer besonderen Leistungs- und Pflichtethik verinnerlicht. Die Kultur des Kleinbürgertums birgt, schafft Übersicht, sorgt für Nähe, garantiert Vertrautheit, ermöglicht Vorhersehbarkeit, erleichtert die Orientierung in einer komplexen, unübersichtlich gewordenen Welt. Mit der Erhöhung des Lebensstandards haben auch die „kleinen Leute“ genug Spielraum gewonnen, eine populäre Kultur in ihrem Alltagsleben einzurichten

Im *Spannungsschema* werden ästhetische Vorlieben zusammengefasst, die durch Bewegung, Abwechslung, Spannung und starke Sinneseindrücke charakterisiert sind. Es bündelt Zeichen wie Pop- und Rockmusik, Vorliebe für Spiel- und Actionfilme, Kino- und Discobesuch. „Man setzt sich unter Strom, lässt sich durchschütteln und hört auf, wenn es keinen Spass mehr macht.“ (Schulze 1992, 155) Diese Präferenzen sind mit einer narzisstischen Lebensphilosophie verbunden, die Distinktion ist vom Feindbild des ‚langweiligen Spiessertum‘ geprägt, und Genuss ist gleichbedeutend mit ‚Action‘. Das Spannungsschema entwickelte sich aus den jugendkulturellen Umbrüchen in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts. Es ist das historisch jüngste Kulturmuster.

### **2.3 Musik- und Fernsehgeschmack als Indikatoren alltagsästhetischer Schemata**

Empirisch aussichtsreich erfassen lassen sich die drei alltagsästhetischen Schemata über den Musikgeschmack und die Fernsehgewohnheiten. Als symbolisch bedeutsame Bereiche des expressiven Verhaltens im Alltag bilden sie die Basis für die Konzeptualisierung der Lebensstile. Der Differenzierungsraum von Lebensstilen wird vorwiegend durch expressive Angebote der Kulturindustrie abgedeckt.

Musik eignet sich auf besondere Weise, seinem Lebensgefühl Ausdruck zu verleihen. In Lebensstil-Untersuchungen hat sich immer wieder gezeigt,

dass der jeweilige Musikgeschmack ein wichtiger Aspekt von Unterschieden im Lebensstil ist (Georg 1998, 238; Hartmann 1999, 125; Schulze 1992, 594).

Demgegenüber zählt Fernsehen zu den häufigsten und beliebtesten Freizeitaktivitäten. Fernsehgeräte gibt es in nahezu allen Haushalten und je nach Empfang steht ein mehr oder weniger grosse Programmvielfalt zur Verfügung.

Fragen zum Musikgeschmack und zu den Fernsehinteressen haben deshalb den Vorteil, für fast alle Bevölkerungsgruppen gleichermassen beantwortbar zu sein. Indem nach dem Genre der Musik und des Fernsehprogramms gefragt wird, werden gefestigte und allgemeine Interessen ermittelt, die nicht von augenblicklichen Moden und Popularitäten abhängen.

Sieben Musikstile standen den Befragten zur Auswahl. Sie konnten ankreuzen, ob sie die jeweilige Musikart gerne oder ungerne hören:

- Volksmusik, Blas- und Marschmusik
- Schlagermusik
- Pop- und Rockmusik
- Klassische Musik
- Jazz
- Punk, Heavy Metal
- Techno, House

In der Erhebung konnten die Befragten angeben, inwieweit sie die folgenden Fernsehsendungen interessieren:

- Fernsehshows, Quizsendungen
- Sportsendungen
- Spielfilme
- Nachrichten
- Politische Magazine
- Kunst- und Kultursendungen
- Heimatfilme
- Krimis, Krimiserien
- Actionfilme
- Familien- und Unterhaltungsserien

Die Faktorenanalyse bringt an den Tag, dass die drei alltagsästhetischen Schemata auch in unserer Untersuchung zentrale kollektive Stilmuster bilden,



mit deren Hilfe sich die Individuen auf ihrem Weg durch das Labyrinth der Erlebnismöglichkeiten orientieren.

Mit der Faktorenanalyse lässt sich aufzeigen, welche Musik- und Fernsehpräferenzen zusammengehören, welche einen hohen inneren Zusammenhang untereinander haben und welche sich deutlich gegenüber anderen Musik- und Fernsehvorlieben abgrenzen. Sowohl beim Musikgeschmack wie bei den Fernsehgewohnheiten haben sich die drei bereits kurz beschriebenen alltagsästhetischen Schemata ergeben.

Tabelle 1

<b>Hochkulturschema</b> (Cronbach's $\alpha = .64$ )	<b>Faktorenladung</b>	<b>Trennschärfe</b>
Musikgeschmack		
Klassik	.84	.61
Jazz	.82	.63
Fernsehgewohnheiten		
Politische Magazine	.86	.69
Kunst- und Kultursendungen	.68	.73
Nachrichten	.66	.46
<b>Trivialschema</b> (Cronbach's $\alpha = .70$ )		
Musikgeschmack		
Volksmusik	.89	.63
Schlager	.86	.68
Fernsehgewohnheiten		
Shows/Quiz	.76	.65
Heimatfilme	.67	.67
Familienserien	.65	.61
Sportsendungen	.55	.50
<b>Spannungsschema</b> (Cronbach's $\alpha = .64$ )		
Musikgeschmack		
Punk/Heavy Metal	.82	.58
Techno/House	.79	.56
Pop/Rock	.55	.55
Fernsehgewohnheiten		
Actionfilme	.78	.70
Krimis	.78	.62
Spielfilme	.71	.59

Musikgeschmack: Varianzklärung 66.4%

Spannungsschema: 23.5%; Trivialschema: 22.4%; Hochkulturschema: 20.5%;

Fernsehgewohnheiten: Varianzklärung 57.3%

Trivialschema: 19.7%; Spannungsschema: 19.6% ; Hochkulturschema: 18%;

Die *Faktorenladung* zeigt an, wie stark der jeweilige Indikator das Hochkultur-, Trivial- oder Spannungsschema prägt.

Der *Trennschärfekoeffizient* gibt an, wie gut ein bestimmtes Element zur Messung der Gesamtausrichtung einer Skala beiträgt. Ein hoher Wert besagt, dass das entsprechende Skalenelement deutlich unterscheidet, z. B. zwischen denjenigen, die ein Hochkulturschema leben, und allen anderen. Hohe Trennschärfen lassen sich als Hinweis auf die Eindimensionalität der Skala deuten. Der Trennschärfekoeffizient gibt Auskunft über das Ausmass, in dem ein einzelnes Skalenelement von den Befragten in Richtung der Gesamtskala beantwortet wird. Der Trennwert kann wie bei allen Angaben in der Übersicht zwischen 0 und 1 liegen. Die Werte können als hoch bis sehr hoch bezeichnet werden.

*Cronbach's  $\alpha$*  zeigt an, inwieweit eine Gruppe von Indikatoren zur Messung einer Verhaltensweise taugt. Ein hoher Wert spricht für eine hohe interne Konsistenz, also eine grosse Ähnlichkeit der Indikatoren untereinander. Cronbach's  $\alpha$  macht eine Aussage über die Zuverlässigkeit einer Skala bzw. die Genauigkeit, mit der gemessen wird, oder über die Stabilität der Messung über die Zeit. Die Werte der drei alltagsästhetischen Schemata können bei der geringen Indikatorenzahl als ausreichend angesehen werden. Bekanntlich reduziert sich Cronbach's  $\alpha$  mit der Zahl der Indikatoren.

Musikgeschmack und Fernsehgewohnheiten zeigen in den drei verschiedenen Schemata sehr unterschiedliche Ausprägungen:

*Hochkulturschema:* In der Vorliebe für klassische Musik und Jazz widerspiegelt sich das Hochkulturschema. Beide Musikarten verkörpern einen ausgeprägt eigenständigen Musikgeschmack. Man ist es sich selbst schuldig, Distanz zum Schlager zu markieren. Wer etwas auf sich hält, beschränkt seinen Fernsehkonsum auf politische Magazine, Kunst- und Kultursendungen und interessiert sich darüber hinaus für Nachrichtensendungen. Lässt sich bei Sehern von politischen Magazinen und Kultursendungen auf einen hochkulturellen Geschmack schliessen, ist Vorsicht geboten bei regelmässigen Zuschauerinnen und Zuschauern von Nachrichtenmagazinen. Wenn auch in geringerem Masse stossen Tagesschau, 10 vor 10 usw. auf Interesse bei Personen mit einer anderen Geschmacksausrichtung.

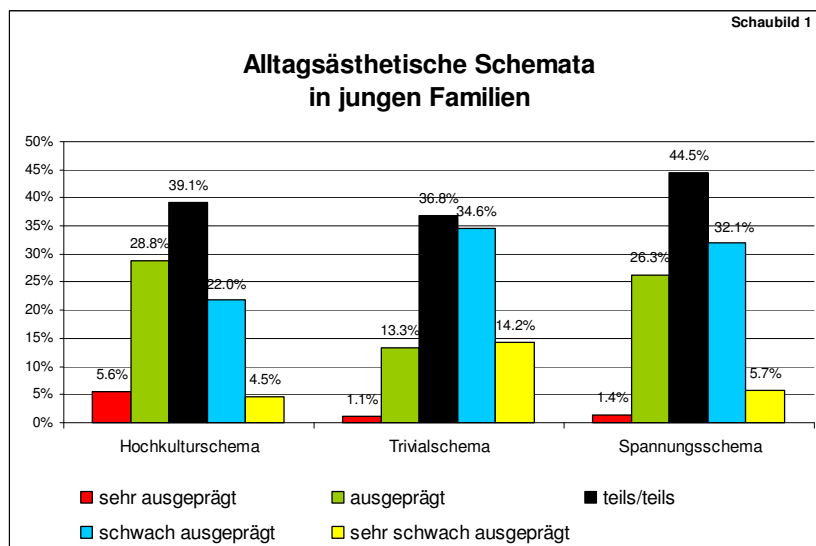
*Trivialschema:* Als Hinweise auf das Trivialschema gelten der Schlager und die Volksmusik. Sie repräsentieren einem Musikgeschmack, der öfters mit abfälligen Bezeichnungen versehen wird: Kitsch, Rührseligkeit, Spiesigkeit, schlechter Geschmack, Geschmacklosigkeit. Hoch im Kurs stehen im Fernsehen Shows und Quizsendungen. Kaum minder beliebt sind Heimatfilme und Familien- und Unterhaltungsserien. Das Interesse an Sportsendungen teilen Vertreter dieses ästhetischen Schemas zum Teil mit Bildungsbürgern. Bei Familien- und Unterhaltungsserien treffen sie vorzugsweise auf Personen, die dem Spannungsschema zuzuordnen sind.

*Spannungsschema*: „Power“ als musikalisches Stilelement kennzeichnet das Spannungsschema: Punk und Heavy Metal, Techno und House, Pop- und Rockmusik. Spannung kommt am klarsten in diesen Musikstilen zum Ausdruck. Sie wird ausgelebt im Actionfilm, in Krimis und Spielfilmen. Spielfilme finden gelegentlich Anklang auch unter Exponenten des Trivialschemas.

In einem Zeitvergleich wies Thomas Müller-Schneider auf, dass die empirischen Strukturen, auf denen das Lebensstilmodell von Schulze beruht, seit Mitte der 1980er Jahre weitgehend stabil geblieben sind: „Nach wie vor sind die drei alltagsästhetischen Schemata zentrale kollektive Stilmuster, mit deren Hilfe sich die Individuen auf ihrem Weg durch das Labyrinth der Erlebnismöglichkeiten orientieren.“ (Müller-Schneider 2000, 373)

## 2.4 Alltagsästhetische Präferenzen unter den jungen Familien

Um erkennen zu können, welche Zustimmung die alltagsästhetischen Schemata in jungen Familien der Deutschschweiz erfahren, werden ihre Indikatoren in additiven Skalen zusammengefasst. Die Ausdrucksformen der Trivialekultur finden die geringste Zustimmung. Aus anderen Lebensstilstudien ist bekannt, dass sich das Trivialschema eher bei älteren Menschen findet. Soziale Milieus, in denen das Trivialschema eine massgebende Rolle spielt, siedelt Gerhard Schulze in der Bevölkerung über 40 Jahre an (Schulze 1992, 664). In unserer Untersuchung haben wir es mit jungen Erwachsenen zu tun. Ihnen entspricht eher das Spannungsschema.



Infolge der Veränderungen im Bildungsbereich verfügen jüngere Jahrgänge über bessere Ausbildungen als ältere Menschen. Durch die Expansion des Bildungssystems haben jüngere eher als ältere Menschen die Chance erhalten, weiterführende und höhere Bildungsabschlüsse zu erreichen. Von daher erstaunt die relative breite Zustimmung zu hochkulturellen Verhaltensweisen nicht. Tabelle 2 zeigt, wie eng das Hochkulturschema mit Bildung zusammenhängt.

Tabelle 2

	Alltagsästhetisches Schema	
	sehr ausgeprägt	ausgeprägt
<b>Hochkulturschema</b>		
Obligatorische Schule	4.1%	10.9%
Berufslehre/Handelsschule	2.9%	20.5%
Hochschule	13.5%	42.2%
<b>Trivialschema</b>		
Obligatorische Schule	4.1%	25.7%
Berufslehre/Handelsschule	1.0%	16.6%
Hochschule	–	–
<b>Spannungsschema</b>		
Obligatorische Schule	2.8%	21.7%
Berufslehre/Handelsschule	1.2%	17.4%
Hochschule	–	9.3%

Die drei alltagsästhetischen Schemata stehen weitgehend unabhängig nebeneinander. Die Nähe zu einem Schema bedeutet nicht notwendigerweise Distanz zu einem anderen. Hochkultur und Action schliessen sich nicht aus, ebenso wenig wie Action und Trivialkultur, oder Hochkultur und Trivialkultur. Die jungen Familien verstehen die drei Schemata nicht als Alternativen, sondern als Kombinationsmöglichkeiten, um ihren eigenen Familienstil zu kreieren.

Die Zustimmung zu einem Schema zieht kaum Reaktionen gegenüber einem anderen mit sich. Leicht negativ ( $r = -.11$ ) stehen das Hochkultur- und Trivialschema zueinander wie in anderen Lebensstilstudien (Hartmann 1999, 183). Stossen sich in anderen Lebensstilstudien das Trivial- und Spannungsschema gegenseitig ab, stehen sie in der vorliegenden Studie tendenziell leicht positiv zueinander ( $r = .18$ ). Weder gegenseitige Gering- noch Wertschätzung zeichnen die jeweiligen Repräsentanten eines Kulturschemas aus. Profilierung durch negative Beurteilung anderer kultureller Ausdrucksformen wird von den jungen Familien in der Regel nicht praktiziert: Auch wenn dem Trivialschema eine antiexzentrische Haltung eigen ist, werden Vertreter des Spannungsschemas in ihrer Eigenart nicht abgelehnt. Mit dem Hochkulturschema verbindet sich kein Exklusivitätsanspruch und Überlegenheitsgefühl,

das dem traditionellen Symbolkosmos geringschätzig begegnet. Die jungen Familien im Bereich der Hochkultur grenzen sich kaum mehr im Sinne der Klassengesellschaft von der Kultur der Volksmassen unter ihnen ab, zwischen den feinen und gewöhnlichen Leuten wird kaum mehr eine Trennlinie gezogen wie in den Studien von Bourdieu. Nach Bourdieu spannt sich die vertikale Distinktionsachse auf zwischen den Gegensatzpaaren von grob und fein, vornehm und vulgär, anspruchsvoll und bescheiden.

## **2.5 Freizeitaktivitäten**

Mit der allgemeinen Wohlstandssteigerung, mit der Zunahme der arbeitsfreien Zeit – kürzere Arbeitszeiten und Ferien – gewinnt die Lebenssphäre ausserhalb der Arbeit, vermittelt über vielfältige Vergnügungsangebote und Freizeitbeschäftigungen, zunehmend an Bedeutung. Mit dem Übergang von der Arbeits- zur Freizeitgesellschaft geht auch ein Wandel der Freizeitfunktionen einher. Neben der Entspannung und Regeneration dient die Freizeit heute überwiegend der Abwechslung, der Selbstdarstellung sowie der Selbstentfaltung und damit auch der sozialen Einbindung und Ausgrenzung.

Aufgrund verkürzter Arbeitszeiten findet während des Erwerbslebens eine Verschiebung zugunsten freier Zeit statt. Einer der wichtigsten Effekte des sozialen Wandels ist in der abnehmenden Bedeutung der Berufsarbeit im Lebenskonzept zu sehen. Das Mehr an Bildung und materiellen Ressourcen verbindet sich mit mehr Freizeit bzw. berufs- und arbeitsfreier Zeit.

Freizeitaktivitäten zählen zu den zentralen Elementen von Lebensstilen, weil sie Verhaltensweisen in einem relativ frei gestaltbaren Lebensbereich erfassen. Die Freizeit bietet den Menschen Raum, sich selbst auszudrücken, individuelle Bedürfnisse zu befriedigen, persönliche Eigenheiten auszuleben, das zu sein, was sie sein wollen. Die Aktivitäten in der Freizeit werden um ihrer selbst willen gewählt. Die verschiedenen Arten der Freizeitgestaltung widerspiegeln unterschiedliche Lebensstile. Die Menschen sagen damit etwas über sich selbst aus und über ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe. Freizeit hat mit der Erfahrung zu tun, über die eigene Zeit zu verfügen, mit Selbstverwirklichung, mit Ausdrucksmöglichkeiten seiner selbst. Um es etwas pathetisch auszudrücken: Als ‚frei‘ erfahren wir eine Zeit dann, wenn wir sagen können: Hier bin ich Mensch, hier darf ich es sein.

Die Gestaltung der Freizeit ist ein alltagsrelevanter Lebensbereich, welcher besonders anschaulich über Prioritäten und Bedürfnisse von Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen informiert. Die Freizeit ist ausserdem ein Lebensbereich, der vielfältige Möglichkeiten bietet, sich von anderen zu unterscheiden. Lebensstile werden in Freizeitstilen sichtbar.

Dass die Freizeitphase eine grosse kulturelle Bedeutung hat und spezifische Lebensstile eng mit charakteristischen Mustern von Freizeitgestaltung verknüpft sind, ist heute eine weitgehend geteilte Einschätzung der kultursoziologischen Forschung. Die Stilisierung des Lebens in der Gestaltung der Freizeit ist zu einem wesentlichen Element sozialer Integration avanciert und wird expressiv als Mittel kultureller Distinktion eingesetzt.

In ihrer Analyse von Bekanntschaftsinseraten von 1900 bis 1990 gelingt es Marlies Buchmann und Manuel Eisner aufzuzeigen, wie die Bedeutung der Freizeit als Element der Selbstpräsentation zunimmt. „Die dramatische Zunahme der Freizeitnennungen zwischen 1960 und 1975 über alle Altersgruppen und Zeitungen hinweg, weist darauf hin, dass Freizeit als Element des Lebensstils seit Mitte der 50er Jahre langsam in breite Bevölkerungskreise diffundierte, um sich dann ab der 60er Jahre zu verallgemeinern. Der Bezug zur Freizeit, den nun praktisch jedes Inserat herstellt, ist ein wichtiger Beleg für deren zunehmende Bedeutung als eigenständiger Lebensbereich.“ (Buchmann, Eisner 1999, 598)

Mit den Fragen nach der Freizeitgestaltung sollte ein möglich breites Spektrum von Aktivitäten abgedeckt werden. Bei der Erhebung der Freizeitaktivitäten ging es um die subjektive Einschätzung der Häufigkeit der verschiedenen Aktivitäten. Abgefragt wurden gängige Freizeitbeschäftigungen sowohl im häuslichen sowie im ausserhäuslichen Bereich. Die Frage nach den Freizeitaktivitäten soll auch Auskunft geben über das soziale Netzwerk, in das eine Person eingebunden ist. In der Art der Geselligkeit kommt ein bestimmter Wertbezug in der Lebenseinstellung zum Ausdruck. Gesellig zu sein wird in einzelnen Lebensstilen als eine wichtige Fähigkeit der eigenen Lebensführung verstanden

Wie beim Musik- und Fernsehgeschmack stützt sich unsere Untersuchung bei der Erfassung der Freizeitaktivitäten auf im ALLBUS 1998 verwendeten Indikatoren. Es handelt sich dabei weitgehend um Replikationen aus dem Wohlfahrtssurvey 1993 und der Massenkommunikationsstudie von 1995 und des Sozio-ökonomischen Panel (SOEP) der Jahre 1990 und 1995 in der Bundesrepublik Deutschland.

Insgesamt wurde im Blick auf 24 Freizeitaktivitäten gefragt, ob sie täglich, wöchentlich, monatlich, seltener oder überhaupt nie ausgeübt werden. In der Faktorenanalyse gruppierten sie sich zu neun Aktivitätenbündel:

#### PC- und Internetnutzung

- Sich mit dem Computer beschäftigen
- Das Internet oder spezielle Online-Dienste nutzen

#### Musische Tätigkeiten

- Künstlerische und musische Tätigkeiten (Malerei, musizieren, Fotografie, Theater, Tanz)
- Bücher lesen
- Sich privat weiterbilden

#### Sportlich-mentales Training

- Aktive sportliche Betätigung
- Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung
- Besuch von Sportveranstaltungen
- Spazieren gehen, wandern

#### Ausgang

- Kinobesuch, Besuch von Pop- oder Jazzkonzerten, Tanzveranstaltungen, Disco
- Besuch von Veranstaltungen wie Oper, klassische Konzerte, Theater, Ausstellungen
- Essen oder trinken gehen (Café, Kneipe, Restaurant)

#### Gesellschaftspolitisches Engagement

- Ehrenamtliche Tätigkeiten in Vereinen, Verbänden oder sozialen Diensten
- Kirchgang, Besuch von religiösen Veranstaltungen
- Beteiligung in Parteien, in der Kommunalpolitik, Bürgerinitiativen

#### Besuch von Angehörigen und Bekannten

- Gegenseitige Besuche von Familienangehörigen oder Verwandten
- Gegenseitige Besuche von Nachbarn, Freunden oder Bekannten

#### Familiär-häusliche Aktivitäten

- Ausflüge und kurze Reisen machen
- Karten- und Gesellschaftsspiele im Familienkreis
- Zeitschriften lesen
- Basteln, reparieren am Haus, in der Wohnung, am Auto, Gartenarbeit

#### Benutzung von Multimedia

- Schallplatten, CDs, Kassetten hören
- Videokassetten, DVDs anschauen

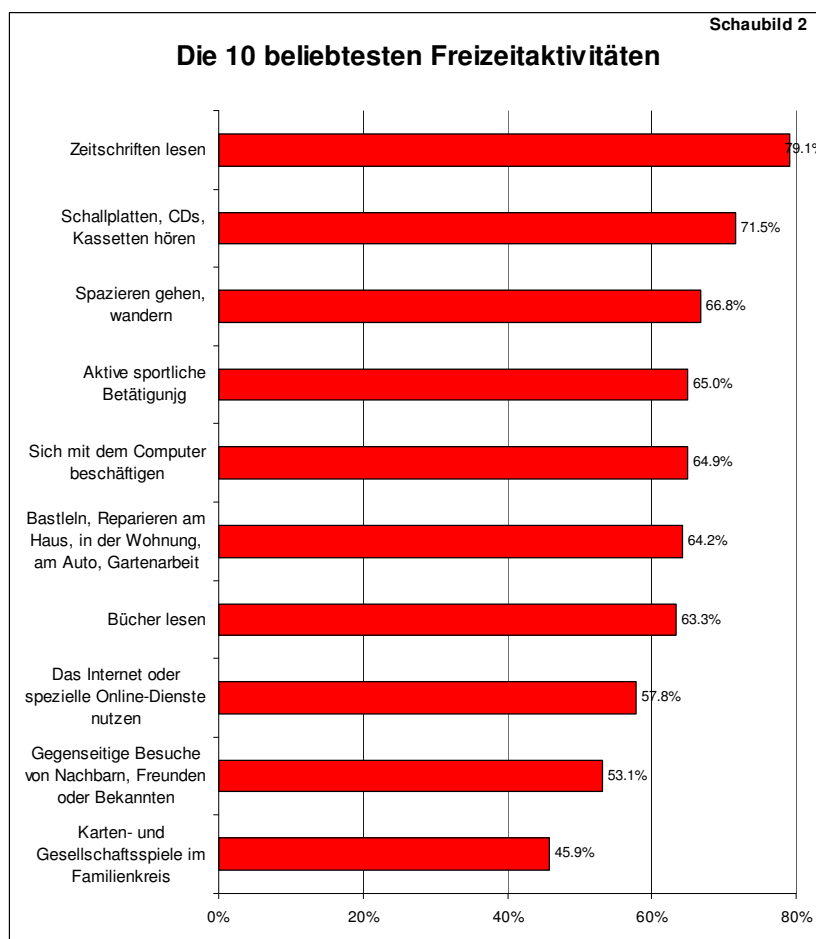
#### Faulenzen

- Einfach nichts tun, faulzen

Die Zuordnung der Freizeitaktivitäten zu den neun Hauptkomponenten fällt im Einzelfall mehr oder weniger eindeutig aus. Private Weiterbildung steht über ihre Zuordnung zur ‚musischen Bildung‘ hinaus in Zusammenhang mit

der Nutzung des Computers (Internet) und mit dem ‚sportlich-mentalen Training‘. Personen mit Vorlieben für musische Bildung gewinnen Sportveranstaltungen wenig ab. ‚Spazieren gehen‘ mag zwar öfter zusammenfallen mit sportlich-mentalem Training, hat aber auch einen Zusammenhang mit ‚häuslich-familiären Aktivitäten‘ und ‚Faulenzen‘. Faulenzer scheuen ihrerseits Heimwerken zu Hause: Basteln, reparieren am Haus, in der Wohnung, am Auto, Gartenarbeit. Sie gehen lieber spazieren und in Gaststätten. Bei Verwandten- und Bekanntenbesuche geht man gerne mal in ein Restaurant.

Die zehn beliebtesten Freizeitbeschäftigungen sind:





Den geringsten Zuspruch finden die folgenden 5 Freizeitaktivitäten:



Bemerkenswert ist, dass kirchlich oder religiös betonte Freizeitgestaltung in einem nennenswerten Zusammenhang mit politisch bürgerlichem und sozialem Engagement steht. Oft sind ehrenamtliche Tätigkeiten in den Kirchen und kirchennahen Organisationen angesiedelt.

Mit der Frage nach Yoga, Meditation, autogenem Training und Körpererfahrung wird eine weitere mögliche religiöse Freizeittätigkeit angesprochen. Sie erscheint in Kombination mit ‚aktiver sportlicher Betätigung‘ und ‚Besuch von Sportveranstaltungen‘. In einer einzigen Aussage werden facettenreiche Meditations- und Körpererfahrungstechniken erfasst, die zu Bewusstseinsweiterung, Erschließung des Unbewussten und Beherrschung des Körperlichen führen sollen.

Meditation hat auch im Christentum Tradition und ist dort eng mit Kontemplation und bestimmten Formen des Gebetes verbunden. Besinnung und Sammlung sollen einen von der Unrast des Alltags abgrenzen mit dem Ziel, der wesentlichen Wirklichkeit im eigenen Inneren, der tieferen Ordnung in der wechselnden Vielfalt gewahr zu werden. Meditative Praktiken werden

eingesetzt zur Förderung neuer Sensibilität gegenüber dem Körper, die sich im zwangsläufig auferlegten Arbeits- und Lebensrhythmus zu verflüchtigen droht.

Die meisten gymnastischen und kampftechnischen Sportarten Asiens integrieren regelmässig meditative Übungen in das Training. Die Dignität derartiger Übungsarten wird gestützt durch Hinweise auf ehrwürdige religiöse und metaphysische Traditionen. Meditative Übungen werden heute nicht nur in vielen populär gewordenen Selbstverteidigungsarten praktiziert, sondern auch in Managementtrainings und Kursen zur Entwicklung der eigenen Persönlichkeit eingesetzt. Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung scheinen Kirchgängern tendenziell eher fremd zu sein ( $r = -.12$ ).

Besteht bei der Freizeitaktivität ‚Kirchgang‘ eine deutlich positive Verbindung zur Trivialekultur und eine negative zu den alltagsästhetischen Schemata der Spannungs- und Hochkultur, üben sich Vertreter der Hochkultur öfter mal in ihrer Freizeit in Yoga, Meditation, autogenem Training, Körpererfahrung.

Auch wenn nach Hartmut Lüdtke Freizeit den Orientierungs- und Handlungskern moderner Lebensstile (Lüdtke 1995) darstellt, in der Freizeit also vorab individuelle Stile und Einstellungen zur Entfaltungen kommen, ist auch heute noch davon auszugehen, dass soziale Unterschiede in der spezifischen Art der Freizeitgestaltung wirksam sind. Die individuelle Freizeitgestaltung bzw. der Lebensstil reflektiert in unserer Untersuchung die Position im Ungleichheitsgefüge der Gesellschaft insofern, als der soziale Status sich niederschlägt in einer deutlichen Höherbewertung bestimmter Freizeitaktivitäten: sich privat weiterbilden, Bücher lesen, sich mit dem Computer beschäftigen, das Internet oder spezielle Online-Dienste nutzen, künstlerisch und musisch tätig sein, Oper- und Konzertbesuch. Sekundär gehen mit einer höheren Position in der Gesellschaft einher: ‚Kinobesuch, Besuch von Pop- und Jazzkonzerten, Tanzveranstaltungen, Discobesuch‘, ‚aktive sportliche Betätigung‘, ‚Ausflüge und kurze Reisen machen‘, ‚Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung‘ und ‚Beteiligung in Parteien, in der Kommunalpolitik, Bürgerinitiativen‘.

Die logistische Regressionsanalyse sagt aus, dass kulturelle Präferenzen und nicht die soziale Schichtzugehörigkeit Einfluss auf die Art der Freizeitgestaltung ausüben. Die logistische Regression misst die Einflussstärke einzelner Merkmale auf ein Verhalten oder eine Einstellung, während gleichzeitig aller anderen Komponenten konstant gehalten werden.

## 2.6 Erziehungsziele

Zusätzlich und ergänzend zum expressiv-ästhetischen Verhalten sind, um auch die subjektive Perspektive im eigenen Leben zu berücksichtigen, evaluative Aspekte der Lebensführung zur Typenbildung von Lebensstilen herangezogen worden. Das evaluative Verhalten als wesentliche Dimension, in der sich Lebensstile äussern, wird fassbar in den Wertorientierungen eines Menschen.

Wertorientierungen erfassen grundlegende Handlungsantriebe und Strategien der Lebensführung. Sie gelten als besonders stabile Elemente der menschlichen Psyche. Bei handlungsleitenden Wertorientierungen handelt es sich um grundlegende Prinzipien der individuellen, als wünschenswert erachteten Lebensgestaltung. „Values are a) concepts or beliefs, b) about desirable end states or behaviors, c) that transcend specific situations, d) guide selection or evaluation of behavior and events, and (e) are ordered by relative importance. (Schwartz, Bilsky 1987, 551)

Werte üben in der Wahrnehmung, im Denken und Verhalten des Menschen eine bedeutsame Steuerungsfunktion aus. Sie werden überall dort wirksam, wo nicht biologische Triebe, strukturelle Zwänge und rationale Nutzenabwägungen den Ausschlag geben. Immer dann, wenn Menschen etwas wünschen oder wichtig finden, wenn sie Lebensleitbilder verfolgen oder als Personen Stellung nehmen und Urteile aussprechen, sind Werte massgeblich im Spiel. Diese brauchen ihren Trägern keineswegs voll bewusst zu sein, sondern können in sozialen Gegebenheiten, Normen und kulturelle Selbstverständlichkeiten eingebettet sein.

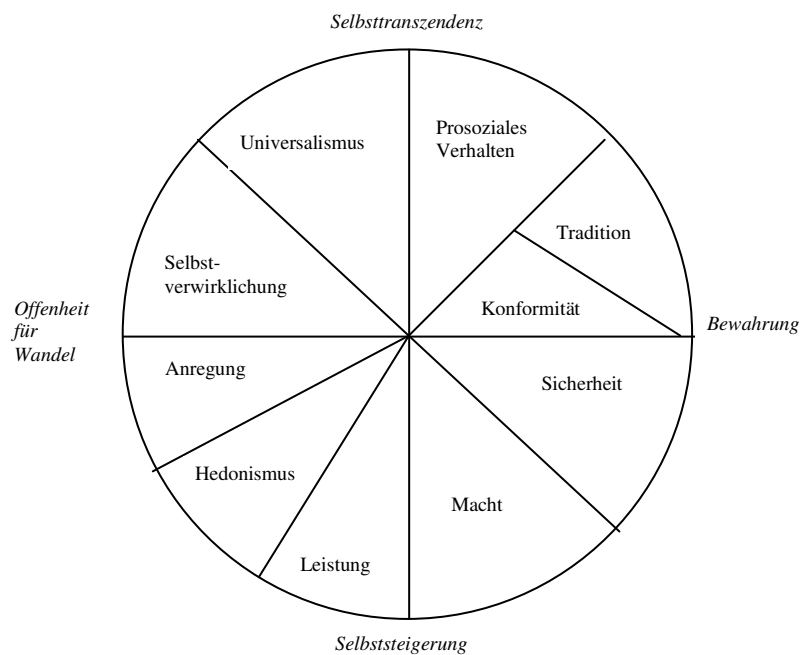
Man kann also, ganz grob gesagt, davon sprechen, dass Werte – als Führungsgrössen – das menschliche Verhalten ‚steuern‘. Man darf sich diesen Sachverhalt allerdings nicht zu einfach vorstellen. Selbst wenn wir vielleicht im Einzelfall davon ausgehen können, dass die Einstellung eines Menschen zu seiner Umwelt sehr deutlich von seinen Werten bestimmt wird, so kann dies doch keinesfalls bedeuten, dass er durch sie unablässig in Gang gehalten und angetrieben wird. Die Werte, die ein Mensch hat, werden ihn zwar in kritischen Situationen dazu veranlassen, Dinge zu tun, die Menschen mit anderen Werten nicht tun würden. Sie werden ihn in solchen Situationen auch an der Wahl von Handlungsweisen hindern, die anderen sehr nahe liegend erscheinen mögen. Nichtsdestoweniger lassen die Werte den Menschen – ungeachtet der Stärke, die sie haben – in grossen Teilen des normalen Tagesablaufs einen mehr oder weniger grossen Spielraum für ein Verhalten, in

welchem Überlegungen, Augenblickseinfälle oder Wünsche mit verhältnismässig schwacher Wertgrundlage zur Geltung gelangen können.

Die Einschätzung von Erziehungszielen nach ihrer Wichtigkeit gilt als bedeutsames Indiz für gegenwärtige, aber vor allem auch zukünftige Entwicklungen im Wertebereich der Gesellschaft. Dabei kann es nicht darum gehen, über die Äusserungen zu den Erziehungszielen das tatsächliche Erziehungsverhalten in konkreten Situationen zu erfassen – dass dazu sogar zum Teil Widersprüche bestehen, ist durchaus anzunehmen –, vielmehr sind die Erziehungsziele als relativ abstrakte, auf personales Handeln bezogene Wertindikatoren zu verstehen. Gerade der hohe Grad situationspezifischer Abstraktheit, der Bezug auf die Person und personales Handeln und die Einbindung in das Sozialisationsgeschehen machen Erziehungsziele zu wichtigen Wertindikatoren. In ihnen findet das Selbstbild der Eltern seinen Niederschlag, in dem das, was man für sich selbst wünscht, auf die Kinder übertragen wird.

Werteraum nach Schwartz

Schema 3



Grundlegend für die Erfassung der Erziehungsziele war in der vorliegenden Untersuchung das theoretische Konzept des ‚Werteraumes‘ nach Shalom H.

Schwartz (1987, 1994, 1994a und 1995). Es stützt sich auf eine breite empirische Basis. In einer Analyse der Ähnlichkeitsstruktur von Wertorientierungen in mehr als 40 Ländern kommt Schwartz zu einer zweidimensionalen Anordnung der Werte im ‚Werteraum‘. Die bipolaren Dimensionen des Werteraumes nennt er ‚Offenheit für Wandel‘ versus ‚Bewahrung‘ und ‚Selbsttranszendenz‘ versus ‚Selbststeigerung‘. Die neun von Schwartz eruierten Wertetypen gruppieren sich entlang dieser beiden Achsen. In Schema 3 wird die Anordnung der erfragten Wertepreferenzen sichtbar.

Die Wertetypen nach Schwartz lassen sich wie folgt charakterisieren:

Schema 4

Wertetypen	Charakterisierung
Universalismus	Verstehen, Wertschätzen, Toleranz, das Wohlergehen aller Menschen und der Natur schützen
Prosoziales Verhalten	Sicherung und Steigerung des Wohlergehens der Menschen, mit den man häufig Kontakt hat
Tradition	Respekt, Verbundenheit und Akzeptanz der Sitten und Ideen, die von der traditionellen Kultur bereitgestellt werden
Konformität	Beschränkung von Handlungen, Neigungen und Impulsen, die voraussichtlich anderen schaden und soziale Erwartungen und Normen verletzen
Sicherheit	Sicherheit, Harmonie und Stabilität der Gesellschaft, der Beziehungen und der eigenen Person
Macht	Sozialer Status und Prestige, Kontrolle und Dominanz über Menschen und Ressourcen
Leistung	Persönlicher Erfolg durch Kompetenzerweis in Übereinstimmung mit sozialen Standards
Hedonismus	Vergnügen, Genuss für die Sinne der eigenen Person
Anregung	Aufregung, Neuheit und Herausforderungen für das Leben
Selbstentfaltung	Freies Denken und Handeln – wählen, kreativ sein, forschen

Die neuen Wertetypen wurden über die folgenden Indikatoren zu erfassen versucht. Die Zahlen in den Klammern geben die Prozentwerte der Zustimmung als „sehr wichtig“ durch die befragten jungen Eltern wieder:

Offenheit für Wandel

- Hedonismus  
Etwas vom Leben haben, das Leben genießen (48.8%)
- Anregung  
Ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen (45.2%)
- Selbstentfaltung  
Sich selbst im Leben verwirklichen können (60.8%)

Bewahrung

- Tradition  
Traditionen wahren (15.1%)

- Konformität  
Ein pflichtbewusstes Leben führen (41.7%)
- Sicherheit  
In geordneten Verhältnissen leben (41.5%)

#### Selbststeigerung

- Macht  
Eine gute gesellschaftliche Position erreichen (9.4%)
- Leistung  
Es im Leben zu etwas bringen (20.1%)

#### Selbsttranszendenz

- Prosoziales Verhalten  
Stets hilfsbereit sein (54.2%)
- Universalismus  
Das menschliche Zusammenleben fördern (64.5%)

Auf dem Hintergrund der Untersuchungsthematik wurde die Werteskala ergänzt durch das Erziehungsziel:

- In Verantwortung vor Gott leben (29%)

In seiner Gegenüberstellung der Pole ‚Bewahrung‘ versus ‚Offenheit für Wandel‘ als eine der beiden Achsen seines Werteraumes übernahm Shalom Schwartz Einsichten führender Repräsentanten der Werteforschung, nach denen sich in der modernen Gesellschaft eine Entwicklung weg von Pflicht- und Akzeptanzwerten hin zu Werten der Selbstentfaltung abzeichnet. Mit grosser Beharrlichkeit weigerte sich z.B. Roland Inghart in seinen Wertestudien, mit einem anderen Wertmodell als einer eindimensionalen Skala: ‚Materialisten‘ versus ‚Postmaterialisten‘ zu arbeiten (Inghart 1995). Zwei Werteformationen stehen nach Inghart als positive und negative Pole einer Wertehierarchie analog zur Koordinate ‚Bewahrung‘ versus ‚Offenheit für Wandel‘ im Werteraum von Schwartz gegenüber. Durch die moderne Gesellschaftsentwicklung mit ihren Forderungen nach Autonomie gewinnt nach ihm das Leitbild der Selbstverwirklichung an Bedeutung auf Kosten traditioneller Werte der Eingliederung in die gegebene Sozialstruktur.

Bei einem derartigen Wertwandlungsvorgang verschieben sich gewissermassen die Grundstrukturen der menschlichen Wertausstattung, von traditionelleren Orientierungen wie Gehorsam, Akzeptanz hin zu Selbstentfaltungswerten wie Selbständigkeit, Toleranz, Offenheit, Konfliktfähigkeit. Es geht bei diesem Wandel nicht nur darum, dass neue Erziehungswerte und -normen übernommen und angewendet werden. Es handelt sich - viel elementarer - darum, dass ein verändertes Selbstideal seinen Niederschlag in Erzie-

lungswerten findet, mit denen man das, was man für sich selbst wünscht, auf die Kinder überträgt.

Menschen, die Wert auf Selbstentfaltung und Selbstbestimmung legen, nehmen gegenüber autoritativ geltend gemachten Aussenforderungen eine abwehrende Haltung ein. Die Betonung der Selbständigkeit als wesentlicher Selbst- und Persönlichkeitswert bringt eine grundsätzliche Empfindlichkeit gegenüber Widerständen, Einschränkungen und Selbständigkeitsgefährdung aus dem Raum der gesellschaftlichen Umwelt mit sich. Im Vordergrund steht die Option zugunsten einer Gesellschaft, die der Verwirklichung der hochgehaltenen Selbstwerte die besten Möglichkeiten bietet. Man wird entsprechend dort, wo Selbständigkeits- und Selbstentfaltungswerte vorherrschen, kein Ethos der Einordnung, Anpassung und des Einsatzes für vorgegebene Zielsetzungen unter Zurückstellung eigener Lebensinteressen erwarten dürfen. Der Verwirklichung eigener Lebensinteressen kommt eine zentrale Stellung in den Aspirationen der Menschen zu.

Begünstigt durch einen zunehmend selbstverständlich erscheinenden relativen Wohlstand, verstärken sich in unserer Gesellschaft die Tendenzen zu hedonistischem Konsum. Die Gewöhnung an den Wohlstand und die trotz Krisen anhaltende wirtschaftliche Prosperität fördern die Abkehr von Orientierungen der Askese, der Genügsamkeit. Sie macht hedonistisch gefärbte Lebensauffassungen, früher das Privileg kleiner Minderheiten, der Mehrheit zugänglich.

Die wachsende Freizeitorientierung zeigt an, dass auch hierzulande der Befriedigung persönlicher Bedürfnisse mehr Bedeutung zugemessen wird. Die Bedürfnisse selbst sind nicht neu, wohl aber der Anspruch, ihnen mehr Raum zu geben. Selbsterfüllung oder Lebenserfüllung wird nicht von der Hingabe an ausserhalb des Individuums liegende Ziele erhofft, sondern von der Realisierung unmittelbar Ich-bezogener Bestrebungen, nicht von einer durch disziplinierte Arbeit und ständige Sparsamkeit erst herzustellende Zukunft, sondern unmittelbar von der Gegenwart, von der Beschäftigung mit sich selbst.

Das von Schwartz entworfene Konzept eines Werteraumes, nach dem sich Werthaltungen entlang von zwei gegenpoligen Achsen gruppieren, findet unter den befragten jungen Eltern empirisch keine Bestätigung. Dies wäre dann der Fall gewesen, wenn die Faktorenanalyse die erfragten Erziehungsziele positiv wie negativ zu zwei Dimensionen nach den Koordinaten des Werteraumes von Schwartz zusammengefasst hätte. In der Faktorenanalyse kristallisieren sich drei Wertedimensionen heraus. Der Pol ‚Bewahrung‘ und ‚Offenheit für Wandel‘ stehen nicht gegeneinander, sondern nebeneinander als zwei separate Wertedimensionen.

Tabelle 3

Erziehungsziele	Faktoren		
	Pflicht- und Akzeptanzwerte	Hedonistische Selbstverwirklichung	Prosoziales Verhalten
Ein pflichtbewusstes Leben führen	.75		
In geordneten Verhältnissen leben	.74		
Es im Leben zu etwas bringen	.73	.37	
Eine gute gesellschaftliche Position erreichen	.67	.36	
Traditionen wahren	.56		
Etwas vom Leben haben, das Leben geniessen		.81	
Ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen		.78	
Sich selbst im Leben verwirklichen können		.57	.42
Das menschliche Zusammenleben fördern			.85
Stets hilfsbereit sein	.49		.54
Varianzerklärung 59.2%	26.9%	18.9%	13.4%

Die Wertegruppe ‚Bewahrung‘ wird beherrscht von den beiden Erziehungszielen Pflichterfüllung und der Vorliebe für geordnete Verhältnisse. Die Einstellung für oder gegen die genannten Erziehungsziele erklärt am besten vorhandene Unterschiede im Wertverhalten bei jungen Familien.

In diese Wertegruppe reihen sich auch die Werte rundum den Pol ‚Selbststeigerung‘ ein: Leistungs- und Machtstreben. Beiden Werten ist gleichzeitig eine innere Verbindung eigen zur zweiten Wertedimension ‚hedonistische Selbstverwirklichung‘. Zusammen mit dem Erziehungsziel ‚Traditionen wahren‘ lassen sich die Wertausprägungen in der ersten Gruppe zusammenfassen unter der Bezeichnung ‚Pflicht- und Akzeptanzwerte‘.

Das Selbstwertgefühl von Menschen, bei denen ‚Akzeptanz‘ vorherrscht, wird bestimmt von einem Ethos, welches die Einordnung in eine Gesellschaft, die Erfüllung autoritativ geltend gemachter Aussenanforderungen, zum Massstab der persönlichen Lebensgestaltung werden lässt, Bereitschaft zur Unterordnung und zum Gehorsam einschliesst. Menschen, bei denen Akzeptanzwerte sehr deutlich vorherrschen, sind geneigt, persönliche Interessen zurücktreten zu lassen, ohne zu klagen und ohne eindeutiges Verlustempfinden zu besitzen. Sie neigen dazu, in einem Pflichtenkreis aufzugehen. Die Tätigkeit, die sie pflichtgemäss ausüben, besitzt für sie in einem erhebli-



chen Mass Selbstwert. Der Anerkennung ihrer Leistung messen sie grossen Wert bei.

Durch Pflichterfüllung, Streben nach Lebensstandard und damit erreichbare soziale Sicherheit, Karrierebewusstsein, Wahrung überkommener Sitten und Gewohnheiten soll den gesellschaftlichen Erwartungen entsprochen werden. Der ganze Wertkomplex könnte auch als wirtschaftsbürgerliche Wertorientierung bezeichnet werden. Er erreicht volle Zustimmung bei 34.7%, teils/teils Zustimmung bei 60.6%, Ablehnung bei lediglich 4.7%.

Eine zweite Wertegruppe versammelt die Werte rund um den Pol ‚Offenheit für Wandel‘: Hedonismus, Anregung und Selbstverwirklichung. Die Reihenfolge der Faktorenladungen legt nahe, im vorliegenden Fall von hedonistischer Selbstverwirklichung zu sprechen. Je höher die Faktorenladung, desto ausdrücklicher bestimmt ein einzelnes Erziehungsziel den jeweiligen Wertekomplex. Mit 66.5% liegt die Zustimmungquote fast doppelt so hoch wie bei den Pflicht- und Akzeptanzwerten, teils/teils stimmen 32.7% der Befragten zu und nur 0.8% ist eine solche Werthaltung völlig fremd.

Die hohen Zustimmungquoten zu den beiden Wertegruppen, mehr noch ein statistisch ausgewiesener positiver Zusammenhang zwischen ihnen ( $r = .32$ ), lässt vermuten, dass ein beachtlicher Teil der jungen Väter und Mütter offen sind für hedonistische Selbstverwirklichung und gleichzeitig geordnete Lebensverhältnisse und Pflichterfüllung hoch im Kurse stehen.

Im folgenden Schema wird in Anlehnung an Helmut Klages eine Vierertypologie vorgestellt, mit der dieser Vermutung nachgegangen wird. Miteinander kombiniert werden die zwei Werthaltungen des Wertkomplexes ‚Pflicht- und Akzeptanzwerte‘ mit der höchsten Faktorenladung:

- ein pflichtbewusstes Leben führen
- in geordneten Verhältnissen leben

mit den zwei signifikantesten Erziehungszielen der Haltung ‚hedonistische Selbstverwirklichung‘:

- etwas vom Leben haben, das Leben geniessen
- ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen

Tabelle 4

Wertetypen	Pflicht- und Akzeptanzwerte	Hedonistische Selbstverwirklichung	Anteile in der Elternbefragung
Konventionalisten	hoch	niedrig	11.7%
Wertpragmatiker	hoch	hoch	69.9%
Hedonisten	niedrig	hoch	15.1%
Perspektivlose	niedrig	niedrig	3.3%

Bei den jungen Eltern kann nun nicht festgestellt werden, dass die modernen Gesellschaftsstrukturen einen Wandel der traditionellen Pflicht- und Ordnungswerte zugunsten selbständiger Lebensgestaltung begünstigen. Ordnungs- und Sicherheitswerte stehen bei der Mehrheit der jungen Familien neben hedonistischen Orientierungen.

Mehrheitlich neigen junge Eltern einem Wertepragmatismus zu. Der Wertpragmatiker pflegt einen situationsabhängigen Umgang mit Werten. Er hält nach dem Baukastenprinzip für verschiedene Alltagskonstellationen jeweils angemessene Verhaltensoptionen bereit. Die Einbettung in ein geordnetes und sicheres Lebensumfeld versteht er nicht als prinzipielle Alternative zu den Möglichkeiten persönlichen Lebensgenusses. Die heutigen Lebensumstände legen nahe, bei aller Wertschätzung, Spass am Leben zu haben, sich in einer unübersichtlich gewordenen Welt wieder mehr am Geordneten und Geregeltten zu orientieren. Der persönlichen Entfaltung soll ein fester Rahmen gegeben werden. Eine Brücke über den Wertegraben zwischen ‚Pflicht- und Akzeptanzwerten‘ und ‚hedonistischer Selbstverwirklichung‘ schlägt das Streben nach beruflichem Erfolg und Aufstieg. Das Wertegerüst der Ordnung, Leistung und der Sicherheit wird in den Dienst persönlicher Selbstentfaltung gestellt.

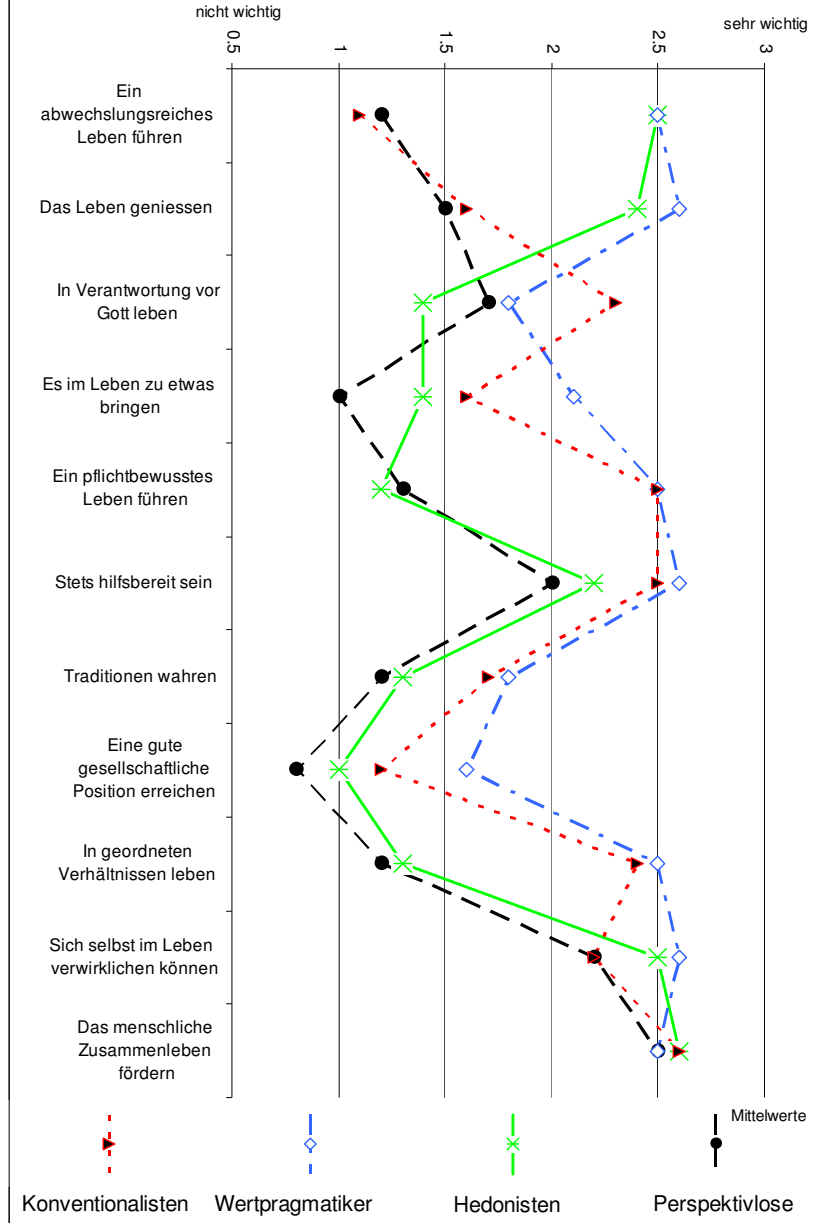
Ähnlich pragmatisch wie ihre Eltern verhält sich nach der deutschen Shell-Studie ‚Jugend 2006‘ die junge Generation. Die Orientierung an Pflicht- und Akzeptanzwerten schliesst einen kreativen und genussvollen Lebensstil nicht aus. Die Mehrheit der Jugendlichen versucht, „zu einer Synthese von inzwischen entstaubten ‚traditionellen‘ Werten mit ‚modernen‘ Werten zu gelangen“ (Gensicke 2006, 175).

Im Vergleich zu den Wertpragmatikern weisen die ‚Konventionalisten‘ und ‚Hedonisten‘ einen hohen Grad an Werte-Hierarchisierung auf. Der Konventionalist wird bestimmt von stark ausgeprägten Pflicht- und Akzeptanzwerten bei geringer Bewertung hedonistischer Orientierungen. Geringe Bereitschaft zur Normkonformität, schwaches Sicherheitsstreben und Interesse an gesellschaftlichem Aufstieg zeigt der Typ der hedonistischen Selbstverwirklichung. Kennzeichnet die Wertepragmatiker ein Eigenschaftsprofil der Werte-Inkonsistenz, in dem er klare Alternativen in seiner Lebensführung meidet, pflegen die beiden anderen Wertetypen eine eindeutige Lebensausrichtung.

Den Perspektivlosen fehlen so zentrale lebensleitende Werte wie das Streben nach sozialer Einbettung, Erfolg und gesellschaftlicher Aufstieg wie auch der Wunsch, im Alter auf ein lohnenswertes und abwechslungsreiches Leben zurückblicken zu können. Lebensziele kommen bei ihnen nicht zum Zuge. Das Resultat ist ein Persönlichkeitsprofil, das von Apathie, Passivität und Gleichgültigkeit gekennzeichnet ist.

Schaubild 4

### Wertetypen nach Erziehungszielen



Ziele und Zwecke spornen den Perspektivlosen nicht an. Die Aufforderung, sein Leben selbst zu gestalten, erzeugt Widerwillen. Der Perspektivlose setzt auf die ewige Wiederkehr des Gleichen. Seine Welt kreist in sich selbst. Es ist, als habe er alle Erwartungen an das Leben aufgegeben. Er entwirft keine Pläne. Ihm ist die Zukunft abhanden gekommen. Der Perspektivlose scheint innerlich abgestorben. Nichts kann ihn erregen, nichts reizen, nichts berühren. Die Sinne sind müde, das Herz ist träge, der Geist erstarrt. Die Welt erscheint wie hinter Milchglas. Der Perspektivlose ist nicht ganz in dieser Welt. Um Enttäuschungen zu vermeiden, werden Ziele niedrig angesetzt. Er orientiert sich an einem schmalen Set von Rumpfwerten.

Einen adäquateren Zugang zur Interpretation der Werteorientierung der befragten jungen Eltern als die Vorstellung eines eindimensionalen Wertewandels von Pflicht und Konvention zu hedonistischer Selbstverwirklichung eröffnet die Theorie der „Wertesynthese“ (Klages, Gensicke 2006). Sie geht davon aus, dass die Individuen in einer differenzierten Gesellschaft sich bewusst sind, dass es in einer Lebenslage angebracht sein kann, sich z.B. an Pflicht- und Akzeptanzwerten zu orientieren, in einer anderen Konstellation des Alltags aber seinen Spass am Leben haben kann. Die Theorie der Wertesynthese postuliert keine durchgängige Wertehierarchie, sondern vielmehr eine Wertekombination, die es erlaubt, in unterschiedlich gelagerten Situation und unter dem Druck widerspruchsvoller Anforderungen sich adäquat zu verhalten. Man kann sich den Kern der Wertesynthese als eine Koexistenz aus normativ-integrativen Werten und aus Werten vorstellen, die auf die Persönlichkeitsentwicklung ausgerichtet sind. Die Wertesynthese kann nach Meinung von Helmut Klages und Thomas Gensicke als „eine anspruchsvolle Reaktion auf die Komplexität der modernen Gesellschaft“ (Klages, Gensicke 2006, 349) betrachtet werden.

Mit ihrer simultanen Zustimmung zu Lebensgenuss und Einordnung in die Gesellschaft, wollen die jungen Väter und Mütter wohl auch darauf aufmerksam machen, dass alles im Leben seine Zeit hat und je nach Situation eine unterschiedliche Wertsetzung angezeigt ist. Die Antworten auf die Erziehungswerte deuten weniger auf konturierte und eindimensionale Verhaltensweisen gegenüber den Kindern, sondern auf einen flexiblen und variablen Erziehungsstil. Je nach Lebensstilmilieu dürften die vier Wertetypen in unterschiedlichem Masse Anklang finden.

Nach den Ergebnissen der Faktorenanalyse (vgl. Tabelle 3) streben Selbstverwirklichung nicht nur alle jene an, die Spass am Leben haben wollen: Auch zahlreichen Eltern, die der Hilfsbereitschaft und der Förderung des Zusammenlebens hohe Priorität einräumen, sagen von sich, sich selbst im Leben verwirklichen zu wollen. Zielen Hedonisten auf eine persönliche Be-

friedigung ihrer Bedürfnisse ab, wenn sie von Selbstverwirklichung reden, verstehen andere darunter Engagement für andere.

Mag sein, dass der eine oder andere der Versuchung nicht widerstehen konnte, sich bei der Beantwortung des Fragebogens in ein günstiges Licht zu rücken. Doch auch dann erstaunt die hohe prosoziale Selbsteinschätzung der befragten Eltern. 72.3% halten altruistische Erziehungsziele für sehr wichtig, kaum jemand für unwichtig. Sie sind sich der Gefahren eines übertriebenen Strebens nach dem eigenen Glück durchaus bewusst, indem sie gleichzeitig grössten Wertes auf Gemeinschaftssinn und Hilfsbereitschaft bei ihren Kindern legen. Wenn auch einem Leben nach eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen hohe Priorität eingeräumt wird, soll es nicht in Egozentrik ausarten. 56.1% der Hedonisten und 68.2% der Konventionalisten messen einer prosozialen Lebenshaltung in der Kindererziehung eine sehr hohe, die meisten anderen zumindest eine eher hohe Bedeutung zu.

Hinter der durchwegs hohen prosozialen Haltung dürfte die Erfahrung stehen, in einer Gesellschaft zu leben, in der Kräfte der Loslösung, der Abgrenzung, der Isolation stärker sind als jene des Zusammenhalts und der Bindung, in der die Einzelnen möglichst viel für sich beanspruchen. Mit der Betonung einer prosozialen Haltung bei ihren Kindern möchten die jungen Eltern diesem Trend entgegenwirken. Dem Gemeinschaftssinn und der Hilfsbereitschaft wird umso höhere Priorität eingeräumt, je mehr Sicherheit, Pflicht und Ordnung als Wertquelle in Geltung sind ( $r = .39$ ). Etwas schwächer verbindet sich die Hilfsbereitschaft mit einer hedonistischen Lebenseinstellung ( $r = .25$ ).

Besonders aussagekräftig ist der Faktor ‚sozialer Status‘ für die beiden Wertetypen ‚Konventionalisten‘ und ‚Hedonisten‘. Sinkt der Anteil der Konventionalisten von 16.2% unter Abgängen der obligatorischen Schule auf 9.4% unter Hochschulabsolventen, erhöht sich der Prozent-Anteil der hedonistischen Selbstverwirklicher von 1.5% auf 30.9%. Die Wertetypen nach Einkommenshöhe und Berufsgruppen bestätigen den Befund.

Tabelle 5

Familien-einkommen	Wertetypen			
	Konventiona-listen	Wertpragma-tiker	Hedo-nisten	Perspek-tivlose
Unter Fr. 4000	18.1%	72.4%	8.7%	0.8%
Fr. 4000–6000	13.9%	70.7%	11.6%	3.8%
Fr. 6000–8000	11.3%	68.0%	17.2%	3.4%
Fr. 8000–10'000	7.6%	64.1%	22.9%	5.3%
Über Fr. 10'000	6.7%	69.5%	22.0%	1.8%

Tabelle 6

Berufsgruppen	Wertetypen			
	Konventiona- listen	Wert- pragmati- ker	Hedo- nisten	Perspek- tivlose
Hilfskräfte/Anlagen- und Maschinenbediener	14.3%	81.4%	2.9%	1.4%
Handwerk und verwandte Berufe	13.5%	74.9%	9.7%	1.9%
Fachkräfte in der Landwirt- schaft	18.8%	72.9%	8.2%	–
Dienstleistungsberuf in Geschäften und Märkten	7.7%	75.0%	9.6%	7.7%
Kaufmännische Angestellte	13.2%	81.6%	5.3%	–
Techniker und gleichrangi- ge nichttechnische Berufe	10.0%	69.3%	17.4%	3.3%
Wissenschaftler	9.9%	59.0%	26.6%	4.5%
Führungskräfte in Wirt- schaft und Verwaltung	6.5%	74.1%	15.8%	3.6%

Wer über ausreichend materielle Ressourcen und gesellschaftlich anerkannten Status verfügt, kann sich öfter einen kreativen und genussvollen Lebensstil leisten ohne Rücksicht auf Konventionen, Verpflichtungen und berufliche Leistungserwartungen. Je weniger Kinder im Haushalt leben, desto ausgeprägter bestimmen Abwechslung und Genuss das Leben in der Familie.

Das Erziehungsziel „in Verantwortung vor Gott leben“ ordnet sich am stärksten in das Wertgefüge der Konventionalisten ein, gefolgt von den Wertpragmatikern. In negativem Zusammenhang steht es zu einer hedonistischen Lebensführung ( $r. = -.21$ ), entsprechend schwache Aufmerksamkeit erfährt es in der Kindererziehung unter hedonistischen Selbstverwirklichern.

Tabelle 7

Wertetypen	Erziehungsziel: Verantwortung vor Gott			
	sehr wichtig	eher wichtig	eher nicht wichtig	nicht wichtig
Konventionalisten	47.3%	39.2%	12.8%	0.7%
Wertpragmatiker	29.3%	34.7%	24.3%	11.9%
Hedonisten	12.5%	33.3%	33.3%	20.8%
Perspektivlose	27.5%	27.5%	35.0%	10.0%

### **3. Lebensstile der befragten jungen Familien**

In welchen Konfigurationen sich die eben geschilderten typischen Merkmalsdimensionen zu Lebensstilen bündeln, lässt sich mit Hilfe der Cluster-Analyse ermitteln. Sie zeigt uns, mit welchen typischen Formationen von Lebensstilen wir es unter den befragten Müttern und Vätern zu tun haben und wie stark sie unter ihnen verbreitet sind. Mit der statistischen Methode der Cluster-Analyse lassen sich jene Personen zusammenfassen, die in ihrer Verhaltensweise und Einstellung einander sehr ähnlich sind und geringe Überschneidungen mit anderen Lebensstiltypen aufweisen. Sie bilden zusammen eine Lebensstilgruppe. Das Ziel dieses Verfahrens ist es, die Verschiedenheit innerhalb eines Lebensstiltyps möglichst minimal und den Unterschied zwischen den Lebensstiltypen so gross wie möglich zu halten. Die Ähnlichkeit beziehungsweise Unähnlichkeit der Lebensstile ergibt sich aus der ungleichen Verteilung der Merkmale, die in unserer Untersuchung zur Umschreibung der Lebensstile verwendet werden: Musikgeschmack, Fernsehgewohnheiten, Freizeitverhalten, Wertpräferenzen.

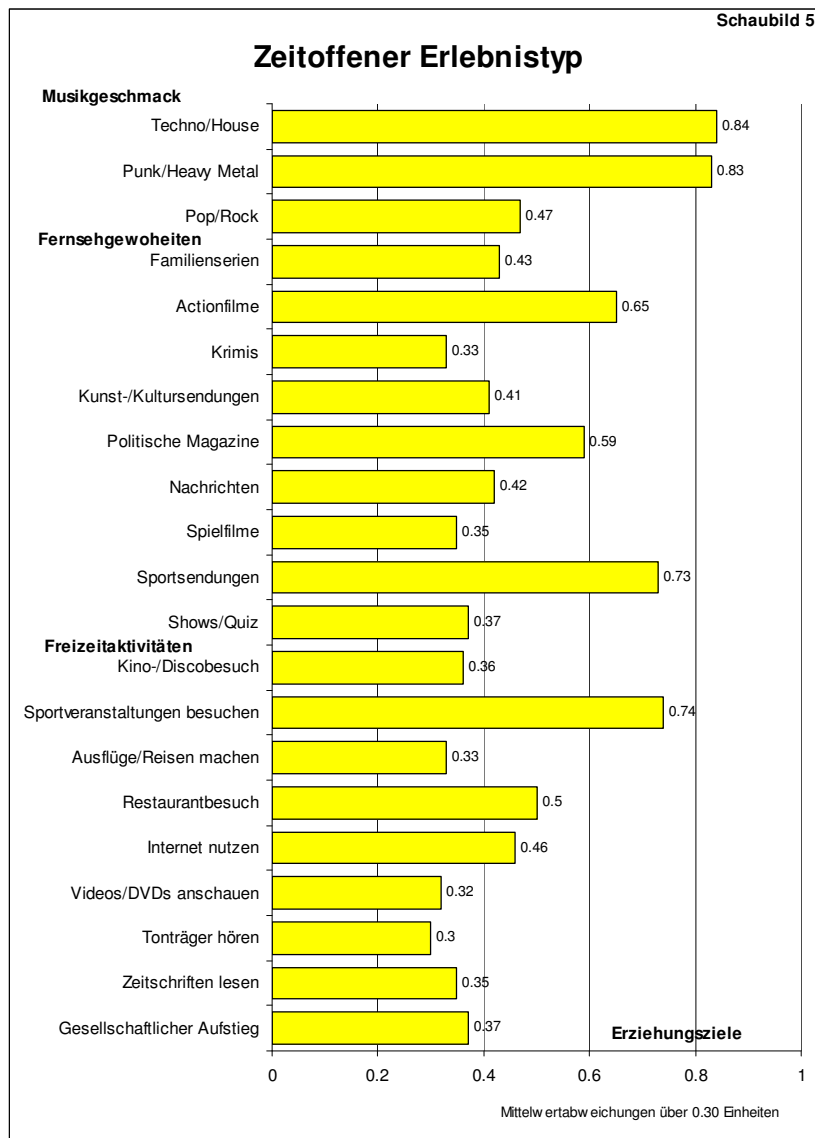
Die Cluster-Analyse ermöglicht, Gravitationszentren des Lebensstils freizulegen. Sie grenzen sich nicht trennscharf voneinander ab. Im Folgenden werden fünf Lebensstiltypen präsentiert: der anspruchsvolle Selbstverwirklichungstyp, der zeitoffene Erlebnistyp, der konventionelle Harmonietyp, der ehrenamtlich engagierte Integrationstyp und der desinteressiert-passive Unterhaltungstyp. Eventuell mag man den einen oder anderen Lebensstil vermissen. Entweder hat er nicht die Bedeutung eines Gravitationszentrums oder er wird als Teil eines umfassenderen Lebensstiltypus aufgefasst.

Die Schaubilder 5 bis 9 illustrieren die charakteristischen Ausprägungen der fünf eruierten Lebensstiltypen unter den befragten Müttern und Vätern. Sie zeigen im positiven und im negativen Sinne die Abweichungen vom Mittelwert des jeweiligen Lebensstilmerkmals. Sichtbar wird dadurch das unverkennbare Profil eines jeden Lebensstils, was ihn speziell auszeichnet und ihn auch von den anderen unterscheidet.

#### **3.1 Zeitoffener Erlebnistyp (17%)**

Im zeitoffenen Erlebnistyp begegnen uns junge Erwachsene, die darauf aus sind, die sich bietende Optionsvielfalt moderner Gesellschaften zu nutzen. Dominierendes Merkmal dieses Lebensstiltypus ist seine weltzugewandte Lebenshaltung. Er stilisiert sich nicht über negative Abgrenzungen gegenüber anderen, sondern inszeniert sich selbst und setzt sich in Szene. Über die eige-

ne Selbstinszenierung bringt er symbolisch Unterschiedensein zum Ausdruck. Er identifiziert sich nicht über Distinktion, indem er sich von den andren ein Bild macht, mit dem er im eigenen Leben nicht in Verbindung gebracht werden will.





Am klarsten kommt die Lebensphilosophie des Erlebnistyps in seinem Musikgeschmack zum Ausdruck: Techno und House, Punk und Heavy Metal, Pop- und Rockmusik: Dynamik im Leben. In dieser Musik verbindet sich das eigene Selbstverständnis mit Stilelementen von rhythmischer Aggressivität, Tempo, Lautstärke und expressiver Show. Ekstatische Bewegung ist fester Bestandteil dieser Musikkultur. Kein anderer Stiltyp zeigt ähnlich starke Musikvorlieben.

Äussere Reize, Lautstärke, schneller Wechsel von Lichteffekten in Lasershows verstärken die Erlebnisintensität in Konzerten und Discos. Der Fernsehkonsum umfasst eine breite Palette von Sendungen. Es gibt kaum ein Programm, das nicht das Interesse des Erlebnistyps findet, von Actionfilmen, Krimiserien über Kultursendungen, politische Magazine bis hin zu Shows und Quizsendungen.

Das Fernsehen bedeutet für ihn das Tor in die weite Welt. Es befriedigt sein Bedürfnis nach Abwechslung. Über die Pogrammviefalt bleibt eine Grundspannung im Leben erhalten. Zu Hause ist immer etwas eingeschaltet, wenn nicht das Fernsehen, dann der Videorekorder, Plattenspieler, DVD-Player, iPod. Seine Freizeit verbringt der Erlebnistyp vorzugsweise ausser Haus. Er isst gerne in Restaurants und bevölkert Sportstadien, Kinos und Discos. Ausgehen, unterwegs sein, bis spät in die Nacht hinein, Abwechslung von Szenen und Personen bringt Bewegung in den Alltag. Fester Bestandteil der Freizeit sind Ausfüge und kurze Reisen. Das Erreichen einer guten gesellschaftlichen Position soll ermöglichen, das persönliche Erlebnisprogramm zu finanzieren.

Ähnlich der Existenzform des Selbstverwirklichungsmilieus strebt der Erlebnistyp nach Vervollkommnung des Ichs: Selbstverwirklichung als ambitioniertes Ich-Projekt. Bevorzugen Angehörige des Selbstverwirklichungsmilieus Formen der Beschäftigung mit sich selbst in therapeutischen Kursangeboten, lebt der Erlebnistyp seinen Drang nach aussen und zur Selbstdarstellung aus. Interessiert die eine Gruppe ihre innere Wirklichkeit, lebt die andere eine ich-bezogene existentielle Anschauungsweise, indem sie die Welt zur Verwirklichung ihrer selbst in Anspruch nimmt.

Der zeitoffene Erlebnistyp nimmt unterschiedliche hierarchische Positionen nach der Berufsklassifikation ISCO-88 ein. Er geht bedeutend weniger anspruchsvoller Beschäftigung als der Selbstverwirklichungstyp nach. Rund die Hälfte (51.5%) arbeitet auf dem Niveau 1–3 der ISCO-88 Scala. Im Vergleich zum Mittelwert von 43.3% ist er überdurchschnittlich präsent in obersten Berufssegmenten. Handwerkliche Arbeit verrichtet 24.8% (Stufe 7 auf der 9er Skala der ISCO-88). An der modernen erlebnisintensiven Lebensart finden immer mehr Leute aus traditionellen Berufszweigen Gefallen.

Nach den Frauen des Selbstverwirklichungsmilieus (53.2%) bleiben am wenigsten Frauen des Erlebnismilieus als Hausfrauen zu Hause (66.7%). Sie gehen höher qualifizierten Berufen als ihre (Ehe-)Partner nach, ohne über eine den Männern ebenbürtige Ausbildung zu verfügen. Die Quote der Abschlüsse an Seminarien, höheren Fach- und Berufsausbildungsschulen liegt bei den Männern (57.2%) doppelt so hoch wie bei ihren (Ehe-)Partnerinnen (22.7%) und damit unter dem Durchschnitt aller Familienfrauen (35.6%). Zusammen mit dem Selbstverwirklichungstyp gehört die Lebensstilgruppe zu den Besserverdienern (34.4% über Fr. 8000.-).

### 3.2 Anspruchsvoller Selbstverwirklichungstyp (24.4%)

Der Lebensstil des anspruchsvollen Selbstverwirklichungstyps ist ausgesprochen auf das alltagsästhetische Hochkulturschema ausgerichtet (siehe Tabelle 8). Er zeigt ein ausgeprägtes Interesse an klassischer Musik und Jazz und verabscheut Schlager- und Volksmusik. Wenn Sendungen Qualität haben, ist das Fernsehen zugelassen. Seine Fernsehpräferenzen haben eindeutig einen hochkulturellen Einschlag.

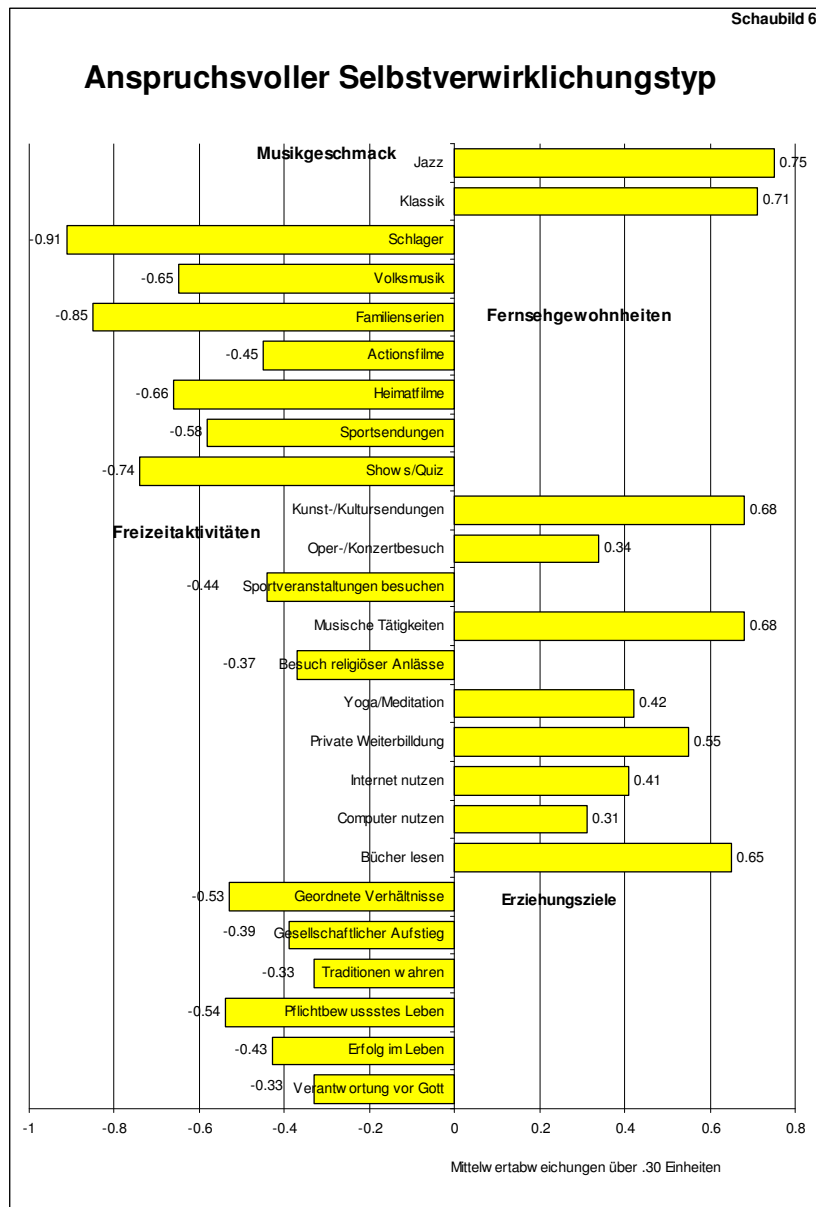
Mit Vorliebe sieht der Selbstverwirklichungstyp Kultur- und Kunstsendungen. Hochgeschätzte Fernsehprogramme unter den Vertretern der Trivialkultur: Familienserien, Heimatfilme, Shows und Quizsendungen, auch Sportübertragungen entsprechen ganz und gar nicht seinem Geschmack. Ebenso sagen ihm Actionfilme wenig zu, mit denen die junge Generation Abwechslung und Spannung assoziiert.

Tabelle 8

Lebensstil	Alltagsästhetische Schemata		
	Spannungsschema	Hochkultur-schemata	Trivial-schemata
Erlebnistyp	77.6%	72.1%	38.1%
Selbstverwirklichungstyp	29.6%	85.4%	2.0%
Harmonietyp	19.5%	24.3%	79.5%
Integrationsstyp	12.8%	61.2%	48.7%
Unterhaltungstyp	53.4%	21.7%	20.7%

Im Musikgeschmack und in den Fernsehgewohnheiten manifestiert sich das Wirklichkeitsmodell des Selbstverwirklichungsmilieus, die gesellschaftliche Abstufung zwischen höher und niedriger, oben und unten. Kultur, die feine gepflegte Lebensart, ereignet sich höheren Orts. Der Gegenpol zur hochkulturellen Lebenshaltung bildet die Alltagskultur der einfachen Leute. Gemeint

ist damit ein Ensemble von ästhetischen Alltagsmanifestationen, die aus der Perspektive des hochkulturellen Lebensstils mit dem Stigma der Trivialität versehen werden. Die Nähe zum Hochkulturschema bedeutet für den Selbstverwirklichungstypen gleichzeitig Distanz zur Trivialekultur.



Angehörige des anspruchsvollen Selbstverwirklichungstyps treffen sich in der Hochkulturszene: Besuch von Veranstaltungen wie Oper, klassische Konzerte, Theater und Ausstellungen, künstlerische und musische Tätigkeiten. Kulturelle Aktivitäten, die besonderer Dekodierungsfähigkeit und Reflexivität bedürfen, sind der Besuch von Theatern und Ausstellungen: Sie eignen sich daher ausgesprochen gut zur Messung der Hochkulturalität der Lebensführung. Im Vordergrund der Freizeitaktivitäten stehen im Weiteren die persönliche Weiterbildung. Computer und Internet werden oft genutzt. Lesen stellt ebenfalls ein besonders aussagekräftiges Zeichen von hochkulturellem Kapital dar, denn in der Auseinandersetzung mit Literatur werden generalisierbare Kompetenzen der Diskursivität vermittelt. Bücher lesen zeugt von komplexer Informationsverarbeitungskapazität.

Kein anderer Lebensstiltyp zeigt sich in so hohem Masse aufgeschlossen für Meditation, autogenes Training Körpererfahrung, Yoga. Kirchengang und der Besuch von religiösen Veranstaltungen behagen den Vertretern dieses Lebensstiltypus dagegen wenig.

Niveau als Lebensprinzip manifestiert sich in den Werten, die in der Erziehung der Kinder vermittelt werden sollen. Die Ausstattung mit ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital erübrigt ein Streben nach Erfolg im Leben und sozialen Aufstieg. Entsprechend schwach ausgeprägt ist das Streben nach konventioneller Einordnung, danach, ein pflichtbewusstes Leben zu führen, in geordneten Verhältnissen zu leben und die Traditionen zu wahren.

Mit dem Wohlstand hat der ökonomische Bezug des Strebens nach Perfektion an Bedeutung verloren. Das niveauorientierte Lebensprojekt verweist nicht mehr auf eine fundamentale Orientierung nach ‚mehr‘ im ökonomischen Sinne, auf Erwerb und Sicherung von materiellen Ressourcen. In der existentiellen Anschauungsweise des anspruchsvollen Selbstverwirklichungsmilieus verblasst der ökonomische Bezug des Rangstrebens zugunsten persönlicher Selbstperfektion.

Eine feinere Ausdifferenzierung des Selbstverwirklichungstyps ergibt zwei unterschiedliche Lebensstilmuster innerhalb der hochkulturell ausgerichteten jungen Familien (vgl. dazu das 8er-Modell der Lebensstile im Anhang). Im einen Stiltyp hat eine Umdeutung des Strebens nach Perfektion in Richtung persönlicher Selbstentfaltung stattgefunden. Man setzt weniger auf Selbstdefinition über die Kaufkraft, stattdessen auf eine tiefere Begegnung mit sich selbst. Das Streben nach Perfektion richtet sich auf die eigene Person. Auf der Basis eines relativ sicher empfundenen Wohlfahrtsniveaus wird mehr Zeit und Energie aufgewendet für die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit. Lebensqualität soll weniger durch hohes Einkommen und Karriere erreicht werden, als vielmehr durch subjektives Wohlbefinden. Menschen

diese Stiltyps fragen nach sich selbst, sie wollen sich verwirklichen und bei sich sein. Ausflüge ins spirituelle Feld sollen neue Wege zu sich selbst eröffnen, die Möglichkeit bieten, neue Seiten der eigenen Persönlichkeit zu entdecken, eine neue Sicht auf den Alltag zu gewinnen, das eigene Bewusstsein zu erweitern, den Grund allen Seins zu erspüren, die Welt mit anderen Augen zu sehen, die Mitte des Selbst zu finden. Auf sie trifft Roland Ingleharts Feststellung seiner empirischen Studien in 43 Länder zu, der eine vermehrte Hinwendung von materiellen zu immateriellen Werten (Postmaterialismus) konstatiert (Inglehart 1998). Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt die Sehnsucht nach Stimmigkeit von Innen- und Aussenwelt. Die Welt fungiert als Kulisse für ein – in der Wunschvorstellung des Einzelnen selbstgeschriebenes – Stück, bei dem man zugleich die Hauptrolle spielen und Regie führen möchte. Sie wird zum Resonanzraum persönlicher Wunschvorstellungen. Den Weg zu sich selbst sollen Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung eröffnen.

In einer zweiten Untergruppe des Selbstverwirklichungsmilieus wird Nonkonformismus zum Milieuzeichen. Zu den Besonderheiten mittlerer gesellschaftlicher Position zählt es, mühsam erworbene Verfügungsmacht über Geld verlieren zu können. Gegen drohenden Verlust kann man sich durch Konformität gegenüber den Mächtigen schützen. In den oberen Reihen der Gesellschaft kann man sich hingegen Nonkonformität leisten: Weil niemand da ist, der Verstösse ahnden kann, sind die Einschränkungen durch soziale Kontrolle geringer. In einer Teilgruppe des Selbstverwirklichungsmilieus gehört die Überschreitung gesellschaftlicher Konventionen zur distinktiven Praxis. Die Praxis der Hochkultur bedarf einer vergleichsweise grossen ästhetischen Kompetenz, die nur durch langfristige Ausbildungsinvestitionen zu erreichen ist. 76.8% der Väter haben zumindest eine Ausbildung an einem Lehrer(innen)seminar oder eine höheren Fach- und Berufsausbildung abgeschlossen, knapp ein Drittel (31.6%) ein Hochschulstudium. 53.9% der Mütter verfügen ebenfalls über einen Abschluss an einer höheren Fachschule. Geringer ist die Zahl der Hochschulabsolventinnen (19.8%). Die Personen, die den Fragebogen ausfüllten, sind älter als in allen anderen Stilmilieus. 41.8% sind über 40 Jahre alt. In 43.1% der Haushalte liegt das Einkommen über Fr. 8000. –.

Werden in einer Typologie die Wertekomplexe ‚Pflicht- und Akzeptanzwerte‘ und ‚hedonistische Selbstverwirklichung‘, die das Erziehungsverhalten der jungen Eltern massgeblich prägen (vgl. dazu Kapitel 2.6), miteinander in Beziehung gesetzt, dann zeigt sich, dass der Selbstverwirklichungstyp am wenigsten von allen Lebensstilen einen Wertpragmatismus pflegt, der je nach Situation mal diesen mal jenen Wert ins Spiel bringt Stattdessen favorisiert er weit überdurchschnittlich, zu 41% (Tabelle 9), einen Erziehungsstil, der kon-

sequent auf hedonistische Selbstverwirklichung setzt. In dieser Hinsicht haben sich die Angehörigen des Selbstverwirklichungsmilieus augenfällig von allen anderen ab.

Tabelle 9

Lebensstile	Wertetypen			
	Konvention- tionalisten	Wert- pragmatiker	Hedo- nisten	Perspek- tivlose
Erlebnistyp	4.5%	88.3%	6.1%	1.1%
Selbstverwirklichungstyp	2.7%	50.2%	41.2%	5.8%
Harmonietyp	8.8%	89.8%	1.4%	–
Integrationstyp	29.4%	56.4%	9.0%	5.2%
Unterhaltungstyp	6.2%	85.0%	8.3%	0.5%

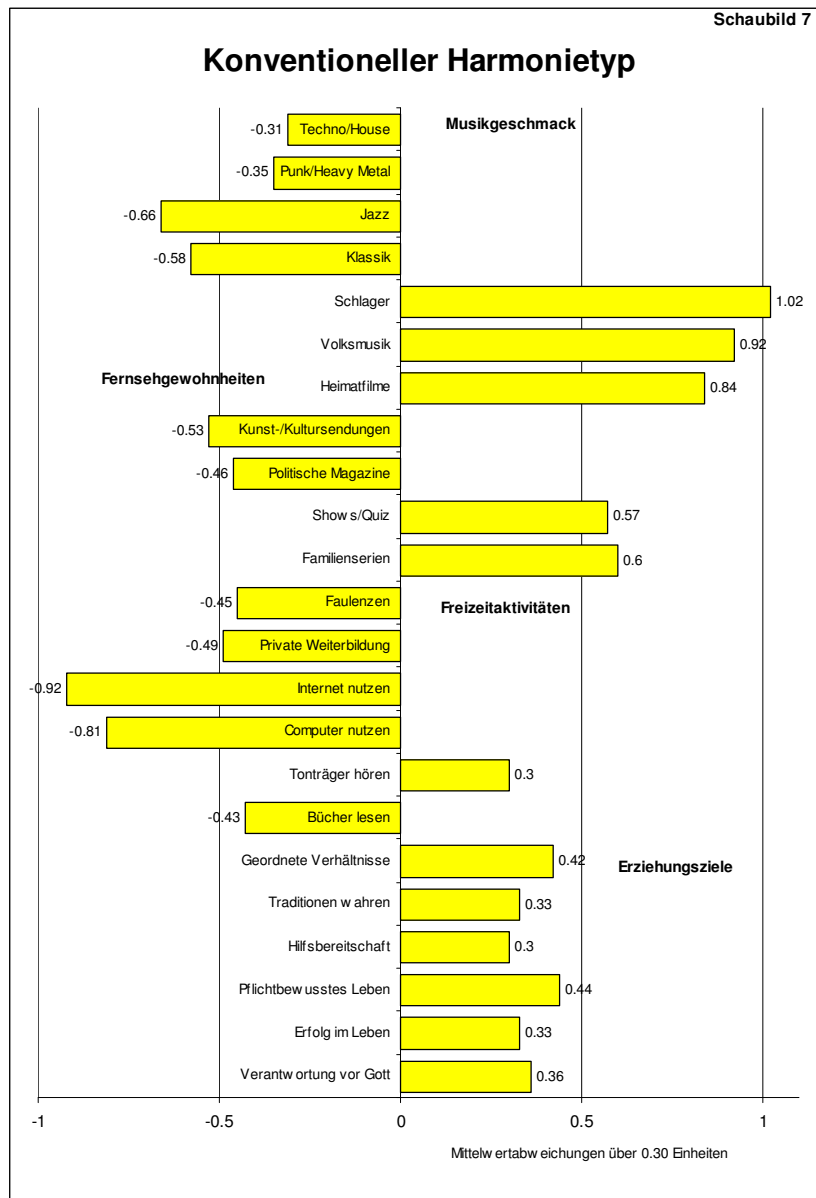
### 3.3 Konventioneller Harmonietyp (20.4%)

Herausragende alltagsästhetische Milieuzerkmale sind die Vorlieben für Schlager- und Volksmusik, für Heimatfilme, Familienserien, Shows und Quizsendungen im Fernsehen. Der konventionelle Harmonietyp repräsentiert das kleinbürgerliche Milieu, die Welt der kleinen Leute.

Angehörige dieses Stiltyps nehmen im sozialen Raum untere Positionen ein. Für das untere Milieu sind geordnete und stetige Arbeits- und Lebensverhältnisse sehr wichtig. Dem Kleingewerbe und dem einfachen Angestellten hat der Modernisierungsprozess am stärksten zugesetzt. Sie gehen eher unstetigen und unsicheren Beschäftigungen nach, müssen auf günstige Gelegenheiten warten und können nicht auf eigenes, planmäßiges Schaffen setzen. Teilhabe am Wohlstand versuchen sie durch Verinnerlichung einer Leistungs- und Pflichtethik zu erreichen. Im Gegenüber zur Komplexität und Unübersichtlichkeit der Gesellschaft, die sie in vielfacher Hinsicht als bedrohlich empfinden, tendieren sie zu Einfachheit und Ordnung. Im Weltbild des Harmoniemilieus dominiert nach den Beobachtungen von Schulze in seiner Milieustudie „als primäre Perspektive die Dimension der Gefahr. Gegeben ist eine potentiell bedrohliche Welt“ (Schulze 1992, 293). Einer als bedrohlich empfundenen Welt korrespondiert die ständige Suche nach Geborgenheit und Harmonie.

Von den Besitz-, Bildungs- und Machteliten grenzt man sich ausdrücklich ab. Von unten her werden obere Milieus nicht selten als dünnhäutig, eingebildet oder, wenn sie Macht ausüben, als rücksichtslos bezeichnet. Personen des Harmoniemilieus zeigen sich wenig empfänglich für typische Aktivitäten gehobener Gesellschaftskreise und damit auch des Selbstverwirklichungstyps: private Weiterbildung, Nutzung von Computer und Internet, Bücherle-

sen. Aktivitäten dieser Art, die zusätzliche Verunsicherungen mit sich bringen, werden aus der Wahrnehmung ausgeblendet. Auf die Vorstellung einer tendenziell gefährlichen Wirklichkeit reagiert man mit Suche nach Geborgenheit und Harmonie und nicht mit Bildungsanstrengungen.



Den Aspirationen des Erlebnistyps steht der konventionelle Harmonietyp skeptisch gegenüber. Extravaganz, gar Avantgardistisches, erträgt er in seiner Lebenssituation nicht.

Von den Kirchen als öffentliche Repräsentanten von Religion erwartet der Harmonietyp eine orientierungsgebende Rahmung seines Lebens, die als Sicherheit stiftend, schützend und entlastend empfunden wird. Bei der Bewältigung einer oft als ungerecht, widersprüchlich und unverständlich erfahrenen Welt, die der Verwirklichung seiner angestrebten Ziele enge Grenzen setzt, will er nicht allein gelassen werden. In unserer Erlebnisgesellschaft haben viele Angehörige der Unterschicht das Gefühl, für ihre Mühen nicht ausreichen belohnt zu werden. Religion gibt ihnen Trost und Hoffnung auf ein besseres Leben. Mit dem Integrationsmilieu teilen sie ihr Bemühen, ein gottgefälliges Leben zu führen. Die volkstümliche Ästhetik der Erlösung klingt im Schlager genau so an wie die Hoffnung auf das Paradies bei gottgefälligem Leben.

Bei den Berufstätigen im Harmoniemilieu handelt es sich mehrheitlich um Tätigkeiten mit begrenzter Verantwortung und sehr eingeschränkten Entscheidungsspielräumen. Dazu gehören Bürokräfte und Verkaufspersonal (14.7%), Fachkräfte in der Landwirtschaft und Fischerei (14.8%), handwerkliche Berufen (29.5%), Anlagen- und Maschinenbediener und Hilfskräfte (12.6%). 15% mehr Berufstätige als in allen anderen Lebensstilmilieus sind selbständig ohne Angestellte.

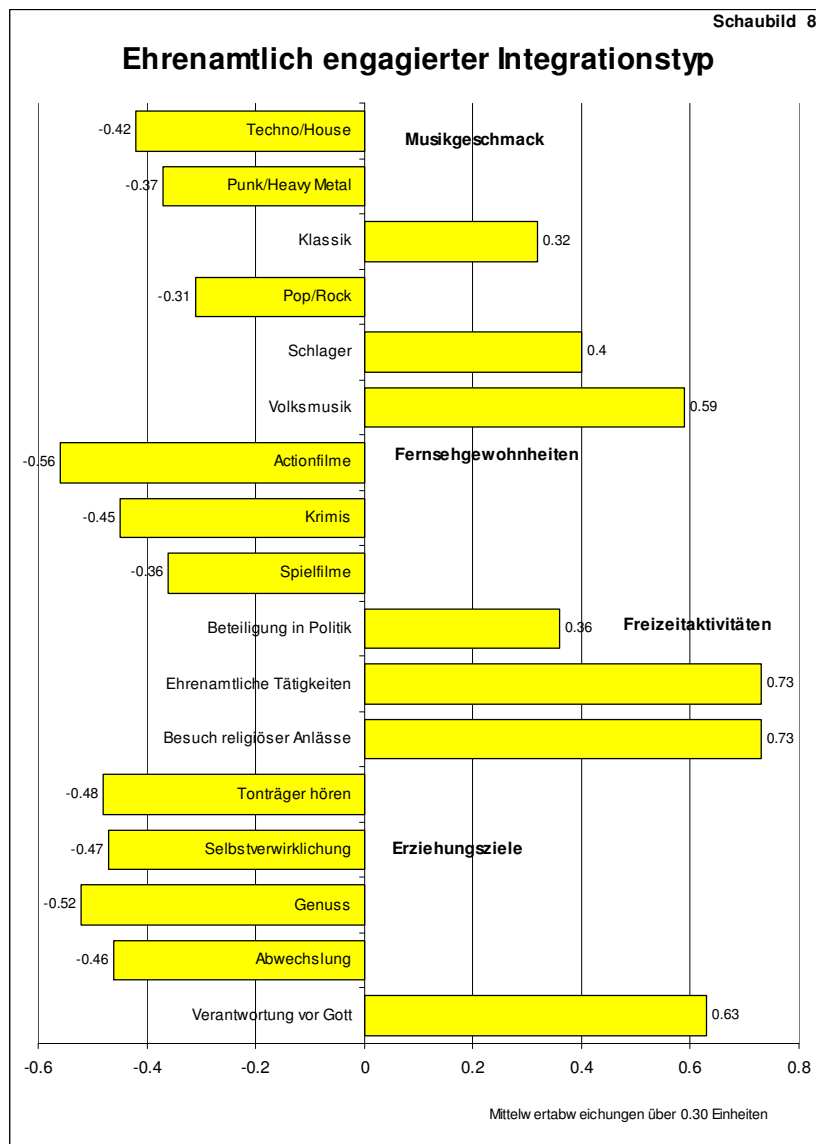
In den eben genannten Berufssparten sind 77.7% der berufstätigen (Ehe-)Partnerinnen beschäftigt. Jede zehnte arbeitet im Familienbetrieb mit. Von allen Lebensstilgruppen üben am wenigsten Frauen voll- oder teilzeitlich eine berufliche Tätigkeit aus. Die Ausbildung beschränkt sich auf die obligatorische Schule und die Berufslehre, bei den Männern zu 76.9%, bei den Frauen zu 87.5%. Diejenigen Väter und Mütter aus dem Harmoniemilieu, die den Fragebogen ausfüllten, gehörten überdurchschnittlich oft zur Altersgruppe der über 40-jährigen.

### **3.4 Ehrenamtlich engagierter Integrationstyp (20%)**

Ehrenamtliche Tätigkeit in Vereinen, Verbänden oder sozialen Diensten, Kirchgang und der Besuch von religiösen Veranstaltungen, Beteiligung in Parteien, in der Kommunalpolitik, in Bürgerinitiativen machen die charakteristischen Kernelemente des Integrationstyps aus. Gemeinsinn, Zugehörigkeit, soziale Einbindung stehen im Vordergrund seiner Lebensführung. In der örtlich überschaubaren, lokal begrenzten Sozialwelt fühlt er sich zu Hause.



Wie es eine Sehnsucht nach Freiheit und Weite gibt, so auch das Verlangen nach Eingebundensein. Der Geist des Aufgehobenseins in einer sozialen Ordnung durchweht das Integrationsmilieu; Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft steht an zentraler Stelle im Selbstverständnis des Integrationstyps. Sein Erlebnisparadigma ist die nette Runde. Sie vermittelt das Gefühl des Dazugehörens und der wechselseitigen Bestätigung.



Die alltagsästhetische Position des Integrationsmilieus besteht aus einer Mischung von Hochkultur- und Trivialschema, beides in moderater Ausprägung. Mit dem Harmonietyp teilt es die Nähe zur Trivialkultur und die Distanz zum Spannungsschema: Schlager und Volksmusik als typische Zeichen der Trivialkultur bestimmen wie im Harmoniemilieu das Lebensgefühl des Integrationstyps. Überdurchschnittliche Vorliebe für klassische Musik rückt Angehörige dieses Stiltyps in eine Mittellage zwischen Hoch- und Trivialkultur. Den besonderen Charakter erhält der Integrationstyp neben seinem ausgeprägten sozialen Engagement durch die Kombination von Stilelementen der Milieus über und unter ihm auf der sozialen Stufenleiter.

Aus den Daten zum Integrationsmilieu spricht das Bestreben, sich deutlich vom modernen Spannungsschema abzugrenzen, wie es exemplarisch der zeitoffene Erlebnistyp vorlebt. Selbstverwirklichung, etwas von Leben haben, das Leben geniessen, ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen werden von den Angehörigen des Integrationsmilieus abgelehnt. In Verantwortung vor Gott leben verträgt sich nicht mit existentiellen Anschauungsweisen dieser Art. Im „Werteraum“ nach Shalom H. Schwarz bilden hedonistische Lebensziele den Gegenpol zu einer bewahrenden Lebensauffassung. Genuss, Abwechslung, Selbstentfaltungswerte stehen der Wertkategorie ‚Bewahrung‘ diametral entgegen (Schwarz 1994).

Wird von den jungen Eltern insgesamt mehrheitlich ein situationsabhängiger Wertepragmatismus in der Erziehung praktiziert, Genuss und Spass wie auch Pflicht und Akzeptanz sollen im Alltag des Kindes ihren Platz haben, neigt öfter als in allen anderen Lebensstilmilieus jeder dritte Angehörige des Integrationsmilieus dazu, die Kinder ausschliesslich auf ein pflichtbewusstes Leben hinzuführen und für geordnete Lebensverhältnisse zu sorgen (Tabelle 9).

In der Berufswelt zeigt das Integrationsmilieu Kompetenz und Verantwortung. Die Männer sind zur Hälfte (54.3%) in Berufen zu finden, die in der Berufsklassifikation ISCO-88 die ersten drei von 9 Stufen belegen. Häufiger als in anderen Milieus finden sich Landwirte in dieser Stilgruppe (26.6%). 77.8% der Fachkräfte in der Landwirtschaft ordnen sich diesem Lebensstil zu. 17.8% sind Selbständige mit Angestellten. Den zweithöchsten Anteil von Selbständigen mit Angestellten (14%) stellt das Selbstverwirklichungsmilieu.

Die Tätigkeit der (Ehe-)Partnerinnen konzentriert sich dagegen nicht so stark auf die Landwirtschaft (16%). Sie reicht von kaufmännischen Angestellten (21.3%) bis zu Verkäuferinnen in Geschäften und Märkten (29.8%).

Bei den Männern überwiegen Bildungsabschlüsse, die eine Matura voraussetzen (57%). Überdurchschnittlich viele schlossen ein Universitätsstudi-

um ab (18.8%). Die Bildungswerte der Frauen liegen mit 34.8% deutlich niedriger, leicht unter dem Durchschnitt bei den Frauen von 35.6%.

29.2% haben ein Haushaltseinkommen von über Fr. 8000.– im Monat. Der Integrationstyp erreicht dennoch weder die Einkommenshöhe des Selbstverwirklichungstyp noch die des zeitoffenen Erlebnistyps.

### **3.5 Desinteressiert-passiver Unterhaltungstyp (18.3%)**

Den Kern dieses Lebensstilmilieus bilden jüngere Familien mit bescheidenem Einkommen und niedrigem Schulabschluss. Beide Merkmale teilen sie mit dem Harmonietyp, der über noch geringere finanzielle und kulturelle Ressourcen verfügt. Trotz ähnlich niedriger ökonomischer Position unterscheiden sich die beiden Milieus in erheblichem Masse in ihrer Mentalität, Lebensart und -einstellung.

Typisch für die Personen des ambitionslos-passiven, gesellschaftlich desinteressierten Sozialmilieus ist ihre Abgrenzung gegenüber der kleinbürgerlichen Lebensart und den gesellschaftlich arrivierten Kreisen, ohne eine eigenständige Identität auszubilden.

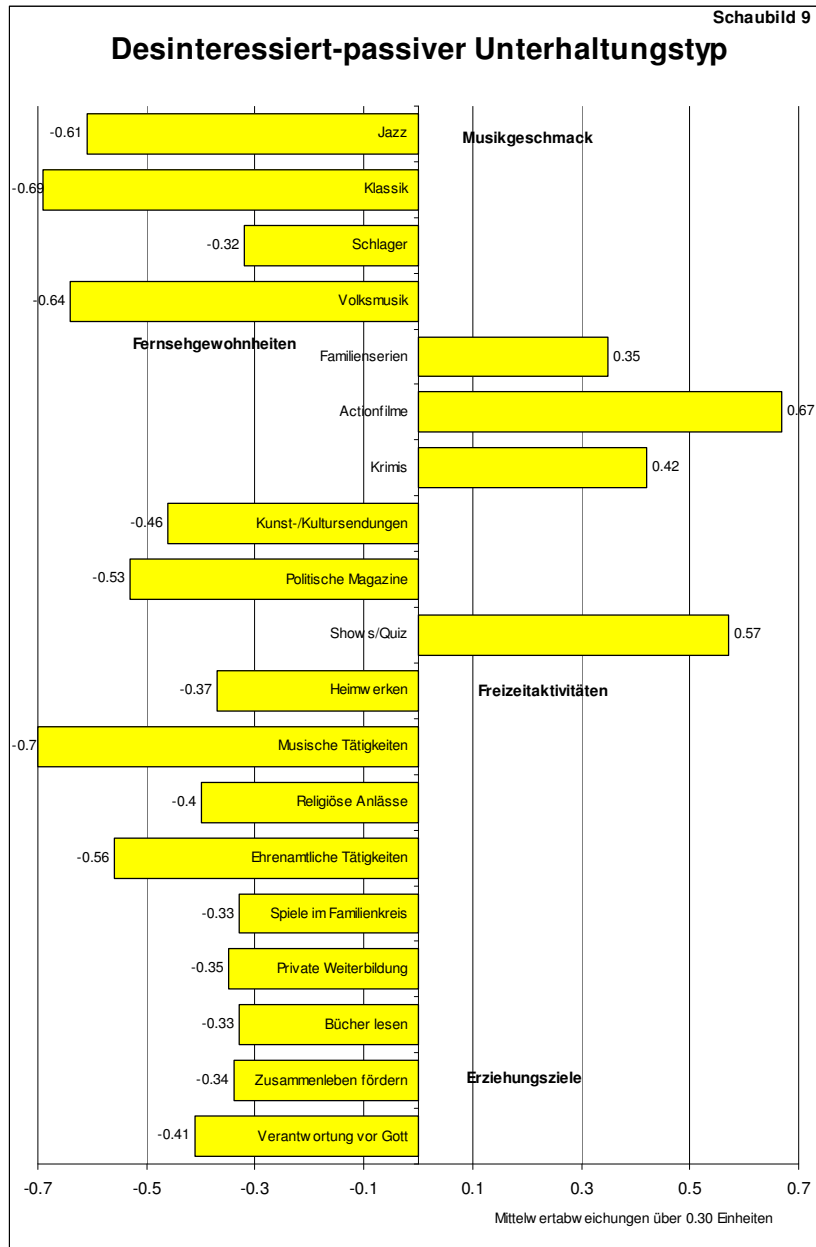
Das Projekt des schönen Lebens, das für den Erlebnistyp so typisch ist, erscheint ihnen nicht so wichtig. Das Ich wird nicht so sehr vom Erlebniserfolg her konstruiert, sondern von der Befriedigung der Alltagbedürfnisse, wobei man gleichzeitig auch etwas Spass haben möchte. Die Welt wird als Ressource der persönlichen Befriedigung angeschaut und nicht so sehr als Bühne für die eigene Selbstdarstellung.

Im Gegensatz zur Egozentrität des Erlebnismilieus mit seinem wachen Interesse für die Welt, ist die Egozentrität des ambitionslos-passiven, gesellschaftlich distanzierten Stiltyps von gesellschaftspolitischem Desinteresse geprägt. Politische Magazine im Fernsehen stossen auf geringes Interesse.

Der ambitionslos-passive, gesellschaftlich desinteressierte Unterhaltungstyp zeichnet sich nicht durch das aus, was er anstrebt, sondern wovon er sich abgrenzt. Er weiss, als wen er nicht wahrgenommen werden will. Eine eigenständige Vorstellung von sich selbst fehlt ihm. Ihn charakterisiert eine unauffällige, schlichte, angepasste, passive Lebensweise, den Stimulationen aus der Konsumwelt nicht abgeneigt. Er kann als ein typischer Mitläufer der modernen Konsumgesellschaft betrachtet werden.

Die Nähe zum alltagsästhetischen Spannungsschema zeigt sich in seiner Vorliebe für Rock- und Popmusik und seinen Präferenzen für Krimis und Actionfilme im Fernsehen. In keinem anderen Milieu wird so oft Rock- und Popmusik gehört. Die Verantwortung für die eigenen Kinder und bescheide-

ne finanzielle Mittel setzen der Umsetzung des Spannungsschemas im Familienalltag allerdings enge Grenzen.



In der Erziehung seiner Kinder legt der ambitionslos-passive, gesellschaftlich desinteressierte Unterhaltungstyp wenig Wert auf eine prosoziale Haltung.

Weniger als alle anderen Stiltypen erfreut er sich an Karten- und Gesellschaftsspielen im Familienkreis. Seine eher ablehnende Haltung gegenüber einem geselligen Freizeitverhalten zeigt sich unter anderem auch daran, dass er selten oder nie in der Kirche anzutreffen ist. Gemeinsamkeit besteht in der passiven Freizeitgestaltung, keine Freizeitaktivität wird überdurchschnittlich häufig ausgeführt.

Ausgesprochen zuwider ist dem ambitionslos-passiven, gesellschaftlich desinteressierten Unterhaltungstyp die Lebensart der kulturell Gebildeten. Deren Musikgeschmack, Klassik und Jazz, sagt ihm nicht zu, Bücherlesen empfindet er als zu anstrengend, erst recht Weiterbildungskurse. Auf Ablehnung stösst jede Art künstlerischer und musischer Tätigkeit. Selten übernimmt er ehrenamtliche Tätigkeiten in Vereinen, Verbänden oder in sozialen Diensten.

In Distanz setzt sich der ambitionslos-passive, gesellschaftlich distanzierte Stiltyp zur Hoch- und Trivialekultur, nicht aber zu den Zeichen des Spannungssyndroms. Abgesehen von Verhaltensweisen und Einstellungen, mit denen er sich von anderen unterscheidet, zeichnen ihn die folgenden Stilelemente (zu mehr als 50%) aus:

Tabelle 10

- Musik- und Fernsehgeschmack (gern/sehr gern)
  - Pop- und Rockmusik (99.2%)
  - Nachrichten (74.1%)
  - Spielfilme (68.4%)
- Freizeitaktivitäten (mindestens einmal pro Woche)
  - Zeitschriften lesen (77.2%)
  - Sich mit dem Computer beschäftigen (71.6%)
  - Spazieren gehen (69.9%)
  - Schallplatten, CDs, Kassetten hören (62.7%)
  - Das Internet oder spezielle Online-Dienste nutzen (62.2%)
  - Aktive sportliche Betätigung (60.1%)
- Erziehungsziele (sehr wichtig)
  - Etwas vom Leben haben, das Leben geniessen (60.6%)

Personen im ambitionslos-passiven, gesellschaftlich desintegrierten Milieu haben zu 48.8% eine Berufslehre abgeschlossen, die sie vor allem für techni-

sche (25.3%) und landwirtschaftliche (20.9%) Berufe und für Büroarbeit (11.4%) qualifizieren. Die (Ehe-)Partnerinnen absolvierten zu 62.8% eine Berufslehre, insbesondere für technische Berufe (21.2%), für ausführende Tätigkeiten im Büro (29.3%) und im Verkauf (27.3%). Knapp die Hälfte der Haushalte (48.6%) muss mit weniger als Fr. 6000.– im Monat auskommen. Mehr als bei allen anderen Lebensstiltypen leben im Haushalt bloss 2 Kinder (68.4%). 5.2% der Personen, die den Fragebogen ausfüllten, sind unverheiratet oder wurden geschieden (9.8%). Noch etwas öfter (7.4%) zogen es Personen des Selbstverwirklichungsmilieus bis zum Zeitpunkt der Befragung vor, nicht zu heiraten. Mit dem Selbstverwirklichungstyp (9.3%) teilen ambitionslos Passive, gesellschaftlich Desintegrierte eine überdurchschnittlich hohe Scheidungsrate (9.3%).

## 4. Die Lebensstile im Vergleich

Wie eng sich die vorgestellten fünf Lebensstile auf bestimmte Merkmalsgruppen beziehen, lässt sich mit dem statistischen Verfahren der Korrespondenzanalyse optisch veranschaulichen. Die Korrespondenzanalyse ist ein statistisches Verfahren, dessen wichtigste Charakteristikum die grafische Darstellung der Nähe und Distanz von Merkmalen zu den ermittelten Lebensstiltypen ist. Mit Hilfe der Korrespondenzanalyse kann gezeigt werden, in welchen Merkmalen sich die Lebensstilmilieus am stärksten voneinander unterscheiden oder wo sie einander ähnlich sind.

Die Ausgangsinformationen bilden die Antworten der Befragten zu den Merkmalen, die den Lebensstilporträts zugrunde liegen. Beispielsweise sieht das Verteilungsprofil des Merkmals: „Das Internet oder spezielle Online-Dienste nutzen“ folgendermassen aus: Der Selbstverwirklichungstyp benutzt zu 74% mindestens einmal pro Woche das Internet, der Harmonietyp zu 32.1%, der Integrationstyp zu 56.9%, der Erlebnistyp zu 78.2% und der Unterhaltungstyp zu 62.2%.

Die Korrespondenzanalyse konstruiert nun einen Raum, in dem die Merkmale nach dem Gesichtspunkt von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im Bezug auf die Lebensstiltypen angeordnet werden. Die beiden Dimensionen, die den grafischen Darstellungsraum für die Lebensstile entfalten, werden definiert nach jenen Merkmalen, die am stärksten zur Nähe und Distanz zwischen den Lebensstilen beitragen. So lässt sich die relative Position der Lebensstilmilieus im Raum des Musikgeschmacks, der Fernsehgewohnheiten, der Erziehungszielen für die Kinder und des Freizeitverhaltens bestimmen.

### 4.1 Musikgeschmack

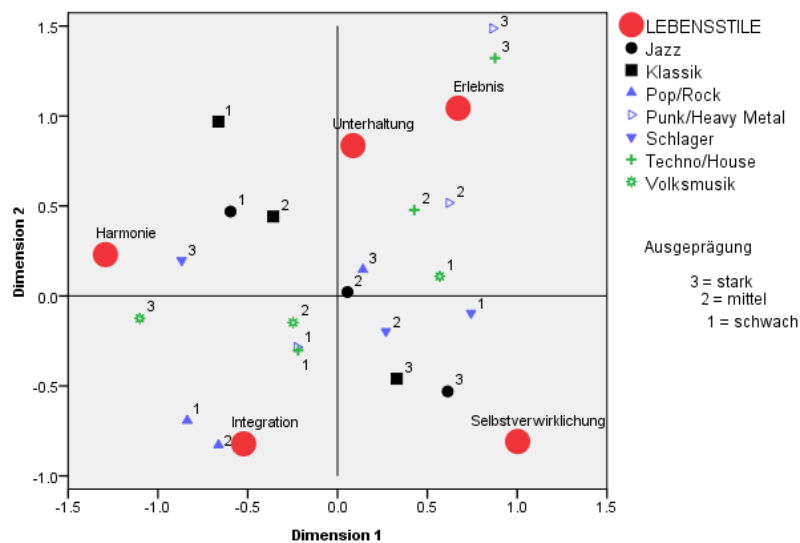
Die beiden Dimensionen im Schaubild 10 markieren jene Musikarten, die am markantesten Unterschiede im Musikgeschmack ausdrücken und damit Einbindung und Ausgrenzung bewirken. Die Lebensstiltypen siedeln sich nach ihrem musikalischen Geschmack in verschiedenen Quadranten an. Am ehesten teilen der Erlebnis- und Unterhaltungstyp miteinander ihre musikalischen Neigungen.

Die Dimension 2 im Schaubild 10 spannt sich auf zwischen den Liebhabern und Verächtern des Schlagers und der Volksmusik. Die Einstellung zum Schlager und zur Volksmusik, der Blas- und Marschmusik unterscheidet die Lebensstiltypen in Bezug auf ihren Musikgeschmack am meisten. Die diesbezüglich grösste Distanz besteht zwischen den Angehörigen des Selbstverwirklichungstyps und des Harmonietyps. Drückt für den Harmonie- und

etwas weniger für den Integrationstyp der Schlager und die Volksmusik sein Lebensgefühl aus, wundern sich andere, dass man daran Gefallen finden kann. Teilen der Unterhaltungs- und Erlebnistyp mit dem Selbstverwirklichungstyp ihre Abneigung gegen die Trivialkultur des Schlagers und der Volksmusik, unterscheiden sie sich von ihm in ihrer Einstellung zur Klassik und zum Jazz, - der Unterhaltungs- dabei mehr als der Erlebnistyp.

Schaubild 10

### Musikgeschmack nach Lebensstil



Die Dimension 1 entfaltet sich zwischen Techno/House und Punk/Heavy Metal am positiven Pol und der Ablehnung von Pop- und Rockmusik am negativen Pol auf. Die Ablehnung von Pop- und Rockmusik vermischt sich mit der Vorliebe für Klassik und Jazz. Wenig haben Techno/House- und Punk/Heavy-Metal-Hörer übrig für Klassik, ebenso wenig eingefleischte Freunde der Volksmusik und des Schlagers. Im Unterschied zum Selbstverwirklichungs- und Integrationstyp bekundet der Erlebnistyp grosse Sympathien für Techno/House und Punk/Heavy Metal. Diese Sympathie rückt ihn in die Nähe des Unterhaltungstyps. Werden die beide Lebensstilmilieus massgebend vom Spannungsschema (Bewegung, Abwechslung, Aktion) geprägt - Zeichen dafür sind eben diese Musikstile - , sind im Erlebnismilieus hochkulturelle Einflüsse spürbar in dessen gedämpftes Faible für Klassik und Jazz. Wer gerne klassische Musik und Jazz hört, der bekundet grössere Mühe, Zugang zum Lebensgefühl des Techno/House und Punk/Heavy Metal zu finden als zu dem des Schlagers und der Volksmusik.



Allgemein bekannt ist, welcher Musikgeschmack zum Kernbereich der Hochkultur zählt. Nähe und Distanz einzelner Menschen zur Hochkultur lässt sich an ihrer Vorliebe für klassische Musik und Jazz ablesen. Klassische Musik zu hören manifestiert die Zugehörigkeit zur gebildeten Schicht. Mit den Begriffen Verklärung, Versenkung, Verinnerlichung, Betroffenheit, meditative Ruhe lässt sich der Genuss anlässlich eines Konzertes für klassische Musik beschreiben. Der Vergeistigungsanspruch der Hochkultur wird von allen Musikarten am wirksamsten von der Klassik und von Jazz eingelöst. Der Musikgeschmack der Hochkultur am nächsten steht das Selbstverwirklichungsmilieu, gefolgt vom Integrationsmilieu. Distanz gegenüber Klassik und Jazz markieren das Harmonie- und Unterhaltungsmilieu.

Gehen das Selbstverwirklichungs- und Erlebnismilieu deutlich auf Distanz zur Trivialkultur des Schlagers und der Volksmusik, vermischen sich Hoch- und Trivialästhetik im Integrationsmilieu. Milieuübergreifend Anklang findet am ehesten die Pop- und Rockmusik. An den musikalischen Vorlieben von Jugendlichen: Techno und House, Punk und Heavy Metal, auch Pop- und Rockmusik, finden die Angehörigen des Integrations- und Harmoniemilieus am wenigsten Gefallen.

## **4.2 Fernsehinteresse**

Fernsehen zählt zu den häufigsten und beliebtesten Freizeitaktivitäten. Fernsehen, Radio hören und Zeitung lesen sind nach der Sozialforschungs-Datenbank UNIVOX (2004) die drei am häufigsten ausgeübten Freizeitbeschäftigungen der Schweizer Bevölkerung. Fernsehen liegt dabei an der Spitze. 80% der Befragten Schweizerinnen und Schweizer sehen fast täglich mindestens eine Stunde fern und weitere 16% mindestens wöchentlich (Gurtner, Müller 2005).

Fernsehgeräte gibt es nahezu in allen Haushalten. Den Bewohnern steht eine mehr oder weniger grosse Programmvierfalt zur Verfügung. Der alltagskulturelle Geschmack kann deshalb besonders differenziert erfasst werden.

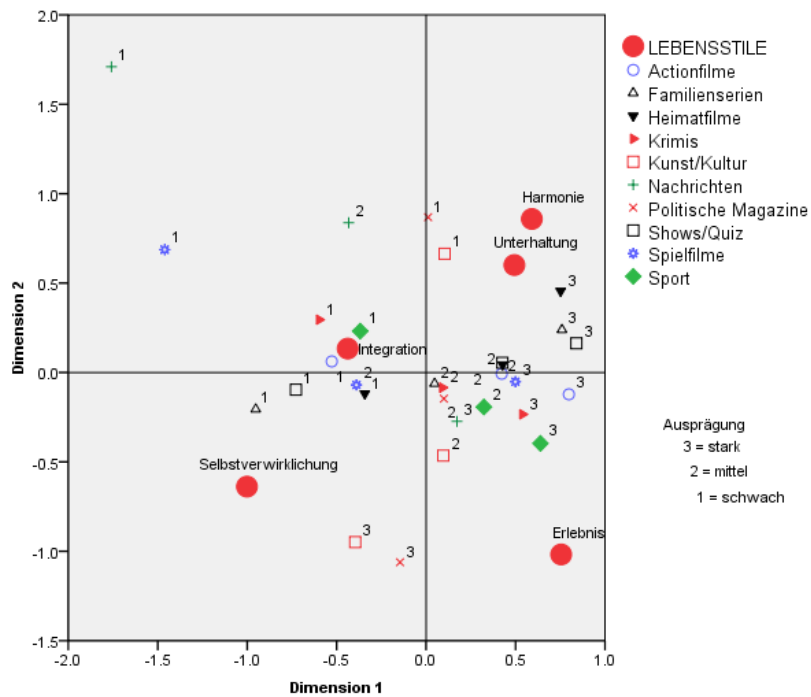
Der Fernsehgeschmack wird im Schaubild 11 unterschieden entlang der Koordinaten Unterhaltung in Form von Shows, Actionfilmen, Familienserien (Dimension 2) und dem Interesse für politische und kulturelle Sendungen (Dimension 1).

Der Selbstverwirklichungstyp auf der einen und der Harmonie- und Unterhaltungstyp auf der anderen Seite dürften sich nicht einig werden, welche Sendung sie im Fernsehen gemeinsam anschauen wollen: Zu sehr unterscheiden sie sich in ihrem Geschmack. Entscheidet sich der Selbstverwirklichungstyp dezidiert gegen Unterhaltungssendungen und für politische Magazine und Kultursendungen, sieht sich der Harmonie- und Unterhaltungstyp

gerne Shows, Spielfilme und Daily Soaps an. Politische Magazine oder Kultursendungen langweilen sie. Mit dem Harmonie- und dem Unterhaltungstyp teilt der Erlebnistyp das Interesse an Shows und Unterhaltungsfilmen. Er kann sich aber mit dem Selbstverwirklichungstyp einigen, gemeinsam ein politisches Magazin oder eine Kunst- oder Kultursendung anzusehen. Der Integrationstyp teilt mit dem Selbstverwirklichungstyp die Abneigung gegenüber dem Unterhaltungsangebot des Fernsehens und verhält sich gegenüber dessen Kultur- und Politsendungen ambivalent.

Schaubild 11

### Fernsehgewohnheiten nach Lebensstil



Wie beim Musikgeschmack situieren sich auch in Bezug auf den Fernsehkonsum die Milieutypen in allen vier Feldern, die jeweils durch die zwei Achsen erstellt werden, die am stärksten Nähe und Distanz zwischen den Lebensstilmilieus markieren. Dies zeigt, dass einzelne Lebensstiltypen einander in ihrem Musikgeschmack und ihren Fernsehinteressen einander ähnlich sein können, aber sich gleichzeitig auch deutlich voneinander unterscheiden. Sitzen öfter mal der Harmonie- und Unterhaltungstyp gemeinsam

vor dem Fernseher, treffen der Unterhaltungs- und Erlebnistyp aufeinander bei Openairs. Hier werden sich der Harmonie- und Integrationstyp kaum sehen lassen, gelegentlich vielleicht der Selbstverwirklichungstyp.

### 4.3 Freizeitaktivitäten

In unserer Untersuchung haben wir es mehrheitlich mit jungen Menschen zu tun, denen gemeinsam ist, für ein oder mehrere Kinder verantwortlich zu sein. Der Umstand, als Eltern in Pflicht genommen zu sein, schränkt das Spektrum der Freizeitaktivitäten ein.

Nach Gerhard Schulze ist das Lebensalter neben dem Bildungsgrad dasjenige Merkmal, das die trennschärfsten Grenzlinien zwischen den Lebensstilmilieus zieht. Wie jemand seine Freizeit gestaltet, hängt wesentlich vom Alter einer Person ab. Erlebnisbedürfnisse und Erlebnismuster verändern sich mit dem Alter. Das steigende Bedürfnis nach Ordnung, Ruhe, Harmonie und Tradition im Alltag bleibt nicht ohne Auswirkungen auf das Freizeitverhalten. Lebenszyklische Veränderungen der Alltagsästhetik bestimmen die Vorlieben in der Freizeit.

Auch wenn Gerhard Schulze dem Alter eine harmonisierende Wirkung in der ästhetischen Stilisierung des Lebens zuspricht, lassen sich je nach bevorzugtem Lebensstil unter den von uns befragten jungen Eltern beachtliche Unterschiede in der Ausgestaltung der Freizeit ausmachen. Im Vergleich der Mittelwerte erzeugen die folgenden Freizeitaktivitäten die markantesten Unterschiede zwischen den Lebensstilen (Punktedifferenz zwischen dem höchsten und niedrigsten Wert):

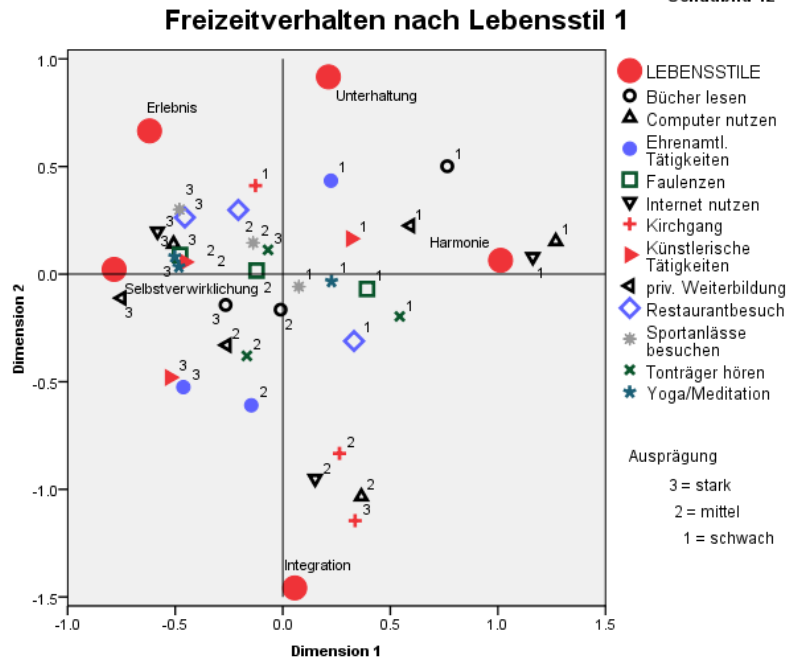
• Das Internet nutzen	1.39
• Künstlerische und musische Tätigkeiten	1.37
• Ehrenamtliche Tätigkeiten	1.21
• Besuch von Sportveranstaltungen	1.18
• Sich mit dem Computer beschäftigen	1.17
• Kirchgang, Besuch von religiösen Anlässen	1.11
• Bücher lesen	.98
• Sich privat weiterbilden	.90

Ausser ‚Sportveranstaltungen besuchen‘, ‚ehrenamtliche Tätigkeiten‘ und ‚Kirchgang/Besuch von religiösen Anlässen‘ handelt es sich um hochkulturelle Aktivitäten, die vorzugsweise den Charakter des Selbstverwirklichungs- und Erlebnismilieus prägen.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit sind die 24 abgefragten Freizeitaktivitäten auf zwei korrespondenzanalytisch erstellten Grafiken abgebildet. In der

ersten Grafik versammeln sich jene Freizeitaktivitäten mit der grössten Mittelwertdifferenz zwischen den Lebensstilen, in der zweiten jene, die weniger zu Unterschieden zwischen den Lebensstilen beitragen.

Schaubild 12



Ein flüchtiger Blick auf die beiden Schaubilder 12 und 13 führt vor Augen, dass sich in den Koordinatennetzen auf der einen Seite das Selbstverwirklichungs- und Erlebnismilieu ansiedeln und auf der anderen Seite das Integrations-, Harmonie- und Unterhaltungsmilieu. Die Distanzen zwischen den grossen Punkten für die Lebensstiltypen bringen zum Ausdruck, wie unterschiedlich die Prioritäten heute in der Freizeitgestaltung gesetzt werden.

Die Anordnung der Freizeitaktivitäten in ihren Bezügen zu den Lebensstiltypen bestimmen in Grafik 12 horizontal die Komponenten: schwache Computer- und Internetnutzung auf der rechten und Yoga/Meditation, aktive Weiterbildung, regelmässige Benutzung des Computers und des Internets, Faulenzen auf der linken Seite.

Der Kirchgang schafft in erster Linie Differenzen auf der vertikalen Achse. Mitgeprägt wird die Koordinate auf der positiven Seite neben schwachem Kirchgang durch geringes Interesse an ehrenamtlichem Engagement zugunsten des Gemeinwohls. Auf der vertikalen Achse stehen der Integrations- und

Unterhaltungstyp einander diametral gegenüber. Zwischen ihnen besteht die grösste Distanz in den aufgeführten Freizeitaktivitäten. Der Integrationstyp steht zu allen anderen Lebensstilmilieus in deutlicher Entfernung.

Nahe dem Unterhaltungs- und Harmonietyp situieren sich Menschen, die in mancher Hinsicht wenig Elan in der Gestaltung der Freizeit entwickeln. Die Zahl 1 neben dem Symbol für eine bestimmten Freizeitaktivität bedeutet, dass sie selten oder überhaupt nicht ausgeführt wird. Dagegen zeigt die Zahl 3 eine hohe Aktivität an: Sie findet sich besonders oft bei Freizeitbeschäftigungen des Selbstverwirklichungs- und des Erlebnistyps. Ein mittleres Aktivitätsniveau in der Freizeit kennzeichnet tendenziell den Integrationstyp. Sehr am Herzen liegt ihm bloss der Kirchgang.

Hochkulturelle Freizeitbeschäftigung und die Nutzung von Computer und Internet scheiden den Unterhaltungs- und Harmonietyp auf der einen vom Erlebnis- und Selbstverwirklichungstyp auf der anderen Seite. Dem ästhetischen Anspruch auf hochkulturelle Freizeitaktivitäten steht die vergnügungsorientierte Anspruchslosigkeit gegenüber.

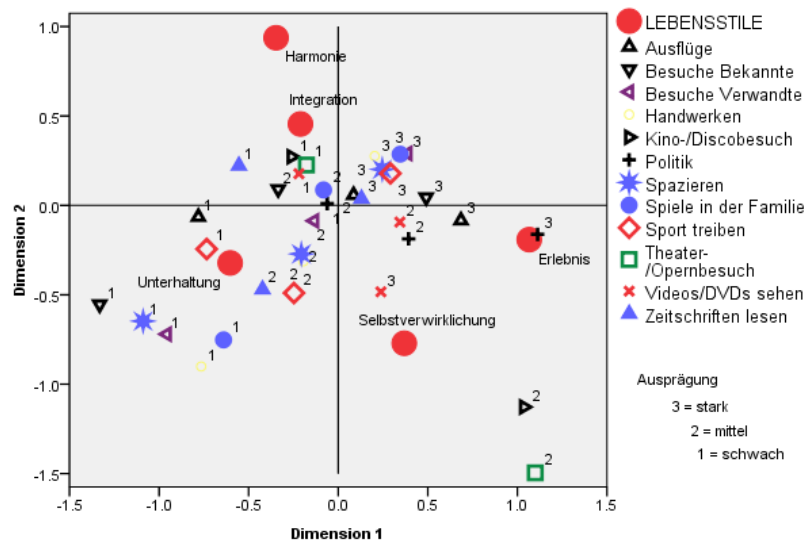
Angehörige des Selbstverwirklichungs- und Erlebnistyps teilen zwar über weite Strecken hochkulturelle Freizeitinteressen miteinander, doch statt sich wie im Selbstverwirklichungsmilieu künstlerischen und musischen Tätigkeiten zu widmen, besucht der Erlebnistyp lieber Sportveranstaltungen und trifft sich auswärts mit anderen zum Essen und Trinken. Diese Neigung teilt er mit Angehörigen des Unterhaltungsmilieus, die sich ihrerseits mit dieser Vorliebe vorab vom Harmoniemilieu absetzen, das am wenigsten Sympathie aufbringt für die Freizeitpräferenzen im Selbstverwirklichungs- und Erlebnismilieu. In Bezug auf die private Bildung und Nutzung des Computers nimmt der Integrationstyp eine Mittelposition ein.

Die Ansammlung von schwach ausgeprägten Freizeitinteressen beim Unterhaltungs- und Harmoniemilieu lässt vermuten, dass diese Milieus den Möglichkeiten unserer Gesellschaft tendenziell apathisch oder - mangels kultureller, sozialer und materieller Ressourcen - hilflos gegenüber stehen. Ihr Habitus der Notwendigkeit (Vester 2001, 48ff.) erschwert es ihnen, ihre Aspiration auf ein schönes Leben umzusetzen.

Im Gegensatz zum Integrationstyp haben Mitglieder des Unterhaltungstyps wenig übrig für familiäre Geselligkeit wie auch für die Kontaktpflege im Kreis der Verwandten und Bekannten. Der Unterhaltungstyp verfügt lediglich über ein rudimentär entwickeltes Sozialnetz. Geselligkeit wird im Unterhaltungsmilieu nicht als eine wichtige Fähigkeit erachtet und damit auch nicht als wichtiger Aspekt der eigenen Lebensführung verstanden. Im Gegenteil: Die soziale Kompetenz zählt nicht zu den geschätzten Eigenschaften im Unterhaltungsmilieu.

Schaubild 13

### Freizeitverhalten nach Lebensstil 2



Etwas geringer scheiden in der zweiten Grafik (Schaubild 13) die Freizeitaktivitäten die Lebensstiltypen voneinander. Dies erstaunt nicht, handelt es sich doch um Gestaltungselemente der Freizeit mit schwacher stilbildender Wirkung. Dennoch vermögen sie deutliche Distanzen zwischen den Lebensstilen zu schaffen. Das zweite Koordinatensystem entfaltet sich entlang der vertikalen Achse mit den familienorientierten Freizeitbeschäftigungen: Heimwerken, Karten- und Familienspiele, Verwandtenbesuche. Der Selbstverwirklichungstyp vermag einer familienzentrierten Lebensweise bedeutend weniger abzugewinnen als der Integrations- und Harmonietyp. Er setzt sich von allen Lebensstiltypen tendenziell am stärksten ab von den in dieser Grafik genannten Freizeitinteressen. Seine bevorzugten Freizeitpräferenzen werden in der ersten Grafik thematisiert.

Der Kinobesuch, der Besuch von Pop- oder Jazzkonzerten, von Tanzveranstaltungen und Discos wie auch der Besuch von Veranstaltungen wie Oper, klassische Konzerte, Theater und Ausstellungen verläuft in der vertikalen Dimension gegenläufig zu den familienzentrierten Freizeitbeschäftigungen. Gleichzeitig gehen diese Freizeitinteressen auf der horizontalen Achse einher mit Beteiligung an der Politik, mit Ausflügen und kurzen Reisen, Besuchen von Bekannten.

Für den Erlebnistyp ist die Freizeit das bevorzugte Terrain, um sich voll zur Entfaltung zu bringen. In der zweiten Grafik zählen dazu auch die Beteiligung an Parteien, an der Kommunalpolitik, Ausflüge und kurze Reisen, Besuche bei Verwandten und Bekannten. Bei der Hälfte der befragten Freizeitaktivitäten erreicht der Erlebnistyp die höchsten Zustimmungswerte. Spannung und Abwechslung prägen nachhaltig das Lebensgefühl des Erlebnistyps.

Das Bewusstsein, der eigenen Gesundheit Sorge tragen zu müssen, kennt keine Milieugrenzen und animiert die jungen Familien, aktiv Sport zu treiben, spazieren zu gehen und zu wandern.

#### **4.4 Erziehungsziele**

Ein kurzer Blick auf das Schaubild 14 vermittelt den Eindruck, dass sich im Profil ihrer Erziehungsziele die Milieutypen nicht sonderlich voneinander unterscheiden. Im alltagsästhetischen Geschmack werden deutlichere Unterschiede sichtbar als bei den Werten, die den Kindern vermittelt werden sollen. Vertreten alle Lebensstiltypen grundsätzlich ähnliche Intentionen, wie sie ihre Kinder erziehen wollen, so unterscheiden sie sich doch jeweils in der Bedeutung, die sie den betreffenden Erziehungszielen beimessen. Bei der schmalen Skalenbreite von 1 bis 4 weisen auch bescheidene Differenzen auf relevante Unterschiede im Erziehungsstil hin.

Was bei Kindern in Anbetracht der gesellschaftlichen Herausforderungen besonders zu fördern ist, darüber machen sich seit jeher landauf landab Erzieherinnen und Erzieher Gedanken. Pädagogen treten in Talkshows auf und schreiben darüber Kolumnen in den Zeitungen. Die heutige Jugendgewalt verleiht der Diskussion um Erziehungsziele einen zusätzlichen Schub.

Die öffentliche Diskussion hat die Werteerziehung wiederentdeckt. Im Zentrum steht die Frage, wie junge Menschen auf das Leben in der gegenwärtigen Gesellschaft vorbereitet werden sollen. Eltern fragen sich, ob sie alles richtig machen. Es gibt eine grosse Erziehungsunsicherheit. Durch die Brüchigkeit der Beziehungen sowie den Verlust von Traditionen und religiösen Bindungen ist es für Eltern schwieriger geworden, die Aufgaben im Erziehungsalltag kompetent zu bewältigen. Der gesellschaftliche Wandel geht nicht spurlos an der Erziehung vorbei.

In der Öffentlichkeit wird zunehmend gefordert, dass das Elternhaus und die Schule ihre Erziehungsaufgaben konsequent wahrnehmen. Notwendig sei es, eine gesellschaftliche Einigung über Werte und Ziele in der Erziehung zu erreichen. Die Öffentlichkeit könne sich nicht heraushalten, wenn es zu klären gelte, welche Werte und Ziele der nachkommenden Generation vermittelt werden sollten. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage, welche Werte in

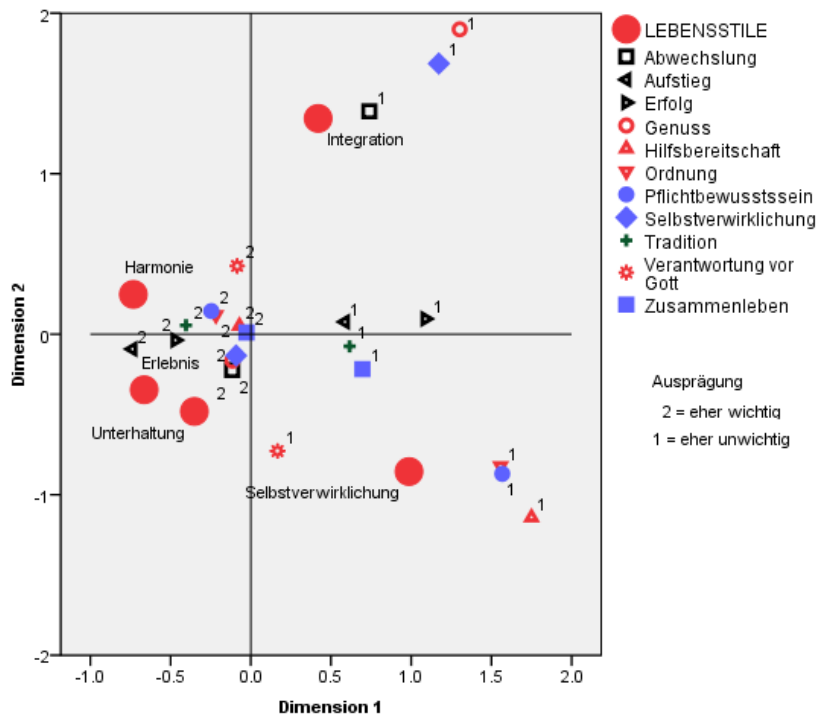




Die öffentlichen Diskussionen über jene Werte und Erziehungsziele, die geeignet wären, die Jugendlichen zu sozial verantwortlichen Menschen zu erziehen, scheinen die Leitvorstellungen der Lebensstilmilieus in Bezug auf die Kindererziehung einander anzunähern. Der Integrationstyp schert aus in der Ablehnung von Genuss, Abwechslung und Selbstverwirklichung als Erziehungsziele, der Selbstverwirklichungstyp in der Ablehnung von Ordnung, Tradition und Hilfsbereitschaft. Indem sie ‚in Verantwortung vor Gott leben‘ als erstrebenswertes Ziel in der Kindererziehung erachten, grenzen sich der Integrations- und Harmonietyp von allen anderen ab. Der Harmonie-, Erlebnis- und Unterhaltungstyp verfolgen am ehesten ähnliche Erziehungsstile in der Kindererziehung.

Schaubild 15

### Erziehungsziele nach Lebensstil



Entlang der vertikalen Achse steht das Integrationsmilieu dem Erlebnis-, Selbstverwirklichungs- und Unterhaltungsmilieu gegenüber. Gegenläufige Erziehungsvorstellungen trennen diese sozialen Milieus. Die Verantwortung

vor Gott verträgt sich nicht mit Lebensgenuss. Wer seine Kinder zur Verantwortung vor Gott erziehen will, kann sie nicht gleichzeitig zu einem lustvollen und abwechslungsreichen Leben ermuntern. Bis heute wirkt die über Jahrhunderte verkündete Lehre im Christentum nach, dass sich ein Leben für Gott nicht mit einem eigenen, lusterfüllten Leben vereinbaren lässt. Ein von diesseitigen Wünschen bestimmtes Leben wurde als Gottlosigkeit verabscheut und als Sünde gebrandmarkt. Bereits in der Schöpfungsgeschichte ist ein Konflikt zwischen Gott und dem dem eigenen Willen folgenden, lustsuchenden Menschen angelegt. Nur der seine Natur verleugnende, seinen Eigenwillen unterdrückende Mensch findet Gottes Gefallen: „Gott bekommt das Leben selbst, das eigene Leben vor die Füße gelegt.“ (Schulze 2006, 123) Ein lustfeindliches Leben galt als gottgefällig.

Während die Mehrzahl der jungen Väter und Mütter darum bemüht sind, den gesellschaftlichen Erwartungen an sie zu entsprechen, nämlich Erfolg im Leben zu haben, es im Leben zu etwas zu bringen, eine gute gesellschaftliche Position zu erreichen und diese Werte auch an ihre Kinder weitervermitteln wollen, können es sich Angehörige des Selbstverwirklichungsmilieus leisten, sich nicht nach den geltenden gesellschaftlichen Regeln und Normen richten zu müssen. Aufgrund ihrer materiellen Sicherheit können sie sich mehr als andere unkonventionelles Verhalten erlauben. Die Mittelschicht verbindet Menschen, die in ihrem Leben nach materieller Sicherheit und sozialer Anerkennung streben, wozu Normkonformität wesentlich mithilft, diese Ziele zu erreichen. Im Lebensstil des Harmonie-, Integrations- und Erlebnismilieus verbirgt sich ein innerer Habitus des Strebens. „Für die mittleren Milieus sind geordnete und stetige Arbeits- und Lebensverhältnisse sehr wichtig, verinnerlicht in einer bestimmten Leistungs- und Pflichtethik“ (Vögele u.a. 2002, 95).

## 5. Situierung der Lebensstile im sozialen Raum

Ein weiterer Schritt zu einer lebensnahen Beschreibung der Lebensstilgruppen ist deren Abbildung im sozialen Raum. In Anlehnung an die Arbeiten von Pierre Bourdieu (1982, 211ff.) spannt sich der soziale Raum nach den typenbildenden Lebensstilanalysen von Michael Vester und den Milieustudien der Sinus-Sociovision (2005) nach drei Achsen räumlich auf.

Die vertikale Achse bezeichnet die Teilnahme an der Herrschaft. Die Position eines Lebensstiltyps im sozialen Raum hat eine ökonomische Dimension: nach oben hin mehr Macht, Entscheidung, soziale Sicherheit. In der vertikalen Struktur wird der soziale Raum gegliedert durch zwei markante Trennlinien. Die erste, die Grenze die Distinktion, trennt die oberen von den mittleren Lebensstilgruppen ab und zieht eine Trennlinie zwischen den feinen und den gewöhnlichen Leuten. Die zweite, die Grenze der Respektabilität, trennt die mittleren von den unteren Milieus. Das obere Milieu, das im Bereich der höheren Kultur und der höheren Machtpositionen angesiedelt ist, hebt sich deutlich von den Milieus der unteren Volksklassen ab. Man lebt exklusiv, es gibt wenig Berührungspunkte im Alltag und in der Freizeit. Aus der Sicht der unteren Milieus wiederum werden die oberen Milieus nicht selten als dünnelhaft, eingebildet oder, wenn sie Macht ausüben, als rücksichtslos bezeichnet.

Die mittleren und unteren Milieus teilen sich an der Grenze der Respektabilität. Für die mittleren Milieus sind geordnete und stetige Arbeits- und Lebensverhältnisse sehr wichtig, verinnerlicht in einer bestimmten Leistungs- und Pflichtethik. Es kommt darauf an, eine beständige, gesicherte und anerkannte soziale Stellung einzunehmen, die durch Leistung und Loyalität verdient wird. Den unteren Milieus wird als Charaktermangel vorgehalten, dass sie eher unstetigen und unsicheren Beschäftigungen nachgehen, wenig Zuverlässigkeit und Bildungstreben zeigen und eher auf günstige Gelegenheiten als auf eigenes planmäßiges Schaffen setzen. Die unteren Milieus versuchen einerseits, durch Anlehnung an höhere Milieus soziale Anerkennung zu gewinnen. Andererseits werten sie ihre gesellschaftlich wenig respektierten Eigenarten teilweise positiv: ihre Fähigkeit zur Spontaneität und Improvisation, ihre Flexibilität bei der Suche nach Gelegenheiten, ihr Gefühl für herzliche menschliche Beziehungen, ihr körperliches und sportliches Können und ihre Fähigkeit, mit chaotischen Bedingungen und Schicksalsschlägen umzugehen.

Je höher ein Mensch soziale Rangunterschiede betont und das Anspruchsvolle schätzt, desto näher ist er dem oberen, dem ‚elitären‘ Pol des Sozialraumes, auch wenn er dabei dezent auftritt oder gar dementiert, dass er

es tue. Im Mittelfeld finden sich jene Mentalitäten, die dem Vorbild prestigereicher Kultur- und Konsumgüter nacheifern, unten primär jene, die solches Streben verpönen und eher auf nützliche Dinge und verlässliche Beziehungen setzen. Die Mittelschicht mit ihrer Strebsamkeit und dem Wunsch, dazugehören, unterscheidet sich von der Mentalität der Unterschicht, die sich der Disziplin der Notwendigkeit fügt, aber auch die Chancen des Genusses und Geselligkeit nutzt.

In unserer Studie sind das Familieneinkommen, die zuletzt abgeschlossene Bildungsstufe und der Beruf des Haushaltvorstandes nach der ISOP 88-Skala die Merkmale zur Kategorisierung der Bevölkerung nach Schichtzugehörigkeit. Anhand dieser Merkmale lassen sich die jungen Familien auf einer Achse von ‚oben‘ und ‚unten‘ einordnen. Die berufliche Stellung ist der ausschlaggebende Faktor für die Lebenschancen und das Prestige in unserer Gesellschaft. Einkommensangaben werden berücksichtigt, weil sie über die Möglichkeiten gesellschaftlicher Teilhabe und Partizipation am Wohlstand informieren. Bildung ist die entscheidende Grösse für die im Berufsleben erreichbare Position.

Neben dem Fortwirken alter Klassenstrukturen gewann in den letzten Jahrzehnten eine zweite, horizontale Achse an Bedeutung für das Alltagshandeln der Menschen: der Modernisierungsgrad der Lebensführung. Weniger als noch vor Jahrzehnten bestimmt heute die Zugehörigkeit von Menschen zu sozialen Schichten und Klassen das konkrete Handeln und die Wertorientierung. Sie können auf der Basis objektiv sehr ähnlich Lebensstandards unterschiedliche Lebensziele und Lebensformen verwirklichen.

Wie weit heute noch Klassenzugehörigkeiten die moderne Lebensart prägen, darüber gehen die Meinungen in der Lebensstilforschung weit auseinander. Auf der einen Seite steht Pierre Bourdieu, der mit seinen Studien von einem systematischen Zusammenhang zwischen Klassenstrukturen und kultureller Praxis (Lebensstil) ausgeht. Lebensstile interpretiert er als Erscheinungs- und Reproduktionsmuster struktureller sozialer Ungleichheit. Als ein Produkt der „Dialektik von sozialer Lage und Habitus“ (Bourdieu 1982, 92) sind sie nach dem ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapitalvolumen und einem entsprechenden Klassenhabitus in der Gesellschaft verortbar.

In Absetzung von Bourdieu sprechen in der deutschen Sozialstrukturforschung seit Beginn der 80er Jahre etliche Autoren davon, dass Klassen- und Schichtmodelle nicht mehr zur Beschreibung der Gesellschaft taugen. Die drei klassischen vertikalen Ungleichheitsmerkmale: Bildung, berufliche Position und Einkommen, seien immer weniger bestimmend für das individuelle Verhalten.

Nach Gerhard Schulze (1992), wie unter anderem auch nach Karl Hörning, Daniela Ahrens, Annette Gerhard (1996), formen und produzieren sich

Lebensstile selbst im Sinne einer Entkoppelung von Subjektivität und objektiven Strukturen. Ähnliche Vorstellungen verfolgen Helmut Berking und Sighard Neckel (1990) mit dem Konzept der „nachtraditionalen Gemeinschaftsbildung“ sowie Roland Hitzler mit dem Begriff des „Existenzbastlers“ (Hitzler 1999). Nach ihnen löst sich die alte Klassengesellschaft auf und die sozialen Zusammenhänge werden in freien Schöpfungsakten der Individuen autonom konstituiert, bestimmt von der Eigenständigkeit des individuellen Geschmacks.

Die mehr oder minder vorgegebenen äusseren Spielräume der Lebenschancen sind keine determinierenden Bestimmungsgründe von Denken und Handeln mehr, sondern müssen nach Michael Vesters Modell „der pluralistischen Klassengesellschaft“ (Vester 1994, 131) als Lernaufforderungen verstanden werden, die von den Menschen auf verschiedene Weise verarbeitet werden.

Im Blick auf die von uns befragten jungen Eltern gehen wir davon aus, dass weder von einer strikten Strukturdeterminiertheit noch von einer freien Gestaltbarkeit der Lebensstile gesprochen werden kann. Subjektive Gestaltungsspielräume sind gegeben, doch bewegen sich diese innerhalb der Bahnen, die durch die Ressourcen und Restriktionen der objektiven sozialen Lage vorgezeichnet werden.

Den sozial-kulturellen Gestaltungsraum repräsentiert die horizontale Achse des sozialen Raumes. Im Zusammenhang der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bildet die horizontale Achse die Dynamik der Modernisierung ab. Eine Modernisierungsdimension in der Konstruktion des sozialen Raumes verwenden nahezu alle Studien, die in ihrer Lebensstiltypologie auf Mentalitätsunterschiede und Wertorientierungen setzen. Den traditionellen Pflicht- und Akzeptanzwerten werden moderne Selbstentfaltungs- und Genusswerte gegenüber gestellt. Nach dem Lebensstilmodell der Forschungsgruppe um Michael Vester (Vester 2001, 29) lässt sich die horizontale Linie an den Einstellungen zur Autorität festmachen. Für die einen ist eher Hierarchiebindung, für die anderen eher Eigenverantwortung der leitende Wert. Zur Bezeichnung der drei Bereiche entlang der Modernitätsachse verwendet die Sinus-Sociovision die Begriffe: traditionelle Werte (Pflichterfüllung, Ordnung), Modernisierung (Individualisierung, Selbstverwirklichung, Genuss) und Neuorientierung (Multi-Optionalität, Experimentierfreude, Leben in Paradoxien) (Sinus-Sociovision 2005, 16).

Aus einer biografischen Perspektive betrachtet entsprechen die jüngeren Jahrgänge tendenziell dem modernen Typus mit ihrer lebenszyklisch offenen, innovationsfreudigen Weltsicht und einem erlebnisorientierten Alltagsverhalten. Mit zunehmendem Alter etabliert sich eine relativ geschlossene Lebensführung, eine biografisch konsolidierte Lebensphase, geprägt durch Familie,

Berufskarriere und Alltagsroutinen. Die Jüngeren grenzen sich von den Älteren ab durch die grössere Betonung individueller Kompetenzen und Selbstbestimmung. Früh im Lebenslauf beginnen die Menschen damit, zeitraubende Investitionen in ihrer Lebensführung vorzunehmen und aufgrund der bindenden Wirkung dieser Investitionen eine biografische Schliessung zu vollziehen, die nach aussen als ‚traditional‘ erscheint.

In den beiden Achsen: Schichtzugehörigkeit und Modernisierungsgrad der Lebensführung verläuft die Zeitachse der Generationenunterschiede. Einerseits grenzen sich die jüngeren von den älteren Milieus ‚horizontal‘ durch grössere Betonung individueller Kompetenzen und Selbstbestimmung ab. Dies ist u.a. auch der Grund, weshalb sie sich den traditionellen Institutionen, wenn sie ihnen nicht genügend aktive Mitbestimmung einräumen, oft verweigern. Andererseits eröffnet ihnen ihr kulturelles Kapital den Zugang zu grösserer Macht und Herrschaft.

Die horizontale Achse wird in unserer Studie inhaltlich anhand von sechs Indikatoren erfasst, die zum Ausdruck bringen sollen, in welchem Masse sich die befragten Mütter und Väter in ihrer Lebensführung von einer fremd- oder selbstreferenziellen Weltsicht leiten lassen:

- Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.
- Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.
- Für das, was aus dem eigenen Leben wird, ist man selbst verantwortlich.
- Das Leben hat für mich nur Bedeutung, wenn es Ziele gibt, die über mein persönliches Leben hinausweisen.
- Ich muss dem Leben nicht durch eigene Anstrengungen einen Sinn geben. Lebenssinn gibt die Religion vor.
- Das Leben besteht vor allem darin, die Aufgaben zu erfüllen, vor die man gestellt ist.

Alle diese Indikatoren thematisieren die Frage, ob das Leben aus sich selbst heraus entworfen, eigenbestimmt gestaltet werden muss oder sich an einer vorgegebenen, unhinterfragbaren Ordnung zu orientieren hat: „Ob man es mit etwas bereits Vorgegebenem und mehr oder weniger extern Definiertem zu tun hat, im Unterschied etwa zur Vorstellung eines freien Raumes persönlicher Konstruktion.“ (Huber, Friedrich, Steinacker 2006, 285) Die Individualisierung der Gesellschaft wird hier interpretiert als Form der Zurechnung von Verantwortung an die eigene Person (Wohlrab-Sahr 1997). Angesprochen wird die Verantwortung für das, was aus dem eigenen Leben wird. Wird das Individuum als alleinverantwortliche und letztendlich gestal-

tende Kraft im Leben angesehen und hat es möglicherweise selbst in den ‚letzten Fragen‘ das alleinentscheidende Wort oder eben nicht. Die sechs Indikatoren sollen einen „Sinnraum“ (Huber, Friedrich, Steinacker, 2006, 286) beschreiben, in dem sich die befragten Eltern bewegen.

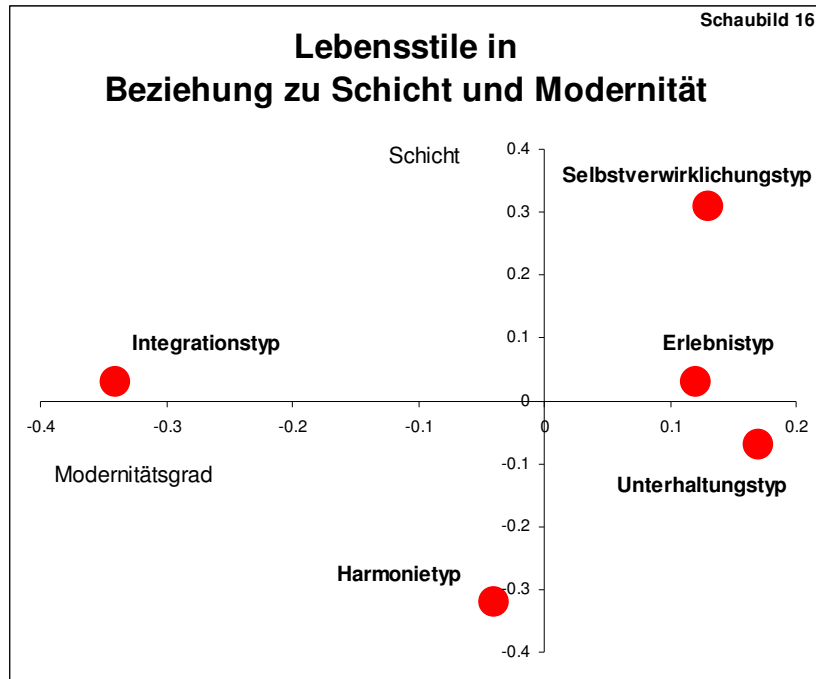


Schaubild 16 veranschaulicht den Zusammenhang zwischen Schicht und Modernität der fünf Lebensstiltypen. Zwischen den fünf Lebensstiltypen sind deutliche Statusunterschiede festzustellen. Die Lebensstile mit überdurchschnittlichen Anteilen von hochkultureller Alltagsästhetik gehen mit einer gehobenen Sozillage einher. Die Feststellung von Gerhard Schulze, dass die alltagsästhetische Praxis ihre ökonomische Zeichenfunktion weitgehend verloren habe und kaum noch von Ressourcenunterschieden in Form von Besitz, Eigentum, sozialem Status abhängig seien, bestätigen die Daten unserer Erhebung nicht. Dass objektive Ungleichheitslagen ihre Bedeutung für die Entwicklung der sozialen Persönlichkeit verloren haben, wie es die Individualisierungstheorie behauptet, lässt sich empirisch nicht belegen. Im Gegenteil: In den Umfragedaten bestätigt sich, dass Lebensstile nicht unabhängig von vertikalen Ungleichheiten und den damit verbundenen Fragen nach unterschiedlichen Chancen in unserer Gesellschaft betrachtet werden können.

Da die Lebensstile unabhängig von objektiven Schichtmerkmalen konstituiert wurden (vgl. dazu die vorangehenden Kapitel), können sie in einem zweiten Schritt auf Zusammenhänge mit der sozialen Lage untersucht werden. Musikgeschmack, Fernsehgewohnheiten, Freizeitverhalten und Erziehungsziele definieren die Zugehörigkeit zu einem Lebensstilmilieu. Indem sie erst anschliessend entsprechend ihrem sozialökonomischen Status im sozialen Raum positioniert werden, lässt sich erkennen, inwieweit sie mit einer bestimmten ‚objektiven Lage‘ in der Gesellschaft verknüpft oder von ihr entkoppelt sind.

Die individuelle Ausformung der objektiven Ausgangslagen thematisiert die horizontale Achse. Lebensstile sind demnach die individuelle Ausformung gegebener objektiver-struktureller Voraussetzungen. Vergleichbare objektive Bedingungen oder Ausgangslagen werden individuell unterschiedlich verarbeitet.

Die Ergebnisse stützen Bourdieus These, dass im kulturellen Geschmack immer auch soziale Ungleichheiten transportiert werden. Bourdieus Leistung war es, den Lebensstil eines Menschen als symbolisches Kapital einer Klasse, d.h. seiner Bedeutung für Prestige, Anerkennung und soziale Schliessungsprozesse, herausgestrichen zu haben. Der Geschmack repräsentiert Schichtzugehörigkeit. Lebensstile sind das Resultat der Wechselbeziehungen von objektiven Lebensbedingungen und deren subjektiver Ausgestaltung.

Entlang der Modernitätsachse bilden sich zwei gegenläufige Lebensstilgruppen: Der Integrations- und Harmonie-Typ mit einer eher traditionellen und der Selbstverwirklichungs-, Erlebnis- und Unterhaltungs-Typ mit einer modernen Grundorientierung. In ihnen drücken sich wie im sozialen Milieumodell von Gerhard Schulze (1992) zwei gegenläufige Muster der Beziehung zwischen Ich und Welt aus. Wird das Ich der Welt zugeordnet, stellt die soziale Umwelt den dominanten Faktor in den subjektiven Orientierungen der betreffenden Person dar. Die soziale Umwelt wird als vorgegeben und vorgeordnet erlebt. Der Wunsch einer Person ist es, sich seiner Umwelt anzupassen, sich in ihr einzuordnen, sich unter den vorherrschenden Bedingungen einen guten Platz innerhalb der bestehenden Ordnung zu sichern. Bei einer Zuordnung der Welt zum Ich verhält es sich genau entgegengesetzt: Das eigene Ich wird der Welt vorgeordnet. Die soziale Umwelt wird den Bedürfnissen des Ichs angepasst, indem es sich jene Aspekte der Welt aneignet, die seiner Selbstentfaltung dienen.

Unterschieden werden kann also zwischen einem traditionellen, umweltzentrierten Lebensmuster und einem in Richtung Modernisierung interpretierbaren Ich-zentrierten Lebensmuster.

Die konkrete Umsetzung der beiden Lebensdeutungsmuster scheint statusspezifisch zu verlaufen. Auf Seiten der umweltzentrierten Haltung wan-



deln sich die Habitusformen mit sinkender Statusposition von 'Integration' in Richtung 'Harmonie'. Das Ich-bezogene Deutungsmuster hingegen bewegt sich mit sinkendem Status von Selbstverwirklichung in Richtung Unterhaltung. Das dominante Lebensdeutungsmuster wird den objektiven Chancen entsprechend auf unterschiedlichem Anspruchsniveau umgesetzt.

Aus Schaubild 16 wird ersichtlich, dass der Selbstverwirklichungstyp tendenziell auf einer Ich-zentrierten Lebensdeutung basiert. Das Streben nach Perfektion erschöpft sich nicht wie in der konservativen Variante eines gehobenen Lebensstatus auf die Einordnung des Ichs in die Oberschicht der Gesellschaft. Die existenzielle Anschauungsweise orientiert sich nicht so sehr an einem Mehr im ökonomischen Sinne, an Erwerb und Sicherung des Besitzes von knappen Ressourcen, sondern an einem innenorientierten Streben nach Perfektion in der eigenen Persönlichkeitsentwicklung.

Die traditional-konservative, umwelt-zentrierte Lebenshaltung wird in der jungen Elterngeneration auf mittlerer Gesellschaftsebene in Richtung eines eher pragmatischen Strebens nach erfolgreicher Integration mit gutem und gesichertem Einkommen, verbunden mit Aufstiegschancen, ausgeformt, während in unteren sozialen Lagen ein anscheinend durch das Bedürfnis nach sozialer Sicherheit geprägter, sich selbst bescheidender Rückzug auf den Wunsch nach privater Harmonie vorherrscht. Gleiches gilt für die Ich-zentrierte Perspektive, wo das anspruchsvolle Streben nach Selbstverwirklichung mit abnehmenden sozialen Status stärker auf den bescheidenen Wunsch nach Unterhaltung weicht. Der hohe Anspruch, sich selbst zu verwirklichen, relativiert sich mit sinkendem Status in Richtung äusserer Stimulation und Unterhaltung. Die existenziellen Anschauungsweisen 'Harmonie' und 'Unterhaltung' sind demnach eher typisch für untere soziale Lagen, die existenziellen Anschauungsweisen 'Integration' und 'Erlebnis' sind hingegen eher in mittleren, die existenzielle Anschauungsweise 'Selbstperfektion' eher in höheren Statuspositionen zu finden.

Begreiflicherweise lässt sich in unserer Untersuchung keine einschlägige Verbindung zwischen Alter und dem Charakter der jeweiligen Lebensstile feststellen. Mit einem Durchschnittsalter zwischen 38 und 39 Jahren haben wir es bei den von uns befragten jungen Familien mit einem relativ jungen Bevölkerungssegment zu tun. Üblicherweise siedeln sich in Lebensstilstudien jüngere Leute tendenziell bei den modernen Ich-zentrierten Lebensmustern auf der rechten Seite der horizontalen Achse an. Dass dies bei den von uns befragten Vätern und Müttern nicht bei allen der Fall ist, dafür sorgt in hohem Masse das Merkmal 'Religiosität', wie Schaubild 18 im übernächsten Kapitel deutlich macht. Zeigen die meisten Lebensstile eine eindeutige Tendenz zu Ich-zentrierter, modernisierten Orientierungen und Verhaltensweisen,

situert sich der religiöse Integrationstyp, wie er in Kapitel 7 näher beschrieben wird, offensichtlich am anderen Pol der Modernitätsachse.

## 6. Lebensstile und Familienformen

### 6.1 Zivilstand und gemeinsamer Haushalt

In die Befragung einbezogen wurden Haushalte mit Kindern der Jahrgänge 1996 und 1999. Wenigstens ein Kind sollte einem der beiden Jahrgänge angehören. Die meisten dieser Kinder (87.6%) leben mit erwachsenen Bezugspersonen zusammen, die miteinander verheiratet sind. 1.7% der Personen, die den Fragebogen ausfüllten, sagen von sich, dass sie geschieden und wieder-verheiratet sind. In Bezug auf den Lebenspartner fehlen die Angaben.

12.4% der Kinder leben in Haushalten, in denen die Beantworterin oder der Beantworter des Fragebogens ledig, geschieden/getrennt oder verwitwet ist. 67.9% von ihnen leben nicht mit einem Partner im gleichen Haushalt, bei 32.1% besteht eine Haushaltsgemeinschaft mit einem Lebenspartner. Demnach wachsen 91.5% der Kinder in Lebensgemeinschaften von (Ehe-)Partnern auf.

Trotz aller Pluralisierung ehelicher Lebensformen bevorzugen junge Erwachsene als Lebensform die Institution Ehe. Die Mehrheit von ihnen setzt diese Option auch in die Tat um: "Das nichteheliche Zusammenleben stellt in der Schweiz ... nach wie vor eine kurze Zwischentappe vor einer wahrscheinlichen Heirat dar, entscheiden sich die Konsensualpartner doch fast immer früher oder später für die Ehe." (Bundesamt für Statistik 1999, 17)

Das Eheleben wird als attraktiv empfunden, tendenziell von jedem/jederfrau erwünscht und angestrebt. Es wird als Angelegenheit des persönlichen Lebensglücks betrachtet. In den Lebensplänen der heutigen Generation hat die Aspiration auf Ehe hohes motivationales Gewicht. Das wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, dass heute ein freier „Beziehungsmarkt“ herrscht, wo niemand zur Ehe verpflichtet wird.

Das Bedürfnis nach engen sozialen Paarbeziehungen ist ungebrochen. Es scheint, dass die Norm, zu heiraten, hohe Verbindlichkeit besitzt, weitgehend dem Diskurs und der Beliebigkeit entzogen ist. Abzuwägen gibt es in dieser Hinsicht für die meisten wenig. In der Ehe begegnen sich zwei Personen in besonders verbindlicher Art und Weise. Sie ist Ausdruck des persönlichen Interesses zweier Personen aneinander, Ausdruck einer besonderen Bindungsbereitschaft, eine dialogische Beziehung auf Dauer einzugehen.

Mit Niklas Luhmann kann die Ehe als ein auf Dauer angelegtes "System mit enthemmter Kommunikation" (Luhmann 1990, 197) betrachtet werden, in dem alles, was eine Person betrifft, für Kommunikation zugänglich ist,

begründet im Bedürfnis nach "persönlicher Fundierung und Selbstvergewisserung in dialogischer Interaktion" (Huining 1995, 169).

Höchst persönliche, intime Kommunikation hat in den übrigen Bereichen der Gesellschaft kaum mehr Platz. Es ist normalerweise nicht möglich, z.B. mit Berufskolleg(inn)en die persönlichen Sorgen zu besprechen. Es handelt sich hier in erster Linie um rein funktionale Beziehungen. Da die unpersönliche Kommunikation in unserer Gesellschaft zunimmt, steigt der Bedarf an persönlicher Kommunikation. Er fördert die Spezialisierung intimer Kommunikation in einem eigenen Teilbereich der Gesellschaft, in dem es nicht erlaubt ist, Persönliches der Kommunikation zu entziehen. Der Partnerschaft und speziell der Ehe wird die Aufgabe zugewiesen, kommunikative Behandlung von Individualität zu ermöglichen, zu pflegen, zu fördern. Das Medium ‚Liebe‘ hilft, an sich unwahrscheinliche Kommunikation wahrscheinlicher zu machen.

Zur unbedingten Liebe gehört das Signal der "Unendlichkeitsfiktion" (Huining 1995,106) einer Beziehung. Der öffentliche Eheabschluss bildet in expliziter Form eine Bekräftigung dieser "Unendlichkeitsfiktion". Mit ihm bezeugt man gegenüber der sozialen Umwelt sein Bemühen um eine zeitlich nicht limitierte Liebe. „Wer sagt, ich liebe dich, aber nur jetzt, liebt nicht.“ (Dux 1994,141) Dort, wo Liebe entsteht, stellt sich ein Bedürfnis nach Dauer ein. Liebende wollen "Ewigkeit", Zeitlosigkeit, bei allem Risiko des Scheiterns.

Entgegen der These von der Auflösung von Ehe und Familie stellt zum Beispiel die 15. Shell Jugendstudie 2006 in Deutschland bei den heutigen Jugendlichen eine starke Familienorientierung fest, die in den vergangenen Jahren sogar etwas angestiegen ist. 72% der Jugendlichen sind der Meinung dass man eine Familie braucht, um glücklich leben zu können. Nur eine Minderheit (17%) der Jugendlichen glaubt, alleine genauso glücklich leben zu können. 10% sind in dieser Frage noch unentschieden. (Langness, Leven, Hurrelmann 2006, 50)

Erstaunlich ist die Selbstverständlichkeit, mit der die Ehe als Lebensform allgemeine Akzeptanz findet. Ob man heiraten will oder nicht, steht im Normalfall nicht zur Diskussion. Hier herrscht weitgehend Verbindlichkeit, Konsens und nicht Diskurs. Die Aussage von Beck/Beck-Gernsheim: "Es ist nicht mehr klar, ob man heiratet" (Beck 1990, 25), würde unter den Befragten Kopfschütteln auslösen. Die vieldiskutierte Frage, ob die Ehe einer ausklingenden Epoche angehört, lässt sich mit einem klaren Nein beantworten. Eine Absage an lebenslange, dauerhafte Bindung und stabile Lebensorte, wie sie von manchen Zeitdiagnostikern als Kennzeichen der Moderne gedeutet werden, lässt sich aus den Antworten der Befragten nicht heraushören.

In der Regel wird geheiratet, wenn ein Kind gewünscht oder erwartet wird. Wer „nicht an Familiengründung denkt, der hat auch wenig Grund zur Heirat“ (Burkart 1997, 110).

Ehe und Elternschaft sind eng miteinander verkoppelt. Für die Elternschaft ist die Ehe eine wichtige Rahmenbedingung. Im Eheabschluss versichern sich die Partner der Stabilität ihrer Beziehungen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Erziehung ihrer Kinder.

Tabelle 12

Lebensstile	Zivilstand				
	ledig	verheiratet	geschieden getrennt	geschieden wieder-verheiratet	verwitwet
Erlebnistyp	2.8%	87.2%	8.4%	1.7%	–
Selbstverwirklichungstyp	7.4%	80.5%	9.3%	2.7%	–
Harmonietyp	1.4%	89.8%	6.0%	1.4%	1.4%
Integrationsstyp	1.4%	91.5%	6.2%	0.9%	–
Unterhaltungstyp	5.2%	83.4%	9.8%	1.6%	3.0%

Geringere Attraktivität erfreut sich die Institution Ehe unter den Personen des Selbstverwirklichungs- und Unterhaltungsmilieus. Den höchsten Zuspruch erfährt die lebenslange Festlegung einer Partnerschaft als Ehe unter den Angehörigen des Integrationsmilieus.

Einen Einfluss, ob sich jemand scheiden lässt, übt nicht so sehr die Milieuzugehörigkeit aus, sondern die Verbundenheit mit der Kirche. Gedanken an eine Scheidung kommen Kirchenfernen bedeutend schneller als kirchlich Verbundenen, wenn die gegenseitige Liebe als Basis schwindet. Regelmässige Kirchbesucher lassen sich bedeutend weniger (5.4%) auf eine Scheidung ein als jene, die nie einen Sonntagsgottesdienst besuchen (18.9%) Die Kirchenbindung übt einen scheidungs-mindernden Einfluss aus. Mit der Distanz zu den Kirchen entwickelt sich das traditionelle Ehemodell von einer Bindung, die gottgewollt ein Leben lang gilt, zu einer Bindung, die nur unter bestimmten Bedingungen aufrechterhalten wird.

Der Anteil Lediger mit Kindern nimmt mit nachlassender Kirchenbindung von 0.9% auf 8.5% zu.

## 6.2 Haushaltgrösse – Kinder im Haushalt

In mehr als 7 von 10 Haushalten (71.7%) leben vier oder fünf Personen. Weitere 12.1% leben in einem Dreierhaushalt, 11.3% in Haushalten mit mehr

als fünf Personen. Die Grösse des Haushaltes hängt von der Zahl der Kinder ab. Wer zum Beispiel angibt, in einem vierköpfigen Haushalt zu leben, sagt damit zu 95.8% aus, zwei Kinder zu haben. In Fünf-Personen-Haushalten leben zu 98.1% drei Kinder.

Die durchschnittliche Anzahl der Kinder pro Haushalt beträgt 2.44. Sie liegt damit etwas höher als bei einer vergleichbaren Haushaltgruppe im Rahmen des Schweizerischen Haushaltpanels 2004 ermittelt. Die durchschnittliche Kinderzahl beträgt dort 2.14 Kinder.

In knapp der Hälfte der Haushalte (48.2%) leben zwei Kinder, in 3 von 10 Haushalten drei Kinder (29.9%) und in rund jedem zehnten ein Kind (11.2%). In 10.6% der Haushalte leben mehr als drei Kinder. Ein Leben ohne Kinder ist immer noch für die Mehrheit der Bevölkerung schwer vorstellbar und insofern ist "Elternschaft eine kulturell-normierte biografische Selbstverständlichkeit" (Burkhardt 1997, 142).

Das gesellschaftliche und individuelle Anspruchsniveau in Bezug auf die Qualität der Kindererziehung hat sich erhöht. Elternschaft ist in den letzten Jahrzehnten voraussetzungsvoller und schwieriger geworden. Junge Eltern haben ein genuines Interesse, dass ihr Kind in der Gesellschaft erfolgreich wird. Elternschaft wird umso befriedigender erfahren, je mehr sie in die Entwicklung, Bildung und den persönlichen Erfolg des Kindes investieren können. Eine Familie wird dann gegründet, wenn man sich relativ sicher ist, den damit verbundenen Anforderungen gerecht zu werden.

Man verwendet allgemein mehr Zeit, materielle Ressourcen und kommunikative Aufmerksamkeit für jedes der Kinder. Um den Kindern bestmögliche Entfaltungschance in der Gesellschaft zu verschaffen, beschränken sich die Eltern in der Zahl der Kinder. Das hat in der Regel nichts damit zu tun, dass sie eigensüchtig ihr eigenes Leben leben wollen, sondern dies ergibt sich aus der Einsicht, dass die hohen Investitionen in ein oder zwei Kinder für entsprechende Bildungserfolge als notwendige Voraussetzung die Begrenzung der Kinderzahl erforderlich machen, es sei denn, man verfügt über unbegrenzte Ressourcen. Unter dem Gesichtspunkt verantworteter Elternschaft findet die kinderreiche Familie kaum mehr Zuspruch.

Die Beschränkung auf ein bis zwei Kinder im Normalfall lässt sich als Ausdruck einer Norm interpretieren, die Entwicklung der Persönlichkeit des Kindes in den Mittelpunkt der Familie zu rücken. Geringere Kinderzahl "ist aus institutioneller Perspektive im Wesentlichen auf die Wirksamkeit des Normenkomplexes verantworteter Elternschaft in Verbindung mit der ökonomischen Benachteiligung kinderreicher Familien und hohen Ansprüchen an die Kindererziehung zu begreifen" (Kaufmann 1988, 395). Zu deutlich höherer Kinderzahl als die anderen Lebensstiltypen neigen Befragte allerdings aus dem Harmonie- und Integrationsmilieu:

Tabelle 13

Lebensstile	Kinder im Haushalt			
	1	2	3	mehr als 3
Erlebnistyp	11.7%	54.7%	26.3%	7.3%
Selbstverwirklichungstyp	14.0%	51.0%	28.0%	6.6%
Harmonietyp	7.0%	47.0%	33.5%	12.5%
Integrationsstyp	7.1%	38.4%	33.6%	20.9%
Unterhaltungstyp	11.4%	57.0%	26.9%	4.6%

Wie später in Kapitel 9 ausgeführt werden wird, lässt sich zeigen dass nicht nur kinderreiche Familien, sondern auch regelmässige Kirchgänger überdurchschnittlich oft dem Integrations- und Harmoniemilieu angehören. Regelmässige Kirchgänger haben markant häufiger mehr als 2 Kinder als Kirchenferne. Der regelmässige Kirchgang wirkt sich stärker als die Zugehörigkeit zum Integrations- oder Harmoniemilieu auf den Kinderreichtum aus.

Tabelle 14

Kirchgang	Kinder im Haushalt			
	1	2	3	mehr als 3
jeden Sonntag	9.8%	23.2%	36.6%	30.4%
mindestens monatlich	5.6%	37.8%	39.7%	17.1%
gelegentlich (Festtage)	8.9%	52.6%	29.2%	9.3%
selten	15.7%	53.9%	24.9%	5.4%
nie	24.5%	57.5%	17.9%	–

### 6.3 Konfessionelle Zusammensetzung der Haushalte

Es kann kein Zweifel bestehen, dass seit längerer Zeit ein Rückgang des sonntäglichen Kirchgangs als Zeichen der schwindenden Verbundenheit mit der Kirche zu verzeichnen ist und von daher die Kirchenzugehörigkeit bei der Wahl des (Ehe-)Partners oder der (Ehe-)Partnerin an Bedeutung eingebüsst hat. Am sinkenden Anteil von Lebensgemeinschaften, in denen beide Partner der gleichen christlichen Kirche angehören, und der steigenden Zahl von konfessionell gemischten Paaren, lässt sich diese Entwicklung deutlich machen. Gehörten 1970 in 83.6% der Haushalte beide (Ehe-)Partner der gleichen christlichen Kirche an, waren es im Jahre 2000 noch 60%. Im gleichen Zeitraum stieg der Anteil der konfessionell gemischten Paare von 13.3% auf 17%. Zugenommen hat auch der Anteil von Paaren, bei denen der eine Part-

ner einer religiösen Gemeinschaft, der andere keiner Religion angehört (von 1% auf 6.9%). (Bovey 2004, 120)

Auch wenn die Bedeutung der Konfessionszugehörigkeit bei der Wahl eines (Ehe-)Partners abgenommen hat, sind Katholiken und Protestanten unter den befragten jungen Vätern und Müttern bis heute überwiegend mit einem Partner ihrer eigenen Konfession verheiratet oder leben mit einem Partner der gleichen Konfession zusammen (Katholiken 70.8%, Protestanten 59.5%). Ein ähnliches Verhalten kann man auch unter den Konfessionslosen beobachten. Auch sie bevorzugen zu 52.9% einen konfessionell ungebundenen (Ehe-)Partner.

Mit der Wahl gleichkonfessioneller Partner verbindet sich unbewusst die Hoffnung auf eine geringere Belastung der Partnerschaft. Die Beziehung soll nicht zusätzlichen Risiken der Konfessionsverschiedenheit ausgesetzt werden. Aus der Netzwerkforschung ist schon lange bekannt, dass bei der Auswahl wichtiger Bezugspersonen Wert gelegt wird auf ähnliche Mentalitätsmuster. Dies gilt ganz offensichtlich auch in Bezug auf die konfessionelle Zugehörigkeit.

Bedeutend öfter als in anderen Lebensstilmilieus leben Katholiken und Protestanten des Integrations- und Harmoniemilieus in Ehe- und Lebensgemeinschaften, in denen beide Partner der gleichen Konfession angehören. Während in allen anderen Lebensstilmilieus prozentual annähernd gleich viele Protestanten in gleichkonfessionellen Ehe- oder Lebensgemeinschaften leben, begegnet man bedeutend öfter gleichkonfessionellen katholischen Lebensgemeinschaften im Harmonie- und Integrationsmilieu. Am meisten leben Katholiken und Protestanten des Selbstverwirklichungsmilieus (51.5%) in Mischehen, an zweiter Stelle die Katholiken und Protestanten des Erlebnismilieus (43.2%). Beide Milieus zeichnen sich gegenüber den anderen durch eine modernitätsoffene Lebenshaltung aus.

Tabelle 15

Lebensstile	(Ehe-)partner		
	beide protestantisch	beide katholisch	prot./kath.
Erlebnistyp	26.0%	30.8%	43.2%
Selbstverwirklichungstyp	22.2%	26.3%	51.5%
Harmonietyp	22.9%	53.1%	24.0%
Integrationstyp	26.0%	48.7%	25.3%
Unterhaltungstyp	24.2%	30.9%	45.0%

Stärker als der prozentuale Anteil der Protestanten schwankt der Katholikenanteil zwischen den fünf Lebensstilmilieus. Überdurchschnittlich viele Katholiken gehören dem Harmoniemilieu an, gefolgt vom Integrationsmilieu



(47.6%). Weniger als ein Drittel (28.6%) machen die Protestanten im Integrationsmilieu aus. Dafür fühlen sich in diesem Milieu umso zahlreicher Mitglieder von evangelischen Freikirchen heimisch, im Gegensatz zu den Konfessionslosen, denen der Lebensstil dieses Milieus am wenigsten behagt:

Tabelle 16

Lebensstile	Konfession/Religion				
	protestantisch	freikirchlich	katholisch	andere	keine
Erlebnistyp	38.8%	1.1%	44.4%	5.6%	19.1%
Selbstverwirklichungstyp	38.1%	1.2%	37.4%	4.7%	18.7%
Harmonietyp	33.2%	2.8%	56.9%	4.8%	2.4%
Integrationstyp	28.6%	16.2%	47.6%	4.4%	3.3%
Unterhaltungstyp	41.6%	3.2%	39.5%	5.6%	10.5%

## **7. Religiöser Lebensstiltyp in einem erweiterten Lebensstilmodell**

Die Zahl der Lebensstilgruppen, die über die Cluster-Analyse ermittelt werden, ist frei wählbar. Die Entscheidung über die Anzahl der Stilgruppen muss letztlich nach inhaltlichen Gesichtspunkten getroffen werden. Ergibt die gewählte Anzahl von Lebensstil-Gruppen eine plausible Aufteilung der Befragten im sozialen Raum? Verlangt ist eine recht aufwändige Analyse diverser Cluster-Lösungen. Es muss auch die Entscheidung darüber gefällt werden, ob eher eine stark differenzierende Feinstruktur (viele Cluster) oder eine robuste Grobstruktur (wenige Cluster) der Lebensstilverteilung anvisiert werden soll.

Gerhard Schulze spricht von einem „Unschärfeproblem“, einer Grauzone zwischen den Lebensstilen, der umgänglichen Unsicherheit der Lebensstilforschung, wo die Grenzen zwischen den Lebensstilmilieus zu ziehen sind. Lebensstilgruppen lassen sich nur theoretisch und idealtypisch sauber voneinander abgrenzen, in der Realität überlagern sie sich in den Grenzbereichen. Je mehr Merkmale in die Konstitution der Lebensstilmilieus einbezogen werden, desto eher gleichen sich Lebensstile in einzelnen Merkmalsausprägungen und unterscheiden sich markant in anderen. Es ist die Aufgabe des Forschers, eine typische Lebensstil-Struktur in einer untersuchten gesellschaftlichen Gruppe zu identifizieren. Wird eher eine stabile und eine einfache Struktur der Lebensstilverteilung bevorzugt, werden kleinere, aber unter Umständen charakteristische Lebensstilausprägungen in den Grossgruppen eingeebnet. Da keine verbindliche theoretische Vorgabe zur Zahl der Lebensstile in einer Gesellschaft vorliegt, müssen in explorativer Vorgehensweise verschiedene Cluster-Lösungen gegeneinander abgewogen werden. Dabei ist darauf zu achten, dass jene Merkmalsdimensionen berücksichtigt werden, die in einem einschlägigen Zusammenhang stehen mit der Forschungsthematik. Orientierende Hinweise auf die Anzahl der statistisch relevanten Lebensstilgruppen kann die aktuelle Lebensstildiskussion geben. Demnach bewegen sich die Anzahl der Lebensstilgruppen zwischen fünf und zehn Clustern (Risel 2005)

Nach systematischen Vergleichen verschiedener Cluster-Lösungen erwiesen sich zwei Modelle mit jeweils fünf bzw. acht Lebensstilgruppen als die überzeugendsten Lösungen. Das Basismodell bildet der 5er-Cluster, wie er in den vorausgehenden Kapiteln ausführlich präsentiert wurde. Charakteristisch für dieses Modell ist ein Muster von Lebensstilkernen, um die sich unterschiedlich gefärbte Mentalitäten und eine unterschiedliche Praxis mit einer gemeinsamen Mitte anlagern. Für jeden Lebensstil-Cluster erweisen sich

prägnante Merkmale als gute Deskriptoren des jeweiligen Lebensstils. Die Typologie richtet sich an evidenten und signifikanten Zeichen aus, durch die sich die Gruppen deutlich unterscheiden.

Die 5er-Typologie wird, in Anlehnung die Konzeption der Lebensstile nach Gerhard Schulze, auch für die weiteren Analyseschritte des Datenmaterials favorisiert. Dem liegt. Seine Erkenntnisse zur Erlebnisgesellschaft gaben das theoretische Fundament ab für die Konzeptualisierung der Lebensstile in der vorliegenden Untersuchung. In seinen Analysen heutiger Lebensstile gelangte er zu fünf typischen sozialen Lebensstiltypen. Sie zeigen markante gruppenspezifische Profile, die neben alltagsästhetischen Schemata auch grundlegende Persönlichkeitsdispositionen und Wertevorstellungen einschliessen. Mit der Kurzbezeichnung des jeweiligen Lebensstils wird „die im Milieu dominierende normale existenzielle Problemdefinition“ (Schulze 1992, 281) zum Ausdruck gebracht und gleichzeitig auf die Ähnlichkeiten mit Schulzes Milieutypen aufmerksam gemacht.

Bei mehr als fünf Gruppen ist die Abgrenzung und Charakterisierung der Lebensstiltypen nur in Form partieller Eindeutigkeit zu erlangen, in etlichen Verhaltensfeldern zeigen sich erhebliche Überschneidungen. Beim 8er-Cluster werden insbesondere typische Merkmale von drei der fünf Basistypen weiter ausdifferenziert: der Selbstverwirklichungs-, Integrations- und der Unterhaltungstyp.

Beim Selbstverwirklichungstyp lässt sich eine Personengruppe unterscheiden, die einer musisch-unkonventionellen Lebenshaltung zuneigen: der musisch-unkonventionelle Niveautyp und eine zweite, die ausgesprochen nach Selbstverwirklichung durch Yoga, Meditation, autogenes Training und Körpererfahrung sucht: der innengeleitete Selbstverwirklichungstyp. Zum Kern des innengeleitenden Selbstverwirklichungstyps gehören die Selbstperfektion durch Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung. Er liest gerne Bücher, bildet sich überdurchschnittlich fort und widmet sich in seiner Freizeit auffallend häufig der körperlichen und mentalen Fitness. Dabei dürften auch im weiten Sinne religiöse Selbstfindungsprogramme sein Interesse finden. „Er bastelt an der eigenen Biografie, der eigenen Moral und auch der eigenen Religion.“ (Goebel, Clemont 1997, 191) Selbständige Sinn-schöpfung ist für ihn eine selbstverständliche Form der Selbst- und Wertinterpretation. Er setzt seine Weltanschauung nach eigenen autonomen Regeln zusammen, die nicht mehr den kirchlich-institutionellen Vorgaben folgen. Meditative Praktiken eröffnen den Zugang zum eigenen Innern und zur Entdeckung dessen, was im Leben unbedingt Geltung beansprucht.

Der Integrationstyp zeichnet sich dadurch aus, dass ein Teil der Personen sich vorzugsweise an religiösen Aktivitäten beteiligt (religiöser Integrations-typ) und die anderen eine ehrenamtliche Tätigkeit in Vereinen, Verbänden

oder sozialen Diensten ausüben und sich in Parteien, in der Kommunalpolitik oder in Bürgerinitiativen beteiligen, ohne sich in der religiösen Praxis vom Durchschnitt der befragten Väter und Mütter zu unterscheiden (gesellschaftsoffener Integrationstyp). Der Reiz einer Typologie mit acht Lebensstilausprägungen macht es aus, dass ein eigenständiger Typ sichtbar wird, für den wie bei keinem anderen ‚die Verantwortung vor Gott‘ und ‚Kirchgang, Besuch von religiösen Veranstaltungen‘ lebensprägend wirkt.

Der Unterhaltungstyp differenziert sich zum einen in den ambitionslos-sozial distanzierten und zum anderen in den zurückhaltend-konventionellen Unterhaltungstyp aus.

Im Überblick lassen sich die acht Lebensstiltypen wie folgt begrifflich fassen:

1. Innengeleiteter Selbstverwirklichungstyp (11.8%)
2. Ambitionslos – sozial distanzierter Unterhaltungstyp (11.7%)
3. Zurückhaltend-konventioneller Unterhaltungstyp (9.6%)
4. Konventioneller Harmonietyp (15%)
5. Religiöser Integrationstyp (13.5%)
6. Expressiver Erlebnistyp (12.6%)
7. Gesellschaftsoffener Integrationstyp (12.7%)
8. Musisch-unkonventioneller Niveautyp (13.3%)

Ihre Charakterisierung verdeutlichen die Schaubilder im Anhang: Besondere Aufmerksamkeit zieht auf dem Hintergrund der Befragungsthematik dieser Studie Typ 5 auf sich: der religiöse Integrationstyp. Religiosität wird zu einem unverkennbaren Zeichen für Milieuzugehörigkeit. An ihr macht sich die Identität der Milieugehörigen fest und grenzt sie gleichzeitig gegen andere ab. Bei allen anderen Typen gehört Religion nicht zu den prägenden Milieumerkmale. Religion mag neben anderen zum Leben gehören, nimmt aber keine lebensbestimmende Stellung ein. Ausdrücklich auf Distanz zur Religion, wie sie in den zwei Parametern:

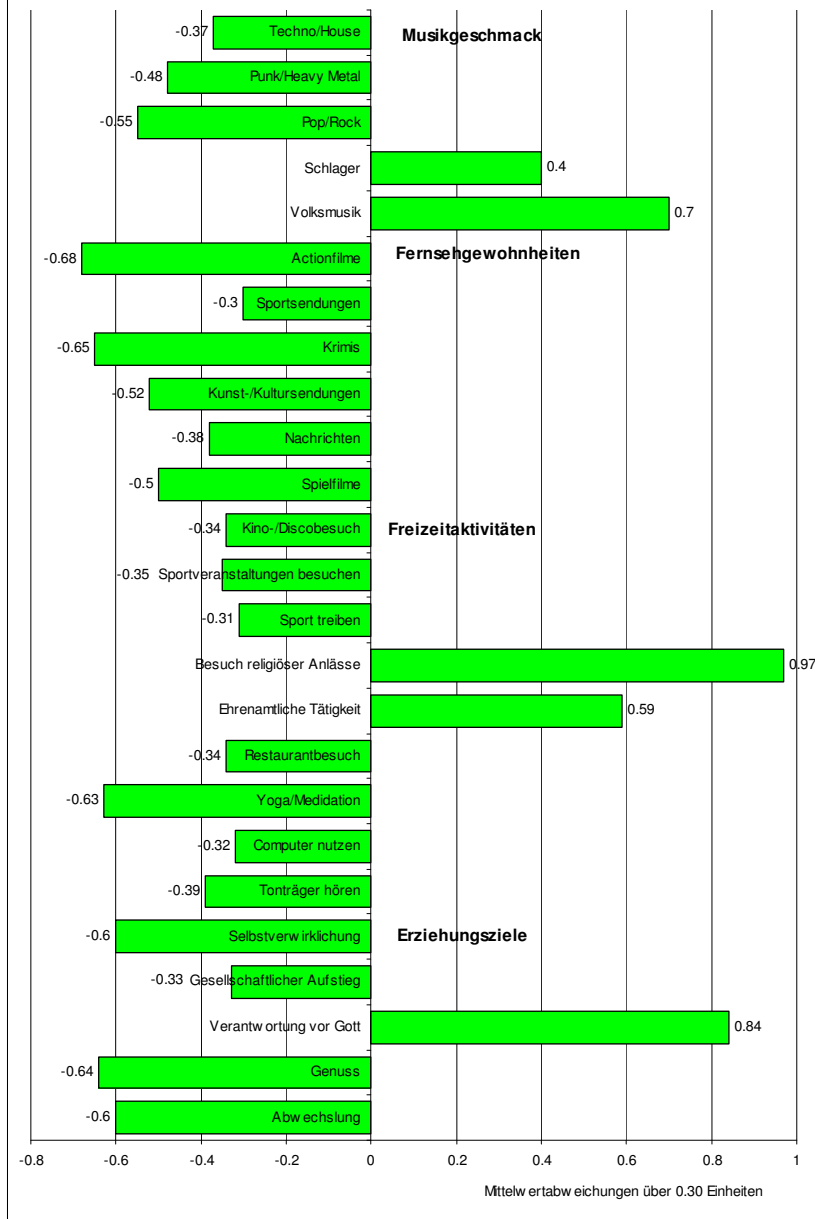
- Kirchgang, Besuch von religiösen Veranstaltungen
- In Verantwortung vor Gott leben

angesprochen wird, gehen

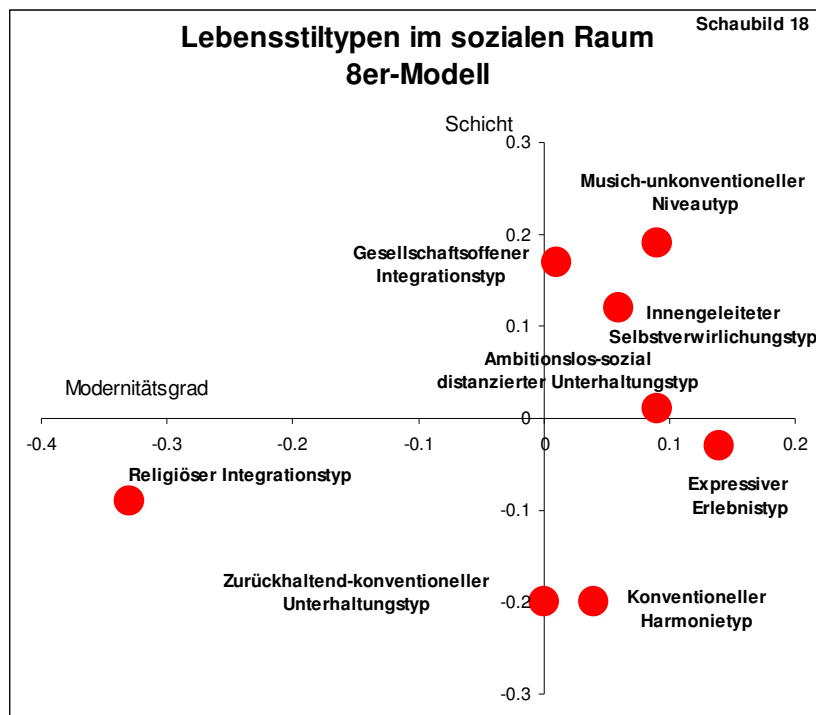
- ambitionslos – sozial distanzierte Unterhaltungstyp
- der expressive Erlebnistyp
- der musisch-unkonventionelle Niveautyp.

Schaubild 17

### Religiöser Integrationstyp



Wenig Interesse bringt der religiöse Integrationstyp Kultur- und Kunstsendungen im Fernsehen entgegen, wie auch den täglichen Nachrichten. Abgelehnt werden die Formen der modernen Erlebnis- und Informationsgesellschaft: Kino- und Discobesuch, Besuch von Sportveranstaltungen, aktive sportliche Betätigung als Ausdruck zeitgenössischer Körperkultur, der Zugang zur virtuellen Welt des Internets, Gebrauch des Computers, Restaurantbesuch. Die Lebensphilosophie, wie sie in den Aussagen: „Ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen“, und „Etwas vom Leben haben, das Leben geniessen“, zum Ausdruck kommt, verstellt den Blick auf das ewige Leben im Jenseits. Die Religion steht dermassen hoch im Kurs, dass daneben alle anderen möglichen Lebensaspirationen verblassen. Die dominierende Bedeutung der Religion gibt diesem Lebensstiltyp sein unverwechselbares Gepräge. Mit dem musisch-unkonventionellen Niveautyp verbinden ihn die geringste Anzahl positiver Merkmalsausprägungen und damit die Reduktion auf wenige Profilm Merkmale. Besticht der gesellschaftsoffene Integrationstyp durch aktive Beteiligung am gesellschaftlichen Leben und seine Offenheit für Gesellschaftsgestaltung, zeichnet sich der religiöse Integrationstyp dadurch aus, dass er sich von diesseitigen Leben abgrenzt zugunsten des jenseitigen.



Der religiöse Integrationstyp zeigt antimoderne Züge. Die Berufung auf Religion als identitätsintegrierendes Merkmal wirkt sozial desintegrativ in einer Gesellschaft, die durch funktionale Differenzierung gekennzeichnet ist, und in der die Religion ihre gesellschaftliche Integrationskraft verloren hat. In modernen Gesellschaften ist Religion nicht mehr eine alle Lebensbereiche umfassende Grösse, sondern ein Teilbereich neben anderen, die sich nach eigenen Regeln und Gesetzen ausgestalten.

Für den religiösen Integrationstyp hat Religion eine lebensintegrative Bedeutung. Indem die Religion für ihn identitätsbestimmend ist, tritt alles andere in den Hintergrund der existenziellen Relevanz. Religion steht als Chiffre für das Leben selbst, mit seinen Gewohnheiten und alltäglichen Selbstverständlichkeiten.

Mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft verliert nun aber die Religion ihren Charakter als Lieferant und Garant von gesamtgesellschaftlich verbindlichen Lebensformen und -werten. Die moderne Gesellschaft lässt sich nicht mehr durch einen überwölbenden Gesamtsinn integrieren. Die Repräsentation des Ganzen im Ganzen wirkt per se paradox, weil kein Teilsystem mehr in der Lage ist, für das Ganze zu sprechen. Die gesellschaftlichen Funktionsbereiche werden nicht mehr durch einen allen gemeinsamen Sinn integriert. Es ist nicht mehr möglich, die Welt als Ganzheit von einem Standpunkt aus zu begreifen: „Moderne Gesellschaften sind konstitutionell multiperspektivisch verfasst“. (Kaufmann 2003, 27) Die Welt lässt sich nicht mehr aus einer Zentralperspektive betrachten.

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft impliziert eine Entlassung der Lebensführung aus der Vorherrschaft der Religion, den Verlust einer umfassenden sozialen Einbettung und Sinnstiftung, die der religiöse Integrationstyp auf privater Ebene weiter bewahrt. In symbolischer Überhöhung repräsentiert bei ihm die Religion die ganze Persönlichkeit. Sie ist nicht bloss ein Moment des eigenen Selbstverständnisses, sondern dessen Integration. Religion und Welt werden, wie in der Moderne, nicht unterschieden. Im privaten Bereich wird nach wie vor gelebt, was im gesellschaftlichen Transformationsprozess zur Moderne verloren gegangen ist.

## II LEBENSSTIL UND RELIGIOSITÄT

### 8. Lebensstil und religiöse Orientierung

#### 8.1 Dimensionen der religiösen Welt- und Lebensdeutung

Das gesamte Spektrum religiöser Pluralität lässt sich in einer schriftlichen Befragung nicht einfangen. Die subjektiv vielfältigen „Religiositäten“ können mit standardisierten Antworten nur sehr begrenzt erfasst werden. Im Vorhaben, die religiösen Orientierungen in jungen Familien zu erheben, stützten wir uns auf den mehrdimensionalen Raster der Sonderfall-Studien zur Bestimmung von Religion in der Schweiz (Krüggeler 1993, Dubach 2005).

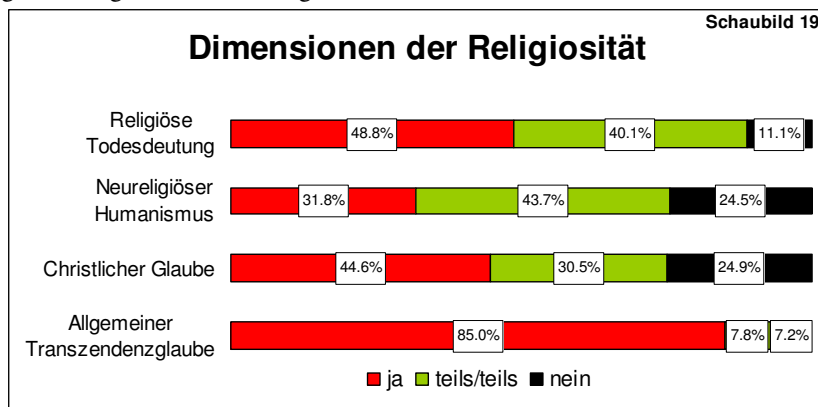
Die religiöse Orientierung wird in Erfahrung gebracht über die Zustimmung oder Ablehnung von Aussagen zur Existenz einer höheren Macht und zur Deutung des Todes in sechs Weltanschauungsentwürfen: christlicher Glaube, allgemeiner Transzendenzglaube, humanistische Weltanschauung, atheistische Weltdeutung, synkretistisch-neureligiöser Glaube und Agnostizismus.

Die nachgefragten Aussagen zur religiösen Orientierung gruppieren sich in der Faktorenanalyse zu vier eigenständigen Einstellungsdimensionen:

	Einverstanden		
	Ja	teils/teils	nein
<i>Religiöse Todesdeutung</i>			
– Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	11.4%	15.0%	73.6%
– Der Tod ist der Übergang zu einem andren Leben.	59.8%	21.7%	18.5%
– Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	27.7%	25.5%	46.8%
– Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	31.1%	26.7%	42.2%
<i>Neureligiöser Humanismus</i>			
– Die höhere Macht: Das ist der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	51.9%	21.5%	26.5%
– Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	32.6%	28.1%	39.1%
<i>Christlicher Glaube</i>			
– Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	64.2%	18.4%	18.4%
– Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	39.6%	17.8%	42.6%
<i>Allgemeiner Transzendenzglaube</i>			
– Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	84.9%	7.8%	7.2%



Werden die einzelnen Aussagen zur religiösen Orientierung, die zu einer Einstellungsdimension gehören, jeweils zu einer einzigen Skala zusammengefasst, ergeben sich die folgenden Werte:



Mit den vier Einstellungsdimensionen lassen sich 64.2% der Varianzen in der religiösen Einstellung erklären. Den grössten Beitrag dazu leistet die Einstellung zum Tod. Angesichts der Tatsache, dass das zeitliche Leben im Tod an sein definitives Ende kommt, stellt sich jeder und jedem die dringende Frage, ob es eine begründete Hoffnung auf ein Leben jenseits der Todesgrenze gibt. Die Frage nach dem postmortalen Schicksal des Menschen erweist sich als die zentrale religiöse Thematik.

Eine agnostische Lebenshaltung, nach der es unsicher ist, ob es nach dem Tod überhaupt ein Weiterleben gibt, schält sich nicht als eine eigenständige Deutungsdimension heraus. Sie bildet zusammen mit der Aussage: „Nach dem Tod ist alles endgültig aus“ den negativen Pol zum Glauben an ein Leben nach dem Tode. Sie steht darüber hinaus in einem positiven Zusammenhang mit der Haltung des neureligiösen Humanismus.

In der Dimension „Christlicher Glaube“ sind die christliche Deutung des Todes wie der Glaube an die Existenz eines persönlichen Gottes, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, zusammengefasst. Sie erweist sich als kohärente und hoch institutionalisierte Weltanschauung.

Wie unangemessen es ist, in der Schweiz von einer areligiösen Gesellschaft auszugehen, dokumentieren die Antworten auf die Frage nach der Existenz einer höheren Macht. Allen anders lautenden Aussagen zum Trotz ist es bei weitem nicht so, dass eine moderne Gesellschaft im Zuge der sogenannten Säkularisierung Religion aus dem Weg räumt. Es gilt unter den Menschen in unserer Gesellschaft weitgehend als normal, sein Leben religiös zu deuten. Religiössein stellt eine sozial-kulturelle Selbstverständlichkeit dar.

## 8.2. Religiöse Typen

Zu welchen Überzeugungskonfigurationen sich die eben geschilderten religiösen Basisdimensionen unter den jungen Eltern bündeln, lässt sich mit Hilfe der Cluster-Analyse ermitteln. Sie zeigt uns, mit welchen Mischformen und typischen Ausgestaltungen von Religiosität wir es unter ihnen zu tun haben und wie stark sie in dieser Bevölkerungsgruppe verbreitet sind. Mit der Methode der Cluster-Analyse lassen sich jene Personen zusammenfassen, die in ihrer religiösen Lebensauffassung einander sehr ähnlich sind und geringe Überschneidungen mit anderen Religionstypen aufweisen.

Die in 8.1 dokumentierten neun Aussagen zur religiösen Orientierung gruppieren sich mit Hilfe der Cluster-Analyse zu sechs verschiedenen religiösen Typen:

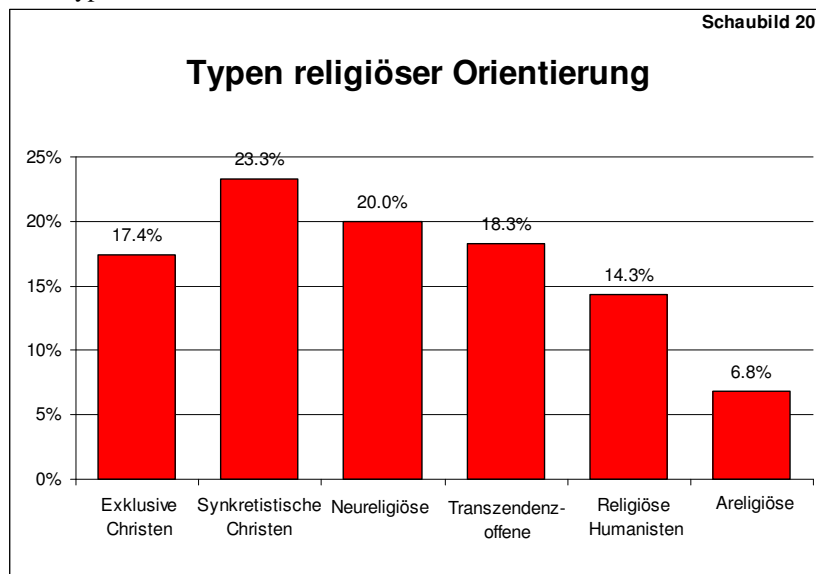
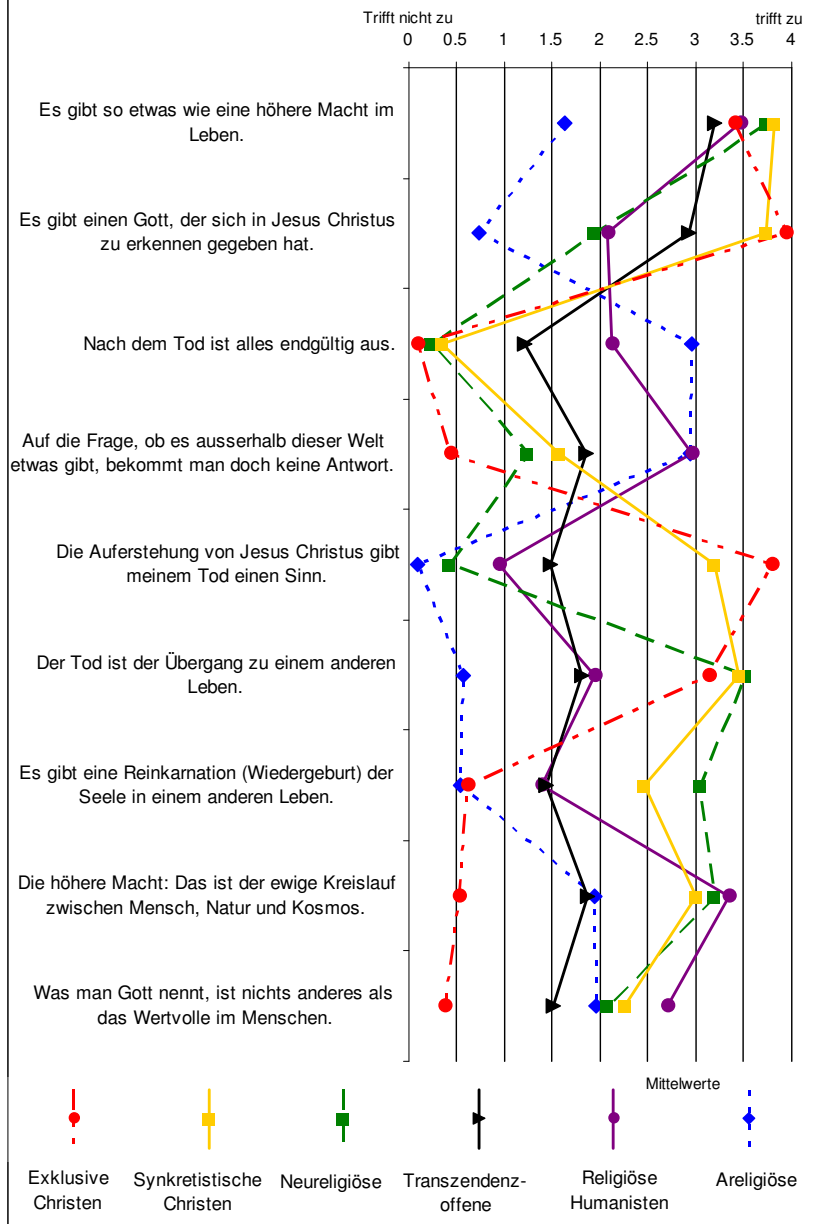


Schaubild 21 illustriert die charakteristischen Ausprägungen der sechs eruierten religiösen Überzeugungstypen unter den befragten Vätern und Müttern. Auf einer Skala von 0 bis 4 lassen sich die Zustimmung oder Ablehnung der sechs religiösen Typen zu den einzelnen Glaubensaussagen in Form von Mittelwerten ablesen, wobei 4 „voll und ganz einverstanden“ bedeutet, 0 „überhaupt nicht einverstanden“.

# Profil der religiösen Typen

Schaubild 21



### 8.2.1 Exklusive Christen

Der Typ des exklusiven Christen (17.4%) zeichnet sich durch hohe Zustimmung zu den beiden Statements aus, mit denen in der Befragung die Orientierung am christlichen Glauben angesprochen wird:

Tabelle 18

Religiöse Orientierungen	ja	einverstanden	
		teils/teils	nein
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	99.0%	0.5%	0.5%
Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	96.0%	3.0%	1.0%
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	85.1%	2.0%	12.9%
Der Tod ist der Übergang zu einem andren Leben.	77.7%	7.9%	14.4%
Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	8.9%	7.4%	83.7%
Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	5.5%	7.4%	87.1%
Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	3.5%	6.4%	90.1%
Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	2.5%	13.4%	84.1%
Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	0.4%	1.0%	98.6%

Mit dem Adjektiv ‚exklusiv‘ soll ausgedrückt werden, dass sich die Personen dieses Glaubenstyps nachdrücklich von anderen religiösen Lebensdeutungen distanzieren. Im Christentum erkennen sie das unhinterfragbare Fundament ihrer Lebensführung. An der Existenz Gottes hegen sie keinen Zweifel, Ungewissheit über ein Leben nach dem Tod quält sie nicht.

In der Übernahme des kirchlich verfassten Christentums geschieht eine vorbehaltlose Identifikation mit der christlichen Glaubensüberzeugung. Die unaufhebbare Vielfalt gegenwärtiger Lebensverhältnisse wird in Richtung auf Klarheit und Eindeutigkeit überwunden. Die/der Einzelne greift auf einen ordnenden Rahmen ihrer/seiner Lebensführung zurück, auf ein fixiertes Koordinatensystem von Normen und Sinnorientierungen. Die Regeln, Normen, Ziele und Wege der Lebensführung müssen nicht ständig neu ausgehandelt werden. Das Leben erhält ein tragendes Fundament. Die exklusiven Christen lassen sich von einem normativen Modell gelungener Identitätsbildung leiten. Das Leben ist in einer positiven Konzeption von Sinn fundiert, in einer ganz bestimmten Vorstellung davon, wie das Leben von Menschen generell verfasst sein muss, um als sinnhaft erfahren zu werden.

Die exklusiven Christen leben ein dezidiertes Christsein, eingebettet und verankert in eine festgefügte Weltanschauung. Gefolgschaft prägt das Ver-

halten. Der Beurteilung der Menschen entzogen, gibt der Glaube ihnen vor, was im Leben zu tun ist. Die religiöse Welt des Christentums erscheint als verpflichtende Vorgabe und nicht als unverbindliche Offerte zur Deutung des eigenen Lebens.

Unter den exklusiven Christen überlebt eine Daseinsvorstellung aus einer gesellschaftlichen Epoche, in der die individuelle Lebensführung in einen stabilen kulturellen Rahmen von verlässlichen Traditionen eingebettet war, der Sicherheit und Gewissheit in der Lebensausrichtung vermittelte. Das Hineinwachsen in die Gesellschaft bedeutete, sich in einem vorgegebenen Identitätsgehäuse einzurichten. Die Menschen lebten in festen weltanschaulichen Behausungen. Unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft haben ganzheitliche ‚Schnittmuster‘, nach denen sich die Menschen biografisch entwerfen und ihr Leben gestalten, ihre Prägekraft verloren. Die gesellschaftliche Entwicklung fördert die Dekonstruktion haltgebender, im Rückblick autoritärer Weltdeutungen, „die Freisetzung aus gleichermaßen orientierenden und schützenden wie präjudizierenden und gefangennehmenden Verhältnissen“ (Habermas 1998, 126f.). Nur noch in Restbeständen existieren Lebenswelten mit geschlossener weltanschaulich-religiöser Sinngebung, klaren Autoritätsverhältnissen und Pflichtenkatalogen.

Eines der kennzeichnenden Merkmale moderner Gesellschaften ist es, dass sie sich nicht mehr in ein festgefügttes, überwölbendes Weltbild integrieren lassen. Im Lauf der Modernisierung splitterte sich die Gesellschaft in immer zahlreichere Einzelbereiche auf, da Freizeit, hier Bildung, dort Beruf, da Politik, medizinische Versorgung, Religion usw. mit je unterschiedlichen Strukturen und Verhaltensanforderungen an den Einzelnen. Die verschiedenen Lebenskreise der Menschen bilden nicht mehr wie einst, miteinander und ineinander verwoben, ein Lebensganzes mit einem weitgehend anerkannten Weltbild. Die neuzeitliche gesellschaftliche Ausdifferenzierung zergliederte den Erfahrungs- und Lebenszusammenhang früherer Zeiten. Eingebettet in und abgestützt durch die Ressourcen des Wohlfahrtsstaates hat die Dynamik des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse die Menschen aus ganzheitlichen Lebenszusammenhängen herausgelöst. Moderne Lebensverhältnisse gehen einher mit einem Verblässen einer ganzheitlichen Weltsicht, die der Alltagsbewältigung Konturen gibt.

In dem Maße als die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit zur kulturellen Selbstverständlichkeit wird, stellt die Berufung auf einen einzigen Gesichtspunkt, von dem her die Welt erklärt und gestaltet werden könnte, eine illegitime Vereinfachung dar. Demzufolge sind in der herrschenden Kultur alle Denksysteme von Legitimitätsverlust bedroht, die für sich in Anspruch nehmen, die Welt als Einheit zu begreifen - auch das Christentum. Der Einzelne sieht sich zunehmend einer heterogenen, plural gewordenen Wirklichkeit gegenüber, sie sich seinem Anspruch oder seiner Sehnsucht nach der ‚einen

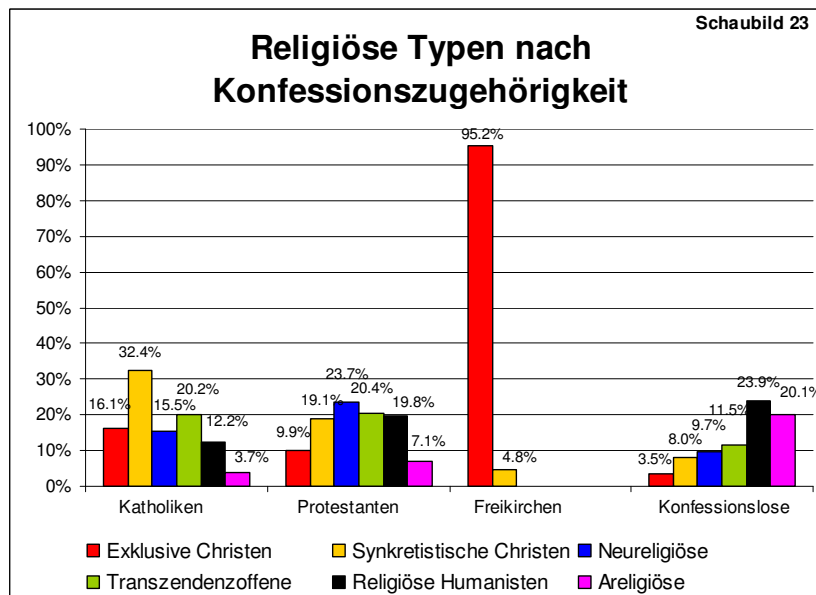
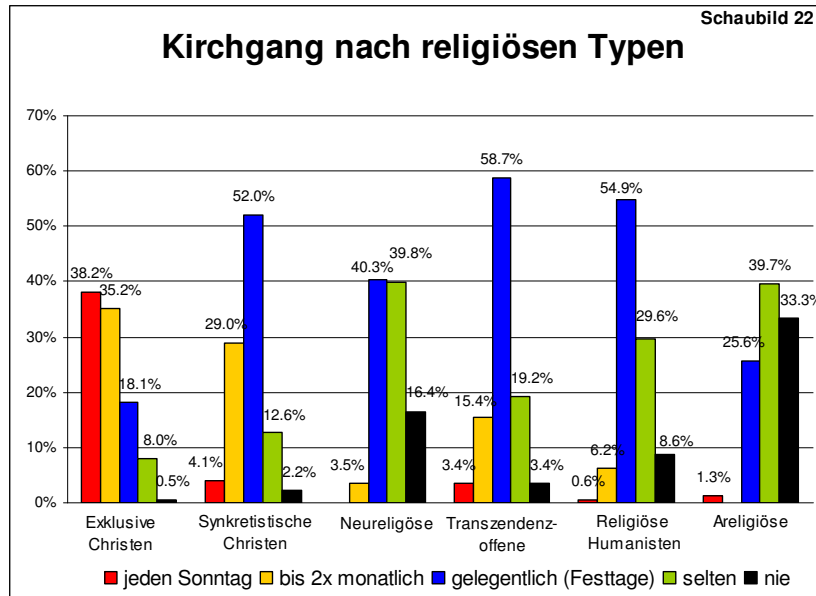
Welt' immer radikaler verweigert. Die Vorstellung von einer ganzheitlichen Welt- und Lebenssicht widerspricht der Moderne grundlegend.

Die Gesellschaft erscheint in einer als ständigen Bewegung, die weder Normen oder Idealen noch einer geschichtlichen Teleologie folgt, sondern nur ihrer flexiblen Selbsterhaltung durch Selbststeuerung. Die kollektive Ziellosigkeit der Veränderlichkeit lässt ein azentrisches Weltbild entstehen, das eine Umkehrung der traditionellen Vorstellung eines das Ganze repräsentierenden Mittelpunkts beinhaltet. Der Rationalisierungsprozess der Moderne lässt die alten, metaphysischen Weltbilder zerbrechen. Der Mensch sieht sich nicht mehr aufgehoben in einem grösseren Ganzen. Die Eingebundenheit des Mikrokosmos in den Makrokosmos, das Aufgehobensein der individuellen Welten in der einigenden grossen Welt, die ihrerseits gemäss christlichen Vorstellungen in den allumspannenden Armen Gottes ruht, verliert sich in der Komplexität und Unübersichtlichkeit einer ausdifferenzierten Gesellschaft.

Was die Menschen heute erfahren, ist die Erosion der christlichen Grosserzählung (Gräß 2006, 61), in der sie sich, vor allem in der Heilsgeschichte, welche die Bibel erzählt, mit ihrer eigenen Lebensgeschichte unterbringen können. Bis in die Gegenwart hinein konnten sie sich kommunikativ auf eine gemeinsame Vergangenheit und eine entsprechend entworfene Zukunft als Gemeinschaft von Christen in den Kirchen verständigen. Die Moderne jedoch zerbrach die metaphysische Hintergrundgewissheiten und die geschichtstheologische Legitimationsbasis der grossen Erzählung von Schöpfung und Sündenfall, Leben und Sterben Jesu, Versöhnung und Erlösung durch Jesus Christus am Kreuz, vom Endgericht wie deren Verbindlichkeit und Prägenkraft, die sie für die Gesellschaft insgesamt einst hatten.

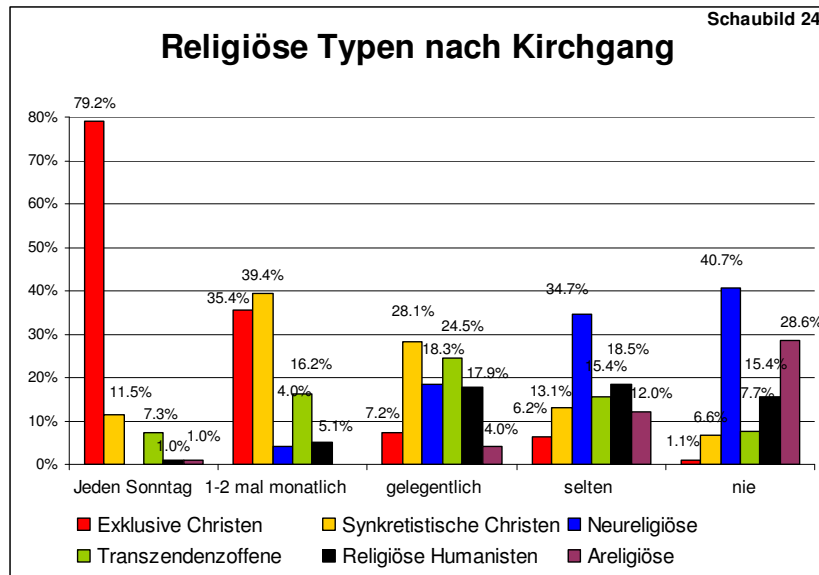
Dass die exklusiven Christen ihre Weltanschauung zum Kernbestand ihrer Identität machen und aus ihr die Leitlinien für die Lebensführung ableiten, gründet wesentlich in ihrer engen Kirchenbindung (Schaubild 22). „Exklusive Identifikationen sind in hohem Masse angewiesen auf stützende soziale Beziehung.“ (Schweitzer, Englert, Schwab, Zibertz 2002, 40). Die gemeinsam geteilte und gelebte Glaubensüberzeugung wird als eine das ganze Leben umfassende und verwandelnde Kraft erfahren. Der exklusive Christ lernt sich als Gleichgesinnter im Spiegel seiner Mitchristen begreifen. Der Typ des exklusiven Christen liesse sich auch als „kirchlich-christlich“ bezeichnen, insofern er eine religiöse Orientierung repräsentiert, die sich eng an den kirchlich verfassten Glauben und seine Ausdrucksformen anlehnt. Religiöses Erleben und Handeln bewegt sich in kirchlich vorgezeichneten Bahnen. In der Kommunikation untereinander erfahren die exklusiven Christen gegenseitige Bestätigung in ihrer Wirklichkeitsauffassung. Mehr als zwei Drittel besuchen mindestens monatlich den Sonntagsgottesdienst. Zu 73.2% haben sie in ihrer Kirche religiöse Beheimatung gefunden. Sie sehen ihre

religiösen Bedürfnisse durch das Angebot der christlichen Kirchen gut bedient.



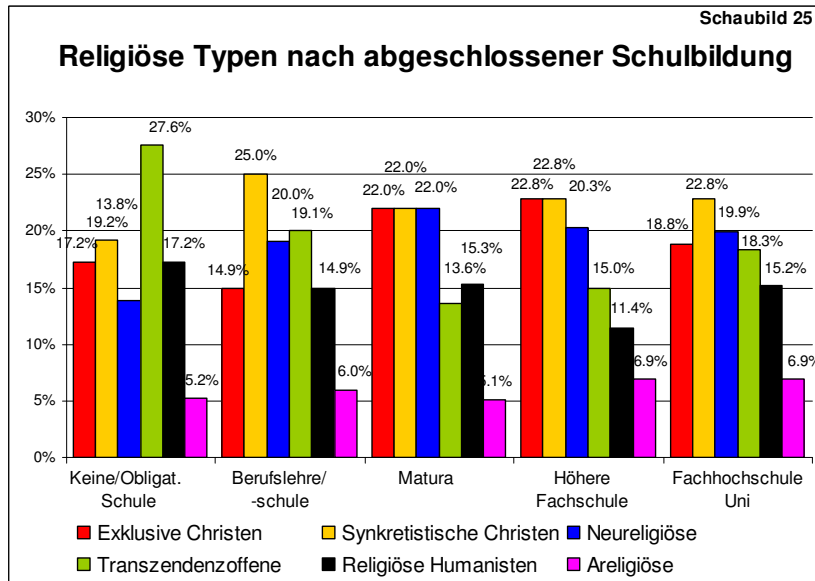
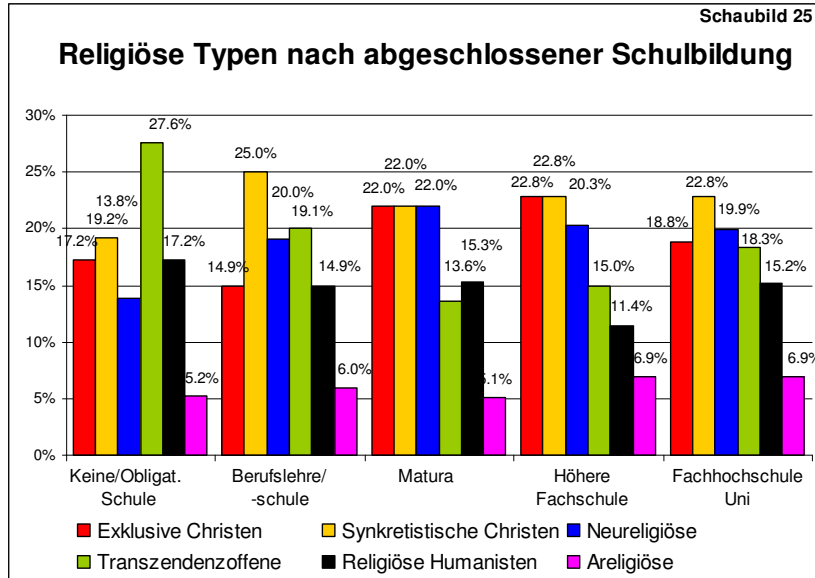
Fast doppelt so oft ist der Typ des exklusiven Christen unter den Katholiken (16.1%) vertreten als unter den Protestanten (9.9%) (Schaubild 23). Rechnet man die Angehörigen von evangelischen Freikirchen den Protestanten zu, erhöht sich der Anteil exklusiver Christen unter den Protestanten auf 21.5%.

Besonders oft findet sich der exklusive Christ unter den sonntäglichen Kirchgängern mit 79.2% (Schaubild 24). Der hohe Anteil exklusiver Christen unter den sonntäglichen Kirchgängern erklärt sich durch das hohe Teilnahmeverhalten unter Angehörigen von Freikirchen. Nahezu die Hälfte der sonntäglichen Kirchgänger (48.6%) gehören einer Freikirche an, 33% der katholischen und 5.5% der protestantischen Kirche.



Exklusive Ausrichtung am christlichen Glauben kennzeichnet den protestantischen Kirchgänger (mindestens monatlich) – unter Ausschluss der Mitglieder evangelischer Freikirchen – ausgeprägter (41.7%) als den katholischen (34.1%). Etliche Jahre später bestätigt sich, was sich bereits in der Befragung der beiden Sonderfall-Studien von 1989 und 1999 beobachten liess: Der konfessionelle Unterschied im Umgang mit der Volksreligiosität macht sich bis auf den heutigen Tag im Kernsegment der beiden Konfessionen bemerkbar. „Die Frömmigkeitsformen der Katholiken waren und sind stärker von Ekklektizismus traditioneller Volksreligiosität geprägt als der doktrinal und rituell purifizierte, insbesondere calvinistische Protestantismus.“ (Krüggeler 1993, 118)





Katholiken pflegen insgesamt einen pragmatischeren Umgang mit den institutionellen Vorgaben ihrer Kirche als Protestanten. Die höhere Beteiligung der Katholiken am kirchlichen Leben geht gleichzeitig einher mit religiösem

Synkretismus. Neigen Katholiken eher zu Kompromissen mit der offiziellen Kirche, geben Protestanten einer eigenständigeren kirchenfremden Auslegung des religiösen Lebenssinnes den Vorzug.

Zu den exklusiven Christen zählen sich Frauen (17.1%) und Männer (18.9%) gleichermassen. Einen leicht höheren Anteil von exklusiven Christen gibt es unter den Hausfrauen (19.9%).

Keinen allzu grossen Schwankungen unterworfen ist der Typ des exklusiven Christen nach Bildungsgrad (Schaubild 25). Die höchsten Anteile erreicht er unter Personen, die eine höhere Fachschule besucht (22.8%) oder Matura (22.0%) gemacht haben. Den höchsten Anteil von exklusiven Christen lebt in der Berufsgruppe Landwirtschaft (26.1%). Etwas häufiger als in Grossstädten (10%) begegnet man exklusiven Christen in kleinen Orten mit weniger als 1000 Einwohnern (16.8%), wie Schaubild 27 in Kapitel 8.2.3 zeigt.

### **8.2.2 Synkretistische Christen**

Der zweite Typ (23.3%), der sich in der Cluster-Analyse herausgebildet hat, zeichnet sich durch ebenso hohe Zustimmung zu den christlichen Glaubensinhalten aus wie die exklusiven Christen. Im Unterschied zu ihnen zeigt er sich aber darüber hinaus empfänglich für Orientierungsangebote neureligiös-esoterischer Art. Ihn zeichnet eine ausgesprochene Sensibilität für religiöse Interpretationen jedweder Art aus. Wir haben es hier mit Wanderer zwischen unterschiedlichen religiösen Welten zu tun. Die Suche nach einem zumindest halbwegs sinnhaften Leben treibt sie um.

Eine wichtige Quelle religiöser Orientierung bleibt nach wie vor das Christentum. Die Verwendung religiöser Deutungsmuster verschiebt sich indessen von exklusiv kirchlicher Religiosität hin zu individuell gewählter, aus unterschiedlichen Quellen zusammengesetzter Religiosität. Aus dem Angebot bereitstehender Sinndeutungsmuster wird übernommen, was für die Lebensführung aufgrund der eigenen individuellen Situation als einschlägig erachtet wird. Nicht die Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung - wie bei den exklusiven Christen - charakterisiert die synkretistischen Christen in ihrem Umgang mit religiöser Pluralität, sondern die gleichzeitige Übernahme unterschiedlicher Überzeugungen, wenn es darum geht, dem eigenen Leben einen letzten Sinnzusammenhang zu geben.

Dies hat eine labile Mischung von religiösen Meinungen zur Folge, von denen ein Teil durchaus der traditionell-christlichen Überlieferung entspricht, daneben aber auch Teile anderer Weltanschauungen enthält. Synkretismus bezeichnet die Verbindung, Verflechtung und auch Vermischung von ursprünglich nicht zusammenhängenden weltanschaulich-religiösen Ideen und Vorstellungen. Die religiöse Vielfalt wird gewissermassen in das Individuum

hineinverlagert. Den synkretistischen Christen prägt die Zustimmung zu den Aussagen:

Tabelle 19

<b>Religiöse Orientierungen</b>	<b>ja</b>	<b>einverstanden</b>	
		<b>teils/teils</b>	<b>nein</b>
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	97.8%	2.2%	–
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	96.4%	3.7%	–
Der Tod ist der Übergang zu einem andren Leben.	86.3%	12.2%	1.4%
Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	77.9%	19.9%	2.2%
Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	71.6%	20.7%	7.7%
Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	49.9%	30.6%	19.6%
Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	42.1%	34.7%	23.2%
Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	23.3%	28.0%	48.7%
Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	1.8%	5.2%	92.9%

Religiöse Aussagen jeder Art finden durchwegs hohe Akzeptanz. Neureligiöse Lebensdeutungsmuster charakterisieren das Erscheinungsbild des synkretistischen Christen stärker als den Religionstyp des Neureligiösen. Im Denken der synkretistischen Christen erfährt die christliche Heilslehre keine Relativierung durch den Rekurs auf andere religiöse Weltbilder.

Offensichtlich wird das kirchlich verfasste Christentum nicht mehr als ausreichend für die Lebensbewältigung erachtet. Es wird aufgrund eines Deutungsdefizits oder für unerfüllte Bedürfnisse durch Elemente anderer Weltanschauungen ergänzt. Carsten Wippermann spricht im Blick auf den synkretistischen Christen von „Ergänzungssynkretismus“ (Wippermann 1998, 234).

In einer anderen Leseart liesse sich der synkretistische Christ entwicklungstheoretisch als „Übergangsphase zwischen zwei religiösen Positionen“ (Wippermann 1998, 238) interpretieren, an deren Ende die eine Religionsform durch eine andere ersetzt wird. Bei den synkretistischen Christen lassen sich Züge einer religiösen Suchbewegung erkennen als Ausdruck einer kreativen Auseinandersetzung mit der Vielfalt religiöser Sinnhorizonte im Kontext einer Gesellschaft, in der sich der Einzelne divergierenden und widersprüchlichen Anforderungen ausgesetzt sieht. Synkretistische Christen bleiben nicht bei der Übernahme konventioneller Religiosität stehen. Sie begeben sich auf die Suche nach einem neuen, minder festgelegten, den religiösen Bedürfnissen angemesseneren Form von Religiosität. Christliche und esoteri-

sche Komponenten der Welt- und Selbstdeutung werden als „Sinn-Bricolage“ (Helsper 1994, 214) zusammengefügt.

Die Konfiguration der eigenen Weltanschauung wandelt sich von einer monoreferenziellen Exklusivität zu einer multireferenziellen Collage, die nicht mehr der Maxime der Konsistenz folgt. Der generelle Druck zu religiöser Selbstthematizierungen unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Modernisierung veranlasst die synkretistischen Christen, in der Reflexion ihrer eigenen Biografie sich unterschiedlicher religiöser und spiritueller Quellen zu bedienen. Im Unterschied zur lebensgeschichtlich-ordnenden Funktion von Religion im institutionalisierten Kontext der Kirchen gewinnen reflexive Formen der Religiosität ausserhalb der Kirchen an Attraktivität. Ein beachtlicher Teil der synkretistischen Christen (38.4%) stimmen gleichzeitig der christlichen Erlösungshoffnung zu, die Auferstehung Jesu Christi gebe dem eigenen Tod Sinn und es gebe eine Wiedergeburt der Seele in einem späteren Leben oder sie verstehen im Kontext einer esoterischen Lebensauslegung die Existenz einer höheren Macht als ewigen Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos (54.2%). Eine synkretistische Glaubenshaltung vertreten weit mehr Katholiken (32.4%) als Protestanten (19.1%).

Synkretistische Christen zeichnen sich durch einen souveränen Umgang mit christlicher Tradition, Lehren und Wahrheitsansprüchen aus. Sie nutzen das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das die globale Kultur inzwischen zur Verfügung stellt, für ihre spirituellen Bedürfnisse. Sie glauben, sie in ihren Herkunftskirchen nicht mehr befriedigen zu können.

Aus den Sonderfall-Studien wissen wir (Dubach, Campiche 1993; Dubach, Fuchs 2005) dass synkretistische Christen im Unterschied zu den nachfolgenden religiösen Typen ihrer eigenen Religiosität überdurchschnittliche Bedeutung auf ihrer Werteskala beimessen. Sie sind von ihrer eigenen religiösen Kompetenz überzeugt und verstehen sich als Christen in einem selbstdefinierten, die kirchlichen Vorgaben sprengenden Rahmen. Sie nutzen unvoreingenommen und mit offenen Augen das vielfältige und ständig wachsende Angebot auf dem expandierenden Markt der Lebenshilfe und Sinnstiftung. Wer einmal einer Buchhandlung vor dem Regal ‚Lebenshilfe/Esoterik‘ stand, der ist überwältigt von der Vielzahl der Buchtitel und den in den Prospekten und Flyers enthaltenen Versprechungen.

Synkretistische Christen reklamieren für sich die Definitionshoheit über ihre eigene Religiosität. Ausgehend von einer gleichwertigen Pluralität religiöser Sinnstiftung entziehen sie sich dem Anspruch auf ein Deutungsmonopol durch die kirchlichen Funktionsträger, die häufig schnell mit einem desavouierenden Urteil gegenüber einer synkretistischen Glaubenshaltung zur Stelle sind. Im Sinne des Konsumentenschutzes glauben sie, die Menschen vor den schädlichen Einflüssen des spirituellen Marktes schützen zu müssen. Gewarnt wird von einer „Cafeteria-Religion“, die sich in den christlichen Kirchen breitmache. So diagnostiziert der protestantische Theologe Friedrich

Wilhelm Graf: „Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in den kirchlichen Binnenmilieus und synkretistisch bunte ‚Cafeteria-Religion‘ mit ganzheitlicher Körpererfahrung, importierter Reinkarnationshoffnung und narzisstischer Gefühllichkeit wird inzwischen auch auf Kirchentagen gefeiert.“ (Graf 2004, 259)

Der synkretistische Christ verkörpert einen Religionstypen, der als „spiritueller Wanderer“ beschrieben werden kann. Sein Interesse an religiösen und spirituellen Erfahrungen führt ihn dazu, christliche und nichtchristliche spirituelle Traditionsbestände und Selbsterfahrungstechniken für sich in Anspruch zu nehmen und sich auch in gleicher Weise aus dem Repertoire oftmals trivialer psychologischer und pädagogischer Selbstfindungs- und Therapiemethoden zu bedienen. Charakteristisch für den spirituellen Wanderer sind nach Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger drei Grundüberzeugungen: 1. das Bild der vielen Wege, die zur Wahrheit führen; 2. der Anspruch auf die Deutungshoheit und 3. „die Annahme eines dem Menschen positiv und unbedingt zugewandten Absoluten“ (2005, 143). Der spirituelle Wanderer besteht darauf, seinen eigenen Weg zu gehen. Die unterschiedlichen spirituellen Wege zu sich selbst, die ausgewählt und ausprobiert werden, konvergieren in der Vorstellung einer transzendenten Wirklichkeit.

Der spirituelle Wanderer unterscheidet sich einerseits von der religiösen Sozialfigur des Pilgers, der ein eindeutiges und präzise definiertes Ziel verfolgt. Andererseits aber auch von der Figur des Landstreichers, wie er von Zygmunt Baumann als typisch für die Sinnsuche in der Moderne betrachtet wird. Der Landstreicher „weiss nicht, wie lange er dort, wo er ist noch bleiben wird. Unterwegs wählt er sich seine Ziele, wie sie kommen und wie er sie von den Wegweisern abliest; aber selbst dann weiss er nicht sicher, ob er an der nächsten Station Rast machen wird, und für wie lange. Er weiss nur, dass seines Bleibens sehr wahrscheinlich nicht lange sein wird. Was ihn fortreibt, ist die Enttäuschung über den Ort seines letzten Verweilens sowie die nie versagende Hoffnung, der nächste Ort, von ihm noch nicht besucht, oder vielleicht der übernächste möchte frei sein von Mängeln, die ihm die bisherigen verleidet haben.“ (Baumann 1993) Er folgt dem Zufall und genießt das Leben dort, wo dieses ihn hinführt. Der religiöse Wanderer lässt zwar nicht ab von der Idee der notwendigen Zielgerichtetheit des Lebens, „er deutet sie nur um: als seine eigene, individuelle, nur von ihm allein zu bewältigende Lebensaufgabe, die unabgeschlossen bleibt, solange er ‚strebt‘“ (Gebhardt, Engelbrecht, Bochinger 2005 151).

Die soziale Verbundenheit mit der Kirche lockert sich im Vergleich zu den exklusiven Christen. Synkretistische Christen sind markant seltener im Sonntagsgottesdienst anzutreffen (Schaubild 23).

Nach abgeschlossener Schulbildung ist der Typ des synkretistischen Christen keinen grossen Schwankungen unterworfen. Städter (14%) und

Personen in ländlichen Gegenden (12.1%) ordnen sich etwas weniger den synkretistischen Christen zu (Schaubild 27).

### 8.2.3 Neureligiöse

Die Neureligiösen (20%) markieren Distanz sowohl zum ersten wie zum zweiten Religionstyp mit ihrer Mischung aus Christentum und religiöser Identitätsbildung im weiten Kontext des New Age. Den christlichen Glaubensaussagen begegnet der neureligiöse Religionstyp skeptisch bis ablehnend. Er neigt wie die synkretistischen Christen einer ausserchristlich-religiösen Todesdeutung und einem neureligiösen Humanismus zu.

Den Typ des Neureligiösen charakterisieren die Aussagen in der Reihenfolge:

Tabelle 20

Religiöse Orientierungen	einverstanden		
	ja	teils/teils	nein
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	93.1%	3.4%	3.4%
Der Tod ist der Übergang zu einem andren Leben.	89.3%	9.4%	1.3%
Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	77.7%	16.3%	6.0%
Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	69.1%	25.3%	5.6%
Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	39.0%	31.8%	29.1%
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	32.2%	33.5%	34.3%
Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	15.4%	24.0%	60.5%
Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	1.7%	3.9%	94.4%
Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	1.3%	9.0%	89.7%

Neureligiöse suchen Konsistenz und Eindeutigkeit nicht in der Konturiertheit des traditionell-christlichen Religionsverständnisses mit seinen dogmatisierten, allgemein verbindlichen Inhalten und pendeln nicht wie der synkretistische Christ zwischen unterschiedlichen Religionsformen hin und her, sondern sie optieren für einen Religionstyp der Bewusstseinsweiterung und der Transzendierung des Ich hin zu einer Einheit mit dem Göttlichen im Kosmos. Die Idee von der Einheit des Universums kommt dem Wunsch nach Konsistenz in einer gespaltenen Welt entgegen. Die Unverbindlichkeit der esoterischen Angebote ermöglicht eine ungebundene Suche nach Ganzheit in der Persönlichkeitsentwicklung. Die New-Age-Religiosität scheint deshalb so erfolgreich, weil über esoterische Inhalte ein Programm der Selbstentdeckung und Selbstthematierung angeboten wird.

Das praktische Programm der Esoterik zielt auf Selbstverwirklichung als Weg zum ‚höheren Selbst‘, zum Wesenskern des Selbst, zum Göttlichen im Menschen. Die Thematisierung des eigenen Ich als Zentrum religiöser Erfahrung und Verantwortung ist der Versuch, seiner selbst habhaft zu werden.

Die eigene Erfahrung, das Hineinhorchen in die Transzendenz des eigenen Selbst bekommt religiösen Charakter. Die ‚Individualität ohne Ende‘ als Charakteristikum radikaler Modernität erweist sich als religionsproduktiv im Sinne des Suchens nach Transzendenz und Sicherheit im eigenen Selbst. Der Typ des Neureligiösen verkörpert einen Perspektivenwechsel von einer geöffneten, in einer Lehre verfassten Religion hin zu einer subjektivistischen Struktur der Wirklichkeitsauffassung.

Mit den Christen nimmt der neureligiöse Typ an, dass nach dem Tod nicht alles aus ist. Die Aussage: „Man weiss nicht, ob es nach dem Tod etwas gibt“, bejahen nur wenige (15.4%). Neureligiöse repräsentieren eine religiöse Haltung, nach der die persönliche Existenz durch Wiedergeburt in einen Kreislauf des Lebens eingespannt ist.

Die Neureligiösen grenzen sich deutlich gegen das traditionell-kirchliche, konfessionelle Christentum ab, aber auch gegen den Typ des Areligiösen und verbinden die Vorstellung von einer allgemein gefassten transzendenten, höheren Macht mit dem Bild eines ewigen Kreislaufs zwischen Mensch, Natur und Kosmos.

Man kann sagen, „dass die Esoterik in Gestalt dessen, was auch als New Age bezeichnet wird, zu einer der verbreitetsten öffentlich zugänglichen Formen der Religion geworden ist“ (Knoblauch 1999, 212). Ihre Lehren und Praktiken sind Teil des kollektiven Bewusstseins geworden. Auch ohne ausdrücklichen Bezug zum New Age verdichten sich beim Typ des Neureligiösen Grundzüge des New-Age-Weltbildes. Die Esoterik kann zum einen als Reaktion auf das „Unbehagen an der Moderne“ (Berger, Berger, Kellner, 1975) angesehen werden, zum anderen als Reaktion auf die Notwendigkeit der Subjektivierung in der modernen Gesellschaftsentwicklung. Sie ist gekennzeichnet durch die Überzeugung, dass die sichtbare Welt nicht die einzige und ganze Wirklichkeit ist, sondern von einer grösseren, den Sinnesorganen unzugänglichen Welt umschlossen wird. Der Zugang zu dieser Welt führt nach innen, in das eigene Selbst. Der Schlüssel zur anderen Realität heisst Veränderung des Bewusstseins.

Die Neureligiösen zehren von vielfachen Quellen. Bei aller Verschiedenheit lässt sich doch eine grobe Gemeinsamkeit dieser Quellen ausmachen: Es kennzeichnet sie das, was man als „alternative Religiosität“ (Knoblauch 2005,128) bezeichnen könnte. Sie zählen nicht zu den traditionellen religiösen Formen westlicher Gesellschaften. Die Bandbreite reicht von der Wiederbelebung keltischer und germanischen Rituale, der Aufnahme indianischer, schamanistischer Techniken, der Adaptation asiatischer Meditations-techniken, von Feng Shui und Ayurveda über Runenmagie und Geomantie,

Geistheilung, Bachblütentherapie, über die Neo-Gnosis der Esoterik bis hin zur sogenannten Human-Potential-Bewegung. Dabei dürfen im innerkirchlichen Raum auch nicht die Mystik der Hildegard von Bingen oder jesuitische Annäherungen an den Zen-Budismus unerwähnt bleiben.

Die Entlassung des Selbst aus einem gesamtgesellschaftlichen Sinnhorizont bürdet dem Individuum die Frage nach dem eigenen ‚Wie-Seins‘ auf. Identität wird gewissermassen zur Entwicklungsaufgabe. Die Innenwelt wird dem Subjekt realer als seine Aussenwelt. In der Esoterik wird das moderne Selbst angeleitet, das Unwandelbare in sich durch alle möglichen Veränderungen hindurch zu suchen und zu erkennen. Der Zugang zu den Energien des Universums verspricht einen Zuwachs an Kraft, Erkenntnisgewinn und Stärkung des Selbst. Die Reinkarnation eröffnet die Möglichkeit, das prozesuale Geschehen der Identitätskonstruktion in unbestimmte Zeit auszudehnen.

In der Regel wird im esoterischen Kontext des New Age keine übergreifende, totalisierende Sinnverortung angestrebt. „Unter dem Dach des New Age hat – im Dreieck von Religion – Psychologie – Sozialutopie – sehr Unterschiedliches Platz.“ (Helsper 1997, 188) Hier steht sehr Verschiedenes nebeneinander im Sinne eines flexiblen Baukastensystems, in dem verschiedene Elemente zusammengesetzt und untereinander ausgetauscht werden können. Diese Art religiöser Sinn-Bricolage „bildet die Entsprechung zu einer Form von Selbstidentität, die beweglich, offen und unabgeschlossen bleibt, für die plurale Inkonsistenz konstitutiv ist und die in einheitlichen und geschlossenen Sinnentwürfen ‚aus einem Guss‘ – etwa der Religiosität der Kirchen oder geschlossener neoreligiöser Gruppierungen – eher Freiheitsverlust sowie eine imaginäre Form des modernisierten Selbstzwanges vermutet“ (Helsper 1997, 188).

Der Typ des Neureligiösen lebt seine Religiosität in der Regel ausserhalb der grossen religiösen Organisationen, ihrer Lehren und Praktiken. Die Bezeichnung New Age wird oft auch als „Sammelbegriff für den nichtkirchlichen Teil der gegenwärtigen religiösen Szenerie“ (Bochinger 1994, 103) verwendet. In der festgefühten, hochinstitutionalisierten christlichen Tradition, wie sie sich insbesondere im 19. Jahrhundert herausbildete (Tyrell 1993) mit ihren exklusiven normativen Ansprüchen, fühlt sich der Neureligiöse ausserstande, seiner subjektbezogenen Spiritualität nachzuleben. Die Beziehung zu den Kirchen beschränkt sich auf gelegentliche Kontakte an kirchlichen Feiertagen und bei familiären Anlässen (Schaubild 23). Mit den Areligiösen gehören die Neureligiösen mehrheitlich zu den Personen ohne nennenswerte Bindung an eine Kirche. Ihre Motivation für die Kirchenmitgliedschaft erschöpft sich fast ausnahmslos in der Anerkennung der kulturellen und sozialen Leistungen der Kirche, ohne der kirchlichen Lehre Bedeutung für die eigene Lebensführung beizumessen, und in der Wertschätzung ihrer rituellen Begleitung bei Lebenswenden.



Neureligiöse tendieren zur „Ablehnung jeglicher kollektiver Ordnungsprinzipien der Wirklichkeit im Sinne einer eindeutig übergeordneten Instanz“ (Kaufmann 1989, 159). Man ist nicht mehr bereit, der Religion eine überwältigende Ordnungsfunktion zuzusprechen, sondern man entscheidet sich kontextbezogen in Bezug auf Wertorientierungen und „beruft sich als Kriterium für diese Entscheidung auf das eigene Gewissen“ (Kaufmann 1989, 160).

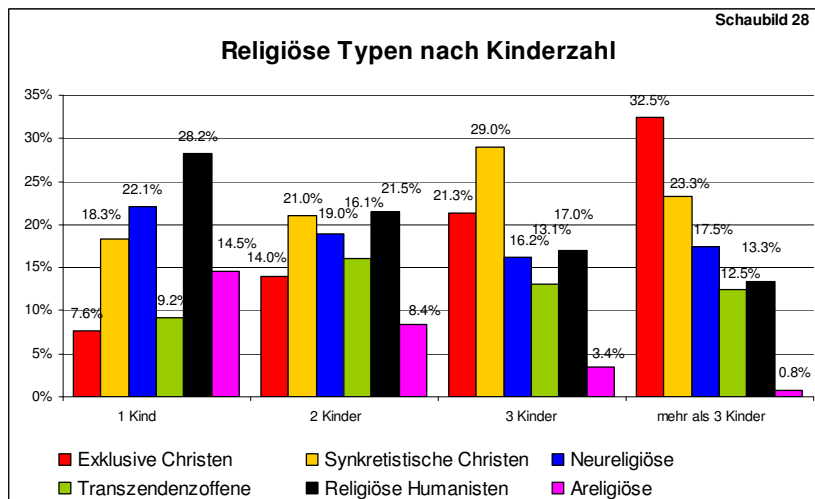
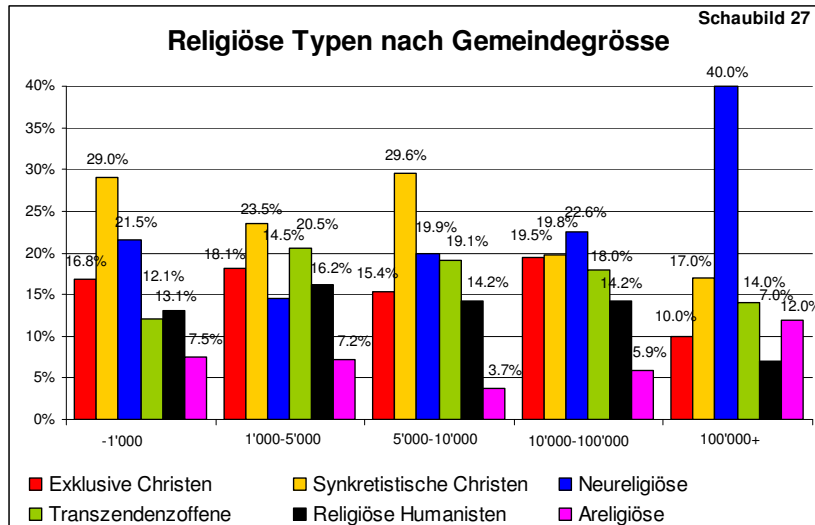
Personen die eine neureligiöse Spiritualität praktizieren, sprechen in der Regel der Religion in ihrem Leben eine geringe Bedeutung zu (Dubach 2005, 67). Die Steigerung der Erlebnis-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten begünstigt nach der 15. deutschen Shell-Studie ‚Jugend 2006‘ in der jungen Generation eine Art „Religion light“ (Gensicke 2006). Jugendliche, bei denen ein Bedürfnis nach Religiosität vorhanden ist, basteln oft eine Collage- oder Patchwork-Religion zusammen, wofür verschiedenste religiöse und pseudo-religiöse Versatzstücke verwendet werden. Schicksal und Vorbestimmung, Astrologie, Hellsehen und Geister sind Teil dieser oft durcheinander gewürfelten Glaubenswelt. In der praktischen Lebensführung spielt für die meisten Neureligiösen ihre esoterisch eingefärbte Religiosität eine sehr bescheidene Rolle.

Carsten Wippermann konstatiert in seiner Studie bei jungen Erwachsenen, unter denen eine Collage-Religiosität vorherrscht, insgesamt einen Relevanzverlust religiös begründeter Deutungen für die persönliche Lebensführung: „Für die meisten hat ihre Weltanschauung (subjektiv) nicht mehr die Funktion der Bewältigung von Kontingenzen, der Beantwortung existenzieller Fragen oder der Quelle für die Regel ihrer Lebensführung. Sie setzen sich mit ihrer Weltanschauung nicht bewusst auseinander, kommunizieren sie nicht und identifizieren sich nicht mit ihr. Sie hat (subjektiv) keine Bedeutung für die Lebensführung und ist allenfalls l’art pour l’art, ein Glasperlenspiel.“ (Wippermann 1998, 360)

Die Religiosität der Neureligiösen, durch individuelles Such- und Ausprobierverhalten geprägt, orientiert sich an der privaten Befindlichkeit und bedient sich auf dem Markt der Sinndeutungsangebote, der sich durch Niederschwelligkeit auszeichnet. Es bedarf geringer Anstrengung, in Kontakt mit dieser religiösen Kulturform zu gelangen; ein verbindliches Engagement wird bestenfalls auf Zeit gefordert. Religiöse Orientierungen und Praktiken haben den Charakter von fakultativen Angeboten.

Nicht nur partizipieren die Neureligiösen kaum mehr an der religiösen Kommunikation in den grossen Volkskirchen, sie sprechen auch erheblich weniger als die exklusiven und synkretistischen Christen über ihre persönliche Religiosität mit Personen in ihrer Familie. Thematisieren häufig bis sehr häufig 63.3% der exklusiven Christen Religion im Familienkreis, sprechen nur 13.3% der Neureligiösen häufig bis sehr häufig ihre Religiosität in der Kommunikation mit Familienangehörigen an. Über Bücher, Massenmedien und neuerdings multimediale Kommunikation sind heute religiöse Sinnstif-

tungsangebote in einem Masse verfügbar, dass sich für Neureligiöse eine religiöse Selbstthematizierung im persönlichen Umfeld weitgehend erübrigt. Fehlt das Gespräch über religiös-existenzielle Fragen, verbigt man eine Chance, seine Weltanschauung auf ihre Alltagstauglichkeit hin zu überprüfen, Täuschungen und Verwirrungen durch den religiösen Markt zu durchschauen und Gewissheit zu erlangen, auf dem richtigen Weg zu sein.



Markant öfter neigen junge Eltern mit einem Kind (28.2%) einer neu-religiösen Weltsicht zu wie auch junge Väter und Mütter in Grossstädten mit über 100'000 Einwohnern (40%), in Führungspositionen (24.7%) und in technischen Berufen (25.8%).

#### 8.2.4 Transzendenzoffene

Die Differenz von Transzendenz und Immanenz, von Diesseits und Jenseits charakterisiert den Typ des Transzendenzoffenen (18.3%). Es gibt für ihn so etwas wie eine höhere Macht im Leben (78.4%), die sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat (68.1%).

Die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit kann unterschiedliche Ausdeutungen erfahren. Die Vorstellung von Gott verflüchtigt sich zu einem diffusen Glauben an die Existenz einer höheren Wirklichkeit, gleichsam der gemeinsame Nenner einer jeden Art religiöser Überzeugung. Der allgemeine Transzendenzglaube versteht sich als „Lebensdeutung im Unbedingtheithorizont, als Symbolisierung der transpragmatischen, unverfügbaren Sinnbedingungen menschlichen Lebens“, der „dem Einbruch des Absurden, des Sinnwidrigen, den Erfahrungen von Endlichkeit, Sterben und Tod, der Angst vor dem Ungewissen“ standhalten lässt (Grüb 2002, 50f.). Die Aussage: „Es gibt so etwas wie eine höhere Macht“, verweist implizit auf eine Instanz, die das ganze Leben umfängt, die trotz aller Erfahrungen des Unabgeschlossenen, Fragmentarischen die Hoffnung auf Lebenserfüllung wach hält.

Tabelle 21

Religiöse Orientierungen	ja	einverstanden	
		teils/teils	nein
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	78.4%	17.4%	4.2%
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	68.1%	25.4%	6.6%
Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	23.4%	45.5%	31.0%
Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	21.2%	48.8%	30.0%
Der Tod ist der Übergang zu einem andren Leben.	17.9%	54.5%	27.7%
Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	13.6%	39.9%	46.5%
Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	14.1%	42.7%	43.2%
Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	9.4%	42.7%	47.9%
Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	0.7%	37.1%	58.2%

Die Transzendenzoffenen fühlen sich lose in die christliche Tradition eingebunden, ohne aber mit den exklusiven und synkretistischen Christen die Überzeugung zu teilen, dass die Auferstehung von Jesus Christus dem eigenen Tod einen Sinn gibt. Das Christentum wirkt als kulturprägende Herkunftsbindung auch da noch nach, wo es nicht mehr explizit gelebt und anerkannt wird.

Transzendenzoffenheit bezeichnet eine Haltung, die auf eine Transzendenzdimension verweist, dabei aber weitgehend ohne inhaltliche religiöse Festlegungen auskommt. Die Tür zur grossen Transzendenz wird einen Spalt breit offengehalten. Sie markiert die Hintergründigkeit der Realität, ohne sie jedoch inhaltlich auszufüllen.

Ein absoluter Geltungsanspruch wird von den Transzendenzoffenen keiner Religion bzw. christlichen Konfession zugesprochen. Alle religiösen Orientierungsmuster stehen gleichberechtigt nebeneinander und jeder Absolutheitsanspruch wird als illegitim erachtet. In einer Zeit, die zu einem Dispositiv der Multiplizität und Diversität, der Vielfalt und Konkurrenz der Paradigmen und der Koexistenz der Heterogenität (vgl. Welsch 1987, 33) übergegangen ist, wird die religiöse Daseininterpretation als kontingent, als „auch anders möglich“ (Luhmann 1977, 82) erfahren und bewusst. Deutungsmuster, Wertmassstäbe, Lebensmuster verlieren in einer Gesellschaft, in der alles auch anders möglich wäre, ihre unhinterfragbare Geltung. Wahrheit steht im Plural. Diese Haltung steht gleichermassen in Spannung zur Erlösungsreligion der christlichen Religion wie zur Ablehnung eines Weiterlebens nach dem Tod durch den Atheismus.

Der Typ des Transzendenzoffenen hält in einem durch wissenschaftlichen Rationalismus geprägten Kontext an der Vorstellung einer unbedingten Dimension im Leben fest unter weitgehendem Verzicht auf tradierte religiöse Weltdeutungen. Gelebt wird eine religiöse Haltung, die für sich nicht bloss den Himmel offen hält, sondern „eine ins Unendliche weisende Sinnstiftung“ (Grüb 2003, 190) ausdrückt, eine Gründung im Unbedingten, von der diese Menschen immer schon lebten, die sie aber nicht zu deuten vermögen. Religion im Sinne der Transzendenzoffenheit heisst Grundvertrauen ins Dasein, Glaube als Sich-gegründet-Wissen in einer absoluten Realität, ohne sich gedrängt zu fühlen, diese Erfahrung deuten und interpretieren zu müssen. Es ist das Gefühl der Geborgenheit in einem Einem und Ganzen, das Unfassliches, Widerwärtiges und Desorientierendes im Leben aushalten lässt. Das Gefühl weckt Zutrauen ins Dasein. Die Transzendenzoffenheit, wie diffus und implizit er auch immer sein mag, bewahrt die Hoffnung auf einen Zustand des Heils und ermöglicht von daher das Aushalten moderner Unübersichtlichkeit ohne Fundamentalismus, ohne Verzweiflung und ohne Suche nach integrativen Welterklärungen. Es erübrigt sich die Frage, warum denn etwas sein soll und nicht vielmehr Nichts. Die Gründung in einem Unbeding-

ten, einer absoluten Realität liefert die Begründung dafür, dass ich mich für das Sein und nicht für das Nichts zu entscheiden habe.

Die Rede von Gott entspricht der unergründlichen Erfahrung, dass es mit den Tatsachen dieser Welt noch nicht getan ist. „Gott ist eine geistige Realität, in Gedanken existierend, die wir Menschen uns machen. Gedanken gleichwohl von der Art, dass in ihnen eine absolute Realität als unserem Denken und Tun vorauslaufend, es gründend, gedacht ist. Gott hat also gedankliche, geistige Realität. Das Wort ‚Gott‘ ist ein Symbol, ein Sinnzeichen für die geistige Wirklichkeit des Absoluten.“ (Gräb 2003, 195)

Die Rede von Gott ist nach Hans Joas nichts anderes als die Symbolisierung menschlicher Grunderfahrungen von Selbsttranszendenz, von Erfahrungen, in denen eine Person sich selbst übersteigt “im Sinne eines Hinausgewiesenseins über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockung oder Befreiung von der Fixierung auf mich selbst. Diese Selbsttranszendenz ist zunächst also bestimmt als eine Richtung weg von sich selbst, wie es ja in dem etwas altväterlichen deutschen Wort ‚Ergriffensein‘ schon zum Ausdruck kommt“ (Joas 2004, 17). Vielfach gesteigert findet sich die Erfahrung von Selbsttranszendenz, die Überschreitung der Grenzen des Selbst, in der Liebe und im Verlieben. Das Gefühl, man habe sich immer schon gekannt und sei vom Himmel füreinander bestimmt, drückt die spontane, nicht erklärbare Wucht aus, mit der sich zwei Menschen ineinander erkennen und sich vom anderen als angenommen empfinden.

Was es mit diesem unbedingten, das Wissen transzendierenden Seinsgrund auf sich hat, wie man ihn sich vorstellen kann, ist eine Frage der Deutung. Religiöse Traditionen verfügen über ein reiches Repertoire zur Deutung der Erfahrung von Transzendenz. Typisch für den Transzendenzoffenen ist seine Distanz zur Vielfalt religiöser Symbole, Bilder, Erzählungen, zu den Deutungsvorgaben der christlichen Kirchen wie zu den Angeboten, über Bewusstseinsweiterung Gott in der eigenen Innenwelt zu entdecken. Die Sprache der Religionen erreicht ihn nicht, sei es, dass sie ihm nicht verständlich ist, ihm zur Erschließung ihrer Selbsttransendenzen nicht plausibel erscheint oder ihm die kulturellen Ressourcen fehlen, sich eine eigene Meinung zu bilden und er von daher dazu neigt, die Deutung religiösen Experten zu überlassen. Dem Einzelnen fällt es unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft immer schwerer, sich selbst in ein Verhältnis zur Vielfalt der religiösen Deutungsangebote zu setzen. Dem eigenen Leben eine kohärente religiöse Deutung zu geben, die vielfältigen Erfahrungen, die aus der Teilnahme an heterogen strukturierten sozialen Zusammenhängen resultieren, in einen religiösen Zusammenhang zu bringen, wird unter diesen Umständen zu einer voraussetzungsvollen Prozess, auf den einzulassen sich nicht jeder in der Lage fühlt. Unbegreiflich sind wesentliche Teile unserer Welt geworden. Wir begreifen weder das technische Funktionieren der Geräte, von denen

unsere Bequemlichkeit abhängt, noch den Zusammenhang der Rechtsnormen, die eine uns betreffende Entscheidung bestimmen, oder den Zweck von Behandlungen, die zum Beispiel in Krankenhäusern an uns vorgenommen werden. Verwirrend präsentiert sich für viele die Pluralität religiöser Daseinsinterpretationen. Von daher verwundert es nicht, dass manche sich nicht auf den ebenso herausfordernden wie ermüdenden Versuch eines Aufbaus einer eigenen expliziten Religiosität einlassen wollen - und es vielleicht auch gar nicht können - und sich mit einer gut funktionierenden, rudimentären Religiosität begnügen.

Auffallend häufig finden sich Transzendenzoffene unter Abgängern der obligatorischen Schule (27.6%) und unter Personen, deren Ausbildung mit der Berufslehre endete (20%).

Transzendenzoffene lassen sich nur gelegentlich an Festtagen oder Familienanlässen, bei der Taufe, Erstkommunion, Firmung oder Konfirmation, bei Hochzeiten und Beerdigungen, in der Kirche blicken (58.7%), andere selten 19.2% und einige wenige überhaupt nie (3.4%).

Der Verlust an Christlichkeit bei schwächerer Kirchenbindung darf nicht verwechselt werden mit einem spurlosen Verschwinden von Religion, als ob Religiosität bei abbröckelnden Beziehungen zur Kirche ‚verdampfte‘. Nicht Religion als Ganzes verschwindet, sondern die kirchliche Religiosität zugunsten einer uneindeutigen Religiosität.

Als gemeinsamer Nenner der verschiedenen Sinndeutungsangebote hat sich im gesellschaftlichen Bewusstsein ein allgemeiner, inhaltlich offener Transzendenzglaube etabliert, in dem gesellschaftlich die Brüchigkeit der Wirklichkeit auf den Begriff gebracht und Dasein sinnhaft verarbeitet wird.

In einer Epoche der wachsenden Individualisierung und der Vielfältigung religiöser Alternativen fällt es schwer, sich für eine bestimmte Form von Religion zu entscheiden. Da kaum etwas so schwierig ist, wie angesichts so vieler religiöser Wahlmöglichkeiten, wie sie die moderne Gesellschaft bereit hält, eine Wahl zu treffen, finden sich viele in der eigentümlichen Lage wieder, dass ihnen religiös viele Türen offenstehen, sie aber am liebsten durch alle Türen gleichzeitig gehen würden und sich alle Optionen offen halten. Optionsparalyse ist der Ausdruck dafür: Angesichts der vielfältigen religiösen Möglichkeiten wählt man am Ende gar keine.

Da Religion eine eher nachrangige Bedeutung im Leben eingeräumt wird, macht man sich darüber auch nicht allzu viele Gedanken. Zeit und Engagement werden durch Familie, Beruf und Freizeit derart absorbiert, dass wenig Aufmerksamkeit mehr übrig bleibt für Fragen der Religion. Es kann an Anlässen fehlen, die dazu nötigen, sich über Letztbegründungen des Lebens intensiver Gedanken machen zu müssen. Die Alltagswelt erscheint als dicht genug, dass der Einzelne gar nicht zum Nachdenken über den Sinn des Lebens genötigt wird. Die moderne Gesellschaft hält zahlreiche Möglichkeiten bereit, die die/den Einzelne/n davon abhalten, allzu intensiv über die letzten

Dinge des Lebens nachzudenken. Religion bleibt latent und vieldeutig. Man versteht sich grundsätzlich als religiös, lässt sich aber nicht auf eine bestimmte religiöse Option ein.

Für die Mehrheit stellen Religion und Kirche eine Art Lebenshintergrund dar, der dann und wann, im Falle biografischer Lebenswenden oder in Situationen persönlicher Krisen, aktualisiert wird und ansonsten ausgeblendet bleibt. Die moderne Gesellschaft übt auf den Einzelnen in religiösen Fragen keinen Entscheidungszwang aus. Ob es sich um Probleme des Gelderwerbs, um die Schul- und Berufsausbildung oder um die Berufswahl handelt, ob es um die Sozialversicherung oder das Verhalten auf dem Konsummarkt geht, in allen diesen Fällen muss sich die/der Einzelne entscheiden. Die Gesellschaft nötigt ihn dazu. Die religiöse Frage dagegen kann offen bleiben. Wie man sich zu ihr verhält und ob man sich überhaupt mit ihr beschäftigt, hat keinen oder so gut wie keinen Einfluss auf den Zugang zu anderen Lebensbereichen und die Handlungsmöglichkeiten in ihnen. In religiöser Hinsicht geht von der Gesellschaft kein Entscheidungszwang aus. Und offenbar sehen es viele auch von sich aus nicht als notwendig an, ihr Verhältnis zu Religion und Kirche zu klären.

Die Menschen in der Schweiz deuten im Grossen und Ganzen ihr Leben religiös. Sie dokumentieren damit eine andauernde Bedeutung der Religion in unserer Gesellschaft. Sie machen die Erfahrung, dass die sinnlich erfahrbare Welt nicht die gesamte Wirklichkeit ausmacht.

Religion wird damit zum integrativen Fluchtpunkt, der die widersprüchlichen Erfahrungen im Laufe des Lebens zu einem transzendenten Knoten zusammenbindet. Sie erschliesst den Menschen Sinn und Deutung der Welt und gestattet ihnen, sich in dieser Welt zu orientieren.

### **8.2.5 Religiöse Humanisten**

Zum Typ des religiösen Humanisten (14.3%) zählen jene Personen, die eine höhere Wirklichkeit anerkennen, ohne aber davon überzeugt zu sein, dass es ein Weiterleben nach dem Tod gibt. Als religiöse Humanisten werden sie bezeichnet, weil sie im Horizont des New Age ein Weltbild als Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos vertreten und Gott für sie nichts anderes als das Wertvolle im Menschen bedeutet. Höchst ungewiss ist ihnen, ob der Tod als Übergang zu einer anderen Existenz gedeutet werden kann und nicht doch einiges dafür spricht, dass nach dem Tod alles aus sei. Eine vielfache Wiedergeburt im Prozess der persönlich spirituellen Transformation lehnen sie, anders als der neureligiöse Religionstyp, ab. Von allen bisherigen Religionstypen legen sie sich am wenigsten fest, ob es ein Leben nach dem Tode gibt und befinden sich mit dieser Einstellung in unmittelbarer Nähe zu den Areligiösen. Den religiösen Humanisten prägt der unbedingte Wunsch, in der Entwicklung der eigenen Person den Sinn des Lebens zu finden.

Das Erscheinungsbild des religiösen Humanisten bestimmt die folgende Bewertung der Aussagen:

Tabelle 22

Religiöse Orientierungen	einverstanden		
	ja	teils/teils	nein
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	87.9%	10.2%	1.8%
Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	84.3%	13.3%	2.4%
Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	66.8%	27.1%	6.0%
Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	63.3%	28.3%	8.4%
Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	33.8%	40.4%	25.9%
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	31.9%	39.2%	28.9%
Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	11.4%	39.8%	48.8%
Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	7.2%	25.9%	66.9%

Der religiöse Humanist betrachtet das Wertvolle im Menschen als Teil eines kosmischen Wirkungsgefüges. Eine personale Gottesvorstellung ist nicht Bestandteil eines solchen Weltbildes, wird aber auch nicht kategorisch ausgeschlossen. Religiösen Humanisten wie der neureligiös-esoterische Glaubentyp neigen zu einer Interpretation Gottes als kosmische Kraft oder Energie.

Der Deutungshorizont ist tendenziell innerweltlich orientiert, eingebettet in eine Mischung christlicher und neureligiöser Wertanschauungselemente, ohne deren Interpretation von einem Leben nach dem Tod zu übernehmen. Durch Vertiefung in die Welt des Kosmos erkennt der religiöse Humanist, dass eine übernatürliche Macht am Werk ist, und die dem Menschen eigenen humanen Werte.

Mit Humanismus wird eine Denkhaltung bezeichnet, derzufolge das Ziel des Lebens in der Selbstwahrnehmung und Bildung der eigenen Person liegt. Kein anderer Typ bewertet die Aussage: „Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen“, so hoch, wobei er den Menschen eingebunden sieht in den ewigen Kreislauf von Natur und Kosmos. Als eigentliches Ziel seiner Weltanschauung wird der Mensch selbst und seine Kultur angesehen und nicht, wie im traditionell-kirchlichen Christentum, die Verehrung eines persönlichen Gottes. Der Mensch wird zunächst als wertvolles und weiter zu vervollkommnendes Individuum angesehen. Indem das Göttliche im Menschen selbst lokalisiert wird, erkennt er darin einen unbedingten Anspruch an sich selbst. In den Stellungnahmen zur Existenz einer höheren Macht wurde in der ALLBUS-Befragung 1992 in Deutschland das Statement: „Was man Gott nennt, ist das Wertvolle im Menschen“, eingesetzt



zur Eruiierung der innerweltlichen Deutung der höheren Macht (Braun, Eilinghoff, Gabler, Wiedenbeck 1992, 14; Terwey 1996).

Der religiöse Humanist orientiert sich – daher der Begriff - am Ideal vom verantwortlichen Menschentum, geleitet vom Wunsch nach Einbindung in eine kosmische Harmonie. In der Aussage: „Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos“ schwingt eine Hoffnung auf Ganzheitlichkeit mit, darauf, die Vielzahl der Ichs, die sich in die Zukunft entwerfen, in die eigene Person integrieren zu können, sich selbst einzuholen, mit sich identisch zu werden.

Die Hoffnung auf Heil und Erlösung richtet sich nicht auf einen persönlichen Gott, sondern auf das eigene Selbst, dessen evolutive Entfaltung religiöse Überhöhung erfährt. Religiosität wird nicht als Gefolgschaft gegenüber einer göttlichen Offenbarung gelebt, sondern als unbedingten Anspruch an sich selbst. Sie ermöglicht den Menschen, mit sich selbst in Einklang zu leben: „To live in accordance with the deepest, sacred dimension of their own unique lives.“ (Heelas, Woodhead u.a. 2004, zitiert nach Knoblauch 2005, 123)

Die religiösen Humanisten wie die Neureligiösen machen sich die persönliche Selbstentfaltung zur Aufgabe, die sie unbedingt angeht. Die moderne Gesellschaft, die sich Zug um Zug aus den Notwendigkeiten herausgearbeitet hat, erzwingt „das Strampeln in Möglichkeiten, das Improvisieren, Wählen und Probieren“ (Gross 1999, 9). Der Mensch sucht eine Partitur im Inneren, um mit der Aussenwelt klar zu kommen. Je unsicherer ihm die Zukunft erscheint, desto stärker wendet er sich sich selbst, seiner Selbstvervollkommnung und Selbsterlösung zu. „Die heilsgeschichtlichen Utopien und Verheissungen sind verblasst und erlahmt, sie weichen individualisierten Glücks- und Selbstverwirklichungsvorstellungen.“ (Gross 1999, 31) Insofern die Selbstvollendung in der Ewigkeit obsolet geworden ist, bleibt die Ich-Verwirklichung die einzige noch verbleibende Vollendung.

Die christliche Erlösungsvorstellung, nach der ein göttlicher Heilsbringer, ein Messias, die Menschen durch seinen Tod und seine Auferstehung von Schuld und Sünde erlöste, verwandelt sich bei den religiösen Humanisten und den Neureligiösen in eine Selbsterlösung. Die Auferstehung muss vom Subjekt selbst geleistet werden. „Die Vorstellungen einer Weltgeschichte als Heilsgeschichte wird zu einer Selbsterlösungsgeschichte verwandelt.“ (Gross 1999, 211) Erlösung erhofft sich der religiöse Humanist und der Neureligiöse durch die Vereinigung mit sich selbst und nicht, wie im christlichen Glauben, von einer Auferstehung des ganzen Menschen mit Leib und Seele am Ende der Zeiten. Erlösung ist die Antwort auf den Zwiespalt zwischen dem, was ist und dem, was noch nicht ist. Die zeitgemässe Erlösungsvorstellung ist die Wiederzusammenfügung eines heterogenen, zersplitterten, multiplen Ich. Die Kluft zwischen dem Wirklichkeits-Ich und dem Möglichkeits-Ich soll überwunden werden. „Nicht Differenz zwischen Individuen, zwischen Geschlech-

tern, zwischen Gruppen, Schichten, Klassen, Kulturen, Gesellschaften soll gemindert, sondern Differenzen in uns wollen gemindert, vielleicht zugeschüttet werden. Das moderne Individuum will Identität, und was könnte das anderes bedeuten, als identisch mit sich selbst sein. So dringt man in sich und will sich. Das Individuum als unteilbares Eins verspricht Glück.“ (Gross 1999, 243) Das geteilte Selbst der Moderne hat sich nicht nur selbst zu designen, sondern auch selbst zu verwirklichen und zu erlösen. Die Ichverwirklichung wird zur innerweltlichen Aufgabe. Die Vorstellung der Selbsterlösung beinhaltet, dass das Ich bei genügender Anstrengung sich selbst zu finden vermag.

Mit den synkretistischen Christen und den Transzendenzoffenen teilen die religiösen Humanisten die Gewohnheit, gelegentlich (54.9%) bis selten (29.6%) am Sonntag in die Kirche zu gehen.

Die stärkste Affinität zum Religionstyp des religiösen Humanisten zeigen die Durchschnittschristen, die ungefähr jeden Monat (39.4%) oder gelegentlich während des Jahres (36.3%) zur Kirche gehen (Schaubild 24). Weder zeichnen sie sich durch eine deutliche Ablehnung von Kirche und christlichem Glauben aus, noch bestehen engere Beziehungen zu Religion und Kirche.

Keinen grossen Schwankungen ausgesetzt ist die Religionsform des religiösen Humanisten nach Schulbildung und nach Berufsgruppen. Deutlich seltener als in anderen Siedlungsgebieten sind die religiösen Humanisten in Grossstädten (7%) anzutreffen. Hier dominiert mit 40% der Typ des Neureligiösen. Wie die Grossstädter, doch weniger ausgeprägt als sie, pflegen auch Familien mit einem Kind vorzugsweise eine alternativ-neureligiöse Glaubenshaltung (28.2%) und weniger einen religiösen Humanismus (9.2%), wie er sich häufiger in Familien mit mehreren Kindern findet.

### **8.2.6 Areligiöse**

6.8% der Befragten sympathisieren mit einer religionsfreien Lebensführung. Dieser Religionstyp erfasst alle jene Personen, die eine christliche Glaubenshaltung wie auch eine ausserchristlich-religiöse Todesdeutung ablehnen, einer religiös-humanistischen Weltsicht wenig abgewinnen können und die Meinung vertreten, dass es eine höhere Macht nicht gibt. Als einziger unter allen Religionsformen verwirft er den Glauben an eine höhere Wirklichkeit. Die Areligiösen lehnen alle Formen von Religiosität ab.

Im Rahmen des verwendeten Fragerasters artikuliert sich die atheistische Weltanschauung nicht als eigenständige weltanschauliche Position, sondern als Negation einer religiösen Weltdeutung. Das Leben bedarf weder einer extramundanen Sinnquelle noch der mystischen Vorstellung einer kosmischen All-Einheit, an deren Wirklichkeit der Mensch durch spirituelle Transformation teilhaftig wird. Der Areligiöse definiert sich nicht über eine religi-

öse Überzeugung und macht sie nicht zum Bezugspunkt seiner Identitätsfindung.

Die stärkste Zustimmung bzw. Ablehnung erfahren folgende Aussagen:

Tabelle 23

Religiöse Orientierungen	ja	einverstanden	
		teils/teils	nein
Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	73.4%	13.9%	12.7%
Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	65.8%	19.0%	15.2%
Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	41.8%	22.8%	35.4%
Die höhere Macht: Das ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	40.5%	20.3%	39.3%
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	25.3%	27.8%	46.8%
Der Tod ist der Übergang zu einem andren Leben.	5.1%	12.7%	82.3%
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.	3.8%	16.5%	79.7%
Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	–	–	100%

Der areligiöse Typ verwirft als einziger mehrheitlich jede Fremdreferenz auf eine höhere Macht als letzten Massstab seiner Selbstvergewisserung. Er bezieht sich zur Bewältigung seiner Kontingenzerfahrungen ausschliesslich auf sich selbst. Sein weltanschauliches Konzept ist die konsequente Umsetzung einer innerweltlichen und selbstreferenziellen Form der Identitätsbildung. Im areligiösen Diskurs wird das Subjekt als Souverän des eigenen Lebens, als mit sich identisches Selbst thematisiert, das an die leer gewordene Stelle Gottes tritt.

Der areligiöse Typ pflegt eine Identitätsform des konsequenten „reflexiven Subjektivismus“ (Schimank 1988, 68). Er konstituiert sich nicht durch eine ihm externe Instanz, sondern begründet Identität selbstreferenziell in der je einzigartigen und selbstbestimmten Biografie seiner Person. Die biografisch produzierte und reproduzierte Identität entsteht in Eigenkonstruktion: „Entsprechend ist die Biografie einer Person stets ihre eigene autonome Konstruktion.“ (Schimank 1988, 60) Der areligiöse Typ sucht Halt in seinem Selbst. Die Abkehr von einem offenen Transzendenzbezug nährt das Bestreben, „dass das Selbst in einem immer ‚tieferen‘ Selbstbezug seinen authentischen Kern und seine genuine Wahrheit finden könne“ (Helsper 1997, 180). Über eine säkularisierte Heilsprogression innerweltlicher Vervollkommnung soll Kontingenz bewältigen werden.

Die Gruppe der Areligiösen macht wenige Prozent der jungen Eltern aus. Von einem Ende der Religion als Zielzustand der religiösen Entwicklung, wie manche Zeitinterpreten in der Tradition der Aufklärung prognostizierten, kann bei der kleinen Anzahl von Areligiösen keine Rede sein. Für Max We-

ber war Rationalität das durchgehende Merkmal der Moderne. Die Entzauberung der Welt lässt nach ihm Religion längerfristig obsolet werden. Die empirischen Befunde der Ritual-Studie machen nun aber eines deutlich: Die Religion ist unter den Strukturbedingungen der entfalteten Moderne weder bedroht noch in Auflösung. Religion und Moderne schliessen einander nicht aus. Die Areligiösen nehmen quantitativ eine marginale Position ein. „Die Ansicht, die Moderne habe einen steilen Niedergang der Religion sowohl im öffentlichen Leben im allgemeinen als auch in den Köpfen und Herzen der je einzelnen Menschen verursacht“ (Berger 1994, 37), bestätigen die Ergebnisse der Untersuchung nicht. De facto ist die Welt der jungen Familien „so glühend religiös wie eh und je, vielleicht sogar noch glühender“ (Berger 1994, 37).

An der Beziehung zu den grossen Volkskirchen entscheidet sich ganz wesentlich, welches Verhältnis der Einzelne zur Religion in allen ihren Formen einnimmt. Geht die Bereitschaft zur Partizipation am kirchlichen Leben zurück, verliert die traditionell-christliche Religionsform an Stellenwert und Akzeptanz. An deren Stelle treten neue ausserkirchliche Formen von Religiosität, die sich teilweise mit den überkommenen, kirchlich verfassten Glaubensüberzeugungen mischen. Zum anderen beinhaltet die zunehmende Distanz von den Kirchen auch eine stärkere Abwendung von der Religion ganz allgemein. Der Anteil der exklusiven Christen reduziert sich von 79.2% unter den sonntäglichen Kirchenbesuchern auf 1.1% unter den Kirchenmitgliedern, die nie einen Gottesdienst besuchen. Deutlich zu nimmt hingegen der Anteil der Neureligiösen von 0% auf 40.7%, die Areligiösen von 1% auf 28.6% (Schaubild 24). Der hohe Anteil exklusiver Christen unter den sonntäglichen Kirchgänger beruht in erheblichem Masse auf der regelmässigen Präsenz von Mitgliedern der evangelischen Freikirchen im sonntäglichen Gottesdienst. Nahezu die Hälfte der sonntäglichen Kirchgänger (48.6%) gehören einer Freikirche an, 33% der katholischen und 5.5% der protestantischen Kirche.

Immerhin gehören mehr als die Hälfte der Areligiösen (59.5%) einer der beiden grossen christlichen Kirchen an. Areligiosität ist folglich nicht in erster Linie ein Phänomen ausserhalb der Kirchen, sondern in den Kirchen.

In den Grossstädten erreicht die Gruppe der Areligiösen 12% (Schaubild 27). Stadt- und Landbewohner unterscheiden sich in ihrer Lebensform und Kultur und damit in der Art, wie sie ihre Religion leben. Bildung begünstigt nur in sehr bescheidenem Masse eine areligiöse Lebenseinstellung (Schaubild 25). Am wenigsten unter allen Religionsformen kommen Areligiöse über religiöse Themen mit ihrem Familienangehörigen ins Gespräch.

Für den Areligiösen ist der Himmel leer. Er setzt ausschliesslich auf das Diesseits und sonst auf nichts. „Das eigene Leben ist das Diesseits-Leben, sein Ende ist das Ende. Es gibt ein Leben vor dem Tod. Man muss hinzufügen: nur eines.“ (Beck, 1995, 14) Der Fokus des Denkens und Handelns

richtet sich auf das Hier und Jetzt, auf „die Suche nach dem Glück auf dieser Welt und nicht im Jenseits“ (Schulze 2006, 175).

Die Idee eines eigenen, schönen und lustvollen Lebens halten Areligiöse als unvereinbar mit einem Leben für Gott. Die Kultivierung von Lebenslust und Selbstbewusstsein, die Entfaltung des menschlichen Potentials steht für sie in Widerspruch zu einem Gott, der von den Menschen Unterwerfung, Verzicht, Opferung von Freiheit und Eigenwille verlangt, die Übergabe des eigenen Lebens an ihn.

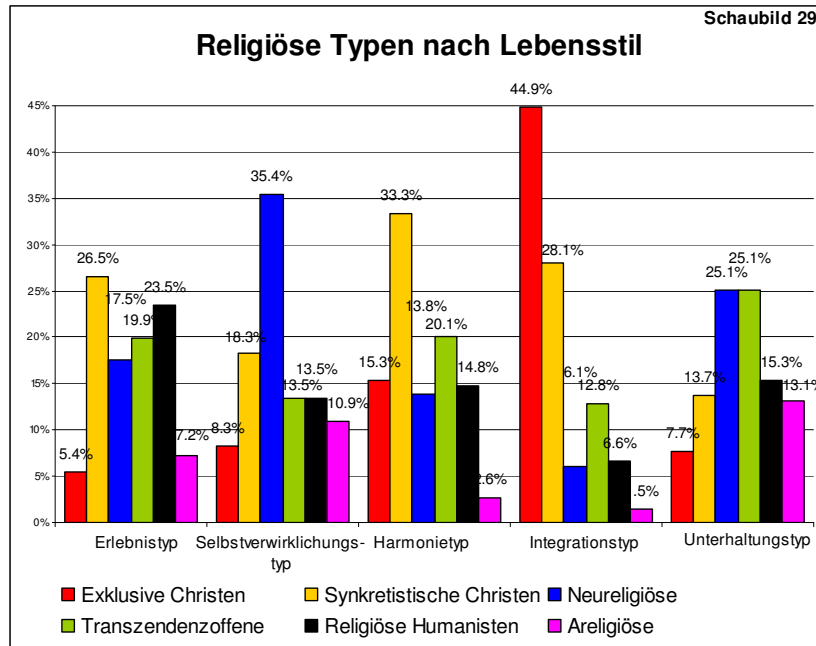
### **8.3 Zusammenhang von Lebensstil und religiösen Orientierungen**

Religion und Religiosität sind eng verflochten mit den sozialen und kulturellen Lebenswelten einer Zeit. Sie stehen nicht in einem geschichtsenthobenen Raum, sind keine in sich abgeschlossene Sonderwelt, abgeriegelt gegen ihre Umwelt. Die religiöse Identität eines Menschen hängt in hohem Masse von seinem jeweiligen Standort in der sozialen Landschaft ab. „Die religiöse Nachfrage variiert in Abhängigkeit von der im sozialen Raum eingenommenen Position.“ (Bourdieu 2000, 73). Der Einzelne entkommt in seiner religiösen Lebensfundierung der Prägung durch das Lebensmilieu nicht. Zu welchen Lebensstiltypen sich Personen mit ähnlicher religiöser Orientierung zuordnen, zeigt Schaubild 29.

Überdurchschnittlich viele exklusive (73.5%) und synkretistische (51.5%) Christen gehören dem Integrations- und Harmoniemilieu an. Überwiegen beim Integrationstyp die exklusiven Christen (44.9%), dominieren unter den Personen des Harmoniemilieus die synkretistischen Christen (33.3%), gefolgt von Transzendenzoffenen (20.1%). Dieser Unterschied lässt sich erklären zum einen am beachtlichen Anteil von Evangelikalen am Integrationstyp (16.2%) und von Katholiken am Harmoniemilieu (56.9%), deren Frömmigkeit stärker als im protestantischen Raum vom Ekklektizismus traditioneller Volksreligiosität geprägt ist. Insofern wirkt die Art der Kirchenzugehörigkeit bis heute im Verhalten ihrer Mitglieder nach.

Auf katholischer Seite besteht eine starke Ausrichtung auf kollektiv-kirchenbezogene Formen der Frömmigkeit. Die ausgeprägte Akzentuierung der Gemeinschaftsreligiosität begünstigt die Zugehörigkeit zum Harmoniemilieu mit dem ihm typischen Lebensgefühl und Bedürfnis nach Harmonie und sozialer Einbettung. Der Protestantismus dagegen kennzeichnet eine institutionell unabhängigere, individuell verantwortete Form der Lebensführung. Leicht überdurchschnittlich vertreten sind die Protestanten in modernen Milieus des Unterhaltungs-, Erlebnis- und Selbstverwirklichungstyps. Diese Umstände wollen mitbedacht sein, wenn nach der Bedeutung des konfessionellen Faktors für die Lebensstilvorlieben gefragt wird. Wies bis Ende des 19. Jahrhunderts der Katholizismus vorwiegend ländlich-agrarische Gesell-

schaftsstrukturen auf, und zeigt er bis heute eine ausgesprochene Skepsis gegenüber der Moderne, war der Protestantismus hauptsächlich in urbanen Regionen zu Hause und offener gegenüber dem Zeitgeist. Doch der Einfluss der Konfessionalität auf den Lebensstil lässt sich nicht erschöpfend über den bis heute unterschiedlichen Urbanisierungsgrad in der katholischen und protestantischen Bevölkerung erklären.



Im Vergleich zu den anderen zeichnet sich der zeitoffene Erlebnistyp durch eine ausgeprägte Nähe zum Typ des religiösen Humanisten aus. Seine Neigung zur sozialen Selbstinszenierung macht ihn hellhöriger für die gesellschaftsgestaltende Optik der religiösen Humanisten.

Die ausgesprochene Vorliebe des niveauvollen Selbstverwirklichungstyps für Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung lässt der überdurchschnittliche Anteil Neureligiöser an diesem Lebensstiltyp (35.4%) plausibel erscheinen. Zusammen mit dem ambitionslosen, desinteressiert-passiven Unterhaltungstyp charakterisiert ihn die grösste Nähe zur modernen Ich-zentrierten Lebensphilosophie der Neureligiösen.

Die Verarbeitung der religiösen Pluralität mündet am ehesten im Unterhaltungs- und Harmoniemilieu in einen diffusen und offenen Transzendenzbezug. Beide Milieus verfügen über die schwächsten kulturellen Ressourcen, sich in einer unübersichtlich gewordenen religiösen Welt zu orientieren.

#### **8.4 Überprüfung des Zusammenhanges von Lebensstil und religiöser Orientierung anhand eines theoretischen Lebensstilmodells**

Ausgehend von einer Vielzahl von Verhaltensweisen: Musikgeschmack, Fernsehgewohnheiten, Freizeitaktivitäten, Werte in der Kindererziehung, wurden die Lebensstiltypen nach den gängigen statistischen Ordnungsverfahren cluster- oder korrespondenzanalytisch und nicht a priori auf der Grundlage theoretischer Überlegungen bestimmt. Durch das statistische Verfahren der Cluster-Analyse werden unterschiedliche Merkmalskombinationen identifiziert und anschliessend Fälle mit ähnlichen Profilen zu einem Typ zusammengefasst. Eine alternative Konstruktionsmöglichkeit für eine Lebensstiltypologie bietet ein konzeptionell begründetes Vorgehen. Es wird eine theoretische Typenkonstruktion vorgenommen und erst anschliessend anhand des Datenmaterials untersucht, wie stark die einzelnen Typen in der untersuchten Gruppe besetzt sind. Die Zuweisung der Personen mit ähnlichem Profil geschieht aufgrund einer theoretisch entworfenen Klassifikation der Lebensstiltypen. Der Lebensstilforschung kann entnommen werden, welche Dimensionen zeitgenössischer Lebensstile sich als zentral herausgestellt haben.

In der Meta-Analyse empirischer Typologien in der Lebensstilforschung identifizierte Gunnar Otte (2005) auf der Grundlage von mehr als dreissig Lebensstil- und Wertetypologien bei allen Differenzen im Detail zwei übergeordnete Dimensionen: das Ausstattungsniveau mit ökonomischen und kulturellem Kapital und den Modernisierungsgrad.

Lebensstiltypologien werden auf der vertikalen Achse entlang einer sozialen Schichtungshierarchie aufgespannt. Die Lebensführung wird bestimmt von unterschiedlichen kulturellen und ökonomischen Ausstattungsniveaus. Die Indikatoren dafür sind zum einen Bildung, Einkommen und Berufsposition. Zum anderen verbindet sich mit der vertikalen Über- und Unterordnung eine stark bildungskorrelierte Polarität zwischen einer hochkulturellen und volkstümlich-trivialen Ästhetik. Mit zunehmender Bildungsdauer entwickelt sich die Lebensführung in Richtung einer erhöhten Reflexivität und Komplexität des Denkens in Auseinandersetzung mit der ‚Hochkultur‘. Die Wahrscheinlichkeit einer im kulturellen Ausstattungsniveau gehobenen Lebensführung steigt. Für die Skalierung der vertikalen Achse werden neben Einkommen, Berufsstatus und Bildung die folgenden etablierten Indikatoren zur Messung des Hochkulturgeschmackes verwendet, wie sie bereits in Kapitel 4 näher vorgestellt wurden:

##### Freizeitaktivitäten

- Sich privat weiterbilden
- Besuch von Veranstaltungen wie Oper, klassische Konzerte, Theater, Ausstellungen

Musikgeschmack

- Klassik

Fernsehgewohnheiten (*unkodiert*)

- Familien- und Unterhaltungsserien
- Heimatfilme

In zahlreichen Studien der Lebensstilforschung, prominent in den Arbeiten von Michael Vester in Anlehnung an die Lebensstiltypen der Sinus-Sociovision lässt sich eine zweite, zeitbezogene Dimension der Lebensführung finden, die als Modernitätsgrad mit den Polen ‚Modernität‘ und ‚Traditionalität‘ oder als biografischen Offenheit und Geschlossenheit interpretierbar ist.

**Religiöse Orientierungen nach Gesellschaftsschicht und Modernitätsgrad**

Tabelle 24

Gesellschaftsschicht	gehoben	<b>Konservativ Gehobene</b> –	<b>Liberal Gehobene</b> 23.8% Exkl. Christen 32.5% Synkr. Christen 12.5% Transz.-offene. 17.5% Neureligiöse 8.8% Rel. Humanisten 5.0% Areligiöse	<b>Reflexive</b> 4.3% Exkl. Christen 9.8% Synkr. Christen 3.0% Transz.-offene 33.7% Neureligiöse 21.7% Rel. Humanisten 17.4% Areligiöse
	mittel	<b>Konventionalisten</b> 74.5% Exkl. Christen 1.8% Synkr. Christen 9.8% Transz.-offene 3.9% Neureligiöse	<b>Aufstiegsorientierte</b> 19.2% Exkl. Christen 28.7% Synkr. Christen 19.9% Transz.-offene 9.9% Neureligiöse 4.0% Rel. Humanisten 2.9% Areligiöse	<b>Hedonisten</b> 3.7% Exkl. Christen 22.6% Synkr. Christen 14.8% Transz.-offene 26.3% Neureligiöse 20.4% Rel. Humanisten 12.2% Areligiöse
	niedrig	<b>Traditionelle Arbeiter</b> –	<b>Heimzentrierte</b> 17.0% Exkl. Christen 22.6% Synkr. Christen 30.2% Transz.-zoffene 13.2% Neureligiöse 14.2% Rel. Humanisten 2.8% Areligiöse	<b>Unterhaltungssuchende</b> 12.2% Synkr. Christen 34.7% Transz.-offene 10.2% Neureligiöse 30.6% Rel. Humanisten 2.2% Areligiöse
		traditional	teilmodern	modern
		<b>Modernität</b>		

Inhaltlich wird die horizontale Achse anhand von drei Indikatoren zur Welt-sicht erfasst (vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 5):

- Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.
- Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.
- Für das, was aus dem eigenen Leben wird, ist man selber verantwortlich.



Mit Lebensgenuss und Abwechslung werden zwei Leitindikatoren für die modernen Wertorientierungen von Selbstentfaltung und Hedonismus einbezogen:

- Ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen
- Etwas vom Leben haben, das Leben genießen

Typisch für eine zeitoffene Perspektive im Leben ist eine Action-Orientierung, die über die Ausgangshäufigkeit und die Internet- und Computernutzung gemessen wird:

- Kinobesuch, Besuch von Pop- oder Jazzkonzerten, Tanzveranstaltungen, Discos
- Sich mit dem Computer beschäftigen
- Das Internet oder spezielle Online-Dienste nutzen

Die Indikatoren zur Erfassung der beiden Achsen: Ausstattungsniveau und Modernitätsgrad, werden zu additiven Indices zusammengefasst. Die Abgrenzung der Lebensstiltypen und die Zuweisung einzelner Personen zu je einem Typus erfordert eine Dreiteilung der Indices. Die vertikale Achse der Lebensstilmodelle wird in gehobene, mittlere und niedrige Konsumgüterausstattung und Kulturpraktiken unterteilt. Die damit korrespondierenden Verhaltensweisen können als gehoben-anspruchsvoll, respektabel-strebend und kalkulierend-bescheiden umschrieben werden. Die Achse ‚Modernitätsgrad‘ gliedert sich in die Segmente ‚modern‘, ‚teilmmodern‘ und ‚traditional‘. Die zwei dreiteiligen Achsen geben die Koordinaten ab zur Bildung von neuen idealtypisch konstruierten Mustern der Lebensführung.

Die Beschreibung der neun Lebensstiltypen geschieht auf der Grundlage reichhaltiger Beschreibungen und Vorarbeiten in der Lebensstilforschung. Den verhaltenstypischen Kern der neun Lebensführungstypen lässt sich wie folgt kurz charakterisieren (Otte 2005, 454):

Schema 5

Konservativ Gehobene:	Tradition des Besitzbürgertums, Konservatismus, Distinktion durch ‚Rang‘, Exklusivität im Lebensstandard, klassische Hochkultur, Leistungs- und Führungsbereitschaft, Religiosität
Konventionalisten:	Tradition des Kleinbürgertums, Pflicht- und Akzeptanzwerte, Sicherheitsorientierung, Hochkulturkonsum mit volkstümlichem Einschlag, konservativ-religiöse Moral, häusliche Idylle
Traditionelle Arbeiter:	Tradition der Facharbeit, Bescheidenheit, Orientierung am Praktischen, Bedeutung sozialer Sicherheit, gewerkschaftliche Nähe, Vorliebe für das Volkslied, Vereinsleben

Liberal Gehobene:	Tradition des Bildungsbürgertums, Liberalität, berufliche Selbstverwirklichung, Hochkulturkonsum mit ‚alternativem‘ Einschlag, Sinn für Authentizität, Kennerschaft im Konsum
Aufstiegsorientierte:	Zentriert um solide Berufskarriere, Familie und Partizipation am Mainstream der modernen Freiheitskultur, ‚Durchschnittlichkeit‘ und interne Heterogenität des Typus durch Mittelposition
Heimzentrierte:	Familienzentriertheit und Häuslichkeit durch Kinder und geringe Ressourcenverfügbarkeit, traditionelle Volksfestszene und Vorliebe für moderne Massenkultur wie Popmusik und Fernsehen
Reflexive:	Kulturelle, akademisch geprägte Avantgarde, Reflexivität, Kreativität und Experimentierfreude, Suche nach eigenverantwortlicher Persönlichkeitsentfaltung, globales Lebensgefühl
Hedonisten:	Jugendkultureller Stil in Mode und Musik, Innovationsfreude, gegenwartsbezogene Genuss- und Konsumorientierung, Extraversion, städtische Spektakel- und Clubkultur
Unterhaltungssuchende:	Erlebniskonsum, materielle Statussymbolik und ausserhäusliche Unterhaltungsorientierung vor dem Hintergrund einer Deklassierungsdrohung, ohne politisches Interesse

Werden die idealtypisch ermittelten Lebensstiltypen in Zusammenhang gesetzt mit den Religiositätstypen in Kapitel 8.2, bestätigen sich die Befunde in Kapitel 8.3. Wegen zu geringen Fallzahlen lassen sich in der Gruppe der ‚konservativ Gehobenen‘ und der ‚traditionellen Arbeiter‘ keine weiteren Ausdifferenzierungen nach den religiösen Typen vornehmen.

Die sozialstrukturelle und -kulturelle Situierung der Lebensstile ermöglicht eine differenzierte Sicht auf das religiöse Erleben und Handeln der von uns befragten Väter und Mütter:

1. Tabelle 24 macht die unterschiedlichen Religiositätsstile nach Lebensstiltypen deutlich. Die Religiosität, verstanden als Verarbeitung von Erfahrungen mit Transzendenz im alltäglichen Leben variiert nach Lebensstilmilieu. Es gibt eine Wahlverwandtschaft zwischen Lebensstilen in unserer Gesellschaft und der religiösen Überzeugung in der Bevölkerung.

2. Die sozial-kulturellen Unterschiede, wie sie sich in den Lebensstiltypen zeigen, begünstigen oder blockieren den Zugang zur christlichen Existenz- und Weltdeutung. Ob man sich von einer christlichen Lebensorientierung angesprochen fühlt oder nicht, hängt vom kulturellen Habitus in einem Le-

bensstilmilieu ab. Alltagsästhetischer Geschmack steuert die religiöse Selbstvergewisserung.

3. Die christlich-religiöse Weltsicht korrespondiert deutlicher mit der Modernität der Lebensgestaltung als mit Statusunterschieden.

4. Vorzugsweise verbindet sich eine traditional-konventionelle Lebenshaltung mit christlich-religiösen Sinngehalten. Das konventionelle Lebensmuster zeigt wie kein anderes Daseinsverständnis hohe Affinität zur christlichen Glaubensauffassung. Die Verkündigung einer christlichen Glaubensüberzeugung durch die Kirchen entspricht in hohem Masse dem Geschmack und Stil einer konventionellen Lebensführung.

5. Mühe mit der Vorstellungswelt der Kirchen bekunden Personen, die in ihrem Lebensstilmilieu eine Ich-verankerte Lebensweise pflegen. Die traditionell christlich-religiöse Sprache und Ästhetik erscheint der Lebenswirklichkeit und den Wertvorstellungen moderner Lebensstilgruppen nicht angemessen.

6. In modernen Stilen der Lebensführung besteht häufig ein Interesse an neuen Formen des Religiösen und eine Abgrenzung von christlich-religiösen Bedeutungsgehalten. Christliche Glaubensinhalte werden tendenziell ersetzt durch neureligiöses Gedankengut.

7. Die Ich-zentrierte Weltsicht, die den Lebensstilen am rechten Pol der Modernitätsachse eigen ist, erhöht die Wahrscheinlichkeit eines rein diesseitigen Sinnhorizontes.

## **8.5 Spiritualität statt Bekenntnis**

Was traditionell mit dem Begriff Religion gemeint ist, sich zu einer von religiösen Autoritäten festgelegten Auslegung der Welt zu bekennen, eine religiöse Lehre anzuerkennen, religiösen Normen und Regeln zu befolgen, transformiert sich zu einer neuen Form von Religiosität unter dem Leitbegriff Spiritualität. Das Wort hat geradezu Konjunktur. „Wenn nicht alles täuscht, kommt darin ein tiefgreifender Umbruch des religiösen Feldes ... zum Ausdruck“ (Ebertz 2005,193), die Auflösung einer ehemals von kirchlichen Geistlichen autorisierten Religion hin zu einer aus der eigenen Innenwelt heraus entworfenen Form von Religiosität. Spiritualität kennzeichnet nach Hubert Knoblauch eine entschiedene Orientierung an der Erfahrung, Distanz zur Dogmatik religiöser Grossorganisationen, und die Betonung der religiösen Autonomie (Knoblauch 2005,123). Die grossen und kleinen Transzen-

denzerfahrungen werden als Quelle, Evidenz und Gütekriterien der eigenen Religiosität angesehen. „Spiritualität verlegt den Grund für den Glauben ins eigene ‚Ich‘.“ (Koblauch 2005,129) Was man selbst erfahren hat, gilt als Kriterium religiöser Wahrheit.

Unter den jungen Eltern wächst eine Generation heran, die sich der Bekenntnisreligiosität der grossen Kirchen stillschweigend entzieht und ihre religiösen und spirituellen Bedürfnisse in eigener Verantwortung und Kompetenz zu befriedigen versucht - mit Hilfe eines breiten Angebots von spirituellen Lehren und Praktiken. Unter der Hand transformieren sich die etablierten Ausdrucksformen von Religiosität und machen einem Frömmigkeitsstil Platz, zu dessen Charakterisierung gerne der Ausdruck Spiritualität verwendet wird. Das Wort Spiritualität beinhaltet eine Grenzziehung zwischen Immanenz und Transzendenz, in dem sie das Hintergründige, Unfassbare, Rätselhafte, Geheimnisvolle im Leben thematisiert und mehr oder weniger spezifisch religiös ausformt.

Die Menschen müssen sich heute in einer Gesellschaft zurechtfinden, die keinen allgemeingültigen und verlässlichen Sinn mehr kennt. Das Leben hat keinen Aussenhalt mehr in grossen Ideen und Weltsichten, keine integrativen Fixpunkte mehr. Das Individuum wird zum letzten Fluchtpunkt seiner selbst. Es muss sich unter ständig veränderten Umständen je neu entwerfen. Die jungen Erwachsenen sehen sich mit einer Vielfalt von Lebensanforderungen konfrontiert, die sich immer weniger in einen ganzheitlichen Lebensentwurf integrieren lassen.

Bereits die beiden Sonderfall-Studien aus den Jahren 1989 und 1999 machen die Konturen eines neuen Modells von Religiosität unter heutigen veränderten Gesellschaftsbedingungen sichtbar (Dubach 2005). Es markiert einen gesellschaftlichen Veränderungsprozess weg von der Wiederholung des ewig Gültigen, der Einbettung in einen vorgegebenen Ordnungszusammenhang, der Orientierung an zeitlosen Lebenslaufmustern hin zu einer suchenden, die gesellschaftlichen Ansprüche und Widersprüche ausbalancierenden, prozessual im Verlauf einer Biografie sich bildenden, erfahrungs- und subjektbezogenen religiösen Identität. Im religiösen Denken und Handeln der jungen Generation schlagen sich nachhaltige gesellschaftliche Wandlungsprozesse nieder. Es handelt sich dabei nicht um kurzfristige Moden, um etwas, das heute gilt und morgen überholt ist, sondern um langfristige Prozesse, deren Umkehr in der überschaubaren Zukunft höchst unwahrscheinlich ist.

Wie sich die segmentierte und zersplitterte Alltagswelt kaum mehr in einem umfassenden und in sich geschlossenen Identitätswurf integrieren lässt, neigen junge Erwachsene mehrheitlich zu einem experimentellen Umgang mit unterschiedlichen Lebensdeutungsmustern und pflegen eine offene, prozessuale, multiple, ausgehandelte, ereignis- und erfahrungsbezogene Interpretationspraxis der Sinnsuche, die ständig um Anschlussfähigkeit in einer kom-

plexen Sozialwelt ringen muss. Die Struktur der modernen Gesellschaft mutet dem Individuum zu, nach dem Verlust einer ganzheitlichen Weltsicht durch Selbstvergewisserung der eigenen Existenz eine Form zu geben.

Der eigene Identitätsentwurf wird von jungen Vätern und Müttern unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen vergänglicher, verletzlicher, zerstörbarer, segmentierter und widersprüchlicher erfahren als zu Zeiten kollektiv verbindlicher und abgestützter Lebensregelungen. Ständige Selbstsuche und unbeschwerte Entlehnung weltanschaulicher Komponenten aus verschiedenen Religionstraditionen charakterisieren mehr oder weniger die Religiosität junger Erwachsener. Sie werden heute von früh auf mit einer Vielzahl von durchaus unsteten und vergänglichen Selbstdarstellungsmustern konfrontiert und übernehmen diese gleichsam zusammengesetzt als Bausteine in ihre eigene Lebensentwürfe. Wer sich nicht festlegen kann und beweglich bleiben will, verhält sich auch flexibel im Blick auf seine letzten Lebensrelevanzen.

Mit dem Wort Spiritualität steht ein verbaler Platzhalter für eine Vielfalt von religiösen Selbst- und Weltauslegungen zur Verfügung. Es akzentuiert den Erlebnischarakter von Religion und nicht wie in der herkömmlichen, christlichen Tradition die doktrinale Orthodoxie. Spiritualität meint die Hinkehr zum inneren Weg, zur eigenen und damit universalen Mitte allen Seins. Religiöse Texte, Symbole und Riten sind nur insoweit von Belang, wie sie innere Empfindungen auszulösen vermögen, Betroffenheit, Ergriffenheit. Als entscheidend gilt nicht mehr die Botschaft, sondern die innere Ergriffenheit, das religiöse Erleben. Für das heutige Verständnis von Spiritualität ist die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung von eminenter Bedeutung. Gefühle werden als überzeugender wahrgenommen als theologische Argumentation. Wer sie hat, erkennt religiöse Wahrheit, die sich mit keiner Gegenargumentation entkräften lässt.

Spirituell sein bedeutet weniger ein festes verbindliches Bekenntnis als sich einzulassen auf das Abenteuer eines lebenslangen Prozesses der Selbstfindung. „Wenn nicht alles täuscht, kann in einer Situation der religiösen Unbestimmtheit und Offenheit, der unhintergehbaren Pluralität und Reflexivität nur noch das Suchen und Fragen, nicht mehr die Sicherheit des Habens und die Gewissheit von Antworten die wahrscheinlichere und allgemeine Haltung gegenüber dem Transzendenten“ (Ebertz 2005, 207) sein.

Je weniger der Einzelne in einer komplexen und dynamischen Welt Halt findet, desto mehr wendet er sich dem Inneren zu, „der Vervollkommnung seines Ich, Heimkehr als Einkehr“ (Gross 1999, 279). Er begibt sich auf innere Feldzüge, steigert sich und sucht Vollendung. „Die Sehnsucht nach Identität, nach dem Einen, nach der Vereinigung, nach Gerechtigkeit endet in der Letztgewissheit einer Sehnsucht.“ (Gross 1999, 284)

In einer Gesellschaft, in der Vertrautes, scheinbar Gesichertes, Stabiles in Bewegung geraten ist, versuchen heute viele Menschen über die Pflege persönlicher Spiritualität innere Kohärenz zu gewinnen. Es gibt „wenig auf der

Welt, was man als solide und zuverlässig betrachten könnte, nichts, was an feste Kettfäden erinnern würde, in die man das Tuch des eigenen Lebensweges hineinverweben könnte“. (Baumann 1999, 48) Die wachsende Komplexität der Lebensverhältnisse führt zu einer Fülle von Erlebnis- und Erfahrungsbezügen, die sich in kein Gesamtbild mehr fügen. Die Menschen müssen sich auf der gesellschaftlichen Bühne ohne fertige Drehbücher bewegen. Die gesellschaftlichen Freisetzungsprozesse bedeuten einen objektiven Zugewinn an Lebensmöglichkeiten, aber auch die Forderung nach eigenwilliger Verknüpfung und Kombination multipler Realitäten. Im Zentrum der Anforderungen für eine gelingende Lebensbewältigung steht nach Heiner Keupp die Fähigkeit, eine „innere Lebenskohärenz“ schaffen zu können (2004, 19). Kohärenz wird von ihm nicht als innere Einheit, Harmonie oder geschlossene Denkhaltung durch Übernahme vorgefertigter Identitätspakete verstanden, sondern im Sinne einer authentischen Verknüpfung sich scheinbar widersprüchlicher Lebensfragmente.

Spiritualität erscheint heute vielen Menschen als wichtige Ressource für Lebenssouveränität, um emotionale Lockerheit in Bezug auf die eigene Person zu gewinnen. Sie vermittelt das Gefühl, dass es Zusammenhang und Sinn im Leben gibt und schenkt Vertrauen in sich selbst, die gestellten Aufgaben im Alltag bewältigen zu können, Probleme und Belastungen, die man erlebt, auszuhalten, und sie stellt gleichzeitig die notwendigen Kräfte zur Verfügung, mit Lebensproblemen und Krisen produktiv umgehen zu können. Ein positives Bild der eigenen Handlungsfähigkeit stellt sich ein, ein Gefühl der Bewältigung von externen und internen Lebensbedingungen, der Gewissheit der Lebenssteuerungsfähigkeit und Gestaltbarkeit des Lebens. Spiritualität charakterisiert ein Bestreben, den persönlichen Lebensverhältnissen einen subjektiven Sinn abzugewinnen und sie mit den eigenen Wünschen und Bedürfnissen in Einklang zu bringen. Eine spirituelle Lebenshaltung wird als Voraussetzung erachtet für eine souveräne Lebensbewältigung, schafft Vertrauen in die Kontinuität des Lebens und ermächtigt zu einem Leben mit riskanten Chancen.

## 9. Lebensstil und Verbundenheit mit der Kirche

### 9.1 Lebensstil und Kirchlichkeit

Im Bereich der Religion nehmen die katholische und protestantische Kirche eine herausragende Stellung ein. 78.9% der befragten jungen Väter und Mütter gehören einer der beiden Grosskirchen an.

Die grossen Volkskirchen sind einer doppelten Zielsetzung verpflichtet. Zum einen geht es ihnen darum, über möglichst zahlreiche Mitglieder die notwendigen finanziellen Mittel für den eigenen Bestand zu sichern, um sich als gesellschaftsgestaltende Kräfte gegenüber den Interessen in Wirtschaft, Politik usw. zu behaupten. Unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen besitzen nur finanzkräftige Organisationen, die über einen hoch professionellen Mitarbeiterstab verfügen, die Aussicht, sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene Gehör zu verschaffen. Mitglied einer der beiden grossen Kirchen wird man in der Regel durch die Kindertaufe. Mitglied bleibt, wer seine Kirchensteuern bezahlt.

Als Volkskirchen binden weder die katholische noch die protestantische Kirche die Mitgliedschaft an eine persönliche christliche Glaubensüberzeugung. Ihr können Menschen aus sehr unterschiedlichen persönlichen Motiven angehören: aus Gründen der Tradition und Konvention, weil sie gerne einzelne Dienstleistungen in Anspruch nehmen, die Kirchen als Orte der Bildung und Pflege religiöser Kultur und des sozialen Engagements schätzen oder ihr Wirken für bedeutend genug erachten, sie dafür mit ihrem Mitgliederbeitrag zu unterstützen. Wenn schon nicht für sich selbst, können die Kirchen als hilfreich und wichtig für andere angesehen werden, indem sie wesentlich zur Sinn- und Wertorientierung in unserer Gesellschaft beitragen.

Zum anderen sind die Kirchen von ihrem Selbstverständnis her Glaubensgemeinschaften. Übereinstimmung in der Glaubenshaltung, gemeinsam Sinndeutung, gemeinsam geteilte Konzeptionen einer guten Lebensführung stellen sich umso eher ein, je intensiver die Kirchenmitglieder über die Teilnahme am kirchlichen Leben Kontakt untereinander haben. Je dichter die Kontakte sind, desto eher wird die Welt aus der gemeinsam geteilten Perspektive gesehen, desto ausgeprägter ist die emotionale Verbundenheit mit der Kirche. In den gegenseitigen Beziehungen stabilisieren sich die Bilder, welche sich die Mitglieder von sich selbst und von anderen zurechtlegen. Das Individuum nimmt eine von der Kirche vermittelte Identität an. Überzeugungsorganisationen zeichnen sich dadurch aus, dass sie die gesamte Lebensführung ihrer Mitglieder bestimmen.

Wie eng Religiosität und Verbundenheit mit der Kirche zusammenhängen, zeigt sich in Umfragen immer wieder. Mit abnehmender Kirchengangshäu-

figkeit geht insbesondere ein Schwinden zentraler christlicher Glaubensinhalte einher. Dies zeigte sich auch in den beiden Sonderfall-Studien von 1989 und 1999. „Der christlich-exklusive Typus religiöser Orientierung scheint ... deutlich an die Abstützung durch den regelmässigen Sonntagskirchgang gebunden.“ (Krüggeler 1993, 115f.)

Um Auskunft über die Verbundenheit mit den Kirchen zu erhalten, wird bei Umfragen in der Regel nach der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst gefragt. Nähe und Distanz zu den Kirchen wurde in unserer Befragung zusätzlich über die Frage nach der emotionalen Bindung in Erfahrung gebracht.

Tabelle 25

Religiöse Orientierung	Verbundenheit mit der Kirche		
	kaum/überhaupt nicht	etwas	sehr/ziemlich
Exklusive Christen	7.1%	19.7%	73.2%
Synkretistische Christen	12.4%	34.5%	53.2%
Neureligiöse	51.4%	38.1%	10.6%
Transzendenzoffene	24.5%	48.1%	27.4%
Religiöse Humanisten	39.1%	45.3%	15.5%
Areligiöse	66.2%	31.2%	2.6%

In Anbetracht des engen Zusammenhangs von religiöser Orientierung und Kirchenbindung muss davon ausgegangen werden, dass jene Milieus, die dem christlichen Glauben eine besondere Stellung in der Lebensführung beimessen, sei es explizit oder vermischt mit anderen Lebensanschauungselementen, eine überdurchschnittliche Verbundenheit mit den Kirchen an den Tag legen.

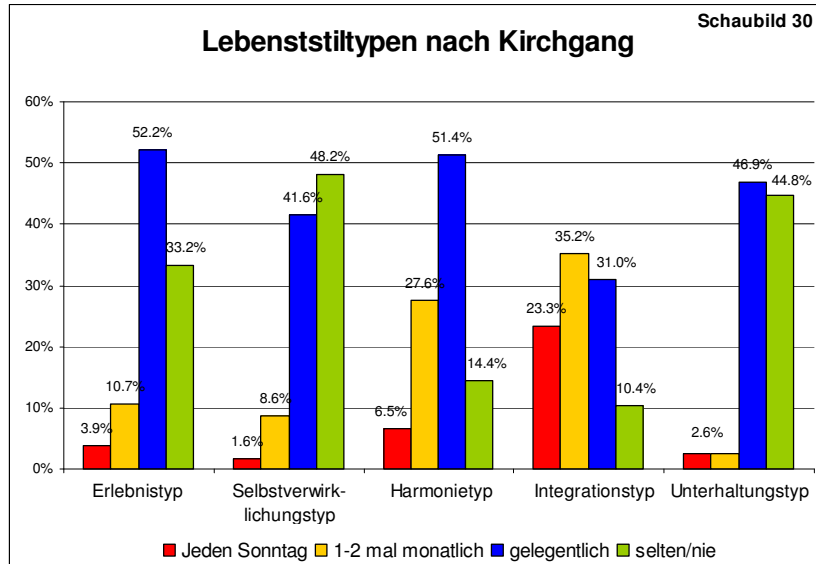
Tabelle 26

Lebensstil	Verbundenheit mit der Kirche		
	kaum/überhaupt nicht	etwas	sehr/ziemlich
Erlebnistyp	28.7%	44.4%	27.0%
Selbstverwirklichungstyp	43.6%	33.6%	22.8%
Harmonietyp	14.4%	39.1%	46.5%
Integrationstyp	7.7%	26.4%	65.9%
Unterhaltungstyp	47.9%	37.5%	14.6%

Explizite Glaubenshaltung ist unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft in hohem Masse angewiesen auf stützende soziale Beziehungsnetze. Christen lernen sich als Gleichgesinnte im Spiegel ihrer Mitchristen und Mitchristinnen begreifen. Exklusive wie synkretistische Christen repräsentieren eine religiöse Orientierung, die sich eng an den kirchlich verfassten



Glauben und seine Ausdrucksformen anlehnt. Ihr religiöses Erleben und Handeln bewegt sich in kirchlich vorgezeichneten Bahnen.



Die gegenwärtige Gestalt der Kirchen entspricht den kulturellen und ästhetischen Vorlieben, aber auch Lebensgefühlen, wesentlich mehr als anderen. Eine besondere Bindung an die Kirchen bekunden die Lebensstilmilieus mit der grössten Nähe zur Trivialekultur.

Tabelle 27

Trivialekultur	Verbundenheit mit der Kirche		
	kaum/überhaupt nicht	etwas	sehr/ziemlich
Ausprägung schwach	40.1%	34.8%	25.2%
ausprägung mittel	26.3%	36.9%	36.8%
ausprägung stark	12.5%	34.4%	53.1%

In den vorliegenden Befunden offenbaren sich die Kirchen in hohem Masse als milieugebundene Assoziationen (Ebertz 1997, 129). Die sonntäglichen Gottesdienstbesucher gehören zu 79.7% dem Integrations- und Harmoniemilieu an. Selbst unter jenen Personen, die monatlich etwa einmal einen Gottesdienst besuchen, machen die Angehörigen der beiden Milieus immer noch 71.9% aus. Bei jenen, die nie zur Kirche gehen, ordnen sich lediglich 9.6% diesen beiden Lebensstilgruppen zu.

Den Kirchen gelang es bis heute nicht, ihre enge Verflechtung, die sie mit der kleinbürgerlichen Lebenskultur im Laufe des 19. Jahrhunderts eingegan-

gen sind, zu durchbrechen. Die kirchlichen Orientierungen, Symbole, ihre Sprache und Verständigungsformen sind mit den alltäglichen Erfahrungsweisen dieser Menschen eng verflochten.

Der Relevanzverlust der Kirchen in Bezug auf die Lebensführung dürfte sich in nicht unerheblichem Masse durch Verschiebungen im sozialen Raum erklären – eben durch den Rückgang der kleinbürgerlichen Lebensform. Die Modernisierungsprozesse der letzten Jahrzehnte haben zu einer deutlichen Abnahme des kleinbürgerlichen Milieus geführt.

Dem Integrations- (47.6%) und Harmoniemilieu (56.9%) gehören überdurchschnittlich viele Katholiken an, in den restlichen sozialen Milieus sind die Protestanten im Blick auf ihren %-Anteil unter den jungen Eltern leicht übervertreten. Rund zwei Drittel der Mitglieder von evangelischen Freikirchen fühlen sich im Integrationsmilieu zu Hause.

## 9.2 Gegenläufige Weltansichten von Kirchnahen und Kirchenfernen

Kirchnahe und Kirchenferne haben eine je eigene Art der Wahrnehmung und Verarbeitung von Wirklichkeit, die ausgeprägt in ihren Wertpräferenzen und in ihrer Weltansicht zur Darstellung kommt. Die unterschiedlichen Wertpräferenzen von Kirchnahen und Kirchenfernen lassen sich an den Erziehungszielen der befragten jungen Familien aufzeigen. Kirchnahe ist neben der Verantwortung vor Gott daran gelegen, stets hilfsbereit zu sein, das menschliche Zusammenleben zu fördern, in geordneten Verhältnissen zu leben und ein pflichtbewusstes Leben zu führen. Im Unterschied zu ihnen legen Kirchenferne Wert darauf, sich selbst im Leben zu verwirklichen, etwas vom Leben zu haben, das Leben zu geniessen, ein anregendes und abwechslungsreiches Leben zu führen.

Tabelle 28

### Erziehungsziele junger Familien in der Deutschschweiz

	Kirchgang	
	jeden Sonntag	nie
Das menschliche Zusammenleben fördern	63.2%	59.0%
Sich selbst im Leben verwirklichen können	26.9%	71.0%
In geordneten Verhältnissen leben	55.2%	26.4%
Eine gute gesellschaftliche Position erreichen	6.7%	12.5%
Traditionen wahren	18.3%	13.3%
Stets hilfsbereit sein	68.2%	41.3%
Ein pflichtbewusstes Leben führen	55.7%	29.4%
Es im Leben zu etwas bringen	22.1%	19.0%
In Verantwortung vor Gott leben	89.1%	3.8%
Etwas vom Leben haben, das Leben geniessen	25.5%	57.5%
Ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen	30.5%	48.6%

Kirchennahe und Kirchenferne betrachten und interpretieren die Welt auf unterschiedliche Weise. Für Kirchenferne trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst. Das Leben hat für sie nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt. Wenig können sie der Aussage abgewinnen: „Ich muss dem Leben nicht durch eigene Anstrengung einen Sinn geben. Lebenssinn gibt die Religion vor.“ Für Kirchennahe hat das Leben vorab nur dann Bedeutung, wenn es Ziele gibt, die über das persönliche Leben hinausweisen.

Tabelle 29

**Weltsicht junger Familien in der Deutschschweiz**

	Kirchgang	
	jeden Sonntag	nie
Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.	14.8%	78.8%
Das Leben hat für mich nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.	32.4%	72.8%
Das Leben hat für mich nur Bedeutung, wenn es Ziele gibt, die über mein persönliches Leben hinausweisen.	60.8%	24.0%
Für das, was aus dem eigenen Leben wird, ist man vor allem selbst verantwortlich.	53.2%	73.3%
Ich muss dem Leben nicht durch eigene Anstrengungen einen Sinn geben. Lebenssinn gibt die Religion vor.	56.6%	1.9%
Das Leben besteht vor allem darin, die Aufgabe zu erfüllen, vor die man gestellt ist.	61.9%	45.2%

In beiden Bevölkerungsgruppen herrscht ein gegenläufiger verinnerlichter Code, der die individuelle Lebensführung steuert und für eine einigermaßen kohärente Lebensweise sorgt. Nähe und Distanz zu den Kirchen bilden ein Kontinuum zwischen zwei Polen eines Lebenshabitus. Die beiden Pole markieren ein unvermeidliches Spannungsverhältnis in der Lebensführung zwischen sozialer Ordnungslogik und individueller Entfaltungslogik, zwischen Aussen- und Innenlenkung, heteronomem und autonomem Lebensstil, fremd- und selbstreferenzieller Lebensausrichtung.

Den einen Pol in Distanz zu den Kirchen charakterisiert ein Hang zur Selbstthematization und Selbststeuerung des Lebens, ein auf Selbstentfaltung ausgerichteter Umgang mit kollektiven Handlungszumutungen. Kollektiv bindende Orientierungen verlieren für den Einzelnen die Qualität absoluter Gültigkeit. Sie werden befragt auf Nutzen und Passform zur eigenen individuellen Persönlichkeit und Lebenssituation. Dies führt zu einer Verflüssigung und Destabilisierung von umfassenden und für alle gleich verbindlichen Lebensentwürfen und Handlungsmustern. Das Bedürfnis nach Selbstbestimmung erhält gegenüber kollektiven Verbindlichkeiten ein grösseres Gewicht. Das Leben wird weniger durch fremdbestimmte Handlungsvorgaben geleitet als durch individuelle Lebensaspirationen, Lebensstil- und Wertpräferenzen. Muster und Modelle der Lebensführung ziehen ihre Legitimation aus dem Anspruch auf ein eigenes Leben. Kollektive Lebensmuster werden nicht

einfach obsolet, sondern werden zu Grössen, die auf ihre individuelle Eignung hin befragt und nicht mehr unbesehen übernommen werden.

Personen mit diesem Lebensdeutungscode neigen zu einer ich-bezogenen existentiellen Anschauungsweise: So bin ich – wie kann die Welt für mich passend gemacht werden? Eine wesentliche Komponente dieses Lebensmodells besteht darin, dem innersten Kern der eigenen Selbstbestimmung nachzuspüren, besteht in Vervollkommnung des Ichs, in Selbstverwirklichung als ambitioniertem Ich-Projekt.

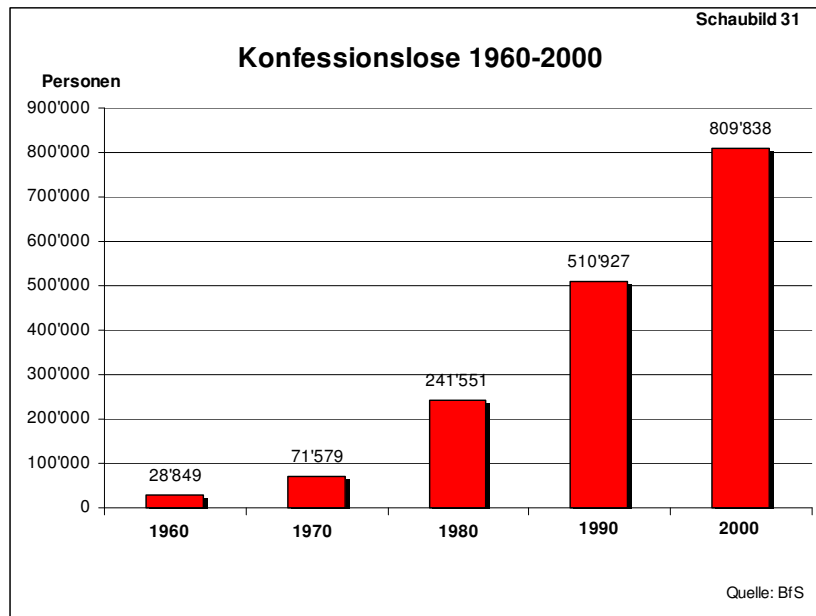
Den anderen Pol in Nähe zu den Kirchen kennzeichnet ein institutionsgestütztes Verhaltenmuster im Umgang mit den gesellschaftlichen Herausforderungen. Das eigene Ich wird als Teil einer umfassenden, stabilen, unhinterfragbaren Ordnung betrachtet, in der jede/jeder seine festen Platz hat, sich in der Regel fraglos zu Hause fühlen kann. Ein einheitliches und in sich stimmiges Weltbild vermittelt Sicherheit und Gewissheit, einen sinnstiftenden Lebenszusammenhang, eine Verankerung der eigenen Existenz in einem grossen Ganzen. Kennzeichnend für die Kirchnähe ist eine Tendenz, sich die Welt als gegebene Ordnung vorzustellen, nach der sich das Ich definiert. Man stellt sich die Ordnung der Welt als gegeben vor, zu der das Ich in Bezug gesetzt wird, eine Ordnung von oben nach unten, von erlaubt und verboten, Schutz und Bedrohung.

Nicht die Welt wird dem Ich zugeordnet, sondern das Ich der Welt. Wie das Leben auszusehen hat, bestimmen kollektiv übergreifende Vorgaben. Die Bewältigung erweiterter Optionsräume geschieht vorzugsweise durch Rückgriff auf überkommene Orientierungsmuster. Sicherheit und Orientierung werden tendenziell in unhinterfragbaren Fundamenten gesucht.

Das Wirklichkeitsmodell der Kirchnahen wird beherrscht von Polaritäten: gut und böse, harmlos und gefährlich, vertrauenswürdig und verdacht-erregend. Man sucht nicht das Neue, sondern das Altgewohnte. Die Sehnsucht nach Sicherheit, Anlehnung, Heimat ist ausgeprägt. Alles strebt nach Harmonie, die von Neuem, Unbekanntem, Konflikthaftem gestört werden könnte. Der Lebensphilosophie der Harmonie und Gemütlichkeit inhärent ist ein latentes Misstrauen gegenüber der Welt jenseits des kleinen gewohnten Alltagsraumes, eine Tendenz zum Konventionalismus.

### **9.3 Lebensstil Konfessionsloser**

Die ausgeprägte Nähe des Integrations- und Harmoniemilieus zur christlichen Weltauffassung und zu den Kirchen als deren öffentliche Vertreter in unserer Gesellschaft lässt vermuten, dass diese beiden Lebensstilgruppen wesentlich seltener unter den Konfessionslosen zu finden sein dürften. Als konfessionslos bezeichnen sich in unserer Befragung 9.7% der Eltern.



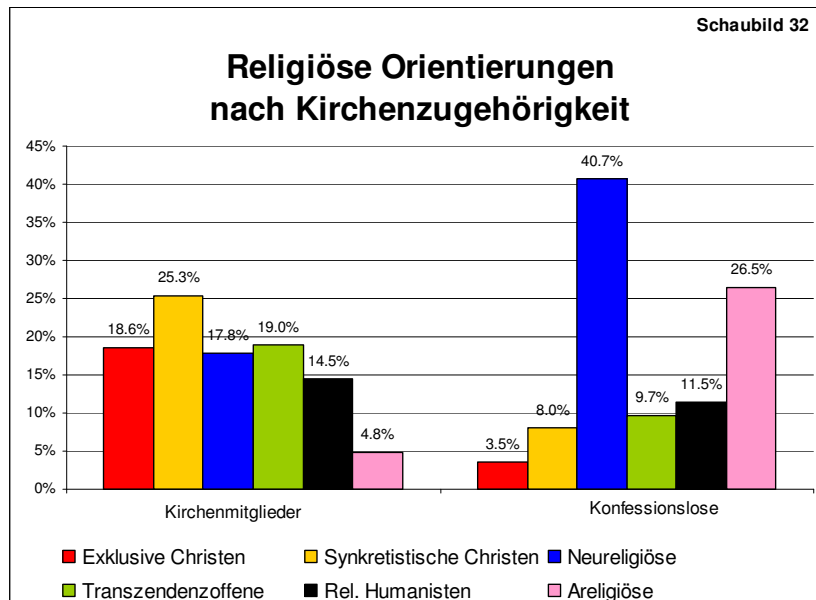
Keiner Kirche mehr anzugehören ist auch in der Schweiz ein Phänomen der jüngeren Geschichte. Konfessionslose waren noch Ende der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts zahlenmässig eine bescheidene Minderheit der Schweizer Wohnbevölkerung. Diese liess sich – grob – je zur Hälfte in katholische und protestantische Christen aufteilen. So gehörten noch im Jahre 1960 98.1% der Bevölkerung einer der beiden Grosskirchen an. Bei diesen Mehrheitsverhältnissen konnte Konfessionslosigkeit höchstens Befremden hervorrufen. Jenseits der Kirchen situierte sich kaum jemand, schon gar nicht ausserhalb jeder Religionszugehörigkeit. Wer sich jenseits der Kirchen verstand, stand auch abseits der Gesellschaft.

In den Statistiken der Volkszählungen wurden bis 1960 die Konfessionslosen neben den Protestanten, Katholiken, Christkatholiken und Israeliten der Gruppe “Andere und ohne Konfession” zugezählt. Zu gering erschien ihre Bedeutung, um eigens aufgeführt zu werden. In den Erhebungsformularen der Volkszählung kamen Personen ohne Religionszugehörigkeit nicht als eigenständige Gruppe vor. Erst in den Volkszählungen ab 1980 bot sich ihnen die Möglichkeit, durch Ankreuzen auszusagen, dass sie keiner Kirche bzw. Konfession oder Religionsgemeinschaft angehören.

Im Jahre 1900 machte die Personengruppe “Andere und ohne Konfession” nicht mehr als 0.2% der Wohnbevölkerung aus. Ihr Anteil stieg bis 1960 auf 1.0%. Von diesen 1.0% bezeichneten sich zu dieser Zeit 52.8% als konfessionslos, insgesamt 28'849 Personen (Dubach 1998).

Seither nahm die Zahl der Personen ohne Konfession stetig zu (Schaubild 31). Sie stieg innerhalb von 40 Jahren um mehr als das 28-fache auf gut 800'000 Personen. Nichts zeigt den religiösen Wandel in diesem Zeitraum so sehr wie der steile Anstieg der Zahl der Konfessionslosen.

Die Selbstverständlichkeit schwindet, einer Kirche anzugehören. Die Zunahme der Konfessionslosen lässt sich als Emanzipation von der umfassenden Regelung des Lebenszusammenhanges durch die Kirchen, vom exklusiven Anspruch der Kirchen auf Welt- und Lebensdeutung begreifen. Der gesellschaftliche Druck, Mitglied einer Kirche zu sein, lässt deutlich nach. Die Herauslösung und Freisetzung aus traditionellen Lebensformen hat Raum für eine Vielfalt von religiösen und weltanschaulichen Lebensentwürfen geschaffen. Keiner Religion oder Konfession mehr anzugehören, ist eine dieser Alternativen. Sie wird, so muss den Volkszählungsdaten entnommen werden, immer öfter gewählt.



Unter Konfessionslosen wird nicht der Religion schlechthin der Rücken gekehrt. Sie wenden sich ab von der organisierten Form von Religiosität in den Kirchen. Religion besteht unter zahlreichen Konfessionslosen fort. Unzulässig ist von daher, Konfessionslosigkeit einfach mit Religionslosigkeit gleichzusetzen. Beobachten lässt sich nicht so sehr ein Religionsverfall, sondern ein Wandel in der Art und Weise, wie Religion erlebt und gelebt wird: selektiver, diffuser, in grösserer Distanz zu den Kirchen. Im Vergleich zu den Kirchen-

mitgliedern neigen Konfessionslose überdurchschnittlich oft einer neureligiösen Daseinsinterpretation zu oder verzichten gänzlich auf eine transzendente Lebensfundierung.

Massgebend zur Zunahme der Konfessionslosen trug das allgemein gestiegene Bildungsniveau bei. Das Bildungsniveau in der Personengruppe ‚keine Kirchen- oder Religionszugehörigkeit‘ ist deutlich höher (30.6%) als in der Gesamtbevölkerung (19.2%). Doppelt so hoch wie im Durchschnitt der Bevölkerung ist unter Konfessionslosen der Anteil Personen mit freiberuflicher Tätigkeit und beinahe doppelt so häufig sind Personen mit akademischen Berufen und Kaderpositionen. Fast ein Fünftel der Personen mit tertiärem Bildungsniveau, d.h. mit Bildungsabschluss an einer höheren Fachschule, Fachhochschule oder Universität, verzichten auf die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Dabei handelt es sich hauptsächlich um höher Gebildete im Dienstleistungssektor. Tiefer liegt der Wert vor allem im Landwirtschaftssektor (Bovay, Broquet 2004, 53ff.).

Das höhere Bildungsniveau von Konfessionslosen hat zur Folge, dass unter ihnen weit überdurchschnittlich der Lebensstiltyp ‚niveauvolle Selbstverwirklichung‘ vertreten ist.

Tabelle 30

<b>Konfessionszugehörigkeit</b>	<b>Erlebnistyp</b>	<b>Selbstverwirklichungstyp</b>	<b>Harmontyp</b>	<b>Integrationstyp</b>	<b>Unterhaltungstyp</b>
Kirchenmitglieder	16.7%	22%	21.9%	21.6%	17.8%
Konfessionslose	18.4%	49%	5.1%	7.1%	20.4%

## 10. Religiös überwölbttes Familienleben

Neben der Zustimmung oder Ablehnung einer religiösen Weltanschauung oder der organisatorischen und affektiven Anbindung an die Kirche sind nicht zuletzt die Auswirkungen auf das Alltagshandeln ein zentraler Aspekt jeder Religiosität. Es geht dabei um die Frage, inwieweit die befragten Väter und Mütter ihre religiösen Überzeugungen auf ihr Alltagsverhalten beziehen und ob die Kirchenbindung einen Einfluss auf ihren Alltag hat. Eine Verbindung zwischen beiden ist unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft nicht mehr einfach gegeben. Jede und jeder Einzelne sieht sich heute vor die Frage gestellt, wieweit für ihn eine Rolle spielt, wenn es darum geht, welche politischen Entscheidungen er bei Abstimmungen trifft, nach welchen Vorstellungen er sein Familienleben gestaltet, wie er sich in seinem Beruf verhält usw. Eine nahe liegende Verhaltensweise in dieser Situation könnte darin bestehen, Religion in einen Teilbereich abzudrängen und davon abzuweichen, das eigene Handeln auf religiöse Deutungsmuster zu beziehen, ihnen mit Indifferenz zu begegnen, ihnen also eine geringe Wertigkeit im Vergleich zu anderem beizumessen. In den anderen Teilbereichen der Gesellschaft wie Freizeit, Familie, Staat, Wirtschaft, Politik usw., wird nach den dort geltenden Spiel- und Verhaltensregeln gehandelt. Im Folgenden wird der Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebensführung im Blick auf die Relevanz der Religion in der Gestaltung des Familienlebens erörtert.

Die Erfassung des religiösen Familienklimas stützt sich auf ein von Richard Klaghofer und Fritz Oser entwickeltes Befragungsinstrument (Klaghofer, Oser 1987). Mit dem religiösen Familienklima meinen sie ein subjektives Erleben und Bewerten 1.) des religiösen Handelns in der Familie und 2.) des religiösen Diskurses. In ihrem theoretischen Konzept des religiösen Familienklimas fragten sie danach, in welchem Ausmass in der Familie

- a) religiöse Fähigkeiten unterstützt oder verhindert werden
- b) familiäre Gegebenheiten religiös verarbeitet oder nicht religiös verarbeitet werden
- c) die Möglichkeit der Information über religiöse Inhalte unterstützt oder verhindert werden
- d) die offene Diskussion über religiöse Fragen ermöglicht oder verhindert wird.

Die Faktorenanalyse reduziert die vier Aspekte des religiösen Familienklimas auf zwei Dimensionen: a) und b) sowie c) und d) fallen zusammen. Die erste Dimension bezieht sich auf das religiöse Handeln in der Familie und die zweite auf den religiösen Gespräch in der Familie.



Die von uns verwendeten Statements zur religiösen Gestaltung des Familienlebens entstammen dem von Klaghofer und Oser getesteten Forschungsinstrument:

- Der gemeinsame Glaube kittet unsere Familie zusammen.
- Das gemeinsame Gebet ist in unserer Familie nicht wegzudenken.
- In unserer Familie ist die Religion eine Hilfe zur Lebensgestaltung.

Werden alle drei Statements zu einer Skala zusammengefasst, ergeben sich die folgenden Werte:

Tabelle 31

### Bedeutung der Religion für das Familienleben

Hoch	25.9%
Mittel	17.3%
Tief	56.8%

Neben der Bedeutung der Religion für das Familienleben wurden die jungen Eltern auch danach gefragt, wie oft in ihrer Familie über religiöse Themen gesprochen wird.

Wird der Religion in der Gestaltung des Familienlebens keine Bedeutung beigemessen, wird auch nicht über religiöse Fragen in der Familie gesprochen. Wer der Religion in der alltäglichen Lebensfindung wenig Beachtung schenkt, den drängt es weder, an der religiösen Kommunikation in der Kirche teilzunehmen, noch religiöse Themen in der Familie zur Sprache zu bringen. Wer öfter am Sonntag in die Kirche geht, der spricht auch zu Hause öfters über religiöse Fragen:

Tabelle 32

Kirchgang	Gespräch über Religion		
	häufig	ab und zu	selten/nie
Jeden Sonntag	89.3%	10.7%	–
1 bis 2 mal im Monat	44.0%	51.3%	4.7%
Gelegentlich (an Festtagen)	15.3%	65.1%	19.6%
Selten	10.5%	56.7%	32.8%
Nie	9.4%	43.4%	48.1%

Sagten in der Sonderfall-Studie von 1999 59.8% der Befragten aus, manchmal oder auch öfter mit ihren Kindern über religiös-spirituelle Themen zu sprechen und 54.4% mit dem eigenen (Ehe-)Partner (Campiche 2004), kommt in den von uns befragten Familien das Gespräch öfter auf religiöse Fragen (79% der befragten Familien). Dies mag daran liegen, dass wir es in unserem Fall mit Familien zu tun haben mit Kleinkindern und Kindern im Schulalter. Für die Mehrheit der jungen Eltern ist die religiöse Erziehung

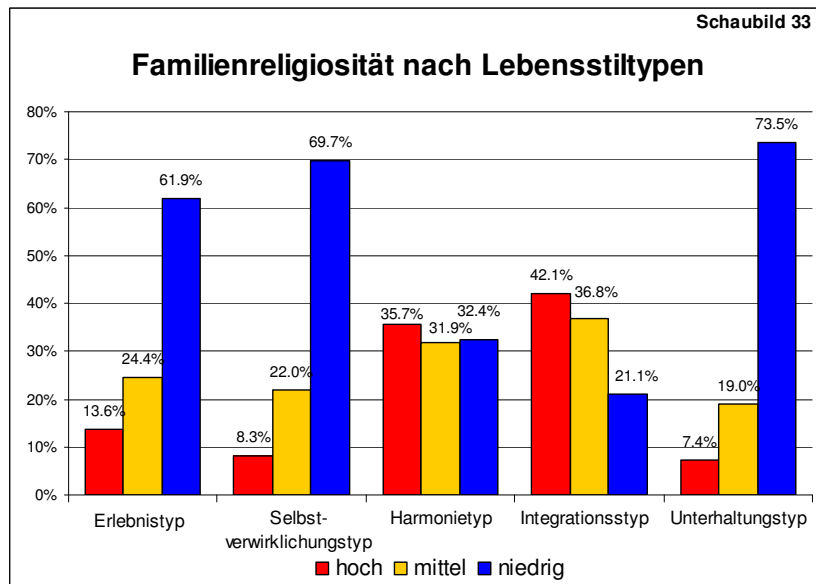
ihrer Kinder ein grosses Anliegen. Geschätzt wird die Kirche als Vermittlerin von Werten wie Solidarität, Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe, Respekt vor anderen. Die Religion steht für gesellschaftliche Werte, die in den übrigen Lebensbereichen unter die Räder zu kommen drohen.

Zusammen mit der Aussage zur Thematisierung von Religion in der Familie ergibt sich der folgende Gesamtindex in Bezug auf das religiöse Familienklima.

Tabelle 33

**Religiöses Familienklima**

Hoch	22.4%
Mittel	27.5%
Niedrig	50.1%



Ein religiöses Familienklima trifft man überdurchschnittlich im Integrations- (42.1%) und im Harmoniemilieu (35.7%) an. Oder anders ausgedrückt, 73.3% der Haushalte mit einem ausgeprägten religiösen Familiensinn gehören dem Integrations- oder Harmoniemilieu an.

Die religiöse Bedeutung eines Familienklimas für das Selbstverständnis der nachwachsenden Generation kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. In Untersuchungen erweist sich die Familie immer wieder als wichtigste Institution zur Erhaltung und Reproduktion von Religiosität (Stolz 2004, 88). Wer in seinem Leben nicht frühzeitig als Kind oder spätestens als Jugendli-

cher mit Kirche, Religion und Glaube in Berührung kommt, hat kaum eine Chance, in späteren Lebensjahren ein positives Verhältnis zu Kirche und Religion zu entwickeln. Die Entwicklung persönlicher Religiosität hängt in hohem Masse von der frühen Vermittlung durch vertraute, emotional bedeutsame Bezugspersonen ab.

Die religionssoziologische Forschung ist sich einig, dass die Familie heute die wichtigste Sozialisationsinstanz für Kinder und Jugendliche und damit auch entscheidend für die Leitwerte der Lebensführung ist. Eine der Erkenntnisse aus der Shell-Studie ‚Jugend 2006‘ lautet: „Traditionen, Normen, Gewohnheiten und Umgangsformen der Familien und Peergroups haben heute für Jugendliche zum grossen Teil die Werte stützende Funktion der Religion übernommen.“ (Gensicke 2006, 239) Eindeutig auch der Befund aus den Sonderfall-Studien zur Religiosität der Schweizer Wohnbevölkerung aus den Jahren 1989 und 1999. Anhand der Untersuchungsdaten unterzog Jörg Stolz mittlerweile vorliegende Theorien zum Zusammenhang von Sozialstruktur und Religion einer empirischen Prüfung. Dabei stellte sich heraus, dass familiäre Herkunft und emotionale Verbundenheit mit einer religiösen Gruppe die stärksten Effekte auf das religiöse Erleben, Deuten und Handeln ausüben (Stolz 2004, 53ff.). Einen deutlichen Zusammenhang zwischen Elternhaus und späterer Religiosität der Kinder stellen auch Olaf Müller und Detlef Pollack in ihrem Kommentar zum internationalen Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung fest: „Die religiöse Sozialisation im Kindesalter scheint für die Frage, ob man auch im Erwachsenenalter eine gewisse Nähe zur Religiosität aufweist, überhaupt von grosser Bedeutung zu sein.“ (Müller, Pollack 2007, 176)

Den Wandel in der Ansprechbarkeit der Menschen auf religiöse Sinnstiftung versuchen in der Religionssoziologie verbreitete theoretische Ansätze auf sehr unterschiedlicher Weise zu erklären. Welcher gängigen Makrotheorie zur Erklärung des religiösen Wandels auch immer der Vorzug gegeben wird, empirisch eindeutig lässt sich nachweisen, dass Personen, die religiös erzogen worden sind, mit deutlich höherer Wahrscheinlichkeit in späteren Jahren von sich sagen, religiös zu sein. Auf religiöse Deutungsangebote reagieren nur Personen, die für religiöse Themen empfänglich sind und dies ist wiederum eine Frage der religiösen Erziehung.

Die Religiosität der Herkunftsfamilie wirkt sich umso nachhaltiger aus, je weniger Religion eine kulturelle Abstützung erfordert. „Wenn Religion nicht durch gesellschaftliche Institutionen abstützt ist, kann allein die religiöse Sozialisation in der Familie das Interesse an Religion wach halten.“ (Jagodzinski 2000, 60).

### III RITUALE IN JUNGEN FAMILIEN

## 11. Nachfrage nach kirchlichen Ritualen

### 11.1 Kirchliche Ritualpraxis in jungen Familien

Neben der Welterklärung und Deutung des Lebens im Horizont einer die Realitäten des Alltags umfassenden Wirklichkeit gehören Rituale zu den elementaren Formen einer jeden Religion. Nach dem angelsächsischen Religionsphänomenologen Ninian Smart und dem Soziologen Franz Xaver Kaufmann muss Religion als mehrdimensionales Phänomen verstanden werden. (Smart 1973; Kaufmann 1999). Religion erfasst und bestimmt Smart als Phänomen, das eine rituelle, mythologische, doktrinale, ethische, soziale und erfahrungsbezogene Dimension umfasst. Die Identifikation von Religion geschieht anhand dieser sechs Dimensionen. Nur eine Konfiguration, welche eine Mehrzahl dieser Dimensionen aufweist, erlaubt, von einer ‚Religion‘ zu sprechen. Als formale Merkmale von Religion müssen die Dimensionen nicht nur zugleich auftreten, sondern auch in mehrfacher Weise aufeinander bezogen sein. Als einzelne oder nur schwach verknüpfte Merkmale sind sie auch Bestandteile vielfältiger anderer kultureller Ausdrucksformen.

Wie Smart, zählt auch Kaufmann Rituale zu den prototypischen Merkmalen einer Religion. Religion erbringt nach ihm spezifische Leistungen in Problemfeldern, die für das menschliche Zusammenleben von zentraler Bedeutung sind. Es sind dies:

1. Das Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*, wobei auch die Frage der Identitätsstiftung zu diesem Problemfeld gezählt werden kann.
2. Das Problem der *Handlungsführung im Ausseralltäglichen* durch Magie und Rituale.
3. Das Problem der *Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen*, zu denen Leid, Tod, Unrecht und Schicksalsschläge zu rechnen sind.
4. Das Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*.
5. Das Problem der *Kosmisierung von Welt*, d.h. der Begründung eines Deutungshorizontes aus einheitlichen Prinzipien.
6. Das Problem der *Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen*, d.h. der Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand.

Religion hat immer mindestens zwei Seiten. Einerseits den Glauben, der sich kognitiv-sprachlich fassen und ausdrücken lässt, und andererseits die Praxis

im Ritus. Religion umfasst sowohl im rituellen Handeln gemachte Erfahrungen als auch Glaubensvorstellungen, auf die sich dieses Handeln beziehen. Religiosität lässt sich demnach nicht auf ihre inhaltliche, kognitiv-propositionale Dimension reduzieren.

Von alters her gibt es eine enge Beziehung zwischen Ritual und Religion. Alle Religionen zelebrieren heilige Feiern und Handlungen. Unter den von uns befragten jungen Familien in der Deutschschweiz haben wir es auch heute noch mit einem verbreiteten Ritualbedürfnis zu tun. Es verweist darauf, dass „Menschen in rituellen Handlungen ihre Gefühlslagen auf symbolische Weise ausdrücken ... sie kommunizieren dadurch miteinander, vor allem auf der emotionalen Ebene ... vermindern dadurch gemeinsame Lebensangst, überwinden Schuldgefühle, wecken Lebensfreude und geben einander Hoffnung ... sie treten im rituellen Handeln aus ihrem Alltagsbewusstsein heraus ... wollen dem nicht verfügbaren Bereich näher kommen ... sie versuchen im Ritual ihre empirischen Lebensgrenzen zu übersteigen, sie betreten eine ‚andere Dimension‘ ihres Daseins“ (Grabner-Haider 1990, 30).

Thomas Luckmann definiert Riten als „Handlungsformen von Symbolen“ (Luckmann 1999, 11). In Symbolen „wird etwas unmittelbar Gegebenes und Erfahrenes in Einheit mit etwas anderem oder als Hinweis auf etwas anderes, das nicht unmittelbar gegeben oder erfahren ist, erfasst“ (ebd.). Das Symbolisierte gehört einem anderen Wirklichkeitsbereich an und ist nicht unmittelbar erfahrbar, wird aber im symbolisierenden Zeichen vergegenwärtigt und konstituiert so das Symbol. Rituale „sind an einem Anderen orientiert, aber an einem Anderen, der – oder das – grundsätzlich nicht unmittelbar erfahrbar ist und einem anderen als dem vom Handelnden bewohnten alltäglichen Wirklichkeitsbereich angehört“ (Luckmann 1985, 536).

Im umgrenzten Raum und der begrenzten Zeit des Rituals sind „gelebte und vorgestellte Welt ein und dasselbe, sie sind in einem einzigen System symbolischer Formen verschmolzen“ (Geertz 1987, 78). Die im Ritual erfahrene Realität ist für die Beteiligten innerhalb des Rituals etwas gegenwärtig Evidentes. Das Ritual vermag als Handlungsform die Teilnehmer in seine eigene Wirklichkeit hineinzunehmen. Die Anerkennung einer transzendenten Wirklichkeit, die das Ritual ausdrückt, rührt aus dem Vollzug des Rituals selbst.

In dem Masse, wie Menschen sich ins Ritual hineinbegeben, es mitvollziehen, haben sie Anteil an der darin vitalisierten Beziehung zur Transzendenz. Die Sehnsucht nach Sicherheit und Anerkennung und damit der nicht-zufälligen Notwendigkeit der eigenen Existenz gehört zu den tiefsten Sehnsüchten menschlichen Lebens. Eine wichtige Vollzugsform dieser Sehnsucht ist die Erfahrung einer handlungsfähigen Wirklichkeit uns selbst gegenüber im Ritual.

Ein wesentlicher Zug von rituellen Symbolhandlungen besteht also darin, dass sie über sich hinausweisen auf eine Wirklichkeit, die nicht unmittelbar

zugänglich ist. Doch das Symbol ist nicht nur Hinweis, sondern repräsentiert auch die andere Wirklichkeit, welche nicht zugänglich ist und macht sie gegenwärtig. Mit anderen Worten: Das in der symbolischen Handlungsform „Mitvergegenwärtigte gehört dem gleichen Wirklichkeitsbereich an wie der Bedeutungsträger selbst, nämlich dem Alltag“ (Luckmann 1985, 546).

Wer mit sprachlichen Deutungen umgeht, ist auf das Abschreiten eines Nacheinander im Nach-Denken angewiesen, während sich die „Ausdrucksform des Symbols“ (Soeffner 2004, 165) mit seinen zahlreichen Elementen, die sich sprachlich nicht fassen lassen, dem Betrachter ganz und im Nu erschliesst, ohne dass dieser sie denkend abschreiten muss. Als Brücke des Verstehens bietet das Symbol im Ritual die Möglichkeit der Verbindung mit einer transzendenten Wirklichkeit. Rituell-symbolische Handlungen als Einbruchstellen des Numinosen in die Alltagswirklichkeit bilden gleichsam Inseln in den individuellen und kollektiven Alltags- und Lebensabläufen.

Die Nachfrage nach ritueller Begleitung durch die Kirchen stellt sich unter den befragten Müttern und Vätern wie folgt dar:

Tabelle 34

Taufe des Kindes	83.5%
Wunsch nach kirchlicher Bestattung	71.4%
Kirchliche Trauung	70.6%
Kirchgang an Weihnachten	50.3%
Mindestens monatlicher Kirchgang	26.5%

Die Ritualbedürftigkeit offenbart sich darüber hinaus in der Tatsache, dass für mehr als die Hälfte der Kirchenmitglieder in der Schweiz die Riten bei Lebenswenden der hauptsächliche Grund für die Kirchenmitgliedschaft sind (Dubach 2005, 143). Sie erfreuen sich unter Protestanten und Katholiken gleichermaßen grosser Nachfrage.

Rituale vermögen Gemeinsamkeit ohne Übereinstimmung im Bekenntnis zu stiften. Der rituellen Angebote wegen wird die Zugehörigkeit zur Kirche aufrechterhalten und nicht des Bekenntnisses wegen. „Vom Propheten Mohammed wird berichtet, dass er geraten habe, fünf Mal am Tage zu beten, um ein guter Muslim zu sein. Was der Gläubige dabei denkt, so sagte er, ist Sache zwischen ihm und Allah.“ (Kertzer 1998, 384)

In der Inanspruchnahme kirchlicher Amtshandlungen bei Lebenswenden äussert sich eine eigenständige Form von Kirchenzugehörigkeit. An den Lebenswenden möchte man nicht auf die Begleitung durch die Kirchen verzichten. An den Stellen und Einbrüchen, die den Fluss des Lebens unterbrechen, an den schwierigen und bedrohlichen Übergängen des Lebens, wird Begleitung, Unterstützung und Stärkung in der Form von kirchlichen Ritualen erwartet. Es ist das Ausseralltägliche in der Lebensgeschichte, das Menschen in die Kirchen führt.

Die Religion hat ihren herausragenden Ort an den Wendepunkten des familiären Lebenszyklus, an den „Einbruchstellen des Unbestimmbaren“ (Drehse 1994, 185; ferner Luhmann 1977, 9ff.). Die Menschen „kommen bei den genannten Gelegenheiten nicht nur ‚mal‘, sondern ‚überhaupt‘ zur Kirche“ (Matthes 1975, 110). Bezogen auf die individuelle Lebensgeschichte wird Religiosität relevant. Das kirchliche Teilnahmeverhalten konzentriert sich auf die so genannten Übergangsriten – „les rites de passage“ (Van Gennep 1909).

Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse in ihren kulturellen und sozialen Auswirkungen haben die Motivation für eine Kirchenmitgliedschaft in den Zusammenhang lebensgeschichtlicher Identität verschoben. In der ungebrochenen Nachfrage nach ritueller Begleitung zu den Lebenswenden offenbaren sich „fundamentale anthropologische Interessen an der Kontinuität und Konsistenz der je eigenen biografischen Identitätsgewinnung“ (Drehse 1994, 185). Die Motive für das Interesse an den Kirchen entspringen dem Interesse der Menschen an der Sinndeutung ihres zur eigenen Gestaltung freigesetzten und in seiner Einheit bedrohten Lebensentwurfs. Die kirchlichen Riten ermöglichen die rituell-symbolische Begehung riskanter Passagen im Lebenszyklus.

Übergangsriten bieten in ambivalenten, häufig kritischen Situationen anlässlich entscheidender Wendepunkte und Schlüsselereignisse des Lebenslaufes Schutz, Begleitung und Deutung; sie markieren die Übergänge von einem Status in einen anderen und sichern sie sozial wie emotional ab; sie stellen dauerhafte, verlässliche Strukturen und Handlungsmuster bereit, sie überwinden Sprachlosigkeit mit den Mitteln symbolischer Kommunikation, schaffen Sinn.

Lebensübergänge sind markante Punkte, in denen durch die Geburt eines Kindes, durch die Wahl einer neuen Partnerschaftsform, durch den Tod eines Menschen zu gleichermassen chancen- wie risikoreichen Verschiebungen kommt. Rituale können helfen, einen Lebensabschnitt bewusst zu beenden und damit Perspektiven zu schaffen für neue Lebenswege, Vertrauen aufzubauen in eine neue Wirklichkeit nach einer Phase der Loslösung von bisherigen Normalitätsstrukturen. Sie schaffen Sicherheit in Grenzsituationen. Ihre höchst standardisierte, strukturierte und repetitive Form vermittelt ein Gefühl von Kontinuität. Von alten Gewohnheiten muss Abschied genommen und Zuversicht gewonnen werden in eine veränderte Umwelt. Übergangsrituale markieren die Veränderung zwischen einem Lebensabschnitt und dem nächsten und gewährleisten die Verarbeitung dieser Veränderung.

Rituale Handlungen anlässlich von Lebenspassagen bringen zunächst eine Loslösung von einem früheren sozialen Status zum Ausdruck „In der mittleren ‚Schwellenphase‘ ist das rituelle Subjekt (der ‚Passierende‘) von Ambiguität gekennzeichnet; es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder künftigen Zustandes auf-

weist“ (Turner 1989, 94). Es wird deutlich, dass das rituelle Subjekt eine Art soziales Zwischenstadium, auch ‚Liminalität‘ genannt, durchläuft. Schliesslich wird der Übergang in den neuen sozialen Status inszeniert. Das Ambivalente, das in der Zwischenphase liegt, wird in der Wiedereingliederungsphase derart kanalisiert, dass nun nicht alles beim Alten bleibt, aber auch nicht alles anders wird, sondern das rituelle Subjekt in sein Anderssein eingewiesen wird (Grtäb 2006, 76).

Die Eigenschaften der Schwellenphase ( ‚Liminalität‘) sind unbestimmt, da dieser Zustand durch das Netz der Regelungen, die normalerweise das soziale Leben ordnen und strukturieren, hindurchschlüpft. Personen sind in dieser Phase zwischen dem vom Gesetz, von der Tradition, den Konventionen geregelten Lebenszusammenhängen. In dieser Phase öffnet sich für Momente das Tor in eine ausseralltägliche Wirklichkeit, die über eine Vielfalt von Symbolen zum Ausdruck gebracht wird. Ähnliche Erfahrungen wie in der Schwellenphase können im vom Alltag abgehobenen Zeiten wie zum Beispiel in der Weihnachtszeit, gemacht werden. Turner bezeichnet sie in Anlehnung an das Drei-Phasen-Modell von Gennep als ‚liminoide‘ Zeiten (Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 14).

Die lebensgeschichtlichen Übergänge sind biografische Ausnahmesituationen, in denen der Fluss des Lebens unterbrochen wird. Das Gleichmass des geregelten Alltags wird ausgesetzt. Eine bisherige lebensweltliche Ordnung wird an die Grenz ihrer selbst geführt. Für tiefgreifende Übergänge ist charakteristisch, dass sie Distanz schaffen sowohl zur Alltagswelt als auch zum Kontinuum der Lebensgeschichte. Diese Distanz ist Voraussetzung für lebensgeschichtliche Reflexion; in ihr wird Lebensgeschichte deutungsbedürftig und -fähig.

In den nachfolgenden Ausführungen richtet sich das Augenmerk auf die Frage, über welche Kontextvariablen - die religiöse Semantik, die Kirchenbindung oder der bevorzugte Lebensstil - die erstaunlich hohe Nachfrage der befragten Väter und Mütter nach kirchlichen Ritualen gesteuert wird.

## **11.2 Religiöse Orientierung und Ritualpraxis**

Symbole und Rituale sind wesentliche Bestandteile unserer Wirklichkeitskonstruktion, unserer Weltdeutung und des Umgangs der Menschen untereinander. Rituale durchziehen das Leben, heute nicht weniger als in früheren Zeiten. Riten und Rituale waren und sind ein fester Bestandteil im Leben von Menschen, auch wenn sich ihre Formen und Inhalte im Laufe der Zeit gewandelt haben. Für die Entstehung und als Basis von Religion, Gesellschaft und von Gemeinschaften sind sie unerlässlich. Mit ihrer Hilfe gewinnen die Alltagsverhältnisse Tiefenstruktur. Rituale überhöhen das alltägliche Sinnverständnis und verleihen ihm hintergründige Bedeutsamkeit. Sie sind tra-



gende Elemente jeder Religion, insofern sie in den eigenen Ritualen ihre religiös-weltanschauliche Vorstellungswelt repräsentiert und wach hält. Religionen vereindeutigen die Unbestimmtheit symbolisch-rituelle Repräsentationen in ihrem Sinne.

Als Überzeugungsgemeinschaften sind die christlichen Kirchen darauf angewiesen, ihre bekenntnishaften Bewusstseinsinhalte in den von ihnen praktizierten Ritualen zu reproduzieren. Sie nehmen die den Ritualen eigenen Funktionen im Sinne ihres Selbstverständnisses in Dienst, indem sie ihre symbolischen Kommunikationsformen im Sinne ihrer religiösen Orientierungen rahmen. In den Ritualen versichern sich die Beteiligten der Gemeinsamkeit in ihren Beziehungen untereinander und ihrer Identität auf einer emotional-affektiven Grundlage. Die Kirchen festigen so ihr kollektiv geteiltes symbolisches Wissen, ihre Erfahrungs-, Denk- und Erinnerungsinhalte im Denken und Handeln ihrer Anhänger.

Die Kirchen setzen im Sinne von Pierre Bourdieu vor allem auf Institutionalisierungsrituale (Bourdieu 1982a), die Differenzen und Grenzziehungen erzeugen, Dispositionen festlegen und Kompetenzen zuschreiben. Institutionalisierungsrituale machen den normativen Anspruch einer Gemeinschaft deutlich, sie drücken die Erwartungshaltung und möglichen Sanktionen aus, mit denen die Mitglieder zu rechnen haben.

Die Leistungen kirchlich-ritueller Handlungsvollzüge bestehen vorwiegend darin, Gemeinschaftshandeln zu ermöglichen, kollektives Wissen zu speichern, zu tradieren und kirchliche Intersubjektivität zu sichern. Sie verleihen dem argumentativ nicht Mitteilbaren, dem diskursiv nicht Ausdrückbaren eine eigene Sprache. Rituale sind im Kontext der grossen Kirchen Repräsentanten überhöhter oder als heilig dargestellten Ordnungen. Mit ihren Ritualen wollen die christlichen Kirchen vorzugsweise Bekenntniszusammenhang stiften, erhalten und eine gemeinsame Interpretation ihres Bekenntnisses in der christlich-kirchlichen Glaubensgemeinschaft gewährleisten. In der religiösen Praxis des wöchentlichen Gemeindegottesdienstes kommt diese Strategie paradigmatisch zum Ausdruck. Doch ausgerechnet der Sonntagsgottesdienst gehört zu den rituellen Veranstaltungen in den Kirchen, die von ihren Mitgliedern den geringsten Zuspruch erfahren. Bevorzugt werden familienbezogene Rituale, die einen grösseren Freiraum bieten für Eigeninterpretation.

Rituale sind stets für Menschen gedacht, also subjektgebunden in ihrer Kommunikationsform, insofern die Subjekte sich in den rituellen Handlungsvollzug hineinbegeben und sich ihres Selbst vergewissern. Jeder Ritus ist mit der Wahrnehmung der am Ritual beteiligten Menschen verknüpft. Der Zusammenhang zwischen Ritualvollzug und Deutung durch die beteiligten Menschen lässt sich an der Soziologie des Kunstwerks von Pierre Bourdieu plausibel machen. Nach ihm hat ein Kunstwerk ein sogenanntes „Emissionsniveau“, welches die Verstehenspotentiale meint, womit ein Kunstwerk ob-

ktiv ausgestattet ist. In Differenz und Distanz dazu steht das „Rezeptionsniveau“ der beobachtenden Menschen, welche von historisch bedingten sozialen Code, biografischen Gegebenheiten und Verhaltensweisen und Denkmustern abhängt (Bourdieu 1974).

Der Sinngehalt von symbolischen Handlungen ist lebendig nur in der Relation zwischen den Symbolen und deren Adressaten, wie auch immer dieser Sinngehalt von Seiten der Kirchen interpretiert wird. Dies bedeutet, dass jeder Teilnehmer eines Rituals einen Eigenbeitrag leisten muss, der darin besteht, dass er den rituellen Vollzug um die gemeinten Sinngehalte ergänzt. Dabei geht es von Seiten der Kirchen um die Frage, ob man sich mit Mehrdeutigkeiten versöhnen kann oder sich das Verlangen nach Eindeutigkeit durchsetzt. Das Unsagbare im symbolischen Handeln ist in seiner Eindeutigkeit letztlich unbegreiflich und die Menschen erleben es von daher auf ihre je eigene Weise. Das Symbol im Ritual bietet sich dabei in seiner spezifischen Art als Brücke des Verstehens an. Das Bild, das sich jeder Mensch von der im Symbol präsenten ausseralltäglichen Wirklichkeit macht, ist immer ein Stück weit seine eigene Schöpfung. Angesichts der oft komplexen Gestalt von rituellen Symbolisierungen nehmen Menschen deren Charakterika nur selektiv wahr und lesen voneinander abweichende Bedeutungen aus den Symbolen heraus.

In welchen Zusammenhang die religiöse Orientierung und die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen stehen, geht aus der nachfolgenden Tabelle hervor. Die Angaben zum Ritualverhalten (Taufe, Trauung, Beerdigung, Gottesdienstbesuch an Weihnachten und mindestens monatlicher Kirchgang) werden in einer Skala „kirchliche Ritualnachfrage“ zusammengefasst. Werden alle Fragen zum Ritualverhalten positiv beantwortet, wird der Wert 5 erreicht. 5–4 bedeutet hohe, 3–2 mittlere, 1–0 niedrige oder gar keine Nachfrage.

Eine hohe Nachfrage nach kirchlichen Ritualen bekunden 37.9% der jungen Mütter und Väter, eine mittlere 44.4% und 17.7% eine geringe oder gar keine Nachfrage.

Tabelle 35

Religiöse Orientierung	Kirchliche Ritualnachfrage		
	niedrig	mittel	hoch
Exklusive Christen	3.0%	22.8%	74.3%
Synkretistische Christen	6.3%	36.9%	56.8%
Neureligiöse	37.3%	50.6%	12.0%
Transzendenzoffene	12.2%	46.9%	40.8%
Religiöse Humanisten	17.5%	66.3%	16.3%
Areligiöse	49.4%	43.0%	7.6%

Die Codierung der kirchlichen Rituale wird von den befragten Vätern und Müttern auf sehr unterschiedlichem weltanschaulichem Hintergrund vorgenommen. Etliche unter ihnen teilen die offiziell kirchlich-christliche Interpre-

tation nicht. Sie nehmen für sich eine andere Kodierung der ritualisierten Symbolik in Anspruch. Ihr Deutungshorizont weicht davon markant ab.

Die stärkste Nachfrage nach ritueller Lebensbegleitung zeigen die exklusiven und synkretistischen Christen. Glaubensbekenntnis und rituelle Praxis gehören für sie zu den grundlegenden Bestandteilen ihrer Religiosität. Den Hinweis in den Ritualen auf etwas anderes, das nicht unmittelbar gegeben noch erfahrbar ist, interpretieren sie im Deutungshorizont des christlichen Glaubens. Die Korrelationskoeffizienten zwischen Ritualbedarf und den beiden Aussagen: „Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“ und „Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn“, betragen  $r = .54$  und  $r = .52$ .

Im Verhalten der exklusiven und synkretistischen Christen wird die klassische Bestimmung des Rituals als Mittel zur Gemeinschaftsstiftung sichtbar. Wann immer Menschen zusammenkommen - so die These von Emile Durkheim -, gibt es eine natürliche Tendenz, ihre Handlungen aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. Dies sei die ursprüngliche Form des Rituals. Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Überindividuellem, etwas Transzendente. Menschen geben ihre individuellen Identitäten teilweise auf, ihre Identität wird in eine Gruppenidentität aufgehoben.

Rituale tragen wesentlich zur sozialen Anbindung bei. Mary Douglas drückt dies folgendermassen aus: „Soziale Rituale schaffen eine Realität, die ohne sie nicht existieren würde. Es ist gut möglich, etwas zu kennen und dann Worte dafür zu finden. Aber es ist unmöglich, soziale Beziehungen ohne symbolische Akte aufrecht zu erhalten.“ (Zit. nach Kertzer 1998, 377)

Daneben gibt es eine beachtliche Nachfrage nach kirchlichen Ritualen unter den befragten Vätern und Müttern, denen die kirchlich-christlichen Deutungen und Interpretationen des Daseins nicht zusagen. Im Vordergrund des Interesses steht das rituelle Angebot der Kirchen für die Ausgestaltung des eigenen Lebenslaufes und nicht deren Glaubens- und Wertvorstellungen. Kirchliche Rituale werden in Anspruch genommen, ohne gleichzeitig den Deutungen durch die Kirchen zuzustimmen. In der Teilnahme an kirchlichen Ritualen manifestiert sich für etliche Menschen eine Religiosität jenseits kirchlicher Dogmatik und Moral. Die kirchlichen Rituale offerieren ihnen die Möglichkeit zu fühlen und zu spüren, was man persönlich glaubt. Das Attraktive an den Ritualen ist ihr Erlebniswert.

In den kirchlichen Riten und Ritualen wird eine religiös-ästhetische Performanz (Wulf, Zirfas 2004, 26ff.) praktiziert, die auch bei Personen Interesse findet, die sich jenseits der moralischen und dogmatischen Auslegung kirchlicher Überlieferung bewegen. Hier scheint für sie am ehesten erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: nämlich Medium zu sein für den Grenzverkehr zwischen Immanenz und Transzendenz, für die Vergegenwärtigung des Jenseitigen, für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen.

Im Ritual kann man sich von dem ergreifen lassen, was begrifflich nicht zu fassen ist. Da rituelle Symbolik immer vieldeutig ist, finden auch Personen, die eine von der offiziell-kirchlichen Fassung abweichenden religiösen Lebensauffassung vertreten, Zugang zu kirchlichen Ritualen.

Rituale helfen Transzendenzoffenen wie ein „Geländer“ über semantische Unsicherheiten in der religiösen Selbstverortung hinweg. Unsicherheiten und Defizite im semantischen Bereich werden mit Sicherheiten im rituellen Bereich aufgefangen.

Für die religiösen Humanisten und Areligiösen beinhaltet die Nachfrage nach ritueller Lebensbegleitung die Hoffnung, dass das Ritual seine Kraft aus sich heraus entfaltet. Der Ritualvollzug selbst trägt. Ist keine explizite religiöse Lebensdeutung mehr verfügbar, bleibt der Glaube an die Wirkkraft der Rituale.

Ist die in Worte gefasste Begegnung mit Gott nicht möglich wie bei den religiösen Humanisten und Areligiösen, kann die Verbindung über das Ritual vermittelt werden. Die Beziehung zur Transzendenz muss im Ritual vom Menschen nicht selbst hergestellt werden. Es handelt sich vielmehr um eine vorgegebene, geschenkte Kommunikation, in die man sich einbeziehen lassen kann.

Am offensichtlichsten klaffen das „Emissionsniveau“ und das „Rezeptionsniveau“ in der Beanspruchung kirchlicher Rituale unter den Areligiösen auseinander. Die reine Form trägt hier. Der Ritualvollzug beinhaltet vielleicht auch die Hoffnung, dass die eigene Gottesbeziehung wieder an Leben gewinnt und der Überhang des Rituals einmal wieder eine korrespondierende Erfahrung aus sich entlässt.

### **11.3 Lebensstil und kirchlicher Ritualbedarf**

Geraume Zeit – bis in die 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts – galt es in der Diskussion um die Bedeutung der Rituale für das menschliche Zusammenleben als ausgemacht, dass sie ihre Relevanz in der modernen Gesellschaft eingebüsst hätten. Für Rituale schien in der Moderne kein Platz mehr zu sein, nicht nur wegen ihrer grossen Nähe zur Religion, die unter den Bedingungen der Moderne nicht als überlebensfähig galt, sondern auch, weil sie den modernen Zentralbegriffen der Reflexion und Rationalität entgegenzustehen schienen.

Im Ritual sahen aufgeklärte Kreise im 18. Jahrhundert ein Ärgernis, das Vernunftwidrige schlechthin, ein Relikt menschlicher Unmündigkeit, ein Zeichen jahrhundertealten Priesterbetrugs, ein Ausdruck archaischer Dummheit, eine Unterwerfung des Individuums unter die Macht der Irrationalität. Mit der Modernisierung der Gesellschaft, so die Erwartung, setze sich ein wissenschaftliches Weltbild durch, das seine Legitimierung und sein Funda-

ment nicht mehr aus der Existenz übernatürlicher Mächte und Kräfte bezieht, sondern mit Hilfe der instrumentellen Vernunft die Kontrolle über eine labile und unsichere Welt übernimmt. Die fortschreitende Rationalisierung der Lebenswelt entziehe den Ritualen ihre Existenzgrundlage. Die Ohnmacht des Menschen angesichts unkontrollierbarer Situationen sah die Aufklärung als etwas Vorläufiges an. Rituelles Verhalten verhindere geradezu, das Mass an Kontrolle zu erreichen, das dem Menschen möglich wäre. Der Protest der Aufklärer gegen Rituale ging einher mit der Empfehlung, Mangel an Kontrolle durch zweckrationales Handeln zu beheben. Der Ritus wird abgelöst durch rationale Reflexion und technologische Geschicklichkeit, Abhängigkeit durch Mündigkeit. Wenn Rituale helfen sollten, Krisenlagen zu meistern, so gilt es nun, solche Situationen selbst durch reflektiert rationales Handeln und nicht durch symbolische Ersatzhandlungen zu bewältigen. Rituale galten als immun gegen die Vernunft, als Verhinderung einer autonomen Selbstverwirklichung und wurden nicht selten in direkte Verbindung gebracht mit neurotischen Zwangshandlungen.

Im religiösen Bereich rückte mit der Aufklärung die intellektuelle Dimension von Religion in den Vordergrund. So ist bei Jürgen Habermas im Anschluss an Max Webers Analyse der gesellschaftlichen Rationalisierung und ‚Entzauberung‘ der Welt die Rede von der „Versprachlichung des Sakralen“. (Habermas 1981, 188 ff.) Zu einem analogen Ergebnis gelangt Niklas Luhmann im Rahmen seiner systemtheoretischen Analysen: „Dogmatiken sind Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene, sie ermöglichen daher eine gewisse Entritualisierung der Religion.“ (Luhmann 1977, 86 f.)

Nicht nur wurde lange Zeit die Bedeutung des Rituals im Rahmen der Symbolisierungs- und Konstruktionsprozesse der Wirklichkeit, ihrer Erhaltung, Vergewisserung und Veränderung weithin unterschätzt. Sie wurden als äusserliches, zwangshaftes, mechanisches, unhinterfragtes Verhalten gebrandmarkt, das den Beteiligten eine vorgeformte Ordnung aufzwingt. Die Rede über Rituale erschöpfte sich in einer einseitigen Auslegung als starre, konservative, die etablierte Ordnung bestätigende, festgelegte und sich identisch reproduzierende Handlungen. Betont wurde einseitig die Einübung in bereits bestehende festgelegte Muster der Weltinterpretation und des gesellschaftlichen Zusammenlebens, exemplarisch zu beobachten in schriftlosen archaischen Gesellschaften. Im Ritual, so die Meinung bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts, unterwirft sich der Einzelne einem fremden Willen, den er im Mithandeln für den eigenen hält.

Die Qualifizierung von Ritualen als bloss vormoderne kulturelle Erscheinungsformen der Unfreiheit gründete in einer unversöhnlichen Gegenüberstellung von ritueller Praxis und souveräner Autonomie des Subjektes, das nur dann frei und verantwortlich genannt werden kann, wenn es sich von der Fremdbestimmung durch die Zwänge ritueller Handlungen befreit. Die Sphäre der Unfreiheit und Heterogenität, der Abhängigkeit und des Zwangs in

rituellen Selbstvergewisserungen wurde als unvereinbar erachtet mit der Forderung nach freier, autonomer und verantwortlicher Selbstbegründung. Hier Autonomie und Freiheit, dort Zwang und Heteronomie.

Zur Diskreditierung von Ritualen wesentlich beigetragen hat der Nationalsozialismus durch seine augenfällig inszenierte rituelle Disziplinierung eines ganzen Volkes. Sichtbar wurde dort die Ambivalenz von Ritualen. Gut inszenierten Ritualen ist eine emotional zwingende Ausstrahlung eigen. Sie involvieren die ganze Persönlichkeit. Je stärker die emotionale Einbindung, umso mehr wird der Rest des Universums ausgeblendet und umso grössere Autorität erhalten die Symbole im Ritual. „Das Ritual präsentiert ein Bild der Welt, das emotional so verbindlich ist, dass es über jeder Diskussion steht.“ (Kertzer 1998, 388)

Die Brauchbarkeit von Ritualen für Unterdrückter beruht insbesondere auf ihrer Fähigkeit, reflexive und diskursive Formen der Kommunikation wirksam und ohne Rückgriff auf sichtbare Gewalt auszuschalten. Indem die Beteiligten einander im Vollzug eines Rituals ähnlich werden, wird oft individuelle Verantwortung ausgeblendet und werden Herrschaftsverhältnisse legitimiert.

Heute werden Rituale im Bewusstsein der ihnen innewohnende destruktiven Potentialität, Menschen zu unterdrücken, sie gleichzuschalten sowie gesellschaftliche Machtverhältnisse zu stabilisieren und zu zementieren, nüchterner und von weniger Vorurteilen belastet beurteilt und in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft thematisiert.

In jüngster Zeit erfahren vor dem Hintergrund der modernen Gesellschaftsentwicklung Rituale einen erstaunlichen Zuspruch. „Die Wiederentdeckung des Rituals ist nicht zufällig.“ (Wulf, Zirfas 2004, 7) Der neu erwachte Sinn für Rituale gründet in der Erkenntnis der späten Moderne, dass sich mit Hilfe instrumenteller Zweckrationalität und praktischer Vernunft die erhoffte bessere Welt nicht einstellte. Modernes Bewusstsein wird nicht mehr geprägt vom Glauben an immerwährenden Fortschritt, sondern von der Erfahrung, in einer risikoreichen und unsicheren Zeitepoche zu leben, in der es nicht mehr möglich ist, alles im Leben und in der Gesellschaft im Griff zu haben. In den sozialwissenschaftlichen Gegenwartsbeschreibungen wird ein Bild der Gesellschaft entworfen, in der es keine stabilen Identitätsgehäuse mehr gibt, verlässliche Fundamente wegbrechen, sich Gefühle der Beheimatung nicht mehr einstellen, nichts mehr mit Sicherheit wissen lässt, wenig mehr gibt, was man als zuverlässig betrachten könnte.

Jedes gesicherte Gefüge, jeder verlässliche Ort und eine ungefährdete Gemeinschaftsbindung ist abhanden gekommen. Nichts ist unmöglich, geschweige denn unvorstellbar. Alles, was ist, ist bis auf weiteres. Keiner kann langfristig auf seinen Arbeitsplatz, auf seinen Beruf, nicht einmal auf seine eigenen Fähigkeiten bauen. Wo Freisetzung aus gewachsenen Lebenszusammenhängen dauernd stattfindet und eine nomadenhafte Existenz moderne

Zeitgenossen kennzeichnet, da wird der Umgang mit bedrohter und gebrochener Identität zur Lebensfrage. Unsichere Zeiten, eine unübersichtliche Gegenwart, Pluralisierung und Relativierung von Werten und Wahrheiten geben die Basis ab für ein ungebrochenes Bedürfnis nach Ritualen.

Je mehr unsere Gesellschaft eine tiefgreifende Unübersichtlichkeit bescheinigt und angelastet wird, je mehr Menschen aus überkommenen Lebenszusammenhängen herausgelöst werden und aufgefordert sind, das Leben nach eigenen Vorstellungen zu gestalten, desto nachhaltiger scheint die Sehnsucht nach einer alternativlosen Gewissheit für das eigene Leben zu wachsen. Rituale bieten sich hier als ‚Handlungen‘ an, an denen man sich festhalten kann. Was Peter Berger über den Zusammenhang von Moderne und Subjektivität geschrieben hat, erfährt eine weitere Dynamisierung: „Wenn die Antworten nicht objektiv durch seine Gesellschaft gegeben sind, muss er (der Mensch, A.D.) sich nach innen wenden, zu seiner Subjektivität, um von dort an Sicherheit herauszuholen, was immer er erreichen kann.“ (1980, 19)

Die eigene Subjektivität wird derart fragil und gefährdet erlebt, dass der Mensch von neuem nach einer Sicherheit ausserhalb seiner selbst sucht, sie nicht mehr in bergenden Traditionen und Gemeinschaften findet und deshalb die angesprochene Sicherheit im Ritualvollzug entdeckt und findet. Die allgegenwärtigen Kontingenzerfahrungen lenken heute die Aufmerksamkeit wieder auf die identitätskonstitutiven Aspekte von Ritualen.

Wie sich unter den Bedingungen forcierter Modernisierung gegenwärtiges Zeiterleben und rituelle Symbolik zueinander verhalten, dazu lassen sich Einsichten gewinnen aus dem Zusammenhang von Lebensstil und Ritualverhalten im Alltag der befragten jungen Mütter und Väter.

Tabelle 36

Lebensstil	Nachfrage nach kirchlichen Ritualen		
	schwach	gelegentlich	stark
Erlebnistyp	17.9%	49.7%	32.4%
Selbstverwirklichungstyp	35.4%	40.5%	24.1%
Harmonietyp	8.4%	40.0%	51.6%
Integrationstyp	3.8%	30.3%	65.9%
Unterhaltungstyp	17.1%	62.7%	20.2%

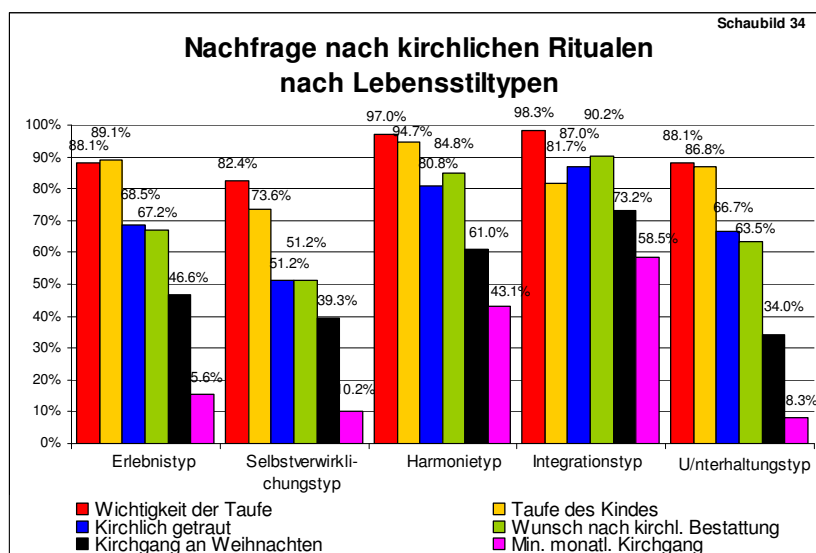
Entsprechend der Mehrdeutigkeit von Symbolen zeigen sich die kirchlichen Rituale in ihrem Erfahrungswert anschlussfähig an traditional wie modern geprägte Lebensstilmilieus. Je nach Lebenslage und Lebenshabitus variiert ihr Erlebniswert und dürfte unterschiedliche Bedeutungszuweisungen erfahren.

Verbinden sich die kirchlichen Rituale eher mit einem wandlungsresistenten Milieu wie etwa im Integrations- und Harmoniemilieu, dürften sie für die Beteiligten in erster Linie eine ordnungsstabilisierende Funktion haben. Un-

ter Angehörigen dieser beiden Milieus lässt sich eine ausgeprägte Ritualvorliebe feststellen.

Wenn auch weniger ausgeprägt, so erscheinen auch heute noch für eine beachtliche Zahl von Personen in modernen Lebensstilmilieus wie das Erlebnis- oder Selbstverwirklichungsmilieu rituelle Vollzüge zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Umständen unverzichtbar. In ihrem Verhalten anerkennen sie eine Grenze der Selbstverfügbarkeit. Unverzichtbar erscheinen Rituale dem, der für sich erkannt hat, dass der Status eines autonomen Subjektseins sich nur in einen unverfügbaren Beziehungszusammenhang erlangen und erhalten lässt. Im Ritual situiert sich das Subjekt gegenüber der es bedingenden Wirklichkeit so, dass es sich jenseits dieser Situierung nicht als das verstehen kann, als was es sich versteht. Selbst dieses Selbstverständnis ist als solches nicht verfügbar.

Gerade dort, wo es auf eine souveräne Selbstbestimmung des Subjekts ankommt, scheint also zugleich ein Ort zu liegen, der rituelle Inszenierungen nahe legt. Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich in der fortgeschrittenen Moderne rituelle Symbolik und das freie, souveräne Subjekt nicht mehr im Sinne einer traditionell aufklärerischen Perspektive gegenüberstehen, gleichsam als Alternativen, zwischen denen es zu wählen gilt. Das Subjekt inszeniert sich vielmehr selbst im Prozess, in dem es sich zum Transzendenten, den von ihm als unabhängig verstandenen Bedingungen seiner selbst situiert und zwar derart, dass es als souveränes Subjekt eben diese Situation anerkennt. Rituale werden nicht als Beschneidung persönlicher Autonomie erfahren, sondern als Ermöglichung und Garant einer selbstbestimmten Lebensführung.





Der Modernitätsgrad eines Lebensstils mindert aber auch die Nachfrage nach ritueller Lebensbegleitung durch die Kirchen. Die antirituelle Haltung der Aufklärung und die emanzipatorischen Bewegungen der 60er und 70er Jahre haben ihre Spuren hinterlassen. Für etliche Menschen sind Rituale auch heute noch ein alter Zopf, die in frühen Stammesgesellschaften ihre Bedeutung gehabt haben mochten, aber in unserer modernen Gesellschaft obsolet geworden sind.

#### 11.4 Verträglichkeit von Moderne und Ritualverhalten

Die Nachfrage nach kirchlich-ritueller Begleitung ist kein von anderen Lebensäußerungen abgeschottetes Phänomen. Ob jemand kirchliche Rituale in Anspruch nimmt oder nicht, hängt, so zeigt die bisherige Analyse, sowohl vom Lebensstil ab wie auch von der religiösen Orientierung. Nicht nur die Zugehörigkeit zum Integrations- ( $r = .31$ ) und Harmoniemilieu ( $r = .18$ ) wirkt sich positiv auf das Ritualverhalten aus, auch die exklusive ( $r = .33$ ) und synkretistische ( $r = .25$ ) Christlichkeit Am negativsten beeinflusst die Zugehörigkeit zu den Neureligiösen ( $r = -.35$ ), zu den Areligiösen ( $r = -.26$ ) und zum anspruchsvollen Selbstverwirklichungstyp ( $r = -.30$ ) das Ritualverhalten.

Wie in Kapitel 8.2 gezeigt wurde, weisen die Lebensstilmilieus unterschiedliche Nähe und Distanz zu den religiösen Orientierungen auf. Prägt in hohem Masse eine exklusive Christlichkeit Angehörige des Integrationstyps, neigt der anspruchsvolle Selbstverwirklichungstyp mehr als alle anderen zu einer neureligiösen Daseindeutung.

Die Frage ist nun, welchen Einfluss die Lebensstiltypen und die religiösen Haltungen auf die kirchliche Ritualnachfrage ausüben, bereinigt von den gegenseitigen Einflüssen. Die statistische Methode der multiplen Regression erlaubt abzuschätzen, wie gross der Netto-Einfluss eines Merkmals ist, wenn gleichzeitig der Einfluss aller anderen unterbunden wird:

Tabelle 37

#### Standardisierte multiple Regressionskoeffizienten für die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen

Neureligiöse	-.41**
Areligiöse	-.33**
Selbstverwirklichungstyp	-.29**
Religiöse Humanisten	-.25**
Unterhaltungstyp	-.18**
Tranzendenzoffene	-.12**

$R^2$  .39

\*\* Irrtumswahrscheinlichkeit <1%

Um die religiösen Einstellungen bereinigt, verbleibt ein negativer Einfluss des Selbstverwirklichungs- und Unterhaltungsmilieus auf die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen. Beide Milieus repräsentieren in ihrer selbstbestimmten und ich-verankerten Mentalität einen zeitgenössischen Lebensstiltyp. Wird die Weltsicht in ihrer selbst- und fremdreferenziellen Ausprägung mit der Ritualnachfrage in Verbindung gesetzt, bestätigt sich der beobachtete Sachverhalt. Je subjektbezogener die existenzielle Anschauungsweise, desto schwächer fällt die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen aus: Offenkundig üben kirchliche Rituale in den Augen der Befragten primär eine stabilisierende, ordnende Funktion aus und sprechen nur eingeschränkt Menschen an, die ihr Leben selbst in die Hand nehmen, Menschen, die nicht einfach gesellschaftlich übergeordnete Deutungs- und Handlungsmuster adaptieren, auch und gerade nicht die der christlichen Kirchen. Man will sich nicht in vorgegebenen Sinnhorizonten eingebettet wissen, sondern selbstreflexiv dem eigenen Leben eine persönliche Ausrichtung geben. Der Selbstverwirklichungstyp wie der Unterhaltungstyp sehen je auf ihre Weise einen beschränkten Bedarf und Nutzen im aktuellen Ritualangebot der Kirchen – zumindest so, wie es sprachlich und stilistisch kommuniziert wird.

Tabelle 38

**Korrelation zwischen Weltsicht und Nachfrage nach kirchlichen Ritualen**

*Selbstreferenzielle Weltsicht*

Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.	-.11
Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.	-.25
Für das, was aus dem eigenen Leben wird, ist man vor allem selbst verantwortlich.	-.12

*Fremdreferenzielle Weltsicht*

Ich muss dem Leben nicht durch eigene Anstrengungen einen Sinn geben. Lebenssinn gibt die Religion vor.	.29
Das Leben besteht vor allem darin, die Aufgaben zu erfüllen, vor die man gestellt ist.	.05
Das Leben hat für mich nur Bedeutung, wenn es Ziele gibt, die über mein persönliches Leben hinausweisen.	.05

Wenn auch in bescheidenerem Masse, so besteht doch nach wie vor in den modernen Lebensstilmilieus des anspruchsvollen Selbstverwirklichungstyps, des zeitoffenen Erlebnistyps und des desinteressiert-passiven Unterhaltungstyp eine beachtliche Nachfrage nach kirchlichen Ritualen, wobei betont werden muss, dass es sich dabei vorab um eine biografisch situationsbedingte Nachfrage handelt. Es ist der lebensgeschichtliche Erfahrungshorizont mit seinen Umbrüchen und Übergängen, der den Anlass abgibt, das kirchliche

Ritualangebot in Anspruch zu nehmen. Die Schwellenerfahrung von Lebensübergängen löst ein Bedürfnis nach (religiöser) Selbstvergewisserung aus. Übergangsphasen bedeuten eine Unterbrechung der Alltagsroutine und somit eine Konfrontation mit den offenen Möglichkeiten des Anderseins: Jenseitserfahrung mitten im Diesseits. Im Ritualvollzug wird diese Erfahrung und somit auch das Jenseits, das in ihr aufscheint, symbolisiert und zeichenhaft gedeutet. ‚Liminale‘ Lebensphasen wirken auch heute noch religionsproduktiv, auch in modernen Lebensstilmilieus. Übergänge im Leben lassen Menschen die Erfahrung machen, dass das, was normalerweise so ist, wie es ist, nicht immer so sein muss. Sie schaffen Distanz zu den Alltagsroutinen und eröffnen so einen Raum, der die Ritualbeteiligten sich der Ganzheit ihres ansonsten fragmentierten Daseins im Ritual vergewissern lässt. Rituale üben bei Lebensübergängen, ganz allgemein in ausseralltäglichen Lebenslagen, eine stabilisierende Funktion aus, indem sie die Alltagskonstruktion absichern und das Alltagsleben in Gang halten. Rituale tragen auf ihre je eigene Weise zur Etablierung des Alltags bei.

Indem sich - bei allen Unterschieden - soziale Akteure und Angehörige unterschiedlichster Milieus biografischer und jahreszeitlicher kirchlicher Rituale bedienen, können sie als unersetzbares Element für den Aufbau, die Erhaltung und Wiederherstellung von Sicherheit und Stabilität im Alltag angesehen werden. „Wer seinen Alltag hervorbringen will, kann auf das Ritual nicht verzichten.“ (Streuten 1998, 220) Diese Sicherung und Stabilisierung des Alltags geschieht jedoch je nach Lebensstil auf je eigene Weise.

Die Art der Wirkung von Ritualen, also deren ‚Kraft‘, hängt von der Resonanz zwischen gelungenem performativem Geschehen und bewussten und unbewussten Dispositionen der Akteure ab. Rituale stehen immer in einem sozial und subjektiv-biografisch geprägten Zusammenhang und variieren daher in ihrer lebenspraktischen Bedeutung. Ohne den Blick auf individuelle und soziale Lebenszusammenhänge kann die Wirksamkeit von Ritualen nicht begriffen werden.

Die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen von Personen mit unterschiedlichem Lebenshintergrund erklärt sich aus der potentiellen Multifunktionalität von rituellen Handlungsvollzügen. Ihre Mehrdeutigkeit kommt der Pluralität menschlicher Lebenslagen entgegen und erlaubt, das, was man braucht, aus ihnen zu schöpfen und transformierend in die je eigenen Lebensbezüge zu integrieren. Aus dem Blickwinkel der Milieutheorie stellen die kirchlichen Rituale Angebote dar, religiöse Bedürfnisse in unterschiedlichen Milieus zu befriedigen. Biografische Aspekte in Verbindung mit Milieubildungen tragen wesentlich dazu bei, in welcher Weise Rituale als Ressource für das eigene Leben in Anspruch genommen werden.

Im traditionellen Segment der Bevölkerung, das sich als Teil einer durch Gewohnheiten und Sitten geregelten Gesellschaft versteht, sich den Lebensvorgaben der Gesellschaft anpasst, Harmonie und soziale Einbettung schätzt,

kommt überkommenen Ritualen die Funktion zu, Handlungs- und Einstellungsmuster zu bekräftigen und ihnen unhinterfragbare Gültigkeit zuzusprechen. Durch die Teilnahme an Ritualen vergewissern sie sich der kollektiv für sie gültigen Wert- und Orientierungsmuster. Hier erleben und erfahren sie, nach welchen Lebenskonzepten und normativen Koordinaten sie sich im Alltag auszurichten haben.

Im Ritual erkannte der französische Soziologe Emile Durkheim (1858–1917) eine primäre Quelle der Ordnung für das menschliche Zusammenleben, ein ganz besonderer Typ kollektiver Ordnungsbildung. Anhand des Forschungsmaterials in ethnologischen Studien vermochte er aufzuzeigen, wie rituelle Vollzüge in archaischen Gesellschaften eine Synchronisierung des sozialen Verhaltens bewirken und so ein wichtiges Verfahren zur sozialen Integration darstellen. Sie installieren eine intangible Ordnung für die Gesellschaftsmitglieder. Die Logik des Ritualen besteht darin, sozialen Ordnungsmustern sakrale Qualität zu verleihen, wodurch ihr Konstruktionscharakter verdeckt wird. Einem bestehenden Lebenszusammenhang wird unhinterfragbare, unbezweifelbare Gültigkeit zugesprochen. Durch Rückgriff auf Rituale kann sozialer Desintegration entgegengewirkt werden. Ihnen ist eine herausragende Fähigkeit zur Herstellung sozialer Kohärenz eigen. Sie gewährleisten die Autorität des Sozialen gegenüber dem Individuum. Die Rituale sorgen für „einen gemeinsamen Erfahrungs- und Handlungsraum, innerhalb dessen man nichts falsch machen kann und in dem Problemlösungen im Rekurs auf bekannte Problemlösungen (wie wenig effektiv diese auch im Einzelnen sein mögen) bewältigt und damit in den Bereich der Normalität eingegliedert werden“ (Soeffner 1989, 17). Sie repräsentieren kollektiven Sinn und schliessen die gefährliche Kluft zwischen subjektiv-persönlichem und kollektivem Sinn, „sichern die Gruppendynamik einer Gruppe gegen eine unerwünschte Dynamisierung ab, die unkontrolliert mittel- oder langfristig zum Zerschneiden der Gruppe führen könnte“ (Kiss 1999, 181).

Auf andere Weise kommen in modernen Lebensmilieus Rituale zum Zuge, nämlich als Konstruktionshilfe für den Identitätsaufbau und -erhalt. In Momenten, in denen sich die Identität aufzulösen droht, stützen sie Menschen in ihrem Bemühen um eine eigenverantwortliche Selbstgestaltung ihrer Biografie – auch wenn diesen offizielle kirchliche Glaubensinhalte längst fremd geworden sind. Unter den gegenwärtigen Gesellschaftsbedingungen ist es schwerer denn je, eine tragfähige Identität zu entwickeln. Gelingende Identitätsarbeit für Menschen in modernen Lebensstilmilieus heisst, für sich selbst einen authentischen Lebenssinn zu finden, ein Gefühl der inneren Lebenskohärenz zu entwickeln, die es erlaubt, mit der Vielfalt der umgehenden Lebensrealität produktiv umgehen zu können. Dazu sind Fähigkeiten wie Initiative, Zähigkeit, Flexibilität, Frustrationstoleranz notwendig, ebenso ein hohes Vertrauen in sich selbst. Wer viele Ressourcen hat, hat gute Chancen zu bestehen. Zu diesen Ressourcen zählen bei manchen Ritualen. Rituelle Vollzüge

sollen Halt verleihen in einer Gesellschaft, die von Zygmund Baumann als „liquid modernity“ (2000) beschrieben wird, die keine Normalitäten und alltäglichen Selbstverständlichkeiten mehr kennt, in der die Menschen nicht mehr auf fest etablierte Verhaltens- und Denkmuster zurückgreifen können.

Die aktuellen gesellschaftlichen Umbrüche greifen unmittelbar in die Lebensgestaltung der Menschen ein. Die Ungewissheit der Flexibilität, die Gefahr zu scheitern, der Verlust von unstrittig akzeptierten Lebenskonzepten treiben die Menschen dazu, woanders nach Verwurzelung zu suchen. In rituellen Handlungsformen hoffen sie, der ‚ontologischen Bodenlosigkeit‘ (Keupp 2004a, 12) zu entrinnen, festen Boden unter die Füßen zu bekommen, in unsicherem Gelände einen verlässlichen Bezugspunkt für ihre Lebensbewältigung, „eine innere Lebenskohärenz zu schaffen“ (Keupp 2002, 17). Voraussetzung für die Gewinnung von Lebenssouveränität ist ein Gefühl des Vertrauens in die Kontinuität des Lebens, ein Urvertrauen zum Leben. Das spezifische religiöse Moment eines Rituals liegt gerade in seinem ureigenen Beitrag zur Selbstfindung eines Menschen, dass er sich wahrnehmen kann als einer, der sich in einer transzendenten Wirklichkeit aufgehoben weiss, sich anerkannt weiss, der in sich hineinblicken, der ruhig werden kann, der weiss, wer er selbst ist, was ihn letztendlich im Leben trägt. Sich auf die Ambiguitäten der modernen Gesellschaft offen einzulassen, ist für viele Menschen ohne ausreichende transzendente Absicherung nicht möglich. Im Ritual eröffnet sich ihnen ein Raum für die Entwicklung von Urvertrauen ins Dasein, sich auf eine Biografie einzulassen, in der neue Lebensformen erprobt und eigener Lebenssinn entwickelt werden kann. „Rituale werden so zur Quelle von Empowerment“ (Keupp 2006, 11), um eigenständig und verantwortlich das eigene Lebensprojekt in die Hand zu nehmen.

## 12. Geburtsritus Taufe

### 12.1 Häufigkeit der Kindertaufe

Das stärkste Bedürfnis nach einem kirchlichen Ritual bekunden junge Familien anlässlich der Geburt ihrer eigenen Kinder. Das kirchliche Angebot der Taufe ist in die familiäre Lebenskultur ziemlich fraglos eingebettet. In ausseralltäglichen Situationen wie die Geburt eines Kindes weiss man, was zu tun ist, wie man sich normalerweise verhält. Die Taufe stellt ein Herzstück gelebter Kirchlichkeit unserer Zeit dar, eine herausragende Schnittstelle zwischen christlicher Tradition und familiärem Leben. In der Taufe wird die Kirche zugänglich auch und insbesondere für Menschen in Distanz zu ihr.

Die Taufe, fest verbunden mit dem Lebenszyklus und dessen biografische Verarbeitung, wird von den jungen Eltern fast ausnahmslos als kulturelle Selbstverständlichkeit erlebt. Darauf beruht in hohem Masse die gesellschaftlich-öffentliche Relevanz der Kirchen. Ihren unbedingten Verpflichtungscharakter hat zwar die Taufe heute weitgehend verloren. Geblieben aber ist ein nachhaltiges Bedürfnis, die Ankunft eines Kindes in der Familie als ein Lebenshöhepunkt rituell mit der Taufe zu begehen.

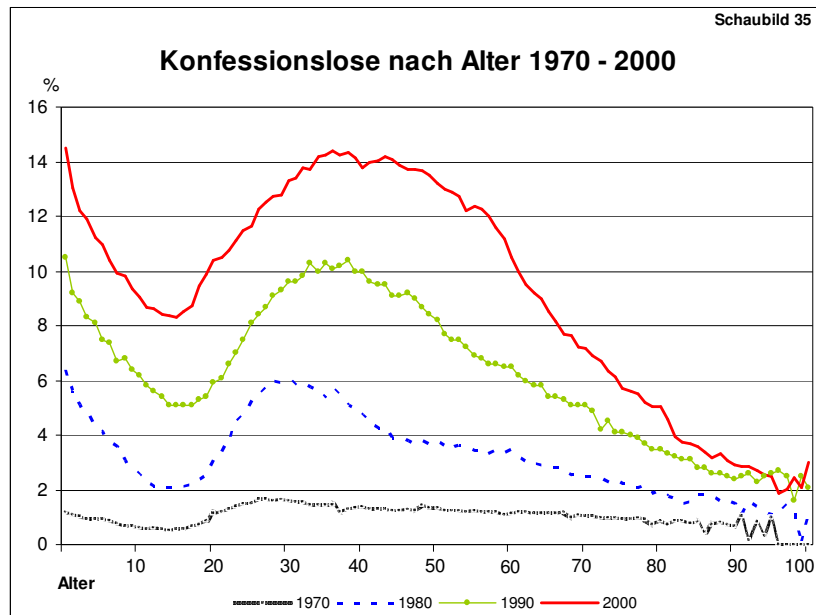
In der vorliegenden Untersuchung bestätigt sich der Befund aus der Sonderfall-Studie von 1989 und 1999. Die Kinder werden fast ausnahmslos getauft. 96.4% der Schweizer Wohnbevölkerung bejahte 1999 die Frage, ob sie getauft seien. Zehn Jahre zuvor waren es noch 98%. In unserer Befragung sagten 83.5% der befragten Eltern, dass sie ihr Kind taufen liessen. Nicht nur feiern mehr als 8 von 10 Familien das Geschenk neuen Lebens in der Taufe, sie halten auch zu 61.9% die Taufe ihres Kindes für sehr wichtig und zu weiteren 28.9% für wichtig.

Öfter als in homogen protestantischen Familien (93.3%) werden in rein katholischen Familien (98.9%) die Kinder getauft. Dass die Kindertaufe unter Angehörigen von evangelischen Freikirchen nicht üblich ist, widerspiegelt sich in ihrer Antwort auf die Frage nach der Taufe ihrer Kinder. 85.2% der freikirchlichen Familien verzichten auf die Kindertaufe.

Die Kindertaufe ist sozusagen eingebettet in die Beziehung zwischen den Generationen, Bestandteil der familiären Tradition. Die Taufe ist in der Schweizer Gesellschaft derart stark verwurzelt, dass selbst über ein Drittel der konfessionslosen (Ehe-)Partner (37.7%) sich für die Taufe ihrer Kinder entscheiden. Je konfessionell homogener die Paarbeziehung, desto höher fällt die ‚Vererbungsrate‘ der Kircheng Zugehörigkeit über die Taufe aus.

26% der nicht getauften Kinder stammen aus Familien, in denen beide Elternteile evangelischen Freikirchen angehören, 18.6% aus konfessionslosen Familien. 9% aus evangelisch-reformierten Familien, 11.8% bzw. 7.4% ge-

hören Familien an, in denen ein protestantischer bzw. katholischer Elternteil mit einem konfessionslosen Partner zusammenlebt. 2.3% leben in Haushalten, in denen beide Elternteile der katholischen Kirche angehören und 6.8% in Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken.



Bestätigt wird die hohe Nachfrage nach der Taufe in der Bevölkerung durch die Zahlen der Volkszählung 2000. Beträgt der Anteil der Konfessionslosen im ersten Lebensjahr 14.5%, verringert er sich bis zum 16. Lebensjahr, dem Jahr der religiösen Mündigkeit, auf 8.3%. Im Durchschnitt bezeichneten sich im Jahr 2000 11.1% der Schweizer Wohnbevölkerung als konfessionslos. Allein schon die Zahlen der Volkszählung machen deutlich, welcher Stellenwert der Kirche in der religiösen Erziehung der Kinder zugesprochen wird. Man möchte den eigenen Kindern eine religiöse Erziehung durch die Kirchen nicht vorenthalten und lässt sie daher taufen. Darüber hinaus stehen die Kirchen in den Augen der jungen Eltern für gesellschaftliche Werte, die in den übrigen Lebensbereichen unter die Räder zu kommen drohen. Die Kinder können später im Leben selbst entscheiden, ob sie weiterhin Mitglied der Kirche bleiben wollen.

Die Praxis der Kindertaufe muss im Zusammenhang der symbolisch-rituellen Begehung eines Übergangs im Lebenslauf gesehen werden. Die hohe Nachfrage nach der Taufe der eigenen Kinder lässt sich erklären aus der Verunsicherung bei Übergängen des Lebens, wenn der sichere Gang der

Gewohnheiten unterbrochen wird, wenn das, worauf man alltäglich oder doch durch hinlänglich kontinuierliche Wiederholung sich innerlich oder äusserlich eingestellt hat, durch neue Lagen überholt wird oder - jedenfalls vorübergehend - nicht mehr gilt. Der geregelte Verlauf des bisherigen Alltagslebens wird unterbrochen, es machen sich Ohnmachtgefühle und Ängste breit. Rituale helfen, Situationen zu überbrücken, in denen eindeutige Handlungsmuster fehlen. Sie dienen der Steuerung von Affekten und der Bindung von Emotionen. Über den Ritualvollzug fangen sich die beteiligten Personen gleichsam selbst auf.

Ein Ritual wie die Taufe ermöglicht, das Leben in einem Handlungsvakuum weiter gehen zu lassen und überlässt die Eltern nicht sich selbst. Die Geburt eines Kindes erfordert Neuanpassungen im Verhalten und der inneren Einstellungen, erzeugt neue Gefühle und verändert die Lebensperspektiven. Die vertraute Alltagswelt wird unterbrochen, die das Leben zuverlässig macht, in der alles passt und stimmt. Das potentiell Krisenhafte des Übergangs, ausgelöst durch die Geburt eines Kindes, der ein Abschied von einer bisherigen Lebensphase und den Eintritt in eine neue bedeutet, wird durch die Beteiligung und Mitwirkung am Ritual der Taufe begrenzt und gleichzeitig wird das Unsicherheitspotential gebändigt.

Was für die einzelne Familie einzigartig ist, die Geburt eines Kindes, ist für die Gesellschaft der Normalfall. Immer wieder werden Menschen geboren. Für diese Fälle stellt die Gesellschaft mit ihren öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen Rituale bereit. Bei der Begrüssung eines neuen Erdenbürgers haben die Kirchen quasi ein Ritenmonopol. Versuchen, Ersatzrituale im Umfeld der Geburt einzurichten, war bis anhin kein nennenswerter Erfolg beschieden. Die Kirchen nehmen mit der Taufe eine öffentliche Funktion wahr, indem sie in unserer Gesellschaft das religiöse Bedürfnis befriedigen, einen entscheidenden Lebenswendepunkt rituell zu begehen, symbolisch zu verarbeiten und abzusichern. Sie sind es, die im Namen der Gesellschaft das neue Leben in unserer Welt willkommen heissen.

## **12.2 Bedeutung der Taufe für die Eltern**

Die Taufe gibt der Lebenspassage, die gerade durchlaufen wird, eine angemessene, gesellschaftlich anerkannte Form der Bewältigung. Die Kirchen bieten mit ihrem Ritualangebot für sehr viele Eltern immer noch den dafür adäquaten Rahmen. Die vielfältige Symbolik der Tauffeier (Begiessen mit Wasser, Kreuzzeichen, Taufkerze, Taufkleid, Salbung, Namensnennung, Handauflegung) eröffnet den Beteiligten eine Fülle von Bezügen, Deutungen und Wahrnehmungen.

Im Verlaufe der Jahrhunderte hat die theologische Deutung der Taufe sehr unterschiedliche Akzentsetzungen erfahren - ein Mosaik aus vielen Be-



deutungsaspekten. Die rituellen Taufsymbole weisen auf eine Realität hin, die umfassender und grösser ist, als sie mit Deutungen je erfasst und ausgedrückt werden kann. Die Taufe gleicht einem Diamanten, der in den unterschiedlichsten Farben funkelt, je nachdem, von welcher Seite aus man ihn betrachtet.

Das Neue Testament deutet die Taufe in ihrem Kerngeschehen als Begräbnis des alten Menschen und als Auferstehung zu einem neuen Leben mit Christus. Die Taufe ist Ende und Neuanfang zugleich. Der Täufling wird „begraben durch die Taufe in den Tod“, um in einem neuen Leben zu wandeln (Röm 6,2-4). Die urchristliche Taufe stand in direkter Kontinuität mit der johannäischen Busstaufe; sie war darüber hinaus entscheidend geprägt von der Erfahrung des Todes und der Auferstehung Jesu. Im Licht des gekreuzigten und auferstandenen Christus, den seine Jünger nun als Erlöser und Herr der Welt bezeugten, gewann die christliche Taufe ihre einzigartige und unverwechselbare Bedeutung. „Die christliche Taufe ist im Wirken Jesu von Nazareth, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt.“ (Taufe, Eucharistie und Amt: Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1982, 9)

In möglicher Anspielung auf die jüdischen Reinigungsbäder spricht Paulus von der Taufe als „Bad der Wiedergeburt (Tit 3,5), durch das der Mensch von seiner Sünde „reingewaschen“ (1 Kor 6,11) werde, als Befreiung von der Knechtschaft der Sünde (Röm 6), die den Sünder unentrinnbar in ihrer Gewalt hatte. Für den Hebräer war der Atem ein Kennzeichen des Lebens. Wenn jemand im Wasser untertaucht wird, atmet er nicht mehr, sein Zustand gleicht dem eines Toten. Nach dem Auftauchen atmet der Getaufte wieder ein und beginnt ein neues Leben mit Christus. Wie Jesus starb und ins Grab gelegt wurde, so wird der Mensch bei der Taufe ins Wasser begraben. Schuld und Sünde werden mit ihm begraben. Wie Christus von den Toten auferstand, so steht er aus dem Wassergrab der Taufe zu einem neuen Leben auf. Wie Jesus vom Tod zur Auferstehung gelangt ist, so aufersteht nun das getaufte Kind und tritt in den Lebensraum Gottes ein. Sein Leben hat sich unter dem Einfluss des Heiligen Geistes fundamental verändert. Man kann sagen, es sei ein neuer Mensch (2 Kor 5,17) und lebe nun in der Gemeinschaft mit Christus. Der Vollzug der Taufe bezeichnet die sicht- und erlebbare Schwelle zwischen dem alten Sein des Menschen in der Sünde und dem neuen Sein seines Lebens in Christus. Das Wasser der Taufe tötet und schenkt Leben zugleich. Mit ihr erhält der Getaufte Anteil an Christi Auferstehung.

In Anbetracht der Antworten, die von den jungen Eltern auf die Frage nach der Zustimmung zur Glaubensaussage: „Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn“, gegeben wurden, kann davon ausgegangen werden, dass der kircheneigene Deutungsaspekt bei der Mehrheit der befragten jungen Mütter und Väter heute kaum mehr ihre Wahrnehmung der Taufe bestimmt. Vorzugsweise im Kreise der exklusiven und der synkretisti-

schen Christen wird die Taufe noch als Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung, als Mitsterben mit Christus und als Mit-ihm-Auferstehen zu neuem Leben verstanden

Tabelle 39

Religionstypen	Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn		
	trifft zu	teils/teils	trifft nicht zu
Exklusive Christen	96.0%	3.0%	1.0%
Synkretistische Christen	77.9%	19.9%	2.2%
Neureligiöse	1.3%	9.0%	89.7%
Transzendenzoffene	13.6%	39.9%	46.5%
Religiöse Humanisten	7.2%	25.9%	66.9%
Areliigiöse	–	–	100.0%

Aus der expliziten Nachfrage nach den Taufgründen in der Befragung (vgl. Fragebogen im Anhang, Frage 33) wird sichtbar, welche unterschiedlichen Bedeutungen die jungen Eltern heute der Taufe beimessen. Die Aussagen, zu denen die befragten Eltern Stellung nehmen konnten, stammen aus circa. 40 explorativen Interviews und deren inhaltsanalytischer Bearbeitung. Die dabei geäußerten Begründungen für die Taufe des Kindes fassten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Teilprojektes Taufe in folgende vier Kategorien zusammen:

1. *Taufe als *rélévateur* der Eltern-Kind-Beziehung (Frage 33b,g,k)*  
Mit dem Entscheid, ihr Kind taufen zu lassen, machen die Eltern eine bestimmte Haltung ihrem Kind gegenüber sichtbar. Exemplarisch wird hier das Verständnis der Taufe als Selbstverpflichtung der Eltern abgefragt: spezifisch christliche Erziehung, beschränkte Verfügungsgewalt gegenüber dem Kind, öffentlich bezeugte elterliche Verantwortung.
2. *Taufe als Möglichkeitsraum von Lebens- und Wirklichkeitsdeutung (Frage 33d,h,j)*  
Die religiöse Deutung der Taufe bezieht sich mit unterschiedlicher Intensität auf unterschiedliche elementare Lebenserfahrungen und -hoffnungen: Gottes Segen für das Kind, Schutz vor Schicksalsschlägen, Bedürfnis nach lebenszyklischer Strukturierung.
3. *Taufe als Konvention und Tradition (Frage 33a,c,e)*  
Thematisiert wird hier die Taufe als schöner Brauch, blosse Formalität oder Eingangstor zum Himmel.
4. *Taufe als Resonanzraum für religiöse Deutung (F 33f,i,l)*  
Zusammengefasst werden unter dieser Rubrik Aussagen darüber, inwieweit die Taufe fremdreferenziell durch den Bezug auf die Bibel und die

kirchliche Tradition begründet wird oder ob man einer eigenen persönlichen Interpretation den Vorzug gibt und ob bei dieser Gelegenheit eine religiöse Selbstvergewisserung der Eltern stattfindet.

Die folgenden Gründe veranlassten die jungen Eltern, ihre Kinder taufen zu lassen, gegliedert nach den oben aufgeführten Einheiten:

Tabelle 40

<i>Taufe als relevanteur der Eltern-Kind-Beziehung</i>	
• Mit der Taufe zeigen Eltern, dass sie ihr Kind im christlichen Glauben erziehen wollen.	91.6%
• Die Taufe drückt aus: Das Kind ist nicht ein Besitz der Eltern. Es ist ihnen anvertraut worden.	75.2%
• Die Taufe ist für Eltern eine Gelegenheit, um öffentlich zu zeigen: Ja, wir schauen zum Kind, nach bestem Wissen und Gewissen.	34.7%
<i>Taufe als Möglichkeitsraum von Lebens- und Wirklichkeitsdeutung</i>	
• Die Taufe drückt aus, dass das Kind unter Gottes Segen steht	88.8%
• Die Taufe ist ein Markstein auf dem Lebensweg des Kindes.	70.2%
• Ein Kind sollte getauft sein, sonst müsste man sich ein Gewissen machen, wenn ihm etwas zustiesse.	18.3%
<i>Taufe als Konvention und Tradition</i>	
• Die Taufe ist ein schöner Brauch, den man pflegen sollte.	76.1%
• Die Taufe ist eine reine Formalität.	13.1%
• Ohne Taufe kann man nicht in den Himmel kommen.	8.1%
<i>Taufe als Resonanzraum für religiöse Deutung</i>	
• Bei der Taufe wird einem der eigene Glaube wieder einmal bewusst.	71.9%
• Ich mache mir meine eigenen Vorstellungen von der Taufe.	49.0%
• Die Taufe ist in der Bibel und von der Kirche vorgegeben. Deshalb soll sie auch durchgeführt werden.	37.7%

Mit Hilfe der statistischen Methode der Faktorenanalyse lässt sich ermitteln, wie weit sich die Aussagen zu den Taufgründen zu mehr oder weniger voneinander unterscheidbaren Einstellungsdimensionen gruppieren lassen. Sie ermittelt drei latente Muster in den Aussagen. Einige von ihnen lassen sich nicht eindeutig dem einen oder anderen Begründungsmuster zuordnen. Sie zeichnet eine zusätzliche Affinität zu anderen Einstellungsmustern aus, worunter die innere Kohärenz des jeweiligen Deutungsmusters leidet. Die erste Aussage in einer Dimension formt am stärksten die inhaltliche Ausrichtung des betreffenden Begründungsmuster für die Taufe.

Tabelle 41

Bedeutung der Taufe	Segen Gottes für das Kind	Schlüssel zum Himmel	Schöner Brauch
	Faktorenloadungen		
Die Taufe drückt aus, dass das Kind unter Gottes Segen steht.	.72		
Die Taufe ist eine reine Formalität.	-.71		
Mit der Taufe zeigen Eltern, dass sie ihr Kind im christlichen Glauben erziehen wollen.	.69		
Die Taufe ist ein Markstein auf dem Lebensweg des Kindes.	.51		.34
Die Taufe drückt aus: Das Kind ist nicht ein Besitz der Eltern. Es ist ihnen anvertraut worden.	.50	.31	
Bei der Taufe wird einem der eigene Glaube wieder einmal bewusst.	.48		.47
Ein Kind sollte getauft sein, sonst müsste man sich ein Gewissen machen, wenn ihm etwas zustiesse.			
Ohne Taufe kann man nicht in den Himmel kommen.			
Die Taufe ist in der Bibel und von der Kirche vorgegeben. Deshalb soll sie auch durchgeführt werden.		.79	
Die Taufe ist ein schöner Brauch, den man pflegen sollte.		.78	
Die Taufe ist für Eltern eine Gelegenheit, um öffentlich zu zeigen: Ja, wir schauen zum Kind, nach bestem Wissen und Gewissen.			.68
Ich mache mir meine eigenen Vorstellungen von der Taufe.	.28	.73	.60
	-.41		.52

Die Skalenwerte der Aussagen in den einzelnen Deutungsmustern werden zu einem Index addiert, der anschliessend in der Mitte unterteilt wird in die zwei Positionen „trifft zu“ oder „trifft nicht zu“. Die drei zentralen Begründungsmuster für die Taufe der eigenen Kinder erreichen die folgenden Zustimmungswerte:

Tabelle 42

Taufe als Segen Gottes für das Kind	89.3%
Taufe als Schlüssel zum Himmel	14.5%
Taufe als schöner Brauch	51.1%

Am meisten zur Klärung der Unterschiede im Blick auf die Taufgründe trägt die Motivkonstellation „Segen für das Kind“ bei. Die beiden Begründungsmuster „Segen Gottes für das Kind“ und „Taufe als Schlüssel zum Himmel“ stehen in einer positiven Beziehung zueinander ( $r = .30$ )

Im Vergleich zu den Protestanten neigen Katholiken, die ihre Kinder taufen liessen, leicht stärker dem ersten und zweiten Begründungsmuster (Segen Gottes, Schlüssel zum Himmel) zu und weniger dem dritten (Schöner Brauch).

Konfessionslose, die ihr Kind taufen liessen, lassen nicht sehr viel öfter als die Katholiken und Protestanten das Argument gelten, die Taufe sei ein schöner Brauch (zu 50.9%). Ihre Motivation ist, Gottes Segen für ihr Kind zu erbitten (61.5%). Überhaupt lassen nur sehr wenige junge Eltern (4.3%) ihr Kind allein aus dem Grund taufen, weil es so Brauch ist. Für weitere 4.9% treffen keines der drei Motivmuster zu. Ausschlaggebend für die Taufe sind für sie Gründe, die in der Befragung nicht angesprochen wurden.

Die Kindertaufe wird von den jungen Müttern und Vätern vor allem als Geburtsritus wahrgenommen. Geburt und Taufe stehen in einem sehr engen zeitlichen Zusammenhang. Es kann damit zu Recht von der Taufe als dem Ritual der Geburt gesprochen werden. Die Taufe gehört „zur Feier der Geburt eines Kindes“ (Gräb 2006, 103). Sie ist „Feier des Lebensbeginns“ (a.a.O., 95), „Feier des wunderbaren Geschenk neuen Lebens“ (a.a.O., 98).

Durch ihren unmittelbaren Zusammenhang mit der Geburt markiert die Taufe den Eintritt eines Menschen in die Menschenwelt, in die Gesellschaft und verhilft ihm zu einer sozialen Identität. Die Taufe kann als Passageritus an der Schwelle zum sozialen Sein begriffen werden. Die Geburt eines Kindes ist der Anknüpfungspunkt dafür, das Ritualangebot der Kirche wahrzunehmen. Das Kind tritt aus der Geborgenheit des Mutterleibes in die Welt und beginnt mit dem ersten Atemzug sein eigenständiges Leben. 28.2% der Kinder werden während der ersten 3 Monate getauft, 50.2% zwischen dem 3. und 6. Monat und weitere 16.1% noch vor ihrem ersten Geburtstag. Lediglich 5.4% der Eltern warteten mit der Taufe über das erste Lebensjahr hinaus zu. Selbst wenn die Eltern den Kontakt zur Kirche und ihrer Ortsgemeinde verloren haben, kommt es selten zu einem Aufschub der Taufe.

Tabelle 43

Verbundenheit mit der Kirche	Alter des Kindes bei der Taufe		
	bis 6 Monaten	6-12 Monate	später
sehr/ziemlich verbunden	82.7%	14.0%	3.4%
etwas verbunden	77.5%	17.1%	5.3%
Kaum/nicht verbunden	73.4%	18.4%	8.2%

Von den jungen Eltern dürfte die Taufe kaum mehr als verbindlich betrachtet werden. Sie steht zur individuellen Disposition. Sie wissen, dass sie eine kirchlich-rituelle Bejahung der Geburt ihres Kindes auch unterlassen können,

ohne das dies gesellschaftlich nachteilige Folgen für die Familie hat. Alternativen zum kirchlichen Angebot, wie heute z.B. bei der Bestattung, stehen kaum zur Verfügung. Die Taufe wird weniger deshalb begehrt, weil es üblich ist, sondern weil man sich bewusst den Segen Gottes wünscht für das Neugeborene.

In der „Gestalt ihres einmaligen Vollzugs symbolisiert die Wassertaufe Gottes gnädige Zuwendung in Jesus Christus zu jedem einzelnen Menschen“ (Gräß 2006, 100). Der Blick der Eltern richtet sich in der volkswirtschaftlichen Taufpraxis auf den Segen Gottes für die zukünftigen Lebensgeschichte des Neugeborenen.

In den Hintergrund rückt die heilsgeschichtliche Bedeutung der Taufe - oder sie scheint erst gar nicht mehr auf: Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus im Sinne einer radikalen Statusänderung des Getauften, einer Gleichgestaltung mit dem auferweckten Gekreuzigten, womit ein neues Leben begründet wird. In der Taufe wird nicht mehr so sehr das gesucht, was die Kirche darin feiert, die im Eintauchen in das Wasser und im Auftauchen ein Abbild von Tod und Auferstehung Christi sieht. Die Inanspruchnahme der Taufe gehorcht Motiven, die weniger aus kirchlichen Verbindlichkeiten entstehen, als aus Bedürftigkeiten, die sich aus der lebensgeschichtlichen Situation ergeben.

Für das Ritual der Taufe zentral ist das Symbol des Wassers, das religionsgeschichtlich zu den Ursymbolen gehört. Es hat keine feststehende symbolische Bedeutung. Deutet die Kirche das Übergießen des Täuflings als Reinigung, erkennen die jungen Eltern in ihm ein Symbol des Lebens. Wo kein Wasser ist, ist Wüste, wächst nichts, grünt nicht, gibt es kein Leben: Wasser als Symbol der Lebensfülle.

In Internetauftritten lässt sich beobachten, dass Pfarreien bei der Vorstellung der Taufe nicht der Argumentation des Dogmatikers Helmut Hoping folgen, der meint, die Deutung der Taufe als Segensritual anlässlich der Geburt eines Kindes laufe dem Mysterium der Taufe zuwider, handle es sich doch beim Taufritus nicht um die Deutung der Geburt eines Kindes, sondern um „die grundlegende Feier der Initiation in den einen Leib Christi“ (Hoping 2004, 100). Das Mitsterben und Mitbegraben des Täuflings im „Wasserbad“ der Taufe sei „ein mystischer Vorgang, der seinen künftigen Tod zeichenhaft vorwegnimmt. Der Täufling wird mit dem Tod Christi verbunden, erhält mit dem Geschenk des Gottesgeistes aber zugleich ein Unterpand der künftigen Auferstehung.“ (a.a.O., 107) Im Gegenteil: In Korrespondenz zur Erwartungshaltung der jungen Eltern rücken Pfarreien die lebensgeschichtliche Bedeutung der Taufe für das Kind in den Vordergrund, wenn sie von ihr als Versprechen der Treue und Liebeserklärung Gottes gegenüber einem Menschen sprechen. So lässt sich auf der Homepage der Römisch-katholischen Kirche des Kantons Basel-Stadt nachlesen:

„Die Kirchen taufen im Auftrag und Geist von Jesus Christus. Die Bibel bezeugt uns, dass Gott allen Menschen unabhängig von der Herkunft, liebt. In Jesus Christus zeigt er, dass er dem Menschen ein erfülltes Leben schenken will, ein Leben in einer engen Beziehung zu Gottes Geist. In der Tauffeier wird das sichtbar gemacht. Sie ist ein Geschenk Gottes an das Kind. Gott ergreift die Initiative, er schenkt sich zuerst. Das Kind oder seine Eltern antworten auf dieses Angebot und nehmen es an. In der Tauffeier wird das Mädchen oder der Junge mit seinem Namen und seiner Biografie, die noch offensteht, vertrauensvoll in die Hand Gottes gelegt.

Um zu leben, brauchen Menschen Orientierungshilfe und festen Boden unter den Füßen. Das Evangelium lädt dazu ein, diese Orientierung zu finden. In einem an Jesus Christus orientierten Leben steht die Liebe an erster Stelle. Die Eltern sagen stellvertretend für ihr Kind ja dazu, das Leben des Kindes unter diesem neuen Horizont zu gestalten und das Kind in diese Lebensorientierung einzuführen.

Die Menschen erhalten ihren Wert nicht durch ihre Leistung, sondern erfahren sich als angenommen von Gott. Die Taufe ist Zeichen für das Vertrauen von Gott in die Menschen: Dieses Vertrauen kann in schwierigen Lebenssituationen Mut machen und Kraft vermitteln.“ ([www.rkk-bs.ch/taufe.cfm, letzter](http://www.rkk-bs.ch/taufe.cfm, letzter) Zugriff 8. Februar 2009)

In der Website einer evangelischen Pfarrei in Deutschland steht:

„Gott sagt in der Taufe einem Menschen: Ich, dein Gott, stehe zu dir und nehme dich an, weil du mein Kind bist – unabhängig davon, aus welcher Weltgegend oder welchen Verhältnissen du stammst, ob du männlich bist oder weiblich, krank oder gesund, welche Hautfarbe du hast oder welche Stärken und Schwächen. Die Taufe ist wie eine Liebeserklärung und Treueversprechen Gottes gegenüber einem Menschen.

Dieses Versprechen kann durch nichts zerstört werden, auch nicht dadurch, dass Menschen sich in ihrem Leben falsch entscheiden oder Böses tun. Auch dann, wenn Menschen sich nur noch als Nummer erleben, als statistische Grösse oder als Rädchen im Getriebe, bleibt es dabei: Sie sind von Gott, ihrem Schöpfer, gewollt und gehören zu ihm. Bei Gott behalten sie auch dann einen Namen, wenn sie sich unter den Menschen keinen Namen machen konnten.

Wenn wir traurig sind, wenn es uns schlecht geht, wenn wir Angst haben oder wenn uns vielleicht auch unser schlechtes Gewissen plagt, dann sieht die Welt und unser Leben sehr düster und grau aus. Wenn uns dann aber jemand in den Arm nimmt und sagt: Ich bin bei dir, du bist nicht allein. Ich hab dich lieb. Dann kann es sein, dass all das Graue von uns abfällt. Wir fühlen uns in solch einem Augenblick wie neu geboren. So ähnlich ist es auch mit der Taufe. Gott will, dass es immer wieder hell wird in unserem Leben.

Deshalb ist der Tauftag ein fröhlicher Festtag für einen Menschen und ein gewichtiger Tag für seinen weiteren Lebensweg. Immer wieder weisen Christen darauf hin, welchen Halt die Erinnerung an die Taufe, d.h. an das unverbrüchliche Versprechen Gottes geben kann: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.“ (Jes 43,1) Es kann Stunden im Leben eines Menschen geben, in denen die Erinnerung an dieses Versprechen einen Ausweg eröffnet und neuen Boden unter die Füße gibt.“ ([www.evkirchebischofsheim.de/service/downloads/taufe/taufe.pdf, letzter](http://www.evkirchebischofsheim.de/service/downloads/taufe/taufe.pdf, letzter) Zugriff 8. Februar 2009))

Die Motive der jungen Familien, ihr Kind taufen zu lassen, greifen die Kirchen also auf, indem sie „Gottes vorbehaltlose Anerkennung, von der Jesus gezeigt hat, dass sie gerade den Verlorenen und in ihrem Lebensprojekt Gescheiterten gilt, als Grund unserer Lebenszuversicht“ (Gräß 2000, 201) zur Sprache bringen. Von den Kirchen wird die symbolisch-rituelle Bearbeitung eines in seinen Kontingenzen unwägbaren Lebens erwartet. Die Bedeutung der Taufe ist für die Eltern verknüpft mit der Sorge um die zukünftige Entwicklung des Kindes, zu der die Möglichkeit des Scheiterns ebenso dazugehört wie Momente des gelingenden Lebens. Die Eltern bringen auf die eine

oder andere Weise die Orientierung an der Lebensgeschichte und Identitätsproblematik ihres Kindes in die Taufpraxis ein. Ihnen stellt sich zwangsläufig die Frage, worin denn bei aller Ambivalenz und Pluralität der Realitätserfahrung Lebensvertrauen und Handlungsfähigkeit begründet liegen. Es geht darum, in den komplexen und widersprüchlichen Realitäten der Lebenswelt ein Gefühl ontologischer Sicherheit zu gewinnen (Giddens 1991, 35 ff.) und den Einbruch existentieller Angst zu verhindern, die die innere Kohärenz und damit die Handlungsfähigkeit gefährdet. Gegen die fragmentierenden Einflüsse der Moderne mit ihrer charakteristischen Mischung aus Möglichkeiten und hohen Risiken muss ein Gefühl der Kohärenz aufrechterhalten werden.

Die Taufe bietet den Eltern Anlass und Raum, um in erster Linie Gottes Segen für das Kind zu erbeten. „Der Segensakt ist die liturgische Darstellung der Zuwendung Gottes und ihrer Vermittlung an die Gesegneten.“ Durch ihn „werden die Gesegneten in eine spezifische Beziehung zu Gott gestellt. Ihnen wird Lebensfülle zugesagt, und zwar im Modus der Verheissung.“ (Wagner-Rau 2000, 258f.) Der Täufling erfährt grundlegende Akzeptanz von Gott, die unabhängig ist davon, was in der Lebensgeschichte gelingt oder misslingt. Er wird seiner selbst sicher, gewinnt Vertrauen und Freiheit, seine Lebensmöglichkeiten zu bejahen und produktiv zu gestalten, er erfährt, im Letzten nicht verloren, sondern angenommen zu sein trotz allem, was an Destruktivität und Schuld das Leben unweigerlich mitbestimmt. Freiheit zum eigenen Leben entsteht dort, wo es sich auch mit seinen nicht gelungenen Anteilen letztlich akzeptiert weiss. Die anerkennende Zusage Gottes ermutigt Menschen, immer wieder von neuem anzufangen – auch und gerade dann, wenn das Gelingen unsicher und ausweglos erscheint.

Eltern bringen ihre Kinder zur Taufe, weil sie die Erfahrung machen, dass die Konstitution von Freiheit und die Ermächtigung zur Selbständigkeit nicht vom Subjekt selbst zu leisten sind. Die Arbeit an der eigenen Geschichte kann nur auf der Basis vorgreifender Anerkennung gelingen. Bei aller gestalterischen Aktivität bleiben Menschen bedürftig, angewiesen und ausgerichtet auf die Anerkennung durch andere. Charles Taylor spricht vom „dialogischen Charakter menschlicher Existenz“ (Taylor 1993, 21).

In früheren Zeiten war Anerkennung ein fester Bestandteil der gesellschaftlich abgeleiteten Identität, weil diese Identität auf unantastbaren gesellschaftlichen Normierungen beruhte. Demgegenüber genießt heute die persönliche Identität, die sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen herausbildet, keine selbstverständliche Anerkennung. Die vormoderne Wechselbeziehung ist aufgebrochen, in der einerseits überlieferte, allgemein akzeptierten Normen dem Einzelnen vorgaben, was und wie er sein soll und ihm andererseits bei Erfüllung der gesellschaftlichen Erwartungen allgemeine Anerkennung sicher war. „Die Individuen werden als Personen allein dadurch konstituiert, dass sie sich aus der Perspektive zustimmender oder ermutigender Anderer auf sich selbst als Wesen zu beziehen lernen,



Schaubild 36

### Bedeutung der Taufe nach religiösen Typen

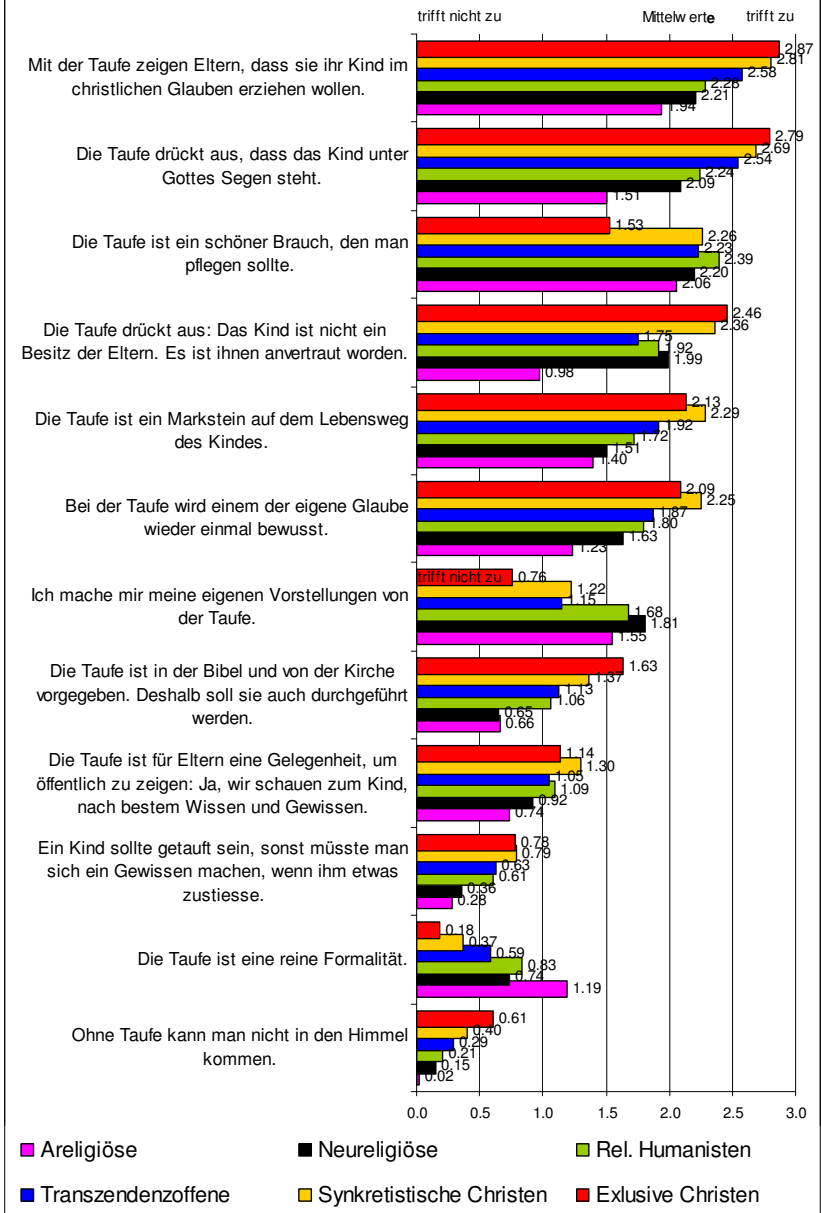
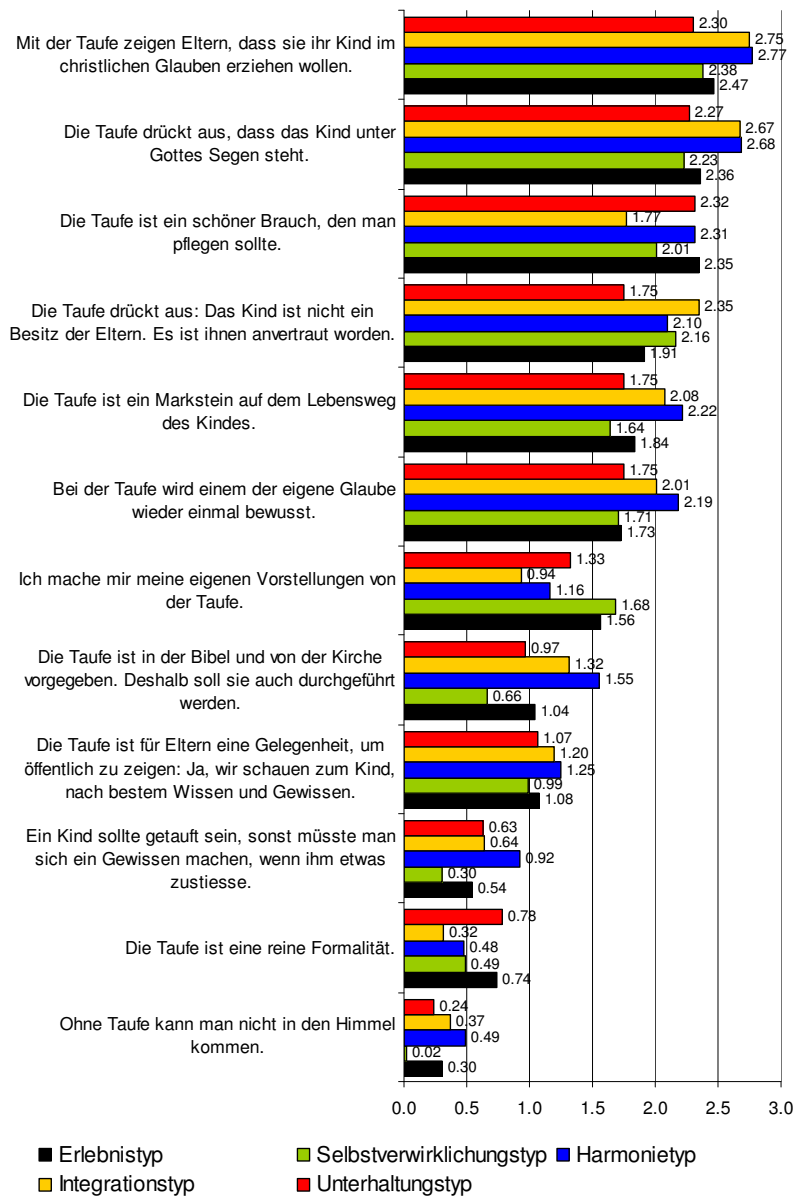


Schaubild 37

### Bedeutung der Taufe nach Lebensstil



denen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zukommen. Der Umfang solcher Eigenschaften und damit der Grad der positiven Selbstbeziehung wächst mit jeder neuen Form von Anerkennung, die der einzelne auf sich selbst als Subjekt beziehen kann.“ (Honneth 2003, 278 f.) Die Erfahrung der Anerkennung durch andere ist eng verbunden mit der evaluativen Haltung sich selbst gegenüber. Fehlt es an Anerkennung und Wertschätzung im Leben, so kommen Prozesse der Subjektwerdung nicht in Gang oder sie verkümmern.

Um sich auf seine Fähigkeiten und Potentiale in einer Weise beziehen zu können, die ihm eine ungezwungene freie Verwirklichung seiner Persönlichkeit erlaubt, bedürfen menschliche Wesen der Erfahrung vorgreifender Anerkennung. Subjektwerdung vollzieht sich in einem komplexen Ineingreifen von Selbstfindung und Fremdzuschreibung, Selbstbehauptung und Anerkennung. Eltern wünschen sich im Ritual der Taufe, dass Gott dem Kind gewährt, was sie ihm letztendlich nicht zu geben vermögen – verlässliche unbedingte Anerkennung, im Bewusstsein der Brüchigkeit sozialer Beziehungen im zukünftigen Lebenslauf des Kindes.

Dem Kind gegenüber fühlen sich die befragten jungen Eltern verpflichtet, in ihm die in der Taufe erfahrene Zuwendung Gottes wach zu halten, dass es Gottes Gnade und Barmherzigkeit gewiss sein kann in Situationen von Scheitern, von Schuld, Destruktivität, Trauer, von Krankheit und Tod, dass es sich mit seinen nicht gelungenen Anteilen letztlich von Gott akzeptiert weiss. Gottes Anerkennung des Kindes in der Taufe ist nicht etwas, was man hat, sondern ein immer wieder neu herzustellender Bezug. Den Eltern wird heute liebevolle Zuwendung und allseitige Förderung ihrer Kinder abverlangt, der sie sich auch im Blick auf seine religiöse Erziehung nicht entziehen wollen.

Über alle fünf Lebensstilmilieus hinweg und quer zu allen Religionstypen (vgl. Schaubilder 36 und 37) steht an vorderster Stelle die Selbstverpflichtung der Eltern: „Mit der Taufe zeigen Eltern, dass sie ihr Kind im christlichen Glauben erziehen wollen“ und die Bitte um Gottes Segen für das Kind: „Die Taufe drückt aus, dass das Kind unter Gottes Segen steht.“ Darüber hinaus findet bei den meisten Lebensstiltypen die Aussage Erwähnung: „Die Taufe drückt aus: Das Kind ist nicht ein Besitz der Eltern. Es ist ihnen anvertraut worden“, das ebenfalls dem Deutungsmuster ‚Taufe als Segen Gottes für das Kind‘ zugehört. Wo das unbegreifliche Geschenk des Lebens erfahren wird und das Glück, das es bedeuten kann, drängt menschliches Leben in eine religiöse Deutung, greifen die Menschen aus in die grosse Transzendenz, will die individuelle Lebensgeschichte immer auch in einen transzendenten Horizont eingebettet sein.

Weil die Feier neuen Lebens im Ausgriff aufs Unendliche gedeutet werden will, drängt es die Menschen in die Kirche. Implizit liegt das Religiöse in der Schwellen- und Grenzerfahrung. „Sie ist Transzendenzerfahrung im Sinne des offenen, nicht festgelegten, in seinen Folgen prinzipiell unbestimmten

Überschreitens des bisherigen Status einer Lebensphase“ (Gräß 2006, 79), konfrontiert mit der grundsätzlich offenen Möglichkeit des Anderswerdens, ist „Jenseiterfahrung mitten im Diesseits“ (ebd.). Die Taufe wird begehrt, weil die Kirche die religiöse Dimension in unserer Gesellschaft symbolisiert..

Neben der religiösen Taufbegründung an erster Stelle nennen die befragten jungen Mütter und Väter unter den vier wichtigsten Motiven, ihr Kind taufen zu lassen, durchgängig, dass sie die Taufe als einen schönen Brauch empfinden. Bei den Areligiösen, religiösen Humanisten und im Unterhaltungsmilieu nimmt diese Begründung, sich auf das Taufangebot der Kirche einzulassen, den ersten Platz ein. Zusammen mit dem Bedürfnis, in der Taufe die elterliche Selbstverpflichtung gegenüber dem Kind öffentlich zu bekunden und dem Anspruch auf eine eigene Deutung der Taufe, bildet die Wertschätzung der Taufe als schöner Brauch ein eigenständiges Begründungsmuster. In der Wertschätzung der Taufe als schönen Brauch widerspiegelt sich die zivilreligiöse Funktion der Kirchen in unserer Gesellschaft, der volkskirchliche Charakter der Grosskirchen. Die Taufe ist in unserer Gesellschaft der einzige Ritus, in dem einerseits der Neubeginn eines Lebens und andererseits die schwierige und krisenanfällige Übergangssituation für die Eltern symbolisch zur Sprache gebracht und rituell begangen werden kann.

Die geringste Zustimmung finden unter den befragten Vätern und Müttern Deutungen, die bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts die Taufpraxis vorab in katholischen Gegenden massgeblich prägten: eine Auslegung der Taufe als Eingangstor zum ewigen Heil. Das Deutungsmuster „Taufe als Schlüssel zum Himmel“ erschliesst sich über die drei Aussagen:

- Ein Kind sollte getauft sein, sonst müsste man sich ein Gewissen machen, wenn ihm etwas zustiesse.
- Ohne Taufe kann man nicht in den Himmel kommen.
- Die Taufe ist in der Bibel und von der Kirche vorgegeben. Deshalb soll sie auch durchgeführt werden.

Knapp gefasst besagt die Lehre des Konzils von Trient: Die Taufe tilgt die Folgen der Erbsünde, hebt die Sündenstrafen auf und prägt den Täufling mit dem Siegel der Gotteszugehörigkeit. Gemäss der katholischen Lehre gab es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzils ausserhalb der Kirche kein Heil. Die Taufe galt als heilsnotwendig. In seiner kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Studie zur Praxis des Übergangsrituals in Leuk, Kanton Wallis, berichtet Roland Kuonen davon, wie der Pfarrer 1926 die Bevölkerung von Leuk mit recht drastischen Worten auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe hinwies (Kuonen 2000, 57):

„In deinen Armen liegt ein kleiner Heide, befleckt mit der Erbsünde, ein Feind Gottes, eine tote Seele; da nimmst du natürliches Wasser, giessst es über das Haupt des Kindes und sprichst dabei: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,‘ – du hast die Schleuse geöffnet, und im gleichen Augenblick fliesst durch diesen sichtbaren Kanal die unsichtbare Gnade in die tote Seele des Kindes und sie lebt auf und strahlt in göttlicher Gnaden-

schöne und jauchzt selig empor als Gottes Kind: ‚Abba, Vater!‘“ (Pfarrblatt von Leuk, Januar 1926, 1. Jg., Nr. 1, Die hl. Sakramente)

Niemand kann in den Himmel kommen, der nicht getauft ist. Daraus abgeleitet wurde die Pflicht für katholische Eltern, ihre Kinder möglichst bald nach der Geburt zur Taufe zu bringen. Bestand für Kinder bei der Geburt Todesgefahr, oblag der Hebamme die Pflicht, es zu taufen. Erkannte die Mutter oder Hebamme, dass eine Totgeburt zu erwarten war, wurde ein Kind bereits im Mutterleib getauft. Darum habe es, berichtet Kuonen, kaum ungetaufte Totgeburten gegeben. Solche Belege zeigen „eindrücklich, wie sehr man bis in den 60er Jahren von der heilssichernden Wirkung des Taufsakramentes überzeugt war“ (Kuonen 2000, 60). Eine von Kuonen interviewte Bewohnerin von Leuk erzählte von einer Frau aus ihrem engsten Bekanntenkreis, die im zweiten Schwangerschaftsmonat ihr Kind durch eine Fehlgeburt verlor. Die Hebamme schnitt die Frucht aus der Plazenta und nahm eine ‚Nottaufe‘ vor. Gemäss Aussagen der Frau hätte sich dies in ähnlicher Weise immer wieder abgespielt.

Gegenstand von Betrachtungen im Pfarrblatt von Leuk war notwendigerweise immer wieder das Problem, was mit Neugeborenen geschehe, die starben, ohne vorher getauft worden zu sein. Die Antworten darauf fielen ambivalent aus. Einerseits wurde betont, dass mit dem Makel der Erbsünde Verstorbene „nie das Ziel erreichen, für das sie geschaffen sind: nie die beseligende Anschauung Gottes“ (Pfarrblatt von Leuk, Juni 1941, 16 Jg., Nr. 6, zit. nach Kuonen 2000, 58). Die ungetauft sterbenden Kinder bleiben also ausgeschlossen von der „übernatürlichen Glückseligkeit mit Gott“ (Pfarrblatt von Leuk, März 1954, 29. Jg., Nr. 3, zit. nach Kuonen 2000, 58). Andererseits wird beruhigend vermerkt, dass die unschuldigen Kinder nicht der Strafe der Hölle verfallen. Sie finden Aufnahme im sogenannten Limbus, einem Ort, in dem sie zwar Gott nie schauen, doch immerhin „ein gewisses natürliches Glück finden ohne Schmerzen“ (Pfarrblatt von Leuk, Juni 1941, 16. Jg., Nr. 6, zit. nach Kuonen 2000, 58). Beelendend muss es für Eltern zu jener Zeit gewesen sein, wenn ihr Kind ungetauft verstarb. Es galt, nicht nur den Tod des eigenen Kindes zu verschmerzen, sondern auch noch mit der Gewissheit fertig zu werden, dass die Seele auf ewig vom Paradies ausgeschlossen sei.

Eine quasi magische Vorstellung der Taufe wirkt unter den katholischen jungen Mütter und Vätern ausgeprägter nach als unter den Protestanten.

### 12.3 Der soziale Charakter der Taufe

Nach offiziell-kirchlicher Lehre bewirkt die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi, die universale Gemeinschaft der Glaubenden. „Denn wir alle sind in einem Geist in den einen Leib hineingetauft“ (1 Kor 12,13). So bezeichnen die Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der

Schweiz in den Vorbemerkungen zu ihrer Broschüre „Die Feier der Kindertaufe“ die Taufe „als Sakrament der Gliedschaft in der Kirche“. Zugleich nennen sie die Taufe „das Sakrament, durch das die Menschen Glieder der Kirche werden – zu einer Wohnung Gottes im Geist aufgebaut, eine königliche Priesterschaft und ein heiliges Volk“ (Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Rixen und von Luxemburg 1971,10).

Die gesamte biblische Taufsymbolik ist geprägt von einer kommunalen Sicht. Über die persönliche und familiäre Dimension hinaus besitzt die Taufe eine gemeinschaftsbildende Funktion und Bedeutung. Sie verbindet nicht nur den Menschen mit Gott, sondern stiftet zugleich eine neue Gemeinschaft unter den Menschen, die nunmehr als der ‚Leib Christi‘ miteinander verbunden sind. Vor allem der Apostel Paulus wird nicht müde, die jungen Christengemeinden in seinen Briefen immer wieder und mit Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, dass kein Rückzug in die Privatsphäre, keine Isolation von den anderen Gläubigen erlaubt sei. Vielmehr ist es ein zentrales Anliegen des Evangeliums, aus den auf Christus Getauften eine neue Gemeinschaft, ein einiges Volk, eine neue Menschheit zu bilden, deren Mit- und Füreinander von Einheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit gekennzeichnet ist. Die Taufe stellt den Initiationsritus in die Kirche dar. Von daher erklären sich die Versuche, Taufen im Rahmen der gesamten christlichen Gemeinschaft an einem Ort zu feiern.

Auf die Frage, welche Zugehörigkeiten zu einer Gemeinschaft ihrer Meinung nach bei der Taufe eine wichtige Rollen spielen, antworteten die befragten jungen Eltern:

Tabelle 41

92.2%	die Familie und andere Menschen, die dem Kind nahestehen
28.5%	die örtliche Kirchgemeinde/Pfarrei
43.8%	die christliche Kultur
18.0%	die weltweite christliche Kirche
29.0%	eine bestimmte Konfession

Katholiken und Protestanten fühlen sich im Rahmen der Taufe in unterschiedlichem Masse der christlichen Kultur zugehörig. Fühlen sich 39.1% der Protestanten ihr zugehörig, sind es bei den Katholiken 49%. Auf katholischer Seite besteht eine leicht stärkere konfessionelle Bindung und ein stärkeres Zugehörigkeitsgefühl zur weltweiten Kirche. In Bezug auf die Verbundenheit mit der örtlichen Christengemeinde anlässlich der Taufe unterscheiden sich Katholiken und Protestanten kaum.

Im Bewusstsein der jungen Eltern spielt der Aspekt der Eingliederung des Kindes in die Kirche als Leib Christi eine nebensächliche Rolle. Die Taufe wird praktiziert als familiäre Feier anlässlich der Geburt eines Kindes, bei der es um die das ganze Leben bestimmende Identität geht, die dem Kind zuge-

schrieben werden soll. Die volksskirchliche Taufpraxis hat heute eine durch zwei Merkmale charakterisierte Gestalt angenommen. Sie ist zum einen religiöse Symbolisierung einer transzendent verankerten Identitätszuschreibung im Blick auf das Neugeborene. Zum andern fühlen sich Mutter und Vater, Freunde und Bekannte angesprochen, in der Lebensgeschichte des Neugeborenen zur Entfaltung bringen, was ihm fühlbar und sichtbar im Vollzug der Taufe widerfahren ist. Der Lebenszusammenhang einer Geburt ist nicht die Kirche und ihre örtliche Christengemeinde, sondern der Familien- und Freundeskreis.

Das Verständnis der Taufe als Geburtsritus offenbart sich nachdrücklich bei den jungen Eltern in der Wahl der Familie als wichtigste Bezugsgruppe anlässlich der Taufe ihres Kindes. Zu Beginn des Lebens bedarf das Kind der besonderen Betreuung und Fürsorge durch die Eltern. Das Kind lebt in Teilhabe an seinen Eltern. Schon die kürzeste Zeitspanne, in der es diese Teilhabe entbehren muss, erlebt es als existenzgefährdend. Im täglichen Kontakt mit ihnen erlernt es grundlegende Verhaltensweisen, Motivationen und Werthaltungen für sein späteres Leben, entwickelt durch Lernprozesse seine individuellen Gewohnheiten des Erlebens, Fühlens, Denkens und Handelns. Die Wahrnehmungen, Erfahrungen und Handlungsweisen im Elternhaus prägen sich im Empfindungs- und Gefühlsleben und im Gedächtnis des Kindes ein.

Ob Persönlichkeitseigenschaften wie Lernfähigkeit, Leistungsorientierung, Initiative, Autonomie und Liebesfähigkeit im Kind entwickelt werden können, hängt vordringlich von der Stabilität und Konsistenz der frühkindlichen Umwelt ab. Für eine positive Entwicklung des Kindes ist es unerlässlich, dass es intensive, emotional befriedigende mitmenschliche Beziehungen in der Familie erlebt. Befriedigende Beziehungen drücken sich für das Kleinkind darin aus, dass es emotionale Zuwendung erfährt und sich die Beziehungen als belastbar, tragfähig, stabil, in sich konsistent erweisen. Das Erlebnis befriedigender Beziehungen lässt sich auch als Erfahrung intensiver, körpernaher Kommunikation umschreiben, die auf gegenseitigem Verstehen und symbolischer Verständigung beruht. Solche kommunikativen Erfahrungen erscheinen deshalb als grundlegende Voraussetzungen für die Entwicklung des Kindes, weil die Selbst-Werdung des Menschen fundamental sozial vermittelt wird. Das Lernen des Kindes erfolgt im wesentlichen in Auseinandersetzung mit der alltäglichen Umwelt, welche vom Kind unmittelbar erfahren wird.

Im Zusammensein mit den Eltern erwirbt das Kind Einstellungen, Werthaltungen, Motivationen und Verhaltensdispositionen, die sein Welt- und Menschenverständnis und letztlich auch seine Vorstellung von Gott bestimmen. Hier werden die Weichen für alle folgenden Lern- und Anpassungsprozesse gestellt. Durch die Identifikation mit seinen Eltern wird das Kind fähig, sich als sich selbst und mit sich selbst zu identifizieren, seine eigene Identität

zu finden. Das Kind wird, was seine Eltern in es hineingelegt haben. Das ist kein einseitiger, mechanischer Prozess. Im Wechselspiel zwischen Identifizierung durch andere und Selbstidentifikation, zwischen objektiv zugewiesener und subjektiv angeeigneter Identität entwickelt sich seine Persönlichkeit.

Das Kind verinnerlicht die Welt seiner Eltern nicht als eine unter vielen möglichen Welten, sondern als die Welt schlechthin, die einzig vorhandene und fassbare. Darum ist, was an Wirklichkeit in dieser Lebensphase verinnerlicht wird, so viel fester im Bewusstsein verankert als Welten, die auf dem Wege über spätere Lernprozesse verinnerlicht werden. „Die Welt der Kindheit ist dicht und zweifelsfrei wirklich. Das wäre in diesem Entwicklungsstadium des Bewusstseins wohl gar nicht anders möglich ... Sie ist und bleibt die ‚heimatliche Welt‘, die wir noch in fernste Regionen des Lebens, wo wir keineswegs heimisch sind, mit uns nehmen.“ (Berger, Luckmann 1970, 146). Es bedarf ernster Erschütterungen im Leben, bis die dichte Wirklichkeit, die in der frühen Kindheit verinnerlicht worden ist, auseinanderfällt. Neues Wissen wird in der Regel nur dann lebensrelevant, wenn es sich in die ursprüngliche Welt einfügen lässt.

Das Elternhaus vermittelt dem Kind das, was man seine Wirklichkeit nennen kann, ein elementares und fundamentales Gefühl und Verständnis, was die Welt ist und wer es in der Welt ist, wie die Welt ist und wie es angesichts dieser Welt denken, fühlen und agieren darf. Die Eltern, und nur sie, vermitteln die Wirklichkeitssicht, die als zwar flexibler, aber vorgegebener Lebenshorizont alles Denken, Fühlen und Verhalten des Kindes beeinflusst. Mit kaum auszudenkender Sensibilität nimmt das Kind wahr, was die Eltern ihm, indem sie da sind und mit ihm umgehen, als Wirklichkeit präsentieren.

Zwar erschöpft sich die soziale Ökologie der kindlichen Entwicklung nicht in der familialen Umwelt. Die Familie ist eingebettet in die weitere gesellschaftliche Umwelt und kann nicht ohne Bezug zu dieser Umwelt gedacht werden. Doch ist es die Familie, durch deren Vermittlungsleistungen diese weitere Umwelt für die Entwicklung des Kindes relevant wird.

Tabelle 42

Soziale Einbettung der Taufe	Verbundenheit mit der Kirche		
	sehr/ziemlich	etwas	kaum/keine
Familien-/Freundeskreis	90.2%	4.5%	92.2%
Kirchgemeinde/Pfarrei	42.0%	6.4%	13.4%
Christliche Kultur	55.7%	3.5%	27.5%
Weltweite Kirche	24.6%	6.1%	11.5%
Konfession	36.0%	8.1%	20.4%

In welchem Milieu sich auch immer jemand bewegt und welche religiöse Orientierung er vertritt, die Taufe wird von ihm als Familienfeier, als Ereignis im alltäglichen Lebenszusammenhang der Familie erlebt. Wie Tabelle 42 zeigt, kann ein Bezug zur Gemeinschaft der Gläubigen nur dort erwartet



werden, wo sich in den Familien über Jahre ein Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche entfaltet hat.

In seiner Untersuchung zur Taufpraxis in Vorarlberg (Österreich) stellt Markus Schwaigkofler fest, „dass Amtsträger in vorwiegendem Masse daran interessiert sind, Menschen zur Teilnahme am traditionellen Leben der Pfarrgemeinde zu bewegen, weil sie selbst ihre Identität damit verknüpfen. In der sichtbaren Teilnahme am Leben der Pfarrgemeinde zeigen sich für Amtsträger in hohem Masse die Erkennungszeichen christlicher Existenz.“ (Schwaigkofler 2005, 294) Die faktische Taufpraxis wird deshalb von vielen Seelsorgerinnen und Seelsorgern als Problem empfunden. Vor allem die Glaubenspraxis der Eltern macht den Taufspendern zu schaffen. So meint ein Pfarrer in der Studie von Schwaigkofler: „Eines der grössten Probleme bei der Kindertaufe für mich ist, dass Eltern oft für ihr Kind den Segen Gottes erbitten, die Aufnahme in die christliche Gemeinde jedoch kaum angestrebt wird.“ (Schwaigkofler 2005, 131) Oder ein anderer: „Eltern versprechen alles, halten wenig, was Sonntagsmesse anbelangt.“ (ebd.) Beklagt wird der fehlende Bezug zur Kirche im Sinne einer sichtbaren Teilnahme am religiösen Leben der Pfarrei.

Für die kirchliche Taufpraxis charakteristisch ist eine prekäre Zwischenlage im Grenzbereich von Kirche und gelebter Religion. Zwei Welten treffen in ihren Erwartungen aufeinander, deren Vermittlung in der kirchlichen Praxis auf sehr unterschiedliche Weise geschieht, je nach kirchlichem Selbstverständnis der involvierten Taufspender. Auf der einen Seite stehen Eltern mit ihrem Wunsch nach der Taufe für ihr Kind. Von der Kirche erwarten sie, dass die Taufe jedem, der danach verlangt, auch zugänglich ist. Gleichzeitig ist wenig Bereitschaft vorhanden, sich selbst auf eine Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Biografie einzulassen, oft aus Mangel an einer angemessenen Sprache für den persönlichen Glauben. Erst im Zusammenhang mit Kindern stellen sich verstärkt religiöse Fragen. Nach einer oft längeren Zeit der Distanz und Entfremdung von der Kirche kommen Eltern bei der Geburt ihres Kindes wieder mit ihr in Kontakt. Dazu kommt eine gewisse Scheu vorhandene Konflikte und Vorbehalte den Kirchen gegenüber anzusprechen. Auf der anderen Seite stehen Taufspender, die sich nicht klar darüber sind, wie sie sich angesichts der theologisch-dogmatischen Deutungsvorgaben der Kirche den Eltern gegenüber verhalten sollen. Die einen verfolgen das Ziel, Eltern erneut in das pfarreiliche Gemeindeleben einzubinden durch regelmässigen Besuch der Sonntagsgottesdienste. Die Gottesdienstgemeinde soll selbst als Subjekt bei der Taufe auftreten, damit gewährleistet ist, dass die Kirche mit sich selbst identisch bleibt und nicht fremdgesteuert gesellschaftlichen Bedürfnissen gehorcht. Andere versuchen, in konsequenter Orientierung am kirchlichen Verkündigungsauftrag die Vieldeutigkeit des Taufgeschehens in Eindeutigkeit zu überführen.

In den vergangenen Jahren lassen sich zusehends Bemühungen beobachten, den Grundsinn der Taufe aus dem familiären Lebenszusammenhang anlässlich der Geburt eines Kindes zu erschliessen und so den Eltern eine lebensgeschichtlich bedeutsame Interpretation aus dem Deutungshorizont des christlichen Glaubens zu eröffnen.

Man muss sich gerade in kirchlichen Kreisen freimachen von der Illusion, die ‚Kirche‘ wisse per se – kraft Offenbarung und ohne Bezug zur sozialen Kirchlichkeit wie die Taufe zu deuten sei. Das Evangelium lässt sich vom Menschen in seinen sozialen und lebensgeschichtlichen Zusammenhängen nicht trennen, auch wenn es darin nicht aufgeht. Alltägliche Lebenswirklichkeit und -erfahrung auf ihre Tiefendimensionen hin aufzuschlüsseln und den Menschen eine Wirklichkeit zu eröffnen, in der er Bestand haben kann, anerkannt wird und erfährt, dass er sein darf und soll, kann nur, wer Wirklichkeit zur Sprache zu bringen vermag. Kirchliche Verkündigung ist nicht ortlos, auch nicht zeitlos, sondern findet in Raum und Zeit, Geschichte und Gesellschaft statt. Die Lebensnotwendigkeit ihrer Botschaft vermag die Kirche auf dem freien Markt der Weltdeutungen nur nachzuweisen, wenn sie imstande ist, den Menschen gelingendes Leben und Hoffnung auf Lebenszuwachs zu eröffnen.

Seelsorge, die die Menschen ernst nimmt und ihnen gerecht werden will, muss von ihrer Lebenswelt ausgehen, um dann zu sehen, wie von daher eine biblisch inszenierte und theologisch reflektierte kirchliche Praxis entwickelt werden kann. In Zeiten, in denen gesellschaftlich Veränderungen sich in sehr schnellem Tempo vollziehen, bedarf es einer besonders ausgeprägten Wahrnehmungsfähigkeit der Wirklichkeit. Wirklichkeitserfahrung ist eine entscheidende und unerlässliche Voraussetzung, um eine lebensförderliche Pastoral in der Kirche zu entwickeln. Die Lebenswirklichkeit der Menschen ist nicht bloss das Anwendungsfeld theologischer Wahrheiten. Sie ist vielmehr der eigentliche Boden, auf dem lebendige Theologie wachsen kann. Evangelium bedeutet immer: Lebenswelten transparent zu machen, sie in einen grösseren Heilskontext zu stellen, der aus ihr selbst heraus nicht plausibel ist.

Zu einer wirklichkeitsverbundenen Taufpraxis der Kinder gehört unabdingbar die Notwendigkeit hinzuhören auf das, was die Menschen von ihrem Leben, ihren Ängsten und Problemen, ihren Hoffnungen und ihrem Glauben erzählen und ins Gespräch bringen wollen. Nur so kann die Kirche zur Hermeneutin und Sprachhelferin werden, die Alltags- und Grenzerfahrungen im Horizont der christlichen Botschaft sinnschaffend und mutmachend zu deuten weiss. „Im Strom der Zeit rettet man Ertrinkende nicht von nur eingebildeten ‚Ufern der Ewigkeit‘ her, sondern nur, indem man selbst tapfer mitten im Fluss schwimmt.“ (Rahner 1964, 224)

Es ist eine unverzichtbare Aufgabe des Taufspenders, der Sprachwelt und der Identitätsbildung der Eltern Raum zu geben und eine Beziehung herzustellen zur biblischen Verkündigung. Jede Deutung bedarf des unmittelbaren

Handlungskontextes, auf den sich diese Deutung bezieht (Schibilsky 1998). Es geht um die elementare Frage, ob die Kirche glaubt, dass in Christus die ganze Wirklichkeit voller Verheissung ist, dass der eigentliche Aktionsraum der Christusverheissung der Alltag menschlichen Lebens und Zusammenlebens ist. Der Auftrag der Kirche ist es, dafür einzustehen, dass Verheissung und Wirklichkeit beieinander bleiben, dass die Wirklichkeit im Strahlungsreich der Verheissung bleibt. Denn eine Kirche, die der Versuchung nachgibt, sich defensiv gegen heutige Wirklichkeit zu verhalten, gerät in Widerspruch mit sich und ihrem Auftrag. Die inkarnatorische Glaubensüberlieferung des Christentums ist gleichermassen gekennzeichnet durch die Vorstellung, dass Gott der von ihm geschaffenen Welt gegenübersteht, also in ihr nicht aufgeht, wie auch von der Überzeugung, dass Gott in der Welt wirkt und durch seinen Geist das Leben der Menschen zu bestimmen vermag (Huber 2007, 73).

Tragen die Kirchen in der theologischen Deutung der Taufe der biografischen Lebensphasen in Familien nicht Rechnung, fühlen sich junge Eltern in ihrer lebensgeschichtlichen Sinnarbeit sich selbst überlassen.

### **13. Die religiöse Dimension des Gute-Nacht-Rituals**

Das Zu-Bett-Gehen ist ein alltägliches Ritual in allen Familien. Es läuft Tag für Tag mehr oder weniger nach dem gleichen Schema ab. Rituale in der Zeit vor dem Zu-Bett-Gehen geben dem Tagesablauf Struktur. Sie gliedern die Zeit, machen den Ablauf der Zeit übersichtlich und konturenreich. Das Gute-Nacht-Ritual ist eine Insel der Ruhe und Einkehr im Strom der Zeit und in der Hektik der alltäglichen Anforderungen, Verpflichtungen und Aufgaben, ein Haltepunkt im Laufe des Tages. Das Gute-Nacht-Ritual hebt eine bestimmte Zeit aus dem Getriebe des Alltags heraus. Es unterbricht den Alltag und gibt dem Leben Erlebnistiefe, indem es diesem Zeitabschnitt eine herausgehobene Stellung verleiht und als besondere Zeit charakterisiert.

Das Gute-Nacht-Ritual hilft dem Kind, sich auf einen ruhigen Schlaf einzustimmen, zur Ruhe zu kommen und sich für die Nacht von seinen Eltern zu verabschieden. Das Kind genießt die Sicherheit, die ihm die immer wiederkehrenden, verlässlichen Abläufe und festen Gewohnheiten des Gute-Nacht-Rituals geben. So schläft es besser ein. Das Ritual vermittelt ihm Geborgenheit und die Gewissheit, dass alles in Ordnung ist, es die Dunkelheit der Nacht, die Gespenster und Monster unter seinem Bett nicht zu fürchten braucht, dass ihm die Zuwendung der Eltern sicher ist.

Aus der Sicht eines Kindes bedeutet das Schlafengehen eine Trennung von seinen Eltern und von allem, was weiter im Haus vor sich geht, nachdem das Kind ins Bett gelegt wurde. Feste, unveränderliche Regeln vor dem Einschlafen geben Halt, schenken Geborgenheit und reduzieren Ängste. Gute-Nacht-Rituale in der Familie erzeugen Gemeinsamkeit und ein Zusammengehörigkeitsgefühl. Über ein standardisiertes Verfahren in einer schriftlichen Befragung lässt sich die Dramaturgie des Gute-Nacht-Rituals nicht adäquat erfassen. Mündliche Erzählungen oder Videoaufnahmen wären hierfür die geeigneteren Mittel. Die schriftliche Befragung muss sich darauf beschränken, die einzelnen Bausteine des Gute-Nacht-Rituals in Erfahrung zu bringen.

Im Gegensatz zur Taufe als kirchlich geregelt und inszeniertem Ritual liegt die Ausgestaltung des Gute-Nacht-Rituals bei den Eltern selbst. Sie bestimmen, nach welchen Regeln das Zu-Bett-Gehen ablaufen soll, welche Inhalte angesprochen werden und welche symbolischen Gesten sie wählen.

Auf die Frage: „Wie hat sich das Ins-Bett-Gehen Ihres Kindes gestern Abend abgespielt?“, kreuzten die jungen Väter und Mütter zu mehr als einem Fünftel die nachfolgenden Antwortmöglichkeiten an:

Tabelle 43

87.9%	Gute-Nacht-Kuss-Geben
56.0%	Noch über den Tag sprechen
40.3%	Geschichte aus einem Buch vorlesen oder erzählen (ohne religiösen Inhalt)
37.3%	Gebet sprechen
25.2%	Das Kind las selber in einem Buch
24.7%	„I ghöre es Glöggli“ singen
21.4%	Kassette/CD hören

Mädchen und Knaben erleben im Grossen und Ganzen denselben Ablauf des Ins-Bett-Gehens. Jüngere Kinder (mit Jahrgang 1999) hören im Vergleich zu den älteren (mit Jahrgang 1996) öfter das Lied „I ghöre es Glöggli“ (32.7% zu 17.9%), oder es wird ihnen aus einem Buch vorgelesen (53.6% zu 29.5%). Markant öfter als die jüngeren lesen die älteren Kinder selbst in einem Buch (40.2% zu 7.1%) oder hören eine Kassette/CD (24.3% zu 18.2%).

Rund 7 bis 8 von 10 Kindern erleben mehr oder weniger explizit einen religiösen Bezug beim Ins-Bett-Gehen. 37.3% der Eltern sprechen ein Gebet mit den Kindern, weitere 24.7% singen mit ihnen das Lied „I ghöre es Glöggli“. Mit den Worten „Dr lieb Gott im Himmel wird ou bi mir si“ klingt die erste Strophe dieses Liedes aus. Die zweite und dritte Strophe lauten:

Und alli wo müed si händ Friede und Rued. Dr lieb Gott im Himmel laht Böses nid zueh. I gohne is Bettli, eu allne Guet Nacht. Dr lieb Gott im Himmel und s'Aengeli wacht.	De Tag isch vergange es tunklet ja scho, Du lieb Gott im Himmel, ich bi ja so froh. Ich wott nöd elei si, doch du bisch bi mir, und Mueter und Vater, die wached mit Dir
--	---

Zum immer wiederkehrenden Ablauf des Einschlaf-Rituals gehören neben dem Lied „I ghöre es Glöggli“ zahlreiche andere Lieder. 17.2% der befragten Eltern sagen, dass sie auch andere Lieder singen, etliche davon mit religiösem Inhalt. Kaum eines spricht nicht von einer friedlichen heilen Welt, von einem leuchtenden Firmament über dieser Welt, der Sehnsucht nach dem Paradies, von guten Geistern und beschützenden Engeln. Ausgesprochen gerne singen junge Eltern mit ihren Kindern folgende Lieder:

- Der Mond ist aufgegangen
- Guten Abend, gute Nacht
- La le lu
- Oh Du goldigs Sünneli
- Schlaf, Chindli, schlaf
- Weißt Du, wie viel Sternlein stehen

Unter der Rubrik „Andere nämlich: ....“ konnten zusätzliche Ritualelemente genannt werden, die nicht auf der vorgelegten Liste aufgeführt waren. 13.6% der Befragten benutzten diese Möglichkeit. Erwähnt wird z.B., dass man „den Kindern ein Kreuz auf die Stirn macht, sie fest umarmt, sanft massiert, den Segen mit Weihwasser gibt, mit ihnen kuschelt oder ihnen sagt, dass man sie lieb hat“.

Dem Gute-Nacht-Ritual werden von den jungen Eltern die folgenden Bedeutungen zugeschrieben, geordnet nach Wichtigkeit:

	Tabelle 44
	Mittelwert
	0 = niedrigster
	3 = höchster Wert
<b>Die Zeit vor dem Schlafen ist eine Zeit, ...</b>	
in der das Kind/die Kinder Nähe, Liebe und Zärtlichkeit erleben.	2.65
in der das Kind/die Kinder ruhig werden und zu sich kommen können.	2.49
in der das Kind/die Kinder Halt und Geborgenheit im Leben erfahren.	2.45
in der wir spüren, dass wir als Familie alle unter ein Dach gehören.	2.38
in der wir dem Kind/den Kindern etwas Wertvolles weitergeben (Geschichten, Lieder etc.).	2.37
die wichtig ist für das Ein- und Durchschlafen unseres Kindes/unserer Kinder.	2.32
in der wir miteinander etwas erleben, was uns als Familie gut tut.	2.12
in der wir Ungutes vom Tag bereinigen.	2.04
in der wir unserem Kind/unsern Kindern als Eltern noch das geben können, was tagsüber zu kurz gekommen ist.	2.03
in der Dinge zur Sprache kommen, die im Alltag untergehen.	1.98
in der alles seine schöne Ordnung hat.	1.93
in der wir über die „grossen Fragen“ reden können.	1.76
in der wir spüren, dass wir in einem grossen Ganzen aufgehoben sind.	1.66
in der wir an Grosseltern und an Menschen, denken, die zu uns gehören.	1.59
in der wir spüren, dass es etwas gibt, das über uns steht.	1.58
in der wir Gott für das Gute danken, das der Tag gebracht hat.	1.55
in der wir etwas erleben, das sich schwer in Worte fassen lässt.	1.54
in der das Kind/die Kinder zu Gott beten lernen.	1.52
in der das Kind/die Kinder auf Gott zu sprechen kommen.	1.44
in der wir dem Kind/den Kinder von Gott und von Jesus Christus erzählen.	1.25

Die vielfältigen Bedeutungen des Gute-Nacht-Ritual für die jungen Eltern lassen sich zu drei fundamentalen Deutungsmustern zusammenfassen:

- Bezug zu Gott
- Familiäre Geborgenheit und Einbindung
- Kommunikative Verarbeitung des Alltags

Den Bezug des Gute-Nacht-Rituals zu Gott bilden die fünf Aussagen:

- Gott für das Gute danken, das der Tag gebracht hat
- Das Kind/die Kinder zu Gott beten lernen
- Mit dem Kind/den Kindern auf Gott zu sprechen kommen
- Dem Kind/den Kindern von Gott und von Jesus Christus erzählen
- Spüren, dass es etwas gibt, das über uns steht

Die Dimension „Familiäre Geborgenheit und Einbindung“ wird ebenfalls aus fünf Aussagen gebildet:

- Miteinander etwas erleben, was uns als Familie gut tut
- Das Kind/die Kinder Halt und Geborgenheit erfahren lassen
- Spüren, dass wir als Familie alle unter ein Dach gehören
- Das Kind/die Kinder werden ruhig und können zu sich selbst kommen
- Dem Kind/den Kindern etwas Wertvolles weitergeben (Geschichten, Lieder etc.)

Der Ritualaspekt „Kommunikative Verarbeitung des Alltags“ setzt sich aus drei Statements zusammen:

- Dinge zur Sprache bringen, die im Alltag untergehen
- Über „grosse Fragen“ reden können
- Ungutes vom Tag bereinigen

Durch Zweiteilung der Skalen ergeben sich die folgenden Werte:

Tabelle 45

Gute-Nacht-Ritual	tendenziell	
	ja	nein
Bezug zu Gott	47.5%	52.5
Familiäre Geborgenheit und Einbindung	90.8%	9.2%
Kommunikative Verarbeitung des Alltags	71.9%	28.1%

68.2% sagen zumindest bei einer Aussage, in der auf Gott Bezug genommen wird, dass sie zutrifft oder eher zutrifft. Sie halten es für sinnvoll, vor dem Zu-Bett-Gehen der Kinder eine „höhere Instanz“ anzurufen, die über die Kraft und den Einfluss der Eltern hinaus den Kindern ein Gefühl von Schutz

und Vertrauen vermitteln kann. Man baut nicht nur auf die eigenen Kräfte, sondern tritt mit der Quelle des Lebens selbst in Beziehung, mit einem Leben, das durch den Tod nicht vernichtet werden kann. Ein Stück Himmel im Herzen wird gepflegt. Im Transzendenzbezug findet das Kind Halt, Sicherheit und Geborgenheit. Er hilft dem Kind, loszulassen und sich vertrauensvoll in den Schlaf fallen zu lassen.

Wie bei der Taufe zählen auch die Abläufe rund um das Zu-Bett-Gehen des Kleinkindes in der Familie zu den Übergangsritualen. Markiert die Taufe eine Schwelle in der Biografie, gestaltet das Gute-Nacht-Ritual den Übergang vom Tag in die Nacht. Mit seiner Hilfe lernen Kinder, angstfrei vom Tag in die Nacht, vom Wachen in den Schlaf hinüberzugleiten. Nicht von blosser Gewohnheit, sondern von einem Ritual kann gesprochen werden, wenn das Zu-Bette-Gehen des Kindes in einer besonderen Weise zelebriert wird und eine emotionale Bedeutung erlangt (Baslé, Maar 1999, 19). Das Gute-Nacht-Ritual bildet für alle Beteiligten eine emotional dichte Zeit und bringt auf seine Weise Struktur und Ordnung in den Ablauf eines Tages.

Das Zu-Bett-Gehen des Kindes ist mit symbolischen Gebeten und emotionalen Bedeutungen verbunden, die über das rein Funktionale von Regeln und Gewohnheiten hinausgehen, die der Strukturierung und Organisation des Alltags dienen und leicht in Worte zu fassen sind. Es prägt und bringt Familienidentität zum Ausdruck, baut Familiengemeinschaft auf, belebt und fördert sie. Als Familienritual vermittelt das Zu-Bett-Gehen des Kindes das Bild, das die Familie von sich hat, das Gefühl von Geborgenheit und Zugehörigkeit. In der rituellen Symbolik, deren Bedeutung oft nur der Familie bekannt ist, verständigen sich Eltern und Kind ohne grosse Worte.

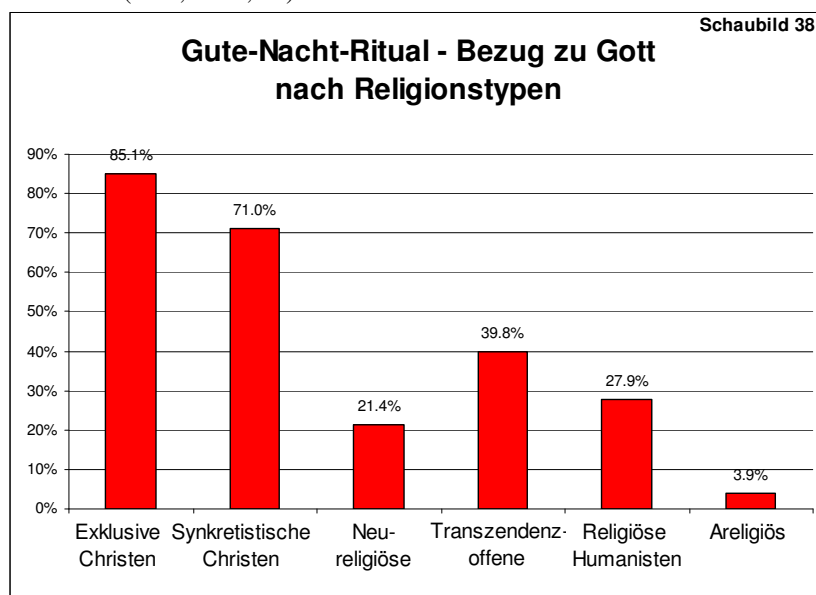
Neben der Verlässlichkeit, mit der Familienrituale dem Alltag Struktur und Rhythmus verleihen, bieten sie vielfältige Möglichkeiten, das Miteinander in der Familie durch Wiederholung, Regelmässigkeit und Kontinuität zu festigen und zu vertiefen. Die ersten Informationen, die ein Kind über die Welt und den eigenen Platz in ihr erhält, bekommt es durch Rituale in der Familie:

„Jeder, der mit Kindern zu tun hat oder sich an seine eigene Kindheit erinnert, weiss, wie sehr vor allem kleine Kinder es lieben, immer wieder den gleichen Spruch, das gleiche Lied, die gleiche Geschichte mit dem immer gleichen Wortlaut zu hören. Sie freuen sich darüber, dass sie schon vorher wissen, was passiert und dass genau das dann auch eintritt. Sie brauchen die Wiederholung, den immer gleichen Ablauf, um die Erfahrung machen zu können, dass etwas für sie vorhersehbar und überschaubar ist. Das gibt ihnen Sicherheit in einer Welt, in der alles für sie neu und unbegreiflich ist. Wenn Kinder grösser sind und nicht mehr jeden Abend die gleiche Geschichte hören wollen, brauchen sie andere verlässliche Angelpunkte im Alltag, um sich sicher und geborgen fühlen zu können. Durch die Regelmässigkeit gemeinsam verbrachter Zeit bekommt das Kind die Bestätigung, dass es einen sicheren Platz in der Familie hat und dazugehört.“ (Baslé, Maar, 1999, 39)

Rituale sind nicht nur für Kinder von Bedeutung, sondern auch für Eltern. Sie erleichtern die Organisation des Familienalltags, da nicht jeden Tag neu



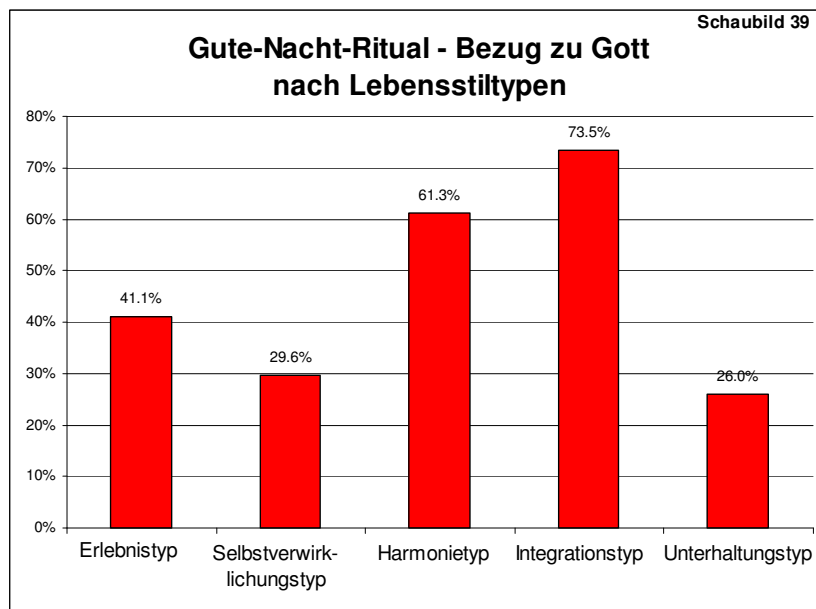
entschieden werden muss, wann was passiert. Rituale sind im Zusammenleben unerlässlich. Neben ihrer blossen Unerlässlichkeit gibt es jedoch die Möglichkeit, Familienrituale bewusst positiv zu gestalten, um der Familie Stabilität und ein angenehmes Klima zu verleihen: „Ohne Rituale in der Familie wäre unser Alltag anstrengend und trostlos. Sie geben unserem Leben Gestalt und sind ein Bollwerk nach aussen und innen. Neben der Gefahr, zum bloss verordneten Reglement zu werden, bieten sie vielfältige Anregungen, unser Familienleben kreativ zu formen, d.h. die Weise unseres Miteinanders durch Wiederholung, Regelmässigkeit und Kontinuität zu festigen und zu vertiefen.“ (Jons, 1997, 13)



Zum Ritual wird der Übergang vom Tag in die Nacht durch die dabei praktizierte Symbolik. Rituale sind „symbolische Routinen des Alltags“ (Hauschild 1993, 28). Sie zeigen etwas ausserhalb der Alltagsnormalität an und machen das, was nicht alltagsweltlich präsent ist, benennbar und begreifbar. Unbemerkt und unausgesprochen verweist die Art, wie Kinder ins Bett gebracht werden, auf das, was Alltag und Schlaf zusammenhält, was aus dem eigenen und einem anderen Ich ein Gemeinsames macht. Im Gute-Nacht-Ritual, in der Schwellenerfahrung zwischen Tag und Nacht berühren sich Alltag und Transzendenz auf besondere Weise. Hier erlebt es das Kind als ausgesprochen entlastend, die Aufmerksamkeit auf sein Ich im Ritual reduzieren zu dürfen zugunsten der Steuerung durch die rituelle Handlungssymbolik. Das Gute-Nacht-Ritual erreicht insofern religiöse Qualität, als nicht nur anthropo-

logische Grundbedürfnisse befriedigt werden, sondern es in seiner Symbolik für die Teilnehmenden von einer ‚göttlichen‘ Wirklichkeit kündigt, sie spürbar und präsent macht.

Werte wie Vertrauen ins Leben, Geborgenheit, familiäres Zusammengehörigkeitsgefühl, gegenseitige Wertschätzung und Anteilnahme werden im Gute-Nacht-Ritual religiös überhöht, für ‚heilig‘ erklärt und ihnen absolute Geltung zugesprochen. Schwanken die Werte „familiäre Geborgenheit und Einbindung“ und „kommunikative Verarbeitung des Alltags“ nach religiösen Orientierungstypen und Lebensstil nur geringfügig, erweisen sich die exklusiven und synkretistischen Christen wie auch die Angehörigen des Integrations- und Harmoniemilieus auf eine solche religiöse Überhöhung als ausgesprochen angewiesen. Sie entziehen damit die im Ritual erfahrenen Lebenswerte der Relativierung durch die moderne Gesellschaft.



Ein zentrales Element in den Gute-Nacht-Ritualen bildet die ritualisierte Interaktion zwischen Eltern und Kind. In ihnen bearbeiten die Beteiligten Differenzenerfahrungen, erzeugen soziale Ordnungen und schaffen Zugehörigkeit, indem sie die Möglichkeit bieten, sich im gemeinsamen Handeln zu begegnen, miteinander zu kommunizieren und zu interagieren. Gute-Nacht-Rituale vermitteln emotionale Sicherheit und durch ihre stereotype Wiederholung soziale Verlässlichkeit. Im Übergang vom Tag in die Nacht verbringen Eltern und Kinder eine besondere Zeit, die sich vom alltäglichen Leben

abhebt und in der die Kinder vieles erleben und lernen, was ihnen sonst nicht zugänglich ist. Eltern und Kinder vergewissern sich jeden Abend gegenseitig, dass sie zueinander gehören. Sie nehmen sich Zeit füreinander und für Gespräche über die Angelegenheiten der Familie.

## 14. Die Feier des Weihnachtsfestes

### 14.1 Grundelemente der Weihnachtsfeier

Neben der Taufe als lebensgeschichtliches Passageritual und dem Zu-Bett-Gehen des Kindes als familiäres Alltagsritual richtet sich nun die Aufmerksamkeit auf das gesellschaftlich wohl herausragendste jährlich wiederkehrende Feerritual: auf Weihnachten.

Einen derart prominenten Platz im Jahreslauf nimmt das Weihnachtsfest erst in jüngster Zeit ein. Die meisten der heutigen Weihnachtsbräuche haben sich erst in der bürgerlichen Moderne entfaltet. Ihre Ursprünge reichen zurück in das 19. Jahrhundert und stehen in Zusammenhang mit der Entwicklung der bürgerlichen Familie. Weihnachten ist ein christliches Fest der Moderne. Es ist in unseren Breitengraden das christliche Hauptfest schlechthin geworden.

Das Weihnachtsfest gestaltet sich nach den Ergebnissen unserer Untersuchung rund um drei Grundelemente. In welchem gesellschaftliche Milieu Weihnachten auch immer begangen wird, ob man sich als Christ versteht oder nicht, zu Weihnachten gehören ein gutes Essen (95.5%), ein Tannenbaum (94%) und gegenseitige Geschenke (92.5%). Wegen der besonderen Bedeutung des Anlasses wird in vielen Familien die Stube festlich dekoriert, geschmückt und hergerichtet. Lieder werden gesungen (72.3%), und eine Krippe steht unter dem Christbaum (66.1%). Musik hören zählt für die meisten zum Standardprogramm am Weihnachtsfest (52.2%). Kinder spielen auf ihren Musikinstrumenten (42%).

Dennoch zeigen sich zwischen den einzelnen Lebensstilmilieus Unterschiede. Deutlich weniger hoch im Kurs stehen im Unterhaltungsmilieu, bei der Weihnachtsfeier Lieder zu singen, eine Krippe mit Krippenfiguren unter den Christbaum zu stellen, den Kindern beim Musizieren zuzuhören, ihre Verse anzuhören oder sich an einer Theateraufführung von ihnen zu erfreuen. Mehr als in anderen Haushalten läuft der Fernsehapparat. Die Weihnachtsgeschichte aus der Bibel vorgelesen oder erzählt wird am häufigsten unter den Angehörigen des Integrations- (48.8%) und des Selbstverwirklichungsmilieus (31.5%). Seltener zur Bibel greifen Familien, die sich dem Harmonie- (22.3%), dem Erlebnis- (20.1%) oder Unterhaltungsmilieu (14.5%) zuordnen lassen.

Mit dem gemeinsamen Essen und den gegenseitigen Geschenken vergewissern sich die Familien ihrer zentralen Bedeutung füreinander. Weihnachten und Familie gehören untrennbar zusammen. Weihnachten ist das Fest der Liebe. Auch wenn viele die Erfahrung von Trennung und Scheidung gemacht

haben, Familien patchworkartig zusammengesetzt sind, hält Weihnachten die Sehnsucht nach dauerhafter Beziehung in der Familie wach.

Die Familie versammelt sich um den Weihnachtsbaum. Der mit Kerzen geschmückte Lichterbaum ist heute zentrales Element der familiären Weihnachtsfeier. Bis ins 18. Jahrhundert hinein war er nur in der bürgerlichen Oberschicht zu finden. Er galt zunächst als protestantisch, bis er auch von den Katholiken allmählich übernommen wurde. Der geschmückte Tannenbaum wurde nicht zuletzt dadurch populär, dass der preussische König im Krieg 1870/71 gegen Frankreich Weihnachtsbäume in den Unterständen und Lazaretten aufstellen liess. Danach verbreitete sich der Weihnachtsbaum weiter und erhielt die heute als selbstverständlich empfundene zentrale Rolle im Zeremoniell der häuslichen Familienfeier: Kinder stehen vor der verschlossenen Tür, die Kerzen am Baum werden angezündet, die Tür wird geöffnet, gemeinsam wird gesungen, gemeinsam werden die Geschenke geöffnet, gemeinsam wird gegessen.

In den meisten Familien fehlt die Krippe unter dem Christbaum nicht. Im Mittelpunkt der weihnachtlichen Religiosität steht die Krippe und nicht das Kreuz. Weihnachten steht für einen neuen Anfang, die Geburt, die Neuschöpfung. Gott kommt zur Welt, der Unsterbliche wird sterblich, der Ewige zeitlich. Zur Welt ist er gekommen, um den Menschen zu Gott kommen zu lassen. Er kommt und schafft Heil. „Der Heiland ist geboren“, sagen die Leute. Gott ereignet sich mitten in der Welt. „Auf diese Weise ist die ‚Inkarnation‘ kein merkwürdig überaltetes Wort aus der Welt einer überkommenen Metaphysik. Auf diese Weise ist und bleibt die Inkarnation die Grundfigur des Christentums, von den Anfängen bis heute. Inkarnation heisst: Gott kommt zur Welt. Gott kommt sogar als Mensch zur Welt. Im Menschenwort. Im Menschentun. In uns.“ (Morgenroth 2003, 50)

Wie Weihnachten gefeiert wird, was dabei geschieht, liegt den befragten Eltern sehr am Herzen. Etwas höhere Bedeutung als dies tatsächlich der Fall ist, würden sie der Krippe unter dem Tannenbaum, der Dekoration der Wohnung und dem Liedersingen beimessen, weniger dem Essen und dem Geschenke-Austauschen. Über die Hälfte der befragten Eltern möchte auf die folgenden Gestaltungselemente der Weihnachtsfeier nicht verzichten:

Tabelle 46

87.7%	Tannenbaum
69.1%	Krippe mit Krippenfiguren
64.4%	Dekoration der Wohnung
62.9%	Lieder singen
62.1%	Essen

Demonstrativ wird am Heiligen Abend Wert auf eine dekorative Ausgestaltung der Wohnung gelegt. Die Krippe ist da sozusagen eine Miniaturausgabe dessen, was man selbst gerne darstellen möchte. Über die Krippe wölbt

sich der Weihnachtsbaum und verkörpert immergrüne Natur. An seinen Zweigen glänzen Kugeln und Kerzen, die das Firmament in die Wohnung zaubern. Draussen ist es dunkel und kalt. Je winterlicher es draussen ist, umso schöner findet man es drinnen. Für einen Abend wird das Urbild des Hauses lebendig, der Traum von Geborgenheit wahr. „Fest steht, dem Haus steht in unseren Köpfen die Unbehaustheit gegenüber, die Wüste, das Nichts.“ (Morgenroth 2003, 109f.)

40.1% messen der Weihnachtsgeschichte im weihnachtlichen Festzeremoniell grosse Bedeutung bei. In den Liedern, die gesungen werden (62.0%), kommen die weihnachtlichen Symbole zur Sprache. Gottes Taten werden besungen, dass er zur Welt gekommen und mit ihm Gottesreich, dass das grosse Friedensreich angebrochen ist.

An Weihnachten wird etwas von dem spürbar, was Viktor Turner in seiner Ritualtheorie „Communitas“ nannte. Communitas entwickelt sich zwischen den Menschen, die miteinander Weihnachten feiern. Turner unterscheidet zwischen zwei einander kontrastierenden Gesellschaftsmodellen, die in dialektischer Beziehung zueinander stehen. Das eine ist das „Modell von Gesellschaft als einer Struktur rechtlicher Positionen, Ämtern, Status und Rollen“ (Turner 1989, 169). Das andere ist das Modell von Gesellschaft als Begegnung zwischen Menschen, „die, obwohl sie sich in ihren körperlichen und geistigen Talenten unterscheiden, dennoch im Hinblick auf ihr gemeinsames Menschsein als gleich betrachtet werden. Das erste Modell ist das Modell eines differenzierten, kulturell strukturierten, segmentierten und oft hierarchischen Systems institutionalisierter Positionen. Das zweite stellt Gesellschaft als ein undifferenziertes, homogenes Ganzes dar, in dem sich die Einzelnen als ganze Menschen gegenüberstehen – nicht in Status und Rollen ‚segmentiert‘.“ (ebd.) Communitas bringt die Gemeinschaft als unstrukturierte Einheit jenseits ihrer Differenzierungen und Widersprüche in Erinnerung. Sie bezeichnet einen Zustand unmittelbarer, totaler, spontaner und egalitärer „Konfrontation menschlicher Identitäten“ (a.a.O., 129), „ein Zustand, der den normalen, durch die Rollen, Statuspositionen und Hierarchien der Sozialstruktur vermittelten Interaktionen zwischen den Menschen dialektisch entgegengesetzt ist“ (a.a.O., 204). Communitas lässt unter den Beteiligten ein starkes Gemeinschaftsgefühl entstehen.

Weihnachten als Erfahrung von Communitas repräsentiert das Andere der durchstrukturierten Alltagswelt, setzt Distanz zu den Routinen des Alltags. An Weihnachten wird eine Schwelle überschritten ins Jenseits der Gesellschaft, ins Jenseits derjenigen Strukturen, die die Alltagswelt bestimmen. Weihnachten unterbricht den durch Arbeit und Beruf, durch sozialen Status, durch festgelegte Rollen und Funktionen geformten Alltag.

Communitas unter Menschen kommt dann zum Vorschein, wenn die normale Sozialstruktur und normale Verhaltensweisen vorübergehend ausser Kraft gesetzt sind. Weihnachten führt Menschen zeitweise über den Status

und die Funktionen, die sie in der Gesellschaft ausfüllen, hinaus. Auf vielfältige Weise kann „die Erfahrung der Unterbrechung der Alltagsrealität gemacht werden, können Individuen sich in Gegenwelten entführen lassen und in symbolische Ordnungen geraten, die sie der Ganzheit ihres ansonsten permanent zerteilten Daseins vergewissern“ (Gräßl 2006, 77). Bei Weihnachten handelt es sich um eine Zeiteinheit im Jahresablauf, in der „Verhalten und Symbolik vorübergehend von den das öffentliche Leben der Inhaber von Strukturpositionen bestimmenden Normen und Werten befreit“ (Turner 1989, 159) sind und eine Form spontaner unmittelbarer Beziehungen zwischen Ich und Du vorherrscht. In diesem Sinne ist Weihnachten eine „Zeit ausserhalb der Zeit“ (a.a.O., 204)

Fasst man Weihnachten als „eine Zeit und einen Ort des Rückzugs von normalen sozialen Handlungsweisen“ auf, kann man in ihr „eine Zeit möglicher Überprüfung der zentralen Werte und Axiome der Kultur“ (a.a.O., 160) sehen. Ohne Erfahrung und „Anerkennung einer essentiellen und generellen menschlichen Beziehung“ (a.a.O., 96), gäbe es Familie nicht. Weihnachten eröffnet Raum und Zeit für die meditative Reflexion grundlegender Werte und Verhaltensweisen im menschlichen Zusammenleben, die Möglichkeit, überall all das, was als selbstverständliche, alltägliche Struktur erscheint, nachzudenken. Weihnachten kann „die Erfahrung machen lassen, dass das, was normalerweise so ist, wie es ist, nicht immer so sein und bleiben muss. Vieles, wenn nicht alles, wäre auch anders möglich.“ (Gräßl 2006, 75) Denn: „Wer sich sonst nur in seinen ökonomischen, politischen, familiären, beruflichen Funktionen erlebt, kann hier potentiell die Erfahrung der Freiheit zum Anderssein bzw. Anderswerden machen. Die Dinge des Lebens geraten in Fluss.“ (ebd.)

Die Erfahrung, dass es Alternativen zu den bestehenden privaten und sozialen Zuständen geben könnte, hinterlässt eine bleibende Spur in der Erinnerung der Beteiligten an Weihnachtsfeiern. Sie stellt zumindest ein Potential dar, das Einzelne motivieren könnte, an den alltäglichen Verhältnissen etwas zu ändern.

## **14.2 Gegengift gegen erodierende Familienbände**

In den Kirchen wird oft und gerne Kritik am Weihnachtsfest in der heutigen Gestalt geübt. Sie lässt sich im Wesentlichen auf Schlagworte wie Profanisierung, Kommerzialisierung, Hektik und Stress reduzieren. Das Weihnachtsfest sei entchristlicht und zu einem Familienfest für jedermann geworden. Der theologische Gehalt gehe dabei über weite Strecken verloren. Stattdessen nähmen Kitsch und Sentimentalität zu. Für die Kaufhäuser ist Weihnachten zum Kommerzereignis des Jahres geworden.

Eine solche Einschätzung wird der Vorstellungswelt heutiger Familien nicht gerecht. Die Antworten der jungen Eltern auf die Frage, was ihnen bei der Weihnachtsfeier wichtig ist, bündeln sich zu drei Einstellungsdimensionen. Die erste versammelt Aussagen, die sich explizit auf eine religiös-christliche Deutung des Weihnachtsfestes beziehen und es als Fest der Liebe verstehen.

Tabelle 47

**Bei der Weihnachtsfeier ist den jungen Eltern wichtig...**

	trifft zu	trifft eher zu
...dass die Feier etwas mit Gott zu tun hat.	43.4%	30.5%
...dass an die Geburt Jesu gedacht wird.	42.9%	31.2%
...dass sie Weihnachten als Fest der Liebe feiern können.	64.2%	24.8%

Tabelle 48

Bedeutung des Weihnachtsfestes	tendenziell	
	ja	nein
Ein religiöses Fest	80.2%	19.7%
Eine alltagsentobene Zeit	91.1%	8.9%
Ein Fest für die Kinder	99.2%	0.8%

80.2% der jungen Familien tendieren dazu, Weihnachten als religiöses Ereignis zu betrachten. Erhöht sich unter den exklusiven und synkretistischen Christen dieser Anteil auf 97.5% bzw. 97.8%, reduziert er sich unter den Areligiösen auf 40.3%. Erwartungsgemäss sprechen der Harmonie- und Integrationstyp dem Weihnachtsfest am stärksten einen religiösen Erlebniswert zu:

Tabelle 49

**Weihnachten als religiöses Fest**

Erlebnistyp	79.7%
Selbstverwirklichungstyp	71.1%
Harmonietyp	91.9%
Integrationstyp	71.8%
Unterhaltungstyp	63.0%

Bei aller Skepsis gegenüber zeitgenössischen Ansprüchen des Weihnachtsfestes bewahrt Weihnachten als herausragendes Fest im Jahreslauf seinen religiösen Charakter.

Öffentliches Christsein ist vor allem ein festliches Christsein an Weihnachten. Im schweizerischen Kulturraum sind christliche Symbole nach wie vor äusserst lebendig, um zwischen Himmel und Erde zu vermitteln. An Weihnachten findet innerhalb und ausserhalb der Kirchenmauern eine sym-



bolische Kommunikation statt, die religiösen Charakter hat. Spuren der Transzendenz werden an Weihnachten sichtbar, das Unverfügbare im Verfügbaren.

Die religiöse Deutung des Weihnachtsfestes und dessen Wahrnehmung als Fest der Liebe verbinden sich zu einer gemeinsamen Einstellungsdimension. Familienintimität erfährt an Weihnachten ihre religiöse Weihe. Ehe und Familie erlebten in den letzten Jahrzehnten umfangreiche Veränderungen. Als Fundament für die moderne Familie ist nur noch die Liebe geblieben, die idealisiert wird und mit nahezu unerfüllbaren Sehnsüchten einhergeht. „Die Menschen heiraten um der Liebe willen und lassen sich um der Liebe willen wieder scheiden. Die Partnerschaft wird austauschbar praktiziert, nicht um die Last der Liebe endlich abzustreifen, sondern weil das Gesetz der erfüllten Liebe es verlangt.“ (Beck, Beck-Gernsheim 1990, 20)

Der Zusammenhalt in der Familie beruht im Wesentlichen auf der emotionalen Bindung untereinander und nicht mehr auf ökonomischen Erfordernissen. Die strukturelle Ausdifferenzierung der Gesellschaft hat zu einer Spezialisierung der Familie auf die Pflege der Intimbeziehungen und der Sorge um die Kinder geführt. „Es ist der Erfahrungszusammenhang von Intimität und Privatheit, der sich im Kontext von Familie nunmehr stabilisiert und gleichzeitig aus den übrigen, tendenziell anonymer werdenden Gesellschaftsbereichen verschwindet.“ (Kaufmann 1988, 404) Erfolgreiches Familienleben wird abhängig von der gegenseitigen Liebe der Partner. Die Familie wird als Raum zur Befriedigung emotionaler und seelischer Bedürfnisse nach persönlicher Wärme, Zärtlichkeit und Zuwendung betrachtet. „Je mehr andere Bezüge der Stabilität entfallen, desto mehr richten wir unser Bedürfnis, unserem Leben Sinn und Verankerung zu geben, auf die Zweierbeziehung. Immer mehr richten wir unsere Hoffnung jetzt auf einen anderen Menschen, diesen Mann, diese Frau: er oder sie soll uns Stabilität gewähren in einer Welt, die immer schneller dreht.“ (Beck-Gernsheim 1986, 214)

Wie die einen von Gott sprechen, so reden heutzutage manche von Liebe und Familie. „Der irdische Glaube der religionslosen, scheinbar rationalen Gegenwartsmenschen ist das Du, die Suche nach der Liebe im anderen.“ (Beck, Beck-Gernsheim 1990, 21) Der Bezug auf Gott wird ersetzt durch die „irdische Religion der Liebe“ (a.a.O., 222ff.), ein Phänomen, das Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim als „Nach-Religion“ bezeichnen. An die Stelle des Gottesglaubens tritt der „Liebesglaube“, die „Liebesliebe“ als eine kirchenlose, priesterlose, traditionslose „Nachreligion“. Religion wie die Liebe „öffnen die Normalität auf einen anderen Zustand hin. Die Bedeutungsanzug der Welt werden aufgebrochen, Wirklichkeiten anders und neu erstürmt. ... Die Liebenden sehen anders und sind daher anders, werden anders, erschliessen einander andere Wirklichkeiten.“ Die moderne Liebe hat ihren Grund in sich selbst, also in den Individuen, die sie leben. Ihre Unabhängigkeit „prädestiniert sie zu einer traditionslosen, traditionsunabhängi-

gen, nachtraditionalen ‚Religion‘, die deswegen gar nicht also solche bewusst wird, weil sie aus dem innersten Wunschzentrum der Individuen aufsteigt, deren ureigenstes, unwiderstehliche Bestreben ist“ (a.a.O., 231ff.). Die Sehnsucht der Liebe gedeiht in Milieus des Zweifels und der Fragwürdigkeit, das die Moderne erzeugt. Wenn nichts sicher ist, dann jagen die Menschen irrealen Träumen der Liebe nach.

An Weihnachten findet für manche eine solche „Nach-Religion“ ihren Ausdruck. Von ihr wird nun all das erwartet, erhofft, erlebt, was in den Wirkbereich der Religion fällt. Liebe wird zum Inhalt und zur Form eines Glaubens, der solche Liebe zur Gnade und sogar Erlösung hochstilisiert.

Neben der ersten Dimension der religiösen Deutung von Weihnachten bilden die folgenden vier Aussagen zusammen eine zweite Dimension in der Einschätzung von Weihnachten: die Erfahrung von Weihnachten als einer ausseralltäglichen, der Alltagsroutine enthobenen Zeit:

Tabelle 50

**Bei der Weihnachtsfeier ist den jungen Eltern wichtig...**

	trifft zu	trifft eher zu
...dass mit der Feier eine Familientradition gewahrt wird.	48.5%	28.1%
...dass wir den Alltag hinter und lassen können.	33.3%	36.5%
...dass wir den Kindern schöne Erinnerungen mitgeben können.	79.9%	17.9%
...dass wir eine gute Stimmung haben.	77.7%	19.3%

Mit einer Zustimmung von 91.1% zu diesen Aussagen schwankt die Quote unter den Lebensstilmilieus wie auch nach der religiösen Einstellung nur sehr gering und fällt bei keiner Gruppierung unter 85%.

An Weihnachten wird der Dauerablauf des Alltags vorübergehend angehalten. Die Menschen treten aus dem kontinuierlichen Fluss ihrer gewöhnlichen Handlungen heraus, um sich der konstitutiven Elemente des Alltagslebens zu vergewissern. In der Feier von Weihnachten geschieht etwas, was nicht alle Tage geschieht. Die Weihnachtszeit hebt sich erkennbar von der übrigen Zeit ab. Alle daran Beteiligten dokumentieren durch ihr Verhalten, dass diese Zeit eine spezielle Bedeutung für das weitere Leben hat. Auf das, was im Festritual als gültig erklärt worden ist, können sich die Beteiligten in zukünftigen alltäglichen Interaktionen ohne nochmalige Legitimation beziehen.

Weihnachten versetzt die jungen Eltern in eine Welt ausserhalb des Alltags, in eine Welt des Nicht-Alltags. Feste wie Weihnachten sind nicht von dieser Welt. Irgendwie ist alles verzaubert. Ein Hauch von Ewigkeit schwingt im Weihnachtsfest mit. Das Erlebnis von Weihnachten wird als wertvoll genug erachtet, um als Familientradition bewahrt zu werden.

Ein frohes Fest wünschen sich die Menschen gegenseitig an Weihnachten. An Festen besinnen sich die Menschen darauf, was das Leben lebenswert

macht. Feste sind „institutionalisierte Auszeiten“ (Morgenroth 2003, 28) vom Alltag, „in denen Menschen sich auf das besinnen, was ihnen wichtig ist, was ihre Kultur ausmacht, was ihnen heilig ist“ (a.a.O., 27). Für jedermann wird spürbar: Es gibt mehr als nur das normale Leben. Feste schaffen Abstand zum Alltag. Die Menschen „treten heraus aus der Welt, in der sie leben und schauen sie sich an. Sie erleben ihre Freiheit. Sie besinnen sich aufs Ganze. Auf das Leben“ (ebd.).

Abseits von den Verpflichtungen und Routinen des Alltags gehört an Weihnachten den Kindern die volle Aufmerksamkeit. Sie stehen im Mittelpunkt der Familie. Zwischen der Deutung des Weihnachtsfestes als besondere Zeit im Jahr und als Fest für die Kinder besteht ein enger Zusammenhang ( $r = .39$ ). Mit keinem anderen Anliegen hängt der Wunsch nach einer guten Stimmung an Weihnachten so stark zusammen wie mit dem Bedürfnis, den Kindern Freude zu bereiten. Weihnachten ist ein Kinderfest. Mit Kindern Weihnachten zu feiern, ist am schönsten. Die Aussagen, die zusammen diese dritte Begründung abgeben, das Weihnachtsfest als wichtig zu betrachten, erhielten die folgenden Zustimmungswerte:

Tabelle 51

**Bei der Weihnachtsfeier ist den jungen Eltern wichtig...**

	trifft zu	trifft eher zu
...dass die Kinder Freude haben.	95.3%	4.3%
...dass man die Feier geniessen konnte.	88.2%	10.6%
...dass die Familie zusammen sein konnte.	91.6%	7.1%

In der festlichen Inszenierung familiärer Verbundenheit wirkt Weihnachten wie ein Gegengift gegen die Erosion des familiären Zusammenhalts in einer Gesellschaft, in der die sozialen Bezüge der Familie zunehmend an Wert und Wirklichkeit verlieren. Zu Ende gedacht führt die Moderne nach Ulrich Beck in eine familien- und ehelose Gesellschaft: „Jeder muss selbständig, frei für die Erfordernisse des Marktes sein, um seine ökonomische Existenz zu sichern. Das Marktsubjekt ist in letzter Konsequenz das alleinstehende, nicht partnerschafts-, ehe- oder familien'behinderte' Individuum. Entsprechend ist die durchgesetzte Marktgesellschaft auch eine kinderlose Gesellschaft – es sei denn, die Kinder wachsen bei mobilen, alleinerziehenden Vätern und Müttern auf.“ (Beck 1986, 191) So erscheint am Horizont der Entwicklung die „vollmobile Single-Gesellschaft“ (a.a.O., 199), deren Grundfigur die „Existenzform des Alleinstehenden“ (a.a.O., 200) ist.

Wie auch beim Gute-Nacht-Ritual bestätigen sich an Weihnachten die Beteiligten gegenseitig: Dies sind wir, dies wollen wir auch in Zukunft sein, das soll für unsere Familie gelten. Weihnachten dient der Erzeugung einer bestimmten Vorstellung von familiärer Normalität. Was als Norm oder als Wert gelten soll, kann dabei von Familie zu Familie unterschiedlich sein. In den rituellen Praktiken von Weihnachten werden elementare alltagsprakti-

sche Relevanzen, also das, was letztendlich faktisch das Alltagsleben in einer Familie ausmacht, Geltung verschafft.

### 14.3 Stimmung an Weihnachten

Manche beschleicht ein mulmiges Gefühl ob der hohen Erwartungen, die sich mit dem Weihnachtsfest verbinden. Enttäuschung kann sich breit machen und zu Auseinandersetzungen Anlass geben. Die oft geäußerte Vermutung, dass Weihnachten in vielen Familien ein Konfliktherd darstellt, bestätigte sich in unserer Untersuchung nicht. Fast ausnahmslos können die Befragten davon berichten, ein konfliktfreies Weihnachtsfest erlebt zu haben. Von grösseren Konflikten berichten lediglich 1.9%, und 3.6% meinten, dass das Fest nicht ganz ohne Konflikte verlief.

Überraschend hoch liegt der Anteil der Personen, die die Stimmung an der Weihnachtsfeier als friedlich erlebt haben. Keine andere Bezeichnung trifft so sehr auf die Erlebnisqualität von Weihnachten zu. Neben der friedlichen Stimmung im Kreise der Familie geniessen die jungen Familien das gemütliche Beisammensein. Aufgefordert zu beschreiben, wie sie das Weihnachtsfest erlebt haben, wurden von den Befragten die folgenden Eigenschaften genannt (entlang einer Skala von 3 bis 0, Mittelwerte):

Tabelle 52

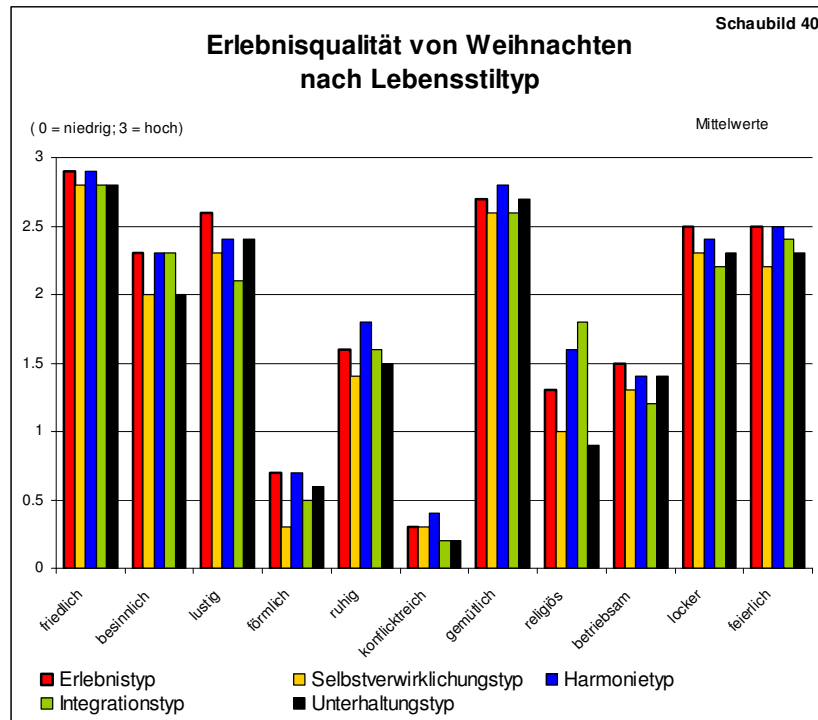
#### Erlebnisqualität von Weihnachten

friedlich	2.82	ruhig	1.56
gemütlich	2.64	religiös	1.33
feierlich	2.38	betriebsam	1.33
lustig	2.35	förmlich	0.55
locker	2.33	konfliktreich	0.27
besinnlich	2.18		

Für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung verbinden sich mit Weihnachten positive Assoziationen. Weihnachten zeichnet sich durch ausgesprochen hohe emotionale Dichte aus. Der Erlebniswert von Weihnachten kann in der Familientradition nicht hoch genug eingeschätzt werden. Für Augenblicke wird Wirklichkeit, was als Sehnsucht im Alltag lebendig ist. Weihnachten hält in den Herzen eine Hoffnung auf eine heile Welt wach, die in der Bibel als Reich Gottes in Gleichnissen und Bildern beschrieben wird: in der Geste des barmherzigen Samariters oder in der Geschichte, wie Jesus sich dem Aussenseiter Zacchäus zuwendet, wie er Gelähmten auf die Beine hilft, in der Speisung der Fünftausend, dem Gleichnis vom Senfkorn, vom Schatz im Acker, vom verlorenen Sohn, vom Unkraut und dem Weizen.

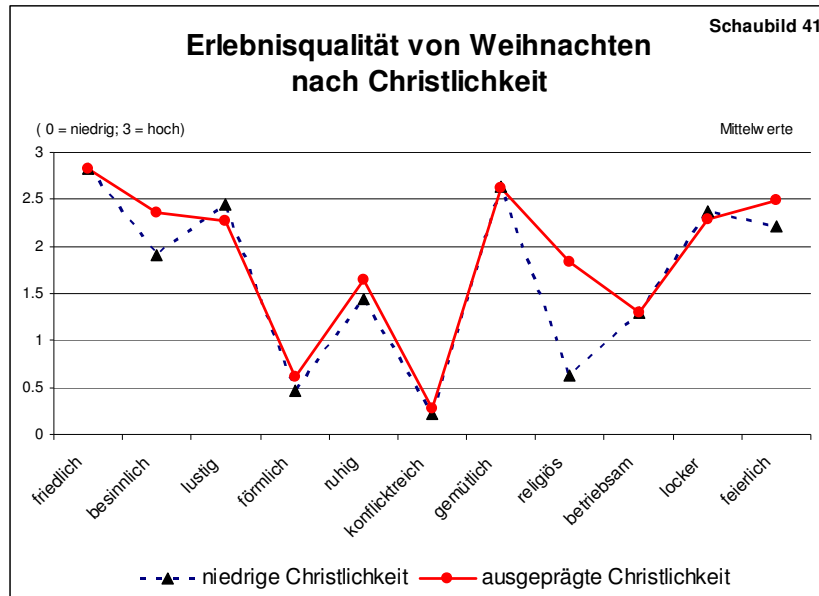
Nur geringfügig variiert die Erlebnisqualität von Weihnachten nach Lebensstilmilieu: Durchgängig die schwächsten Zustimmungswerte erreichen

die Erlebniswerte im anspruchsvollen Selbstverwirklichungsmilieu. Bis heute hat die Aufklärung, der die Rituale als suspekthe Relikte einer Zeit menschlicher Unmündigkeit galten, in diesem Milieu ihre Spuren hinterlassen.



Anders als der Integrationstyp empfinden Angehörige des Erlebnismilieus Weihnachten eher als lustig und locker. Es bringt Abwechslung in den Alltag. Mehr als alle anderen charakterisieren der Integrations- und Harmonietyp Weihnachten als besinnlich, feierlich und religiös. Diese drei Erlebniswerte hängen untereinander stärker zusammen als mit anderen. Sie markieren den Unterschied in der Art, wie Christen und Nicht-Christen das Weihnachtsfest erleben (Schaubild 41). Sobald Religion ins Spiel kommt, erhält Weihnachten einen besinnlichen und feierlichen Charakter.

Doch welchem Lebensstilmilieu man auch immer angehört, ob man sich als Christ versteht oder nicht, auf einer Skala von 1 bis 7 bezeichnen die Befragten ihre Weihnachtsfeier im Jahre 2004 als eine gelungene Feier mit Werten zwischen 6 und 7.



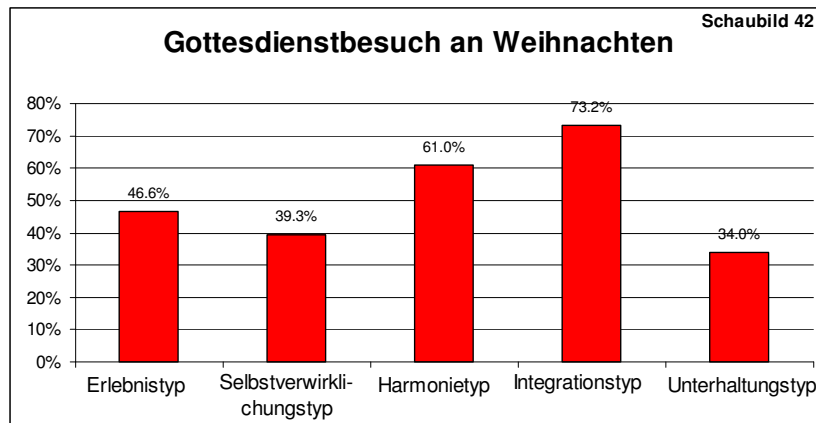
#### 14.4 Besuch der Mitternachtsmesse

Neben der rituellen Begleitung bei Lebenswenden durch die Kirchen gehört der Besuch der Mitternachtsmesse an Weihnachten zu den religiösen Standardaktivitäten zahlreicher Kirchenmitglieder. Kein Gottesdienst erhält grösseren Zuspruch als die Christmette an Weihnachten. Der Gottesdienst macht es möglich, für eine Weile eine ganz andere, eine heilige Atmosphäre einzatmen.

Die Hälfte der befragten Mütter und Väter (50.3%) geben an, im Jahre 2004 an einem Weihnachtsgottesdienst teilgenommen zu haben. In den Kirchen feiern in den Weihnachtstagen rund sechs Mal mehr junge Eltern gemeinsam Gottesdienst als üblicherweise an den Sonntagen. 57.9% schätzen den weihnachtlichen Gottesdienstbesuch als sehr wichtig ein und weitere 38.0% als eher wichtig. Gegen ihre innere Überzeugung machten sich nur sehr wenige junge Väter und Mütter auf den Weg zur Kirche.

Anders als der regelmässige Kirchgang an Sonntagen vermag der jährliche Gottesdienstbesuch an Weihnachten seine Relevanz als Teil eines familiären Festrituals zu wahren. Der Wochenrhythmus als Wechsel von Arbeit und Musse hat seinen Rückhalt in der familiären Organisation der Zeit weitgehend verloren. Durch die Flexibilisierung der Arbeitszeiten droht das kulturelle Zeitmuster von Sonn- und Werktagen aufgelöst zu werden, grundge-

legt im biblischen Schöpfungsbericht: „Und Gott vollendete an sieben Tagen seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte.“ (Gen 2,2f.)



Der Gottesdienstbesuch zu Weihnachten variiert lebensstilspezifisch. Die stärkste Anziehungskraft übt er verständlicherweise auf die Angehörigen des Harmonie- und Integrationsmilieus aus. Beiden Milieus gehören überdurchschnittlich viele Personen an, die auch während des ganzen Jahres jeden Sonntag den Gottesdienst besuchen. Wird Weihnachten als ausgesprochen religiöses Fest verstanden, steigt die Wahrscheinlichkeit eines Gottesdienstbesuches am 24. oder 25. Dezember.

Doppelt so oft wie die befragten Protestantinnen und Protestanten (33.2%) gingen Katholikinnen und Katholiken an Weihnachten zur Kirche (67.4%). Selbst etliche Menschen, die den Kirchen nicht angehören, legen Wert auf den Gottesdienstbesuch an Weihnachten. Jeder siebte Konfessionslose besuchte 2004 an Weihnachten einen Gottesdienst.

## 15. Resümee: Wechselwirkung zwischen Lebensstil, Religiosität und Ritualbedürfnis

Zum ersten Mal in der Schweiz thematisiert eine Repräsentativbefragung die Wechselbeziehungen zwischen Lebensstil, Religiosität und Ritualbedürfnis in Familien mit Kleinkindern. Im Zentrum der Befragung stand die lebensweltliche Verankerung der familiären Religiosität in ihren zwei zentralen Ausdrucksformen: Glaubenshaltung und Ritualpraxis. Die Auswertung der Repräsentativbefragung gibt Aufschluss darüber, wie Glaubensüberzeugungen, die Nachfrage nach religiösen Ritualen und Lebensmilieu miteinander zusammenhängen:

### *Von kirchlich geformter zu lebensstilgeprägter Religiosität*

Die meisten jungen Eltern verstehen sich selber als religiös, ohne sich mehrheitlich die kirchlich-institutionellen religiösen Inhalte zueigen zu machen. In der Studie zeigt sich eine augenfällige Entflechtung zwischen offiziell-kirchlicher auf der einen und persönlicher in der Alltagsrealität gelebter Religiosität auf der andern Seite.

Die Art und Weise religiösen Erlebens, Deutens und Handelns wird massgebend vom Lebensumfeld geprägt, in dem man sich bewegt, von den dort geltenden habituellen Mustern der Lebensführung. Die religiöse Verständigung unter den jungen Müttern und Vätern geschieht über das Lebensstilmilieu, dem man persönlich angehört und immer weniger über die Mitgliedschaft in einer der beiden grossen Konfessionskirchen. Die Suche nach handlungsleitender und stabilisierender religiöser Lebensfundierung führt je nach Lebensstil zu unterschiedlichen Resultaten. Religiosität konstituiert sich als persönlicher, lebenskontextbezogener Entwurf in Kommunikation unter Personen mit ähnlichem Lebensstilmuster.

### *Milieutypische Religiosität jenseits individuell-religiöser Wahl*

Malise Ruthvens Buchtitel „Der göttliche Supermarkt. Auf der Suche nach der Seele Amerikas“ (1991) fasst griffig die gängige Vorstellung zusammen, die Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft würden autonom und selbstbestimmt ihre Wahl aus einem breiten Angebot von religiösen Weltanschauungen treffen. Religion wird analog zum Konsummarkt als private, individuelle Wahlangelegenheit betrachtet.

Wie tief im zeitgenössischen Bewusstsein diese Vorstellung auch immer verankert sein mag, als Schlüssel zum Verständnis gelebter Religiosität in der heutigen Gesellschaft eignet sie sich nicht. Die religiöse Weltsicht ist eng verknüpft mit sozialen Lebensstilen und dem für sie charakteristischen Le-



benskonzept, das deren Angehörige weder wählen noch bewusst als solches wahrnehmen. Lebensstile strukturieren den Zugang zur Wirklichkeit und deren Interpretation. Religion muss mit dem lebensimmanenten Selbstkonzept kompatibel sein, will sie plausibel erscheinen. Der Glaube ist nicht etwas, das der Einzelne aus einem Angebot von religiösen Welt- und Lebensdeutungen auswählt, sondern Teil sozialisierter Verstehensmuster, die ein Feld von Prämissen abgeben, an die ein Glaube anknüpfen kann und als passend empfunden wird. Religiosität ist in der Regel nicht das Produkt individueller Entscheidung, sondern vielfach eine Folge der Anpassung an die soziale Umwelt.

Die persönliche Religion ist eine vom Habitus, wie Bourdieu sagen würde, insofern abgesetzte Grösse, als sie bewusst als nichtimmanent markiert wird. Sie bezeichnet das, was bewusst geglaubt wird, was jedoch erst auf der Basis des Lebenskonzeptes bzw. Habitus entstehen kann. Geleitet in seiner religiösen Biographie wird der Mensch von seinem Lebensstilkonzept, das Produkt seiner Sozialisation in einem Lebensstilmilieu ist

Die persönliche Glaubenshaltung basiert auf Lebensstil spezifischen Prägungen, die die Wahrnehmung, Interpretation und Weltsicht einer Person steuern. Der Einzelne wird seine soziale Herkunft und Einbettung niemals los. Gelebte Religiosität gründet in unbewussten Standards manifester Lebensstiltypen.

Eingeschlossen im lebensstiltypischen Wirklichkeitsmodell sind viele Aspekte der menschlichen Existenz, auch die Art der Religiosität. Sie ist in die Aprioris der Alltagserkenntnis eingebunden, mit denen sich Subjekte in ihrem Ambiente orientieren.

Für die meisten Menschen stellt ihr Transzendenzbezug eine Art Lebenshintergrund dar, der dann und wann aktualisiert wird, aber ansonsten ausgeblendet bleibt. Im Vordergrund des Lebens stehen Familie, Beruf, Freunde, Freizeit, nicht aber Religion und Kirche. Anders als bei der Frage, wen man heiratet oder ob man überhaupt heiratet, ob und wie viele Kinder man haben will, welchen Beruf man ergreift oder was man kauft, besteht in religiöser Hinsicht kein Entscheidungszwang. Man denkt und handelt vielfach so, wie es im persönlichen sozialen Umfeld üblich ist.

#### *Religiöser Glaube als konstitutives Milieuzeichen einer Minderheit*

13,5% der Familien ordnen sich einem Lebensstilmilieu zu, in dem religiöses Erleben, Deuten und Handeln zentrale Bedeutung als kollektive Basismotivation der Lebensführung zukommt. Bildete bis Mitte des 20. Jahrhunderts der Gegensatz katholisch-protestantisch ein zentrales Charakteristikum der Milieustruktur in der Schweiz, grenzt sich unter dem Druck verschärfter Modernisierungsprozesse ein Milieu mit explizit religiöser Existenzform von anderen sozialen Milieus ab.

Der religiöse Lebensstiltyp gruppiert vorzugsweise Angehörige des Integrations- und Harmoniemilieus, die der Religion lebensstrukturierende Relevanz beimessen. Dieser Lebensstiltyp hält fest an einem geschlossenen System von Religion, Gesellschaft und Individuum – in Opposition zur Moderne, in der sich die einzelnen gesellschaftlichen Teilsysteme wie Recht, Wirtschaft, Medizin, Wissenschaft aus der Vorherrschaft der Religion gelöst haben und sich nach eigenen Spiel- und Verhaltensregeln gestalten. Der Religion kommt eine zentrale Rolle für die individuelle und kollektive Identitätsbildung zu. Sie überwölbt wie ein Baldachin die gesamte Lebensführung.

*Ohne alltagsweltliche Veranlassung keine Nachfrage nach kirchlichen Ritualen*

Wir haben es mit einem weit verbreiteten Ritualbedürfnis in jungen Familien zu tun. Die höchste Wertschätzung in Bezug auf die kirchlich angebotenen Rituale erfährt die Taufe des eigenen Kindes (83.5%), gefolgt vom Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung (71.4%) und der Trauung in der Kirche (70.6%). Demgegenüber gehört die regelmässige Teilnahme am Kollektivritual Sonntagsgottesdienst nicht zu den bevorzugten Aktivitäten an Wochenenden. Nicht mehr der Wochenrhythmus bestimmt die Beziehung zur Kirche, sondern der lebensgeschichtliche Rhythmus. Vorzugsweise wird nicht Beziehung zur Kirche im Gemeinschaftserlebnis des sonntäglichen Gottesdienstes gesucht, sondern an Knotenpunkten und Übergangsphasen des Lebens. Die gemeinschaftsbildende Funktion von kirchlichen Ritualen tritt hinter ihre Biografie sichernde Funktion zurück. Fehlt es an konkreten Anlässen im Leben, drängt sich der Gang zur Kirche nicht auf.

*Ritualpraxis als Ausdruck innengeleiteter Religiosität*

Gesprochen wird heute von einem „Megatrend Religion“ (Regina Polak), einem „Trend zur Respiritualisierung“ (Matthias Horx, Paul M. Zulehner), von einer „Renaissance der Religion“ (Hans Joas). Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts glauben renommierte Zeitdiagnostiker beobachten zu können, dass sich die Entwicklung in Richtung Säkularisierung umgekehrt hat: „Gott ist wieder da!“ (Samuel P. Huntington) Zumindest für die Schweiz lässt sich ein Trend hin zur Religion empirisch nicht belegen. Dass dennoch so häufig von einer Renaissance der Religion gesprochen wird, drückt vielmehr das Erstaunen über die anhaltende Transzendenzoffenheit der Menschen aus, das der gängigen Annahme eines steten Bedeutungsverlustes der Religion als Folge der Modernisierungsprozesse widerspricht.

Beobachten lässt sich allerdings eine Wende von religiöser Aussenstabilisierung durch die kirchlichen Institutionen zu innengeleiteter Religiosität. Diese Innenorientierung offenbart die fortdauernde Nachfrage nach religiö-

sen Ritualen. Die gegenwärtige Gesellschaft, die keine allgemein gültigen und verlässlichen Grundlagen mehr kennt, keine gemeinsamen geteilten Weltansichten und sozialen Ordnungen und die Menschen aus traditionellen Lebenszusammenhängen entlässt, provoziert in der Suche nach einer kohärenten Identität eine aus der eigenen Innenwelt entworfene Form von Religiosität. Was man selbst erfahren hat, gilt als Kriterium religiöser Wahrheit.

### *Religion will erlebt sein*

An Bedeutung zugenommen hat auf dem Hintergrund veränderter Gesellschaftsbedingungen der Erlebniswert von Religion. Religiöse Rituale sind insofern bedeutend, als sie bestimmte Wirkungen hervorrufen: Ergriffenheit, Betroffenheit, Geborgenheit, Selbstgewissheit, Kohärenzerfahrung, persönliche Rechtfertigung, Selbstbestätigung, die vom Einzelnen als heilsam, befreiend, tröstend, belebend, stärkend empfunden werden. Rituale werden von den jungen Vätern und Müttern als Gelegenheit erfahren, mit der Welt Gottes in Kontakt zu treten. Sie ermöglichen, strukturieren und entängstigen den Zugang zur Transzendenz. Im Ritual scheint am ehesten erlebbar zu sein, was Religion leisten kann, die Vergegenwärtigung des Unbedingten im Bedingten, was einen unausweichlich angeht, die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Enthobenen.

Die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen liegt deutlich höher (67.3%) als die Zustimmung zu zentral christlichen Glaubensaussagen (46.4%). Bedeutend schwächer ausgeprägt als das Bedürfnis nach ritueller Begleitung bei Lebenswenden durch die Kirchen ist die Orientierung der jungen Generation an christlichen Glaubensinhalten. In den kirchlichen Ritualen manifestiert sich eine Religiosität jenseits von Bekenntnis und Moral. Man möchte den Bezug zur Transzendenz fühlen, die Deutung wird demgegenüber als sekundär empfunden. Im Ritual kann man sich von dem ergreifen lassen, was begrifflich nicht zu fassen ist.

Rituale helfen zahlreichen Menschen über semantische Unsicherheiten in der religiösen Selbstverortung hinweg. Unsicherheiten und Defizite im semantischen Bereich werden im rituellen Bereich aufgefangen. Die Nachfrage nach ritueller Lebensbegleitung durch die Kirchen beinhaltet die Hoffnung, dass bei aller religiösen Sprachlosigkeit das Ritual seine Kraft entfaltet. Ist keine explizite religiöse Lebensdeutung mehr verfügbar, bleibt der Glaube an die Wirkkraft der Rituale.

Rituale erweisen sich als anschlussfähiger an unterschiedliche Lebensstile als christlich-religiöse Inhalte und Daseinsinterpretationen. Ihre Symbolik lässt Raum für eine breite Palette von Deutungen. Empfinden die einen Rituale als existenzielle Sicherheit in ewigen Wahrheiten, unhinterfragbaren Werten und Ordnungen, erfahren sie andere mit starker Betonung individueller Auto-

nomie als Identitätssicherung und transzendente Verankerung ihres lebensweltlichen Entwurfs.

#### *Das Dilemma der Grosskirchen*

In der Deutung der rituellen Symbolik durch die jungen Mütter und Väter spiegelt sich innerkirchliche Pluralität. Viele von ihnen nehmen kirchliche Rituale in Anspruch, die ansonsten keine Beziehung zum kirchlichen Leben haben und die kirchenamtlichen Ritualinterpretationen nicht teilen. Sie identifizieren sich nicht, kaum oder nur teilweise mit theologisch-dogmatischen Deutungen und Aussagen, die von kirchlichen Autoritäten gemacht werden. Ihre Motivation Weihnachten zu feiern oder ihr Kind taufen zu lassen ist eine andere, als sie es von der kirchlichen Lehre her zu sein hätte. Die Teilnahme an kirchlichen Ritualen entspringt dem Lebensalltag, der sich immer wieder dem persönlichen Zugriff entwindet und nach religiöser Bearbeitung verlangt.

In den grossen Volkskirchen versammeln sich Menschen mit sehr unterschiedlichen Lebenskonzepten und Fixpunkten sozialer Identität. Die Kirchen halten ihre Aussengrenze relativ offen, lassen aufgrund der Kindertaufe beinahe jeden und jede als Mitglied zu, binden die Mitgliedschaft nicht an eine gemeinsam geteilte und gelebte Glaubensüberzeugung. Setzen religiöse Bewegungen und Kleingruppen auf emotionale Vergemeinschaftung, auf Übereinstimmung in Wertvorstellungen und hohe Identifikation der Mitglieder mit ihren Zielen und Überzeugungen, kennzeichnet religiöse Heterogenität die Volkskirchen.

Auf den Punkt bringt der Soziologe Roland Hitzler das Dilemma der grossen Kirchen: „Ihnen stehen zwei strategische Optionen offen. Zum einen können sie sich auf ihre Glaubenswahrheit konzentrieren; das heisst, sie können sich (wieder) darauf besinnen, Hüterinnen ihres jeweiligen dogmatischen Kernbestandes zu sein. Zum anderen können sie ihre organisatorischen Möglichkeiten nutzen und ihre über Jahrhunderte gewachsenen, hoch professionellen Kompetenzen zum Management von Sinnfragen und zur Lösung von Lebensproblemen betonen.“ (Hitzler, 1996, 272) Die erste Strategie führt, zu Ende gedacht, zu einer Gettoisierung der Kirchen. Sie dürften dann nur noch für relativ wenige Menschen attraktiv sein. Die zweite Strategie birgt die Gefahr, das zu verlieren, was man die ‚corporate identity‘ der Kirchen nennen könnte.

#### *Die Kirchen drohen den Anschluss an die modernen Lebensstilmilieus zu verlieren*

Eine grosse Verbundenheit mit dem kirchlich verfassten Christentum und eine hohe Nachfrage nach kirchlich-ritueller Lebensbegleitung besteht nach

wie vor bei Angehörigen von traditionellen Lebensstilmilieus, deren Lebensleitidee auf soziale Integration und Harmonie ausgerichtet ist. Die kirchlichen Symbole, Sprache und Ästhetik der Kirchen sind mit der alltäglichen Lebensweise dieser Menschen eng verflochten. Die sonntäglichen Gottesdienstbesucher gehören zu 80% dem Integrations- und Harmoniemilieu an. Bei jenen, die nie zur Kirche gehen, ordnen sich lediglich 10% den beiden Stilgruppen zu.

Nicht alle Menschen finden heute gleichermassen Zugang zur christlichen Weltdeutung und zur Welt der Kirchen. Der Lebensstil bestimmt in erheblichem Masse das jeweilige Verhältnis zum kirchlich verfassten Christentum mit seinen Ritualen. Diese religiöse Milieuverengung verweist auf Defizite an lebensrelevanter Kommunikation in den grossen christlichen Kirchen. Sie haben erhebliche Kommunikationsprobleme mit den modernen Lebensstilmilieus mit ihrem Hang zu eigenverantwortlicher Lebensführung, zum Selbstausdruck, zur Selbstvergewisserung und zu einem auf Selbstentfaltung ausgerichteten Umgang mit der Welt. Gesucht wird von Angehörigen dieser Lebensstilmilieus der persönliche Selbstentwurf in der unüberschaubaren Fülle der Möglichkeiten, in der Suche nach einem unabschliessbar gesteigerten Erleben des Lebens.

Mit ihrer Semantik und Ästhetik erreichen die Kirchen die Menschen in diesen Milieus kaum mehr. Selten sieht jemand von Angehörigen dieser Milieus den Bedarf oder Nutzen des aktuellen Leistungsangebots der Kirchen, zumindest so, wie es semantisch und stilistisch kommuniziert wird. Die Kirchen sind von ihrem aktuellen Leben so weit entfernt, dass sie in ihnen kaum lebensrelevante Bedeutung zu erkennen vermögen. Christliche Glaubensinhalte werden in diesen Lebensstilmilieus tendenziell ersetzt durch esoterisches Gedankengut.

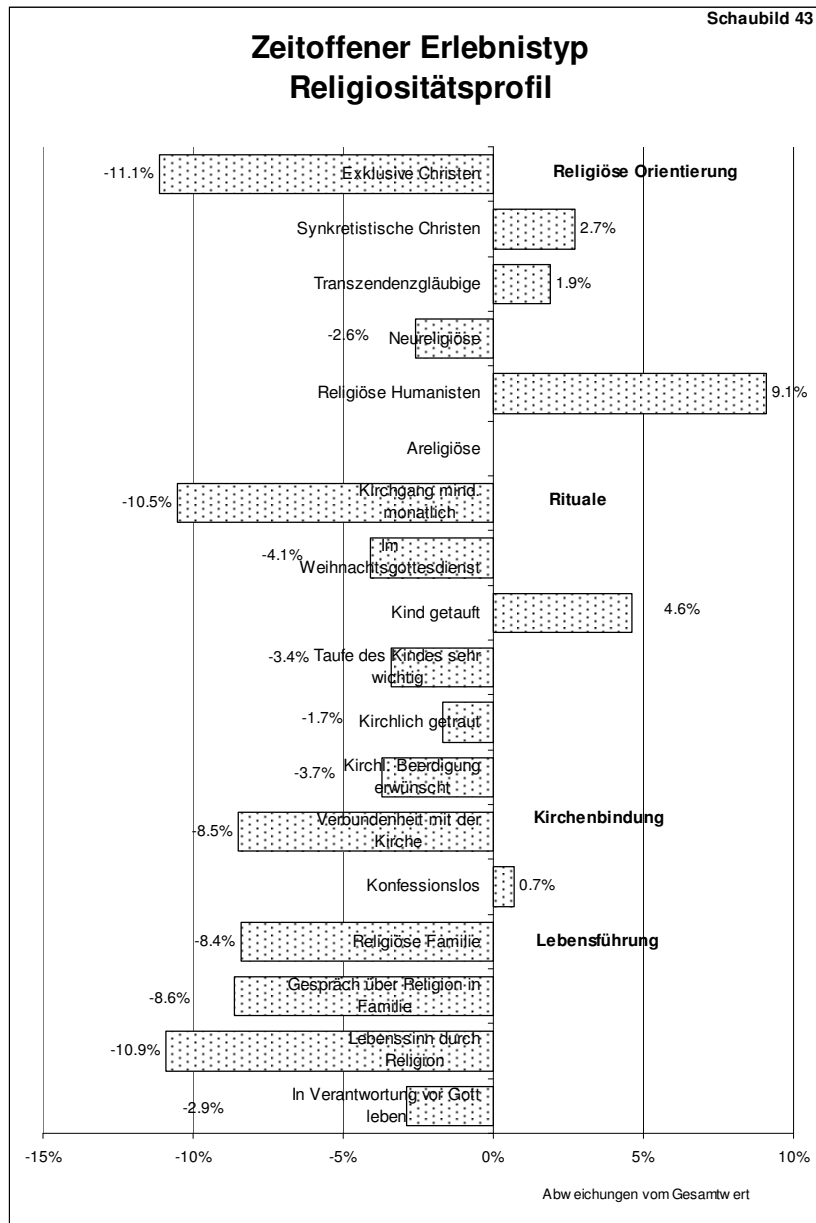
Wollen die Kirchen ihre kommunikative Anschlussfähigkeit an die modernen Lebensstilmilieus nicht verlieren und musealer Stagnation verfallen, bedarf es besonderer Anstrengungen in der Vermittlung von kirchlichem Glauben und zeitgenössischer Lebenskultur. Gefordert ist ein Kirchenverständnis, das sich dem Test neuer Erfahrungen aussetzt und die Nähe zur Selbstwahrnehmung der Menschen sucht. Damit eröffnen sie sich die Chance, mit ihren Ritualen und deren Deutung für junge Familien auch in Zukunft von lebenspraktischer Bedeutung zu sein. Dies umso mehr, je mehr sie sich uneigennützig in den Dienst der heute so prekär gewordenen Identitätsfindung stellen und sich als einen Ort verstehen, an dem sich in der Symbolik ihrer Rituale Grundierung des eigenen Lebens im Unbedingten ereignet in einer Gesellschaft, in der Daseinsrisiken allgegenwärtig sind.

### *Kein Ende der Religion*

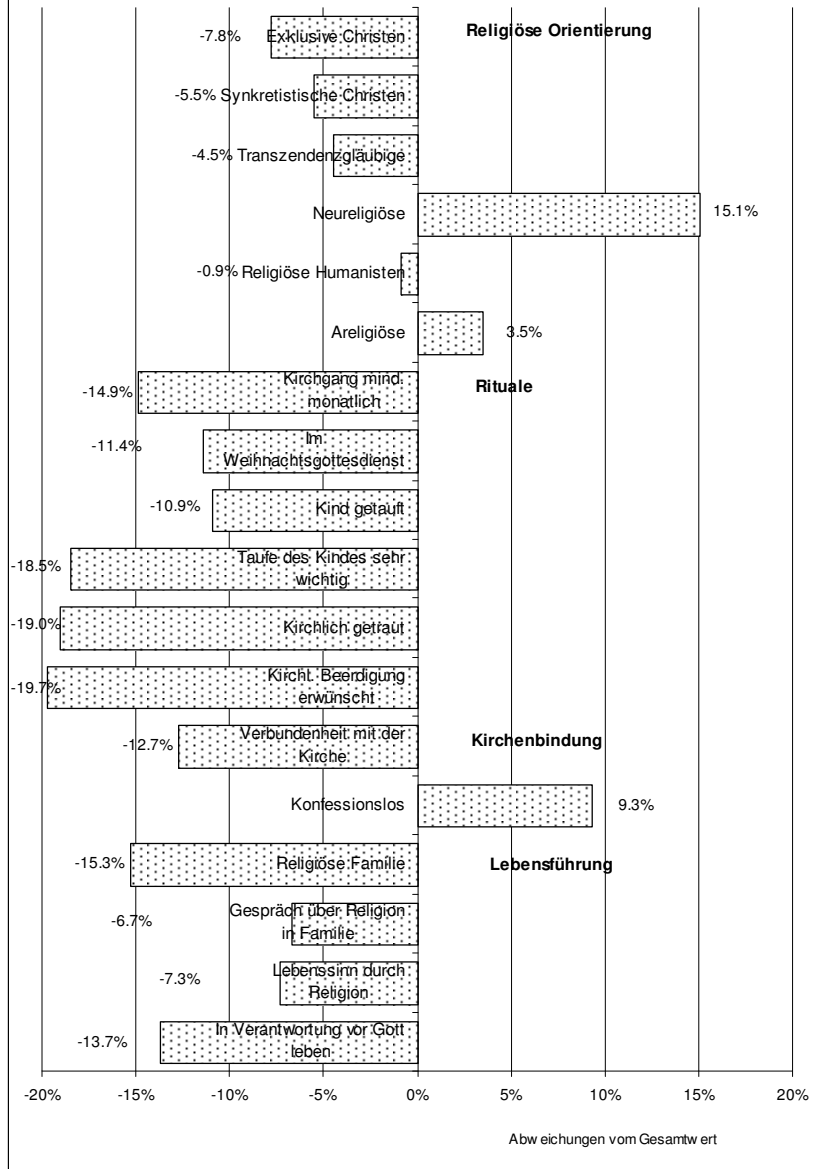
Die unaufhaltsam voranschreitende Modernisierung führt nicht, wie von der Aufklärung erhofft und prognostiziert, zu einem allgemeinen Zerfall der Religiosität in jungen Familien. Religion hat zweifellos ihren unmittelbaren Einfluss auf die Gestaltung der Gesellschaft weitgehend eingebüsst. Sie hat ihre gesellschaftsintegrative Kraft verloren und bildet nicht mehr ihr Leitsystem. Das schliesst nicht aus, dass Religion für die Menschen eine relevante Grösse in ihrem Leben geblieben ist. Sie wird nach wie vor in Krisenlagen der persönlichen Lebensgeschichte gebraucht. Die Generation der heutigen Mütter und Väter ist – anders als vor noch wenigen Jahrzehnten von vielen befürchtet – nicht areligiös geworden, sondern bekundet nach wie vor ein ausgeprägtes Bedürfnis nach transzendenter Verankerung des eigenen Lebens wie das ihrer Kinder in religiösen Ritualen.

Die moderne Gesellschaft entmachtet und ermächtigt Religion zugleich. Die Grosskirchen verlieren an Macht und Einfluss, doch sieht sich jeder Einzelne im interpersonalen Diskurs zur religiösen Selbstverortung herausgefordert und ermächtigt.

## Religiositätsprofile nach Lebensstile

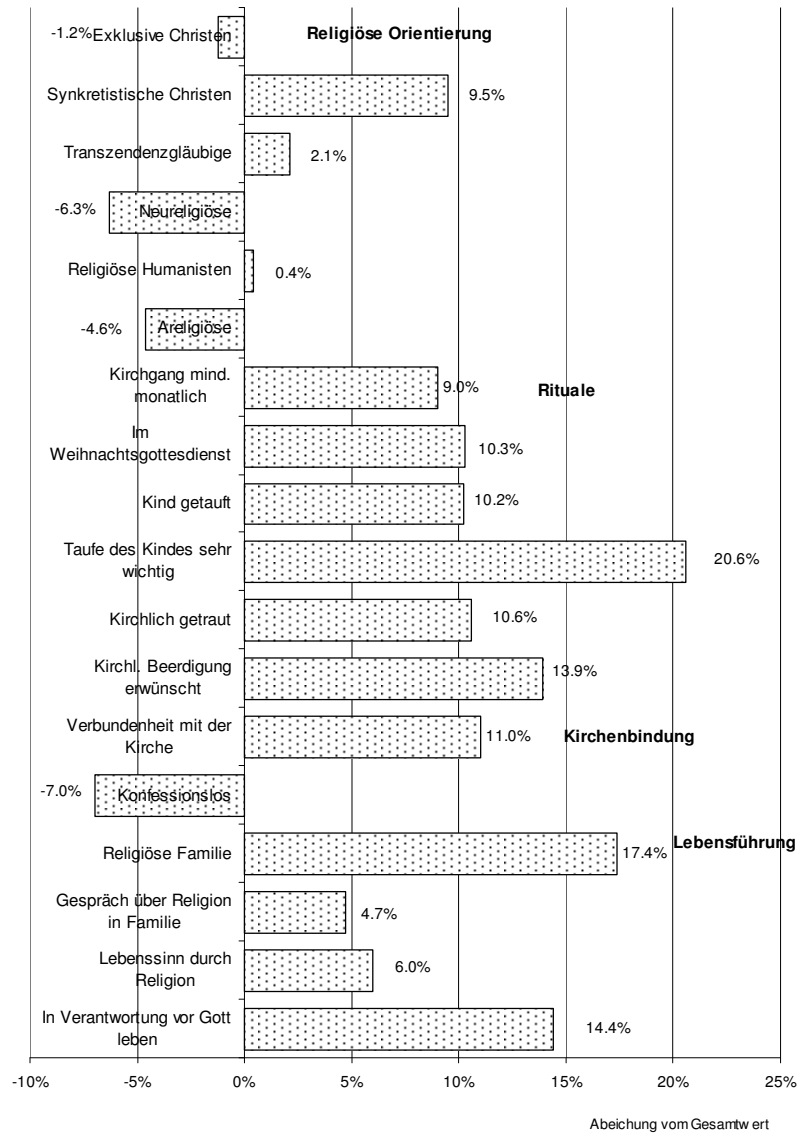


## Anspruchsvoller Selbstverwirklichungstyp Religiositätsprofil

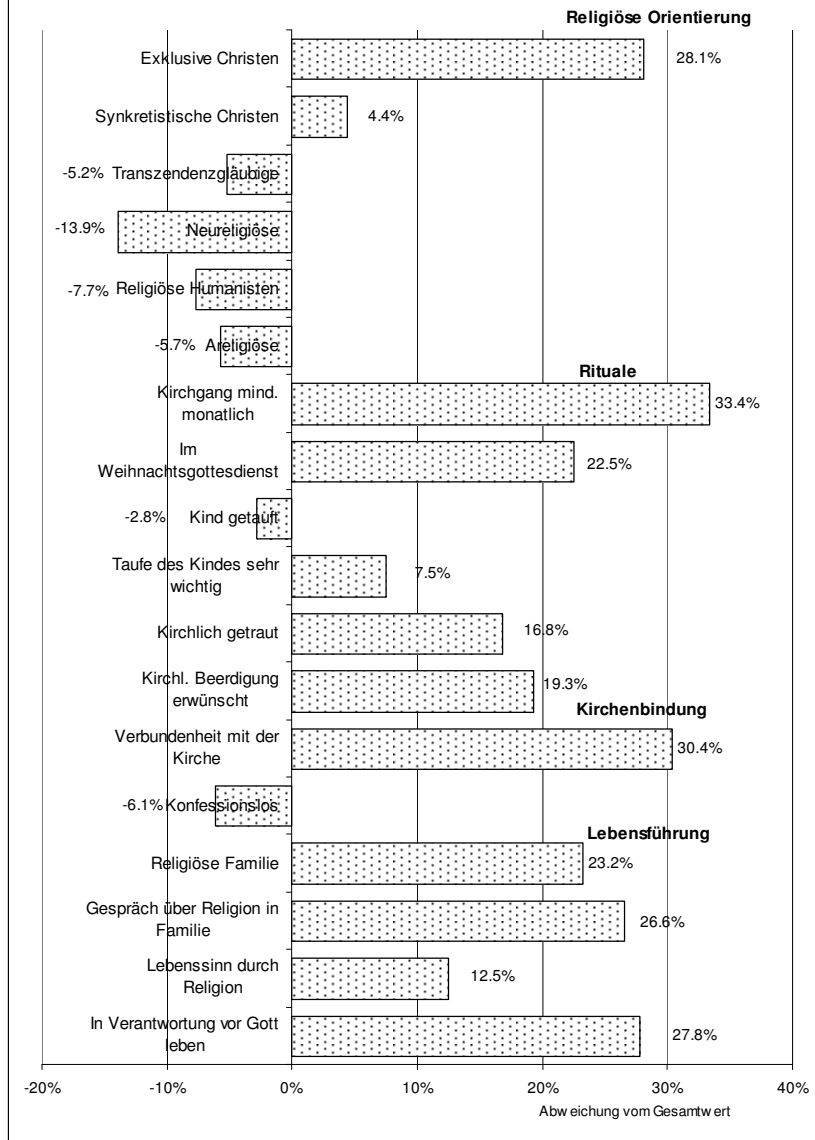




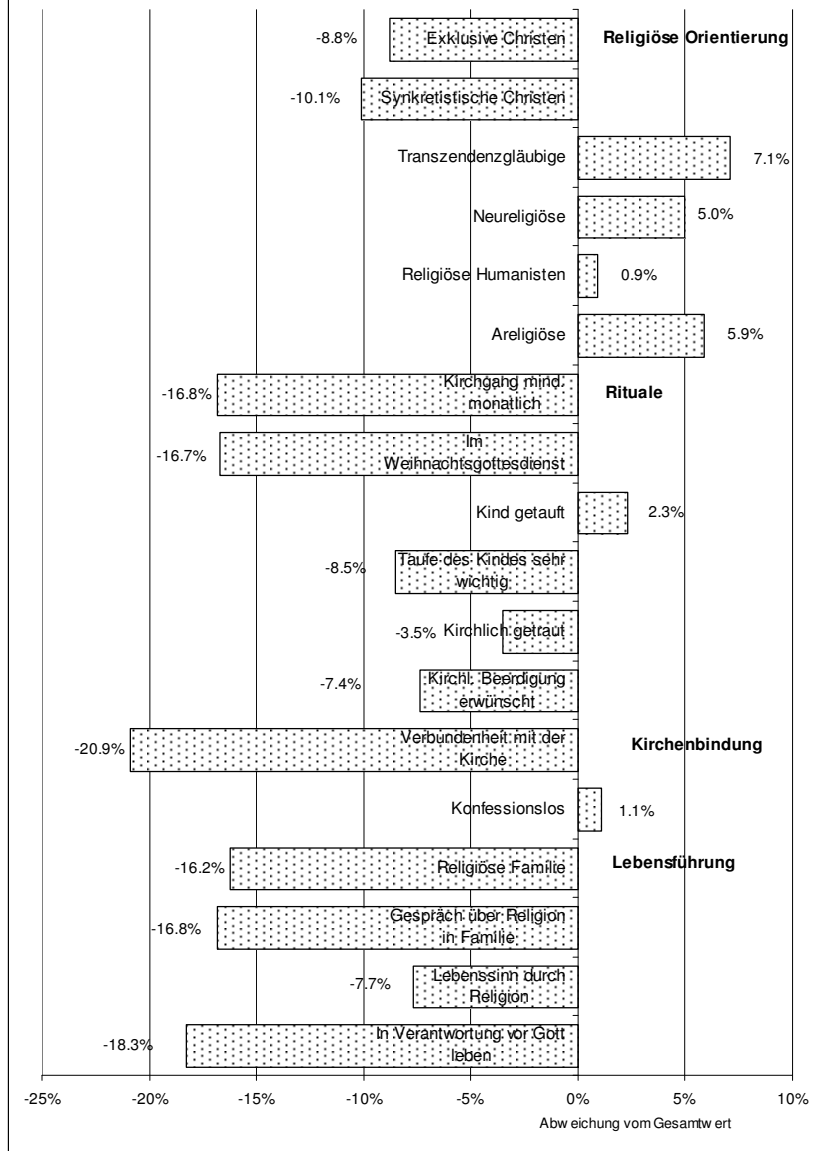
### Konventioneller Harmonietyp Religiositätsprofil



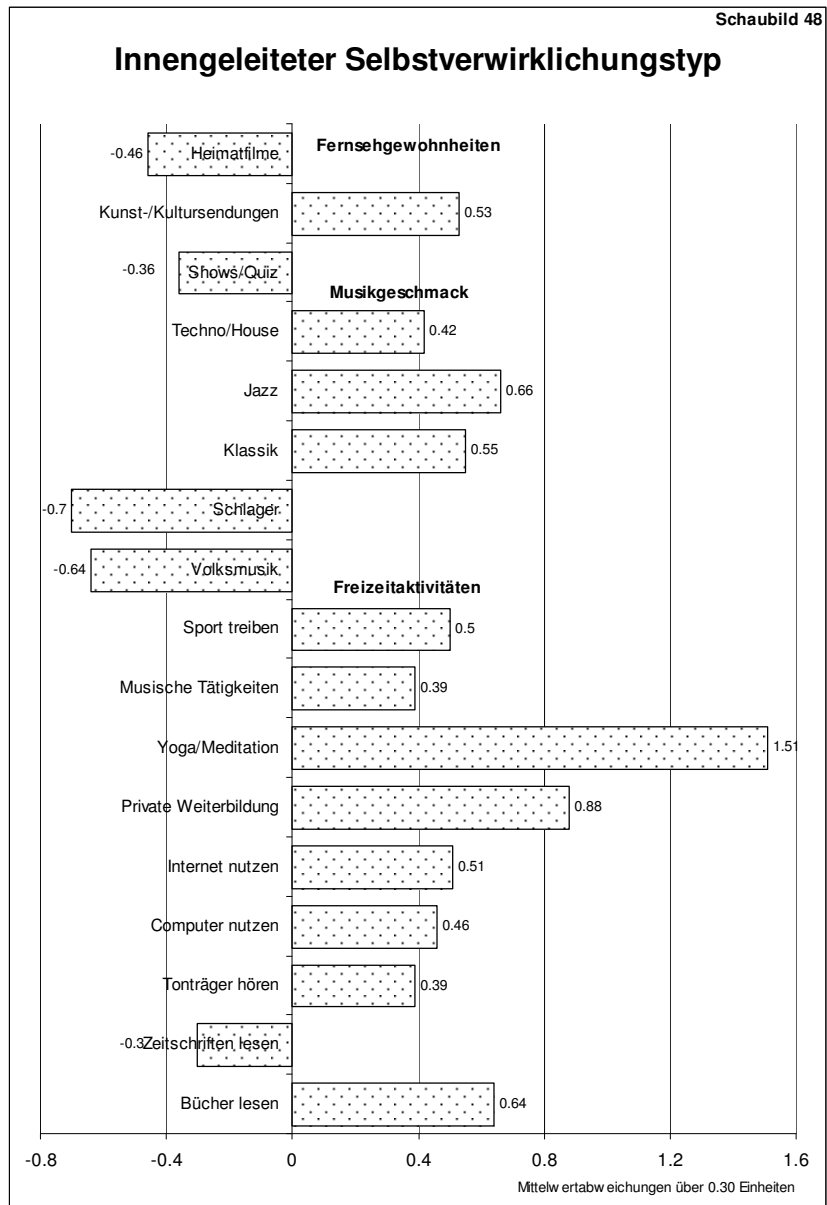
## Ehrenamtlich engagierter Integrationstyp Religiositätsprofil



## Deinteressiert-passiver Unterhaltungstyp Religiositätsprofil



## 8er-Modell der Lebensstile



### Ambitionslos-sozialdistanzierter Unterhaltungstyp

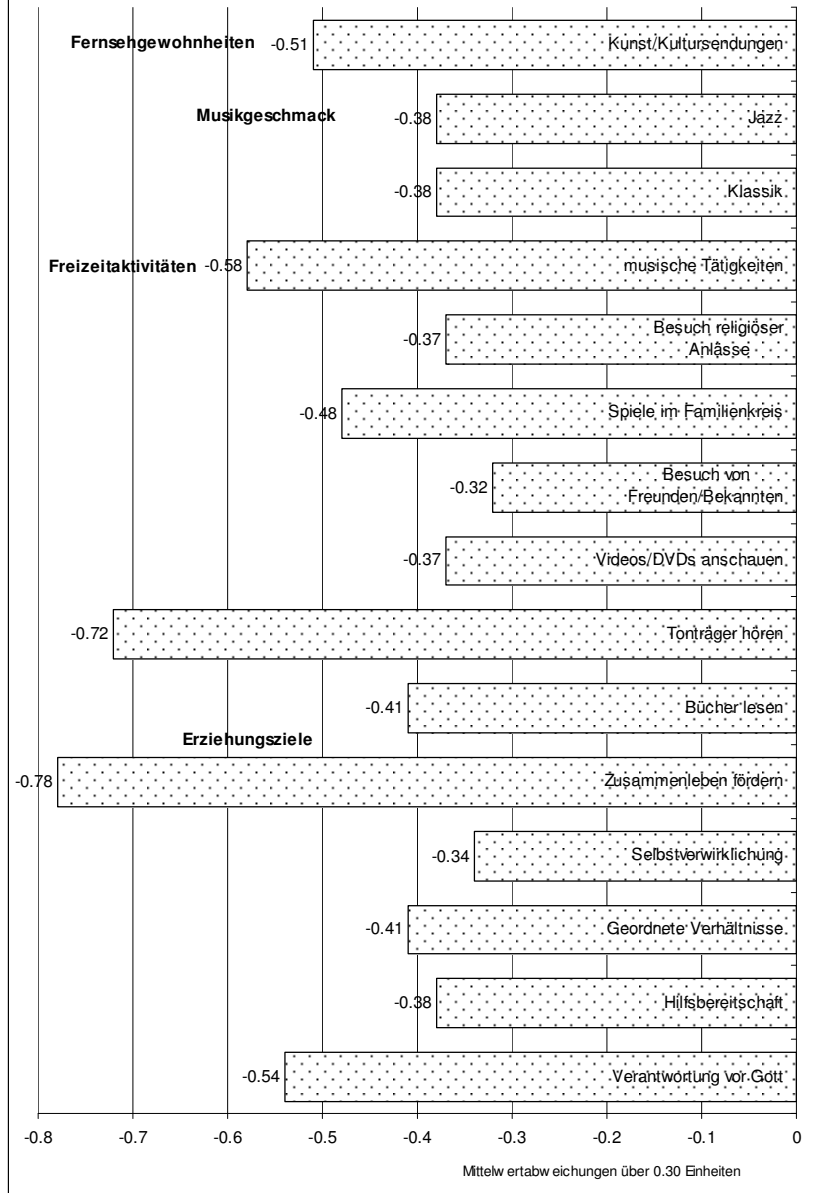
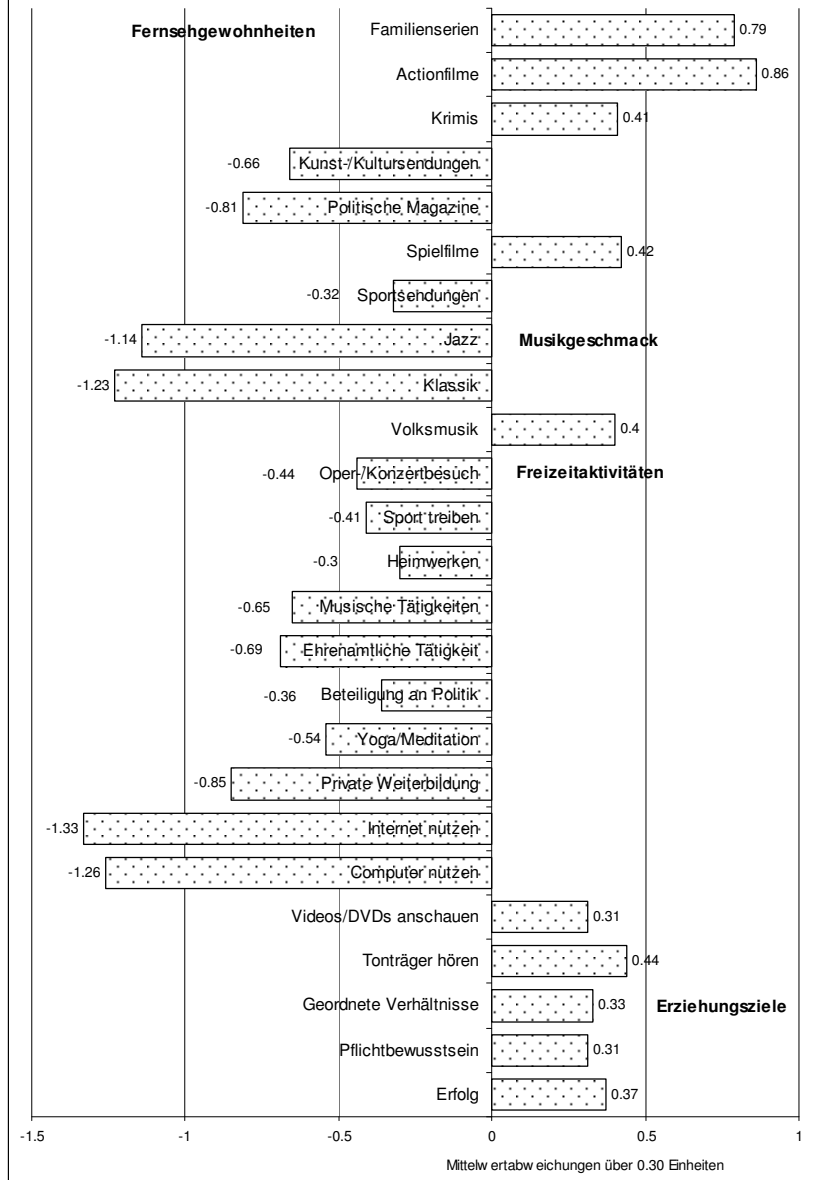
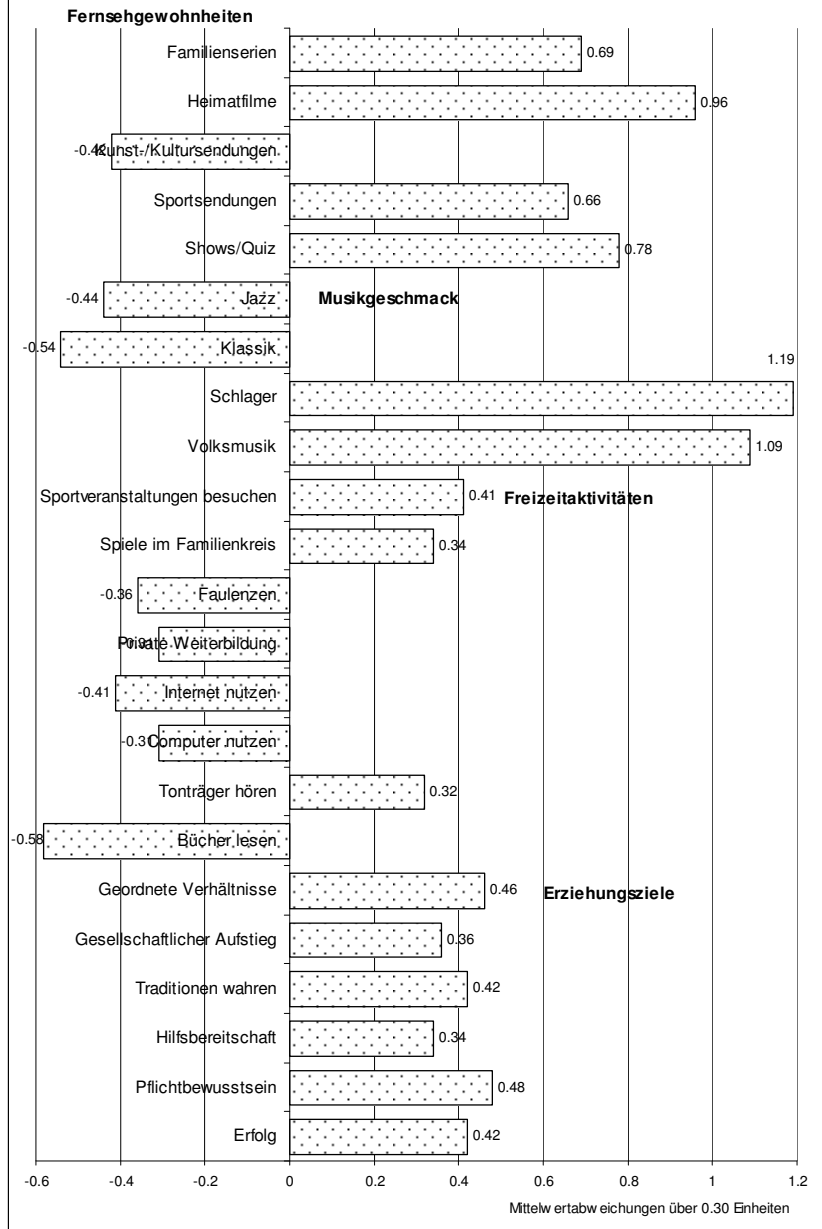


Schaubild 50

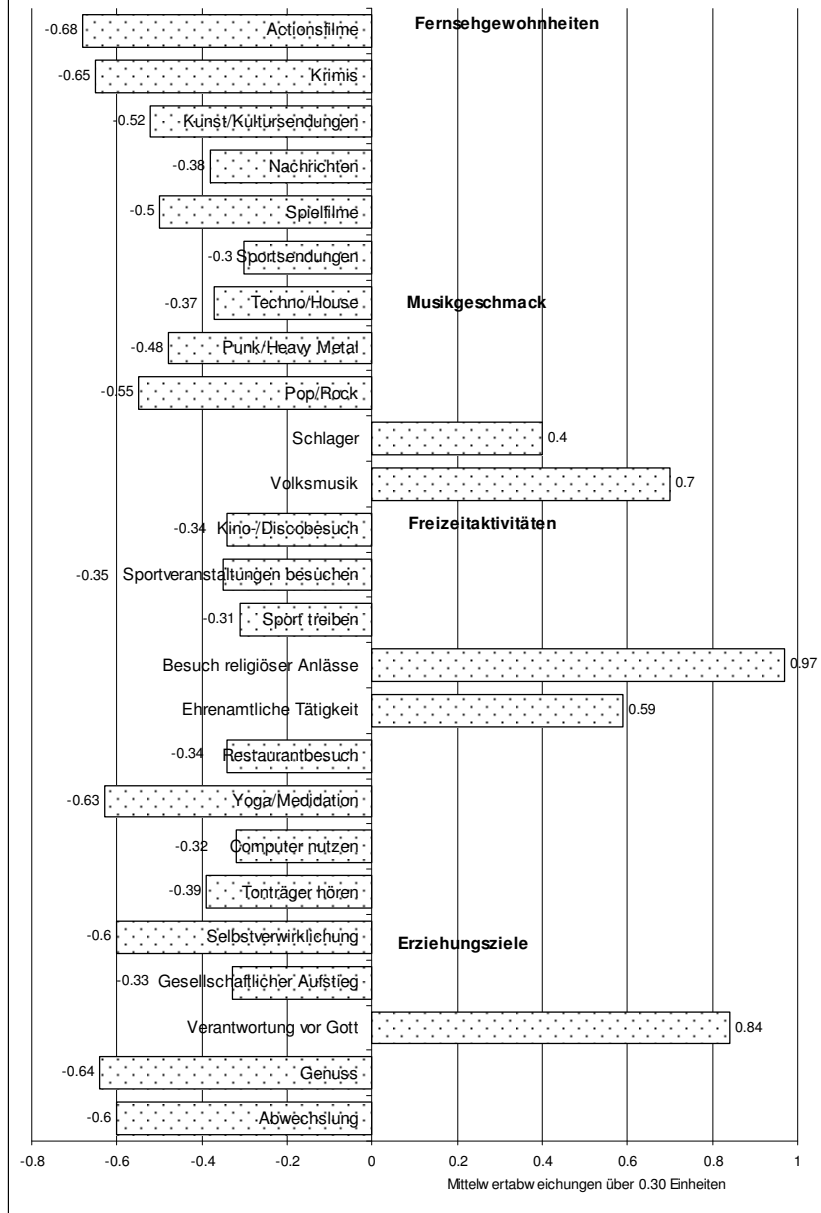
## Zurückhaltend-konventioneller Unterhaltungstyp



### Konventioneller Harmonietyp

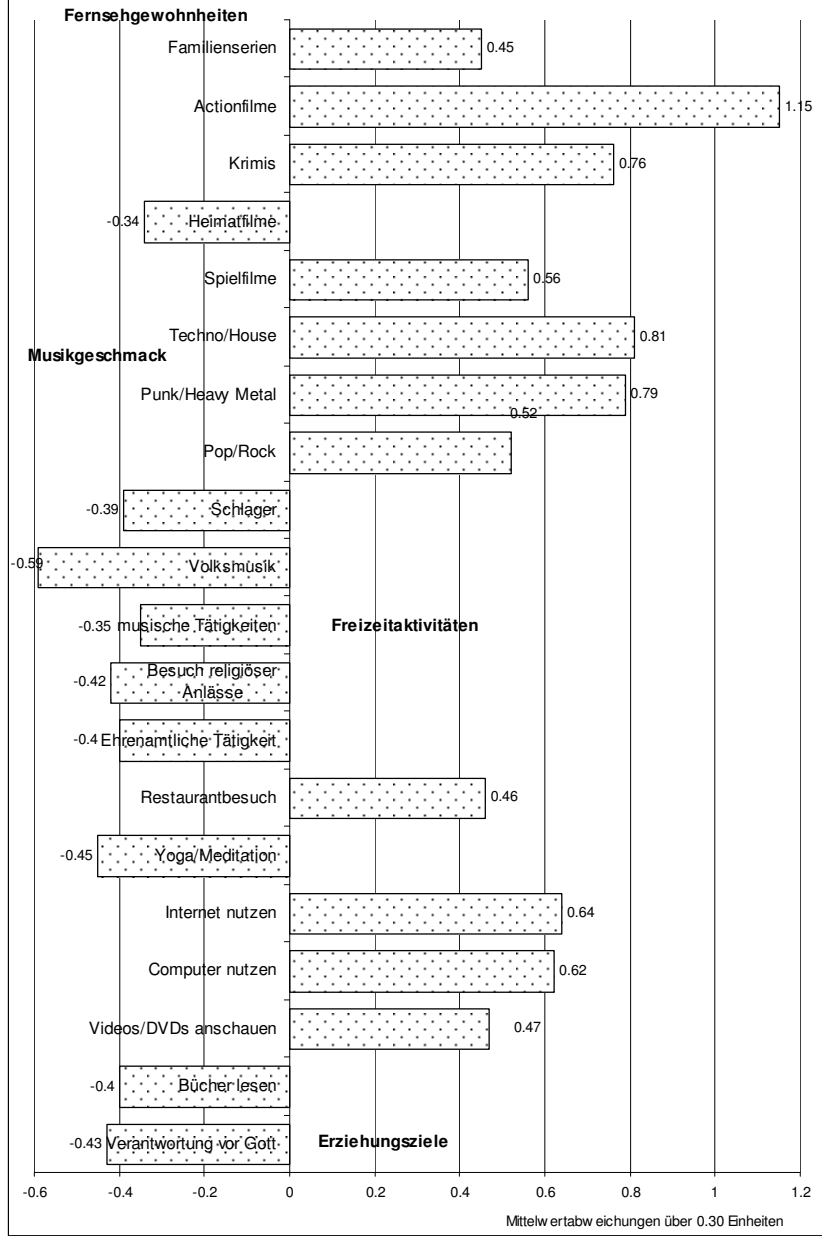


### Religiöser Integrationstyp

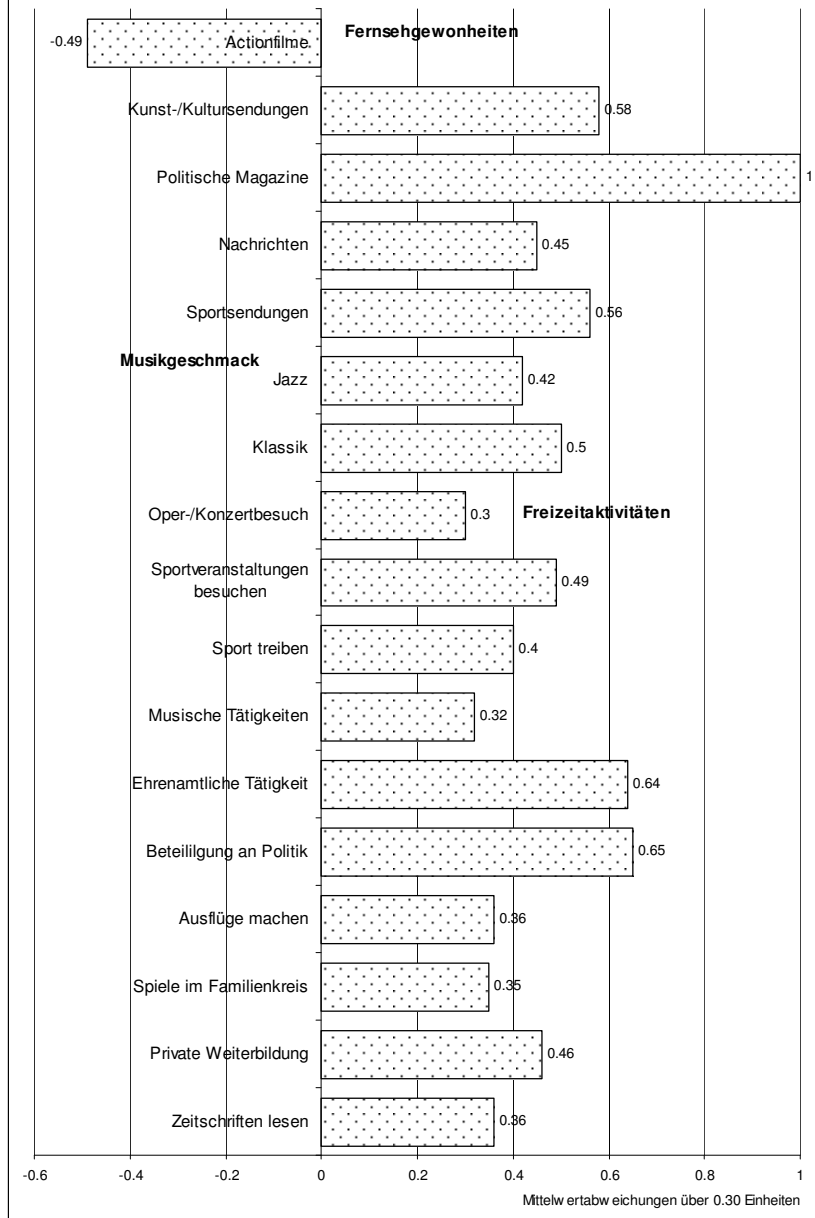




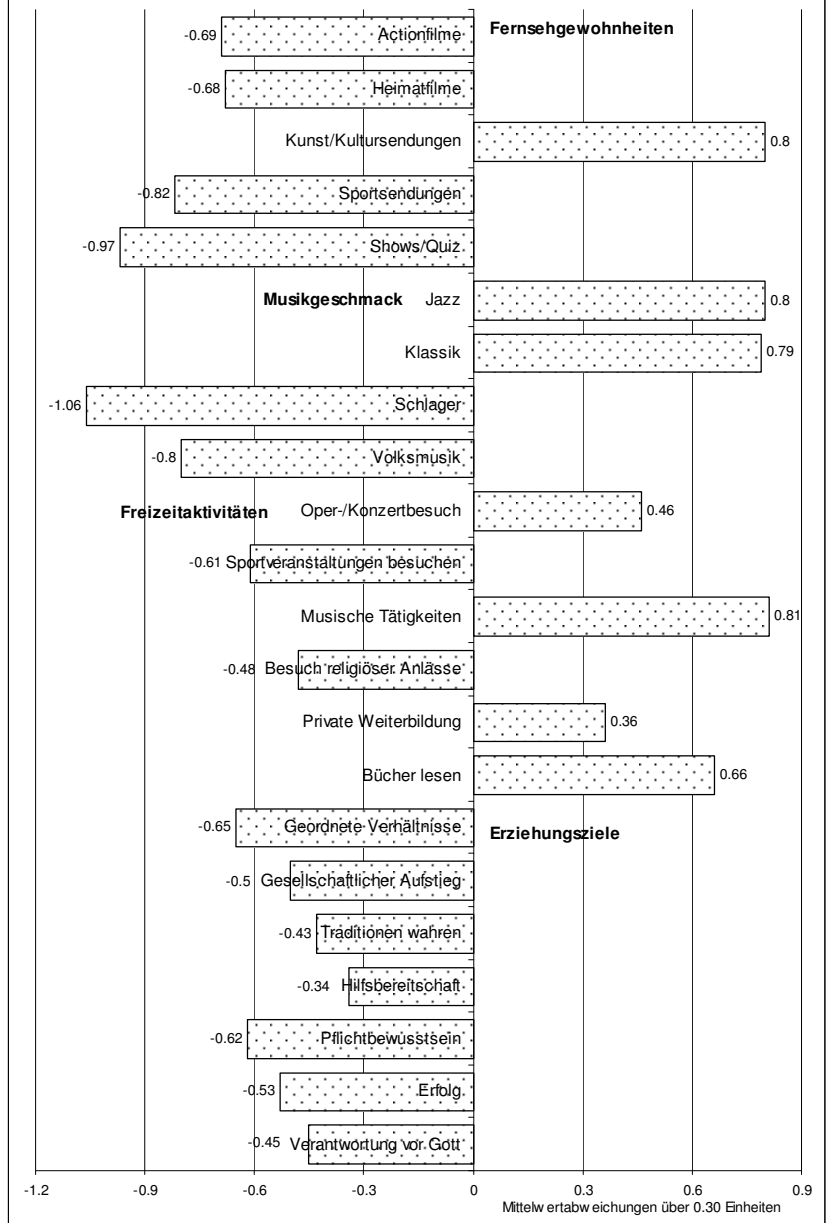
### Expressiver Erlebnistyp



### Gesellschaftsoffener Integrationstyp



### Musisch-unkonventioneller Niveautyp



# Repräsentativität der Befragung

## 1. Zielgruppe

Die Befragung zu „Rituale und Ritualisierungen in Familien“ fand im Herbst 2005 statt. Befragt wurden junge Eltern mit Kindern im Vorschul- und Schulalter der Jahrgänge 1996 und 1999. Lebten zufällig Kinder beider Jahrgänge in einer Familie, wurden die Eltern gebeten, beim Ausfüllen des Fragebogens eines der beiden Kinder vor Augen zu haben.

Aus Kostengründen wurde einer schriftlichen Befragung der Vorzug gegeben. Sie beschränkte sich auf junge Familien in der Deutschschweiz, eingeschlossen das Oberwallis und den deutschsprachigen Teil des Kantons Freiburg. Die zusätzliche Befragung von jungen Familien in der Westschweiz und im Tessin hätte einen beachtlichen Mehraufwand an Zeit und Arbeit erfordert, deshalb wurde darauf verzichtet.

Da der Fragebogen lediglich in deutscher Sprache zur Verfügung stand, konnte er nur von Eltern mit ausreichenden Deutschkenntnissen ausgefüllt werden, was das Fehlen von Daten zu fremdsprachigen ausländischen Familien erklärt. Die vorhandenen zeitlichen und finanziellen Ressourcen liessen eine Übersetzung des Fragebogens in mehreren Sprachen nicht zu.

Das Kernanliegen der Befragung bestand darin, Einsichten zu gewinnen in den komplexen Zusammenhang von religiösen familiären Ritualen und deren alltagsweltliche Einbettung. Im Zentrum des Interesses standen die drei familiären Rituale: Taufe, Gute-Nacht-Ritual und Weihnachtsfeier. Die Konzentration der Befragung auf diese drei Rituale legte nahe, von vornherein auf die Befragung von Familien aus Ländern mit mehrheitlich islamischer Wohnbevölkerung zu verzichten. Dadurch wurde in Kauf genommen, dass auch Familien, die der orthodoxen Kirche angehören, keine Fragebogen erhielten.

## 2. Auswahl der befragten Familien

Das Ziel war, mit der Befragung rund 3200 Familien anzusprechen, in der Erwartung, dass rund 40% von ihnen den Fragebogen ausfüllten. Bei repräsentativen Bevölkerungsquerschnitten muss in der Regel bei schriftlichen Befragungen mit einer sehr bescheidenen Rücklaufquote gerechnet werden. Die Aktualität der Befragungsthematik in der Zielgruppe liess auf eine überdurchschnittliche Rücklaufquote hoffen, gestützt auf eine Erhebung unter jungen Eltern im Jahre 1984, die in diesem Jahr ihr Kind taufen liessen. Damals betrug der Rücklauf der Fragebogen 51,6% (SPI 1989,33).

Rund 10 Geburten jährlich auf 1000 Einwohner registriert das Bundesamt für Statistik für die Schweiz. Um die erforderliche Quote von 3'200 Familien für die Befragung zu erreichen, mussten demnach die politischen Gemeinden, in denen die Befragung durchgeführt werden sollte, rund 160'000 Einwohner zählen. Die Verteilung dieser Einwohner nach Region und innerhalb jeder Region nach Gemeindegrössenklassen bildete den Schlüssel für die Auswahl der Gemeinden.

Zuerst musste also festgestellt werden, wie sich die Wohnbevölkerung auf die fünf Deutschschweizer Regionen Ostschweiz, Zürich, Zentralschweiz, Nordwestschweiz, Bern/Deutsch-Freiburg/Oberwallis prozentual aufteilte. In einem zweiten Arbeitsschritt galt es, in den einzelnen Regionen die Einwohnerzahl nach sechs Grösseneinheiten aufzuschlüsseln: bis 2000/2001–5000/5001–10'000/10'001–30'000/30'001–70'000/über 70'000 Einwohner. Damit wurde gewährleistet, dass sich die unterschiedliche Geburtenhäufigkeit zwischen Stadt und Land in der Stichprobe widerspiegelt.

In den jeweiligen Bevölkerungskategorien wurden so viele Gemeinden ausgewählt, dass sie zusammen die ermittelte Einwohnerzahl ergaben. So hatten z.B. die für die Befragung ausgewählten Gemeinden der Region Ostschweiz bis 2000 Einwohnern insgesamt 5900 Personen zu zählen. Die Adressen der Familien mit Kindern der Jahrgänge 1996 und 1999 wurden über die Einwohnerkontrolle ermittelt. Lehnte eine Gemeinde ab, die gewünschten Adressen zur Verfügung zu stellen, wurde eine andere Gemeinde der betreffenden Grössenkatgorie ausgewählt. Um die Proportionalitäten der Stichprobe einzuhalten, wurden aus den zur Verfügung gestellten Adressen in einigen Gemeinden die zu befragenden Familien mittels einer systematischen Zufallsauswahl ermittelt. Darüber hinaus wurde bei der Auswahl der Gemeinden darauf geachtet, dass Gemeinden mit unterschiedlicher konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung in die Stichprobe aufgenommen wurden. Aufgrund dieses Auswahlverfahrens gelangten 77 Gemeinden in die Stichprobe.

### **3. Repräsentativität der Befragung**

Insgesamt 3243 Haushalte erhielten einen Fragebogen. 41,4% schickten ihn ausgefüllt zurück, eine weit überdurchschnittliche Rücklaufquote für eine schriftliche Befragung. Dies ergab 1344 verwertbare Fragebogen. Je nach Region schwankte die Rücklaufquote zwischen 35,8% aus der Nordwestschweiz und 47,7% aus der Region Zürich, 46,6% aus Gemeinden zwischen 2500 und 5000 Einwohnern und 34,8% aus Gemeinden mit über 70'000 Einwohnern.

Tabelle 53

Region	Verschickte Fragebogen		Ausgefüllte Fragebogen		Differenz
	absolut	in %	absolut	in %	in %
Bern	654	20.2	298	22.2	+2.0
Nordwestschweiz	731	22.5	262	19.5	-3.0
Ostschweiz	676	20.7	296	22.0	+1.3
Zentralschweiz	444	13.7	212	15.8	+2.1
Zürich	738	22.7	276	20.5	-2.2
Insgesamt	3243	100.0	1344	100.0	-

Tabelle 54

Gemeindegrösse Einwohnerzahl	Verschickte Fragebogen		Ausgefüllte Fragebogen		Differenz
	absolut	in %	absolut	in %	in %
über 70'000	468	14.4	165	12.3	-2.1
30'001-70'000	103	3.2	46	3.4	+0.2
10'001-30'000	741	22.8	291	21.7	-1.1
5001-10'000	529	16.3	215	16.0	-0.3
2501-5000	913	28.2	399	29.7	+1.5
bis 2500	489	15.1	228	17.0	+1.9
Insgesamt	3243	100.0	1344	100.0	-

In 83.3% der Familien erachteten es die Mütter als ihre Aufgabe, den Fragebogen auszufüllen. Nach dem Religionsmonitor Schweiz 2008 der Bertelsmann Stiftung halten Frauen ganz allgemein Religiosität für im Leben wichtiger als die Männer (38.6% gegenüber 27.8%). Öfter als Männer (16.8%) verstehen sich Frauen (29.3%) als hoch religiös. In den multivariaten Analysen der Sonderfall-Studie von 1999 zeigte sich ebenfalls, dass „die Frauen sich signifikant durch höhere institutionelle Religiosität von den Männern unterscheiden“ (Stolz 2004, 84). Der Kirchgang der Mütter erwies sich als der wichtigste Erklärungsfaktor erhöhter Religiosität im Erwachsenenalter (Dubach, Fuchs 2005, 146). Die Pflege der expressiven Religiosität in der Familie wird von den Männern gerne an ihre Partnerinnen delegiert. Sie kümmern sich in erster Linie um die religiöse Erziehung ihrer Kinder, beantworten ihre religiösen Fragen, erzählen biblische Geschichten, verarbeiten zentrale Lebens Themen wie Liebe, Verlust, Tod, sehen sich mit ihren Kindern christliche Bilderbücher an, gestalten religiöse Feste, beten beim Zubettbringen mit ihren Kindern und sorgen für die Atmosphäre einer gemeinsamen Familienreligiosität. (Klein 2007)

Die Mütter repräsentieren in hohem Masse den religiösen Stil in einer Familie. Der Ehe- oder Lebenspartner teilt in der Regel deren religiöses Selbstverständnis. Ehe- oder Lebenspartner können demnach gegenseitig füreinander sprechen. In der Sonderfallstudie von 1999 sagten 73.5% der

Befragten von sich, dass sie in religiöser Hinsicht die gleiche Meinung vertreten wie ihr Partner oder ihre Partnerin. 82.1% der (Ehe-)Partner, die jeden Sonntag in die Kirche gehen, werden von ihrer Lebenspartnerin oder Lebenspartner begleitet; bei jenen, die nie einen Gottesdienst besuchen, bleiben in 95.6% der Fälle beide zu Hause.

Lebenspartner pflegen nicht nur tendenziell ein aufeinander abgestimmtes religiöses Erleben, Deuten und Handeln. Michael Vester vermutet in seiner Lebensstilstudien, dass das Zusammensein der Geschlechter in den Haushalten mit typologisch ähnlichen Grundhaltungen zusammen hängt (Vester 2001, 247). Die gleiche Feststellung machen Andreas Klocke und Detlev Lück in ihrer Datenanalyse des Allbus 1998 und des Sozioökonomischen Panel (SOEP) von 1998 in Deutschland. „Die Analyse zeigt im Wesentlichen, dass Familienmitglieder tendenziell gleiche Lebensstile pflegen ... Besonders stark ist die Entsprechung zwischen den Partnern“ (Klocke, Lück 2001, 45). Den Grund dafür vermuten sie einerseits in der einfacheren und harmonischeren gemeinsamen Lebensführung und andererseits in der leichteren gemeinsamen Lebensplanung. Insgesamt, so das Resümee ihrer Untersuchung, „werden von den Paaren ... ganz überwiegend identische Lebensstile gelebt“ (a.a.O., 47).

Lediglich Vermutungen lassen sich in Bezug auf die Frage anstellen, inwieweit die befragten Familien ein Abbild der Familien mit Kindern der Jahrgänge 1996 und 1999 in der Gesamtbevölkerung darstellen. Für einen Datenvergleich bietet sich der Schweizer Haushalt-Panel (SHP) aus dem Erhebungsjahr 2005 an. Mit seiner Hilfe lassen sich zumindest Annäherungswerte eruieren zwischen Haushalten in ähnlicher Lebenslage. Die Datenbasis des Haushalt-Panel erlaubt die Selektion von Haushalten, in denen Kinder unter 18 Jahren wohnen und ihren Wohnsitz in der Deutschschweiz haben. Während in der vorliegenden Studie auch Familien aus den deutschsprachigen Regionen der Kantone Freiburg und Wallis erfasst wurden, fehlen sie in den Daten aus dem Haushalt-Panel. Ein Blick auf die nachfolgenden Tabellen macht deutlich, dass die Haushalte in beiden Erhebungen annähernd ähnliche Merkmalsverteilungen aufweisen, sowohl in Bezug auf die Religionszugehörigkeit und den sonntäglichen Kirchgang wie auch hinsichtlich ihrer sozialen Schicht.

Tabelle 55

Religionszugehörigkeit	Frauen		Männer	
	Haushalt-Panel	Ritualstudie	Haushalt-Panel	Ritualstudie
Evangelisch-reformiert	35.0%	35.9%	31.0%	31.6%
Evangelische Freikirche	–	5.4%	–	4.8%
Römisch-katholisch	40.8%	43.5%	42.2%	45.7%
Christkatholisch	5.2%	1.6%	5.2%	1.8%
Andere rel. Gemeinschaft	4.9%	4.7%	6.3%	5.0%
Keine	14.0%	8.9%	14.7%	11.2%

Tabelle 56

<b>Kirchgang</b>	<b>Haushalt-Panel Frauen</b>	<b>Ritualstudie 83.3% Frauen</b>
Jeden Sonntag	12.9%	8.6%
1–2 mal monatlich	13.5%	17.9%
Gelegentlich (Festtage)	39.0%	42.9%
Selten (Familienanlässe)	29.7%	22.4%
Nie	5.0%	8.2%

Nach den Ergebnissen der Volkszählung 2000 bezeichnen sich 0.18% der Bevölkerung als Mitglieder der Christkatholischen Kirche. Im Haushalt-Panel sind es in den selektionierten Haushalten 5.2%. Muss davon ausgegangen werden, dass in den Daten des Haushalt-Panels die Christkatholiken übervertreten sind, haben sich Angehörige der Freikirchen öfter als andere an der Ritualbefragung beteiligt, weniger jene, die keiner Religionsgemeinschaft angehören. Im Haushalt-Panel wurde nicht explizit nach der Zugehörigkeit zu einer Freikirche gefragt. Die eher bescheidenen Disproportionalitäten in der Religionszugehörigkeit wirken sich kaum auf das Kirchgangverhalten aus. Tendenziell besuchen die Referenzpersonen in der Ritualstudie etwas weniger oft den sonntäglichen Gottesdienst. Den Kirchen wohlgesinnte Mütter und Väter fühlten sich angesichts der Befragungsthematik nicht stärker motiviert, den ihnen zugeschickten Fragebogen auszufüllen. Der Sonntagsgottesdienstbesuch der jungen Eltern entspricht in etwa den Gottesdienstbesuchsgewohnheiten der heutigen Elterngeneration in der Deutschschweiz.

Tabelle 57

<b>Familieneinkommen</b>	<b>Haushalt-Panel</b>	<b>Ritualstudie</b>
Unter Fr. 4000.–	8.2%	10.6%
Fr. 4001.– bis Fr. 6000.–	24.4%	35.5%
Fr. 6001.– bis Fr. 8000.–	29.7%	26.3%
Fr. 8001.– bis Fr. 10'000.–	17.2%	14.0%
Fr. 10'001.– bis 15'000.–	15.3%	10.9%
Über Fr. 15'000.–	5.2%	2.7%

Tabelle 58

<b>Schulabschluss</b>	<b>Frauen</b>		<b>Männer</b>	
	<b>Haush.- Panel</b>	<b>Ritual- studie</b>	<b>Haush.- Panel</b>	<b>Ritual- studie</b>
Keiner	3.3%	0.3%	6.7%	0.4%
Obligatorische, berufsvorbereitende Schule, Anlehre	24.6%	10.6%	13.3%	7.0%
Berufslehre, Vollzeit-Berufsschule	37.9%	52.6%	40.9%	37.0%
Matura	14.1%	5.3%	8.2%	2.7%
Höhere Berufs-, Fachausbildung,	8.2%	21.9%	16.5%	36.6%
Universität, Hochschule	11.9%	9.4%	14.3%	16.3%



Tabelle59

<b>Berufsgruppen: Männer (nach ISCO-88)</b>	<b>Haushalt-Panel</b>	<b>Ritualstudie</b>
Führungskräfte in Verwaltung und Wirtschaft	10.0%	12.6%
Intellektuelle und wissenschaftliche Berufe	21.9%	20.2%
Techniker und gleichrangige nichttechnische Berufe	19.7%	22.3%
Bürokräfte	7.4%	6.9%
Dienstleistungsberufe	4.8%	4.8%
Landwirtschaft	6.7%	8.0%
Handwerk	16.0%	18.7%
Maschinenbediener, -montierer	5.6%	5.0%
Hilfskräfte	6.0%	1.5%

Die Beobachtung, dass Personen in tiefen sozialen Schichten weniger geneigt sind, sich an schriftlichen Befragungen zu beteiligen, widerspiegelt sich in der Rücklaufquote der Ritualerhebung. Die Daten des Haushalt-Panels wurden mit computergestützten Telefoninterviews erhoben.

Aus dem Vergleich mit den Haushalten im Schweizer Haushalt-Panel ergibt sich, dass die Ergebnisse der vorliegenden Ritualstudie im Grossen und Ganzen repräsentativ sein dürften für die heutigen jungen Familien in der Deutschschweiz mit Kindern im Vor- und Schulalter.

## **Fragebogen mit Linearauszählung**



## Befragung Familienrituale

Wir danken Ihnen vielmals für die Bereitschaft zum Ausfüllen des Fragebogens über Rituale in Ihrer Familie. Wir werden Ihnen in einem ersten Teil Fragen zu *Gute-Nacht-Ritualen*, *Weihnachten* und *Taufe* stellen. In einem zweiten Teil interessieren wir uns allgemein für Ihre Wertvorstellungen und Lebensgewohnheiten.

Unsere Fragen, sofern nicht anders angegeben, beziehen sich immer auf Ihr Kind, das im Jahr 1996 oder 1999 zur Welt gekommen ist. Es ist für uns wichtig, dass Sie beim Ausfüllen des Fragebogens ein bestimmtes Kind vor Augen haben – auch wenn Sie zwei Kinder mit den entsprechenden Jahrgängen haben. Geben Sie uns deshalb bitte zuerst Alter und Geschlecht des Kindes an, für das Sie die Fragen beantworten wollen.

<b>Alter des Kindes:</b>	<b>54.5%</b>	1996	<b>45.5%</b>	1999
<b>Geschlecht:</b>	<b>51.1%</b>	männlich	<b>48.9%</b>	weiblich

Ein tägliches Ritual in Familien ist das Zubettgehen der Kinder. Wir stellen Ihnen zuerst einige Fragen dazu.

### 1. Wie hat sich das Ins-Bett-Gehen Ihres Kindes gestern Abend abgespielt? Es kam vor (Mehrfachnennungen sind möglich):

- 24.8% "I ghöre es Glöggli" singen
- 17.2% Anderes Lied singen
- Nämlich: .....
- 8.6% Fernseh schauen
- 21.5% Kassette/CD hören
- 37.4% Gebet sprechen
- 5.6% Frieden machen
- .3% Geschichte aus einem Buch vorlesen oder erzählen (ohne religiösen Inhalt)
- 6.8% Geschichte aus einem Buch vorlesen oder erzählen (mit religiösem Inhalt)
- 5.6% Selber erfundene Geschichte erzählen (ohne religiösen Inhalt)
- 1.1% Selber erfundene Geschichte erzählen (mit religiösem Inhalt)
- 25.3% Das Kind las selber in einem Buch
- 13.8% Das Kind beschäftigte sich noch für sich allein

7.8%	Zimmer aufräumen
88.2%	Gute-Nacht-Kuss geben
56.1%	Noch über den Tag sprechen
13.7%	Anderes, nämlich: .....
0.1%	Kann ich nicht sagen

**2. Wie stark bestimmte Ihr Kind, was beim Ins-Bett-Gehen geschah?**

14.7%	Stark
55.0%	Mittel
20.8%	Schwach
8.8%	Gar nicht
0.6%	Weiss nicht

**3. Wer brachte gestern Abend Ihr Kind ins Bett?  
(Mehrfachnennungen sind möglich)**

81.3%	Mutter des Kindes
46.5%	Vater des Kindes
1.3%	Partner der Mutter
0.1%	Partnerin des Vaters
0.9%	Grosseltern
0.2%	Babysitter/-in
2.5%	Geschwister
0.9%	Anderer: .....
5.1%	Unser Kind ging ohne Begleitung ins Bett
0.1%	Ich weiss nicht

**4. Wie lange dauerte das Ins-Bett-Gehen Ihres Kindes?**

Es dauerte	19.51	Minuten ( <i>Mittelwert</i> )
Kann ich nicht sagen	6.2%	

**5. Wann war Ihr Kind eingeschlafen?**

Dies war ungefähr um		
20 bis 21 Uhr	52.7%	
21 bis 22 Uhr	37.4%	
Kann ich nicht sagen	4.5%	

**6. Inwieweit treffen die folgenden Eigenschaften auf das gestrige Ins-Bett-Gehen des Kindes zu? Bitte antworten Sie anhand der Skala mit den 5 Abstufungen von „trifft nicht zu“ bis „trifft zu“.**

	trifft nicht zu		trifft zu		
<sup>a</sup> Geregelt	1.5%	2.1%	7.5%	20.3%	68.5% <sub>4</sub>
<sup>b</sup> Andächtig	38.0%	19.9%	26.5%	10.0%	5.6%
<sup>c</sup> Konfliktreich	63.1%	18.3%	10.0%	5.2%	3.3%
<sup>d</sup> Locker	3.0%	6.4%	18.1%	30.9%	41.5%
<sup>e</sup> Fröhlich	2.1%	4.6%	18.5%	32.4%	42.3%
<sup>f</sup> Zärtlich	2.0%	2.1%	11.0%	27.3%	57.6%
<sup>g</sup> Distanziert	90.3%	5.6%	1.7%	1.2%	1.2%
<sup>h</sup> Religiös	42.9%	15.3%	22.3%	11.6%	7.9%
<sup>i</sup> Langfädig	62.9%	16.8%	11.6%	5.9%	2.8%
<sup>k</sup> Alltäglich	4.7%	4.8%	15.7%	23.9%	50.9%

**7. Denken Sie nun allgemein ans Ins-Bett-Gehen Ihres Kindes/Ihrer Kinder. Wie zutreffend sind die folgenden Aussagen? Diese Zeit vor dem Schlafen ist in unserer Familie eine Zeit, ...**

	trifft zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft nicht zu
<sup>a</sup> die wichtig ist für das Ein- und Durchschlafen unseres Kindes/unserer Kinder.	4.9%	11.8%	29.9%	53.5%
<sup>b</sup> in der Dinge zur Sprache kommen, die im Alltag untergehen.	5.5%	22.8%	39.3%	32.4%
<sup>c</sup> in der das Kind/die Kinder Nähe, Liebe und Zärtlichkeit erleben.	.6%	2.5%	27.3%	67.7%
<sup>d</sup> in der das Kind/die Kinder auf Gott zu sprechen kommen.	22.3%	30.2%	28.2%	19.2%
<sup>e</sup> in der alles seine schöne Ordnung hat.	5.0% <sub>3</sub>	18.6%	55.2%	21.2%
<sup>f</sup> in der wir spüren, dass wir als Familie alle unter ein Dach gehören.	2.9%	9.2%	34.5%	53.4%
<sup>g</sup> in der wir Gott für das Gute danken, das der Tag gebracht hat.	24.5%	24.7%	21.6%	29.2%
<sup>h</sup> in der wir spüren, dass es etwas gibt, das über uns steht.	19.1%	27.6%	29.5%	23.8%
<sup>i</sup> in der wir Ungutes vom Tag bereinigen.	8.0%	16.0%	39.4%	36.6%
<sup>j</sup> in der wir über die „grossen Fragen“ reden können.	9.4%	29.5%	37.1%	24.0%
<sup>k</sup> in der das Kind/die Kinder zu Gott beten lernen.	26.3%	22.7%	23.9%	27.0%
<sup>l</sup> in der wir spüren, dass wir in einem grossen Ganzen aufgehoben sind.	14.3%	27.0%	36.6%	22.0%
<sup>m</sup> in der wir miteinander etwas erleben, was uns als Familie gut tut.	4.5%	15.2%	43.7%	36.6%

n in der wir dem Kind/den Kindern etwas Wertvolles weitergeben (Geschichten, Lieder usw.).	2.4%	11.5%	32.8%	53.3%
o in der wir etwas erleben, das sich schwer in Worte fassen lässt.	15.8%	34.9%	28.9%	20.4%
p in der wir an Grosseltern und an Menschen denken, die zu uns gehören.	14.9%	33.1%	30.2%	21.7%
q in der das Kind/die Kinder Halt und Geborgenheit im Leben erfahren.	1.8%	7.1%	35.9%	55.2%
r in der wir dem Kind/den Kindern von Gott und von Jesus Christus erzählen.	28.5%	33.4%	23.0%	15.0%
s in der das Kind/die Kinder ruhig werden und zu sich kommen können.	1.1%	4.3%	39.2%	55.4%
t in der wir unserem Kind/unsern Kindern als Eltern noch das geben können, was tagsüber zu kurz gekommen ist.	6.7%	19.5%	37.4%	36.3%

**Wir kommen nun zur letzten Frage zu den Gute-Nacht-Ritualen**

**8. Bitte tragen Sie in der folgenden Skala ein, wie stark sich das Ins-Bett-Gehen in Ihrer heutigen Familie vom Ins-Bett-Gehen in Ihrer Herkunftsfamilie unterscheidet. (Kreuzen Sie bitte nur einen Wert an.)**

1	2	3	4	5	6	7
9.9%	23.8%	18.9%	16.5%	13.1%	10.2%	7.5%
Unterscheidet sich überhaupt nicht						Unterscheidet sich sehr stark

**Wir kommen nun zu einigen Fragen zu Weihnachten. Denken Sie dabei bitte an das zurückliegende Weihnachtsfest 2004.**

**9. Manche Familien feiern Weihnachten mehrere Male. Wie oft haben Sie Weihnachten 2004 mit Familienangehörigen gefeiert?**

1 bis 2 mal	70.4%
3 bis 4 mal	27.4%

**10. An wie vielen von diesen Weihnachtsfeiern waren Grosseltern Teile Ihrer Kinder anwesend?**

An keiner Feier	2.3%
An 1 Feier	37.5%
An 2 Feiern	42.4%
An 3 Feiern	6.8%

Falls Sie mehrere Male gefeiert haben, denken Sie bitte bei der Beantwortung aller folgenden Fragen an die Feier, die für Sie die wichtigste war.

**11. Wann hat diese Feier stattgefunden?**

Am 24. Dezember 73.1%  
Am 25. Dezember 14.7%

**12. Zu welcher Tageszeit hat diese Feier stattgefunden? (Mehrfachnennungen sind möglich)**

3.5% Vormittags  
18.9% Nachmittags  
77.6% Abends

**13. Bei wem hat diese Feier stattgefunden?**

74.7% Bei uns zu Hause  
14.9% Bei meinen Eltern  
10.4% Bei jemand anderem, nämlich  
.....

**14. Wie viele Personen – mit Ihnen einberechnet – haben an dieser Feier teilgenommen?**

Erwachsene (über 16-jährig)		Kinder (bis 16-jährig)	
1-2	29.3%	1	7.8%
3-4	26.3%	2	36.7%
5-6	20.4%	3	27.4%
7-8	12.6%	4	13.8%
über 8	11.4%	über 4	14.4%

**15. Wer hat an dieser Feier teilgenommen? Bitte geben Sie in den entsprechenden Feldern *Erwachsene und Kinder* an.**

*Unsere Familie* (z. B. Ehemann, Sohn + Tochter, usw.):

ICH + ...

*Verwandte von mir* (z. B. Mutter, Schwester, Bruder + Partnerin + 2 Töchter, usw.):

*Verwandte meines (Ehe-)Partners* (z. B. Mutter, Schwester, usw.):

*Andere Personen* (z. B. Freundin + Partner, Nachbarin, usw.):

**16. Kreuzen Sie bitte an, welche der folgenden Bestandteile bei dieser Weihnachtsfeier vorgekommen sind. (Mehrfachnennungen sind möglich)**

96.9%	Tannenbaum
83.8%	Dekoration der Wohnung
68.2%	Krippe mit Krippenfiguren
98.4%	Essen
74.5%	Lieder singen
43.9%	Musikinstrument spielen der Kinder
6.3%	Theater aufführen oder Verse aufsagen der Kinder
53.8%	Musik hören
29.8%	Weihnachtsgeschichte aus der Bibel vorlesen oder erzählen
16.0%	Andere Geschichte (nicht aus der Bibel) vorlesen oder erzählen
95.2%	Geschenke austauschen
9.8%	Fernsehen
40.9%	Gemeinsam ein oder mehrere Spiele spielen

**17. Kreuzen Sie nun bitte an, wie wichtig für Sie diese Bestandteile bei dieser Weihnachtsfeier waren.**

	sehr wichtig	weniger wichtig	nicht wichtig
<sup>a</sup> Tannenbaum	88.1%	9.2%	2.8%
<sup>b</sup> Dekoration der Wohnung	63.2%	29.9%	6.9%
<sup>c</sup> Krippe mit Krippenfiguren	60.1%	24.1%	15.8%
<sup>d</sup> Essen	64.1%	32.5%	3.3%
<sup>e</sup> Lieder singen	55.9%	32.4%	11.7%
<sup>f</sup> Musikinstrument spielen der Kinder	39.0%	35.3%	25.6%
<sup>g</sup> Theater aufführen oder Verse aufsagen der Kinder	13.8%	34.3%	52.1%
<sup>h</sup> Musik hören	25.7%	47.3%	27.0%
<sup>i</sup> Weihnachtsgeschichte aus der Bibel vorlesen oder erzählen	32.3%	36.2%	31.5%
<sup>j</sup> Andere Geschichte (nicht aus der Bibel) vorlesen oder erzählen	15.3%	38.5%	46.3%
<sup>k</sup> Geschenke austauschen	45.2%	45.8%	9.0%
<sup>l</sup> Fernsehen	1.3%	8.5%	90.2%
<sup>m</sup> Gemeinsam ein oder mehrere Spiele spielen	32.5% <sub>2</sub>	40.9%	26.6%



<b>18. Bitte vergleichen Sie nun diese Weihnachtsfeier mit früheren Weihnachtsfeiern.</b>				
	gleich	eher gleich	eher anders	ganz anders
a War diese Feier etwa gleich oder ganz anders gestaltet als die Weihnachtsfeiern in den Jahren vorher?	55.6%	36.0%	4.8%	3.5%
b War diese Feier etwa gleich oder ganz anders gestaltet als die Weihnachtsfeiern in Ihrer Kindheit?	22.7%	50.8%	17.2%	9.2%

<b>19. Was war Ihnen bei dieser Weihnachtsfeier wichtig?</b>				
<b>Mir war wichtig, ...</b>	trifft zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft nicht zu
a ... dass wir die Feier geniessen konnten.	88.2%	10.6%	0.7%	0.5%
b ... dass die Kinder Freude hatten.	95.3%	4.3%	0.2%	0.2%
c ... dass die Familie beisammen sein konnte.	91.6%	7.1%	0.7%	0.6%
d ... dass an die Geburt Jesu gedacht wurde.	42.8%	31.2%	16.3%	9.6%
e ... dass wir den Alltag hinter uns lassen konnten.	33.2%	36.5%	22.4%	7.3%
f ... dass mit der Feier eine Familientradition bewahrt wurde.	48.6%	28.2%	16.0%	7.3%
g ... dass wir eine gute Stimmung hatten.	77.7%	19.4%	2.2%	0.8%
h ... dass wir Weihnachten als Fest der Liebe feiern konnten.	64.2%	24.7%	7.5%	3.6%
i ... dass es nicht nur um Geschenke ging.	62.0%	31.9%	4.5%	1.5%
j ... dass wir den Kindern schöne Erinnerungen mitgeben konnten.	79.9%	17.9%	1.5%	0.8%
k ... dass die Feier etwas mit Gott zu tun hatte.	43.5%	30.4%	15.5%	10.6%

**20. Wie würden Sie die Stimmung an dieser Feier beschreiben? Bitte geben Sie bei der nachfolgenden Liste an, wie stark die jeweiligen Beschreibungen auf die Feier zutreffen.**

	trifft zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft nicht zu
<sup>a</sup> Friedlich	83.2%	15.9%	0.8%	0.1%
<sup>b</sup> Besinnlich	41.9%	37.2%	17.7%	3.2%
<sup>c</sup> Lustig	48.3%	40.0%	9.9%	1.8%
<sup>d</sup> Förmlich	3.1%	8.4%	29.0%	59.5%
<sup>e</sup> Ruhig	16.7%	39.9%	32.3%	14.1%
<sup>f</sup> Konfliktreich	1.9%	3.6%	14.4%	80.2%
<sup>g</sup> Gemütlich	67.2%	29.8%	2.4%	0.5%
<sup>h</sup> Religiös	10.1%	34.2%	34.1%	21.6%
<sup>i</sup> Betriebsam	11.9%	31.4%	33.9%	22.8%
<sup>j</sup> Locker	42.9%	48.7%	6.9%	1.5%
<sup>k</sup> Feierlich	50.8%	38.4%	8.9%	1.8%

**21. Würden Sie diese Weihnachtsfeier – alles in allem – als eine gelungene Feier bezeichnen? Bitte geben Sie als Antwort eine Zahl zwischen 1 und 7 an, von „nicht gelungen“ bis „sehr gelungen“.**

1	2	3	4	5	6	7
0.5%	1.4%	1.2%	3.0%	12.3%	42.4%	39.2%
Nicht gelungen					Sehr gelungen	

Zum Schluss des Weihnachtsteils noch zwei Fragen zum Gottesdienstbesuch in den Weihnachtstagen um den 24. und 25. Dezember 2004.

**22. Haben Sie in den Weihnachtstagen 2004 einen Gottesdienst besucht?**

50.3%	Ja
49.7%	Nein

**23. Wenn Ja: Wie wichtig war Ihnen der Gottesdienstbesuch?**

52.9%	Sehr wichtig
35.5%	Eher wichtig
6.1%	Eher nicht wichtig
3.0%	Nicht wichtig

Die folgenden Fragen beziehen sich auf das Ritual der Taufe. Sofern nicht anders angegeben, beziehen sich unsere Fragen immer auf Ihr Kind mit Jahrgang 1996 oder 1999, das Sie auf Seite 1 bezeichnet haben.

**24. Haben Sie Ihr Kind taufen lassen?**

- 83.6% Ja
- 16.4% Nein

**25. Falls nein: Was war der Grund, warum Sie es nicht oder noch nicht haben taufen lassen? Bitte nur eine Antwort ankreuzen.**

- 10.9% Für mich hat die Taufe keine Bedeutung.
- 61.6% Das Kind soll später einmal selber entscheiden, was es will.
- 8.5% Es ist einfach noch nicht der richtige Moment gekommen.
- 19.0% Andere Gründe.

**Falls Sie Ihr Kind NICHT taufen liessen: Gehen Sie jetzt bitte zu Frage 33 "Wichtigkeit der Taufe"**

**26. Falls ja: Welchen Eindruck hat die Taufe Ihres Kindes bei Ihnen hinterlassen?**

- 72.8% Einen guten
- 23.3% Einen ziemlich guten
- 2.2% Einen eher schlechten
- 0.6% Einen schlechten
- 1.1% Ich kann mich nicht mehr erinnern.

**27. Wie alt war Ihr Kind, als es getauft wurde?**

- 28.8% Jünger als 3 Monate
- 50.2% Älter als 3 Monate bis und mit 6 Monate
- 16.1% Älter als 6 Monate bis und mit 1 Jahr
- 2.0% Älter als ein Jahr bis und mit 1,5 Jahre
- 0.9% Älter als 1,5 Jahre bis und mit 2 Jahre
- 1.2% Älter als 2 Jahre bis und mit 4 Jahre
- 1.3% Älter als 4 Jahre

<b>28. Wann ein Kind getauft wird, hängt von unterschiedlichen Gründen ab. Wie war das bei Ihnen?</b>	
	trifft zu
<sup>a</sup> Wir warteten, bis wir soweit waren, dass wir das Fest wirklich geniessen konnten.	40.6%
<sup>b</sup> Die Grosseltern haben darauf gedrängt, dass wir nicht zu lange warten.	5.8%
<sup>c</sup> Es war noch schwierig, einen Termin zu finden, an dem auch die Gotten und Götti frei waren.	12.5%

d Wir haben uns das gar nicht so genau überlegt. Einmal nahmen wir die Sache einfach in die Hand, und dann ergab sich ein Termin für die Taufe.	57.7%
e Die Taufe sollte möglichst rasch nach der Geburt stattfinden.	20.5%
f Wir mussten uns nach den Möglichkeiten der Kirchgemeinde / Pfarrei richten.	30.0%
g Mein Partner / meine Partnerin und ich mussten uns zuerst einig werden, ob wir das Kind überhaupt taufen wollten.	6.1%
h Wir wollten warten, bis das Kind auch selber etwas von der Taufe mitbekommt.	4.7%

**29. Kreuzen Sie bitte an, was Ihnen allgemein bei der Taufe eines Kindes wichtig ist. (Mehrfachnennungen sind möglich)**

- 51.5% a Die Taufkerze  
27.6% b Dass noch andere Kinder am Gottesdienst teilnehmen  
77.6% c Der Segen  
57.8% d Die feierliche Stimmung  
63.1% e Dass die Taufe nicht nach einem Schema verläuft, sondern persönlich gestaltet wird  
38.4% f Der Taufspruch  
35.8% g dass wir auch etwas dazu beitragen können  
43.6% h Dass unser Kind im Mittelpunkt ist  
*(in % der Ja-Antworten auf Frage 24)*

**30. Kreuzen Sie nun bitte an, was bei der Taufe Ihres Kindes vor- kam. (Mehrfachnennungen sind möglich)**

- 87.3% a Die Taufkerze  
72.7% b Dass noch andere Kinder am Gottesdienst teilgenommen haben  
94.9% c Der Segen  
84.2% d Die feierliche Stimmung  
60.5% e Dass die Taufe nicht nach einem Schema verlief, sondern persönlich gestaltet war  
73.6% f Der Taufspruch  
45.5% g Dass wir auch etwas dazu beitragen konnten  
63.3% h Dass unser Kind im Mittelpunkt war  
*(in % der Ja-Antworten auf Frage 24)*

**31. Wie wichtig ist für Sie persönlich die Taufe Ihres Kindes?**

- 2.6% Sehr wichtig  
6.6% Eher wichtig  
28.9% Eher nicht wichtig  
61.3% Nicht wichtig *(in % der Ja-Antworten auf Frage 24)*

**32. Die Taufe ist oft einer der ersten öffentlichen 'Auftritte' eines Kindes. Dabei wird sichtbar, dass das Kind in einer Gemeinschaft lebt. Bitte kreuzen Sie diejenigen Zugehörigkeiten an, die Ihrer Meinung nach bei der Taufe eine wichtige Rolle spielen. (Mehrfachnennungen sind möglich)**

- 95.0% Die Familie und andere Menschen, die dem Kind nahe stehen
- 29.6% Die örtliche Kirchgemeinde/Pfarrei
- 45.3% Die christliche Kultur
- 18.8% Die weltweite christliche Kirche
- 29.9% Eine bestimmte Konfession (z.B. römisch-katholisch oder reformiert)

Wir kommen nun zur letzten Frage in Bezug auf die Taufe.

<b>33. Die Taufe hat unterschiedliche Bedeutungen. Wir interessieren uns für Ihre Sicht der Dinge.</b>				
	trifft zu	trifft eher zu	trifft eher nicht zu	trifft nicht zu
a Die Taufe ist ein schöner Brauch, den man pflegen sollte.	41.2%	26.9%	15.5%	16.4%
b Mit der Taufe zeigen Eltern, dass sie ihr Kind im christlichen Glauben erziehen wollen.	63.0%	24.0%	6.6%	6.4%
c Ohne Taufe kann man nicht in den Himmel kommen.	2.9%	4.3%	11.9%	80.9%
d Die Taufe drückt aus, dass das Kind unter Gottes Segen steht.	56.6%	25.4%	7.3%	10.7%
e Die Taufe ist eine reine Formalität.	7.1%	11.0%	23.3%	58.6%
f Die Taufe ist in der Bibel und von der Kirche vorgegeben. Deshalb soll sie auch durchgeführt werden.	12.9%	21.6%	25.1%	40.4%
g Die Taufe drückt aus: Das Kind ist nicht ein Besitz der Eltern. Es ist ihnen anvertraut worden.	40.7%	30.4%	12.6%	16.3%
h Ein Kind sollte getauft sein, sonst müsste man sich ein Gewissen machen, wenn ihm etwas zustiesse.	6.3%	9.6%	17.7%	66.4%
i Ich mache mir meine eigenen Vorstellungen von der Taufe.	21.5%	23.3%	24.5%	30.6%
j Die Taufe ist ein Markstein auf dem Lebensweg des Kindes.	31.6%	31.9%	18.5%	18.0%
k Die Taufe ist für Eltern eine Gelegenheit, um öffentlich zu zeigen: Ja, wir schauen zum Kind, nach bestem Wissen und Gewissen.	16.0%	16.0%	23.2%	44.8%
l Bei der Taufe wird einem der eigene Glaube wieder einmal bewusst.	31.3%	36.1%	14.7%	17.9%

Im zweiten Teil des Fragebogens interessieren wir uns für Ihre Wertvorstellungen und Lebensgewohnheiten. Zuerst stellen wir Ihnen einige Fragen über Ihre Einstellungen.

<b>34. Inwieweit stimmen Sie folgenden Aussagen zu? Bitte antworten Sie anhand der Skala mit den 5 Abstufungen von „trifft zu“ bis „trifft nicht zu“.</b>					
	trifft zu			trifft nicht zu	
a Es gibt so etwas wie eine höhere Macht im Leben.	69.5%	15.4%	7.8%	2.5%	4.7%
b Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat.	46.3%	17.8%	18.4%	9.0%	8.4%
c Nach dem Tod ist alles endgültig aus.	5.3%	6.1%	15.0%	14.7%	58.9%
d Auf die Frage, ob es ausserhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort.	14.2%	13.5%	25.5%	15.6%	31.1%
e Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	27.5%	12.1%	17.8%	11.8%	30.8%
f Der Tod ist der Übergang zu einer anderen Existenz.	40.3%	19.4%	21.8%	7.6%	10.9%
g Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	16.9%	14.2%	26.8%	14.8%	27.3%
h Die höhere Macht: Das ist der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	29.2%	22.8%	21.5%	9.9%	16.6%
i Was man Gott nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	12.9%	19.9%	28.2%	11.9%	27.1%
j Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.	25.3%	27.6%	22.5%	9.5%	15.1%
k Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.	36.1%	28.0%	14.6%	7.9%	13.5%
l Das Leben hat für mich nur Bedeutung, wenn es Ziele gibt, die über mein persönliches Leben hinausweisen.	15.9%	21.2%	27.3%	16.4%	19.2%
m Für das, was aus dem eigenen Leben wird, ist man vor allem selbst verantwortlich.	34.5%	36.5%	19.5%	6.0%	3.5%
n Ich muss dem Leben nicht durch eigene Anstrengung einen Sinn geben. Lebenssinn gibt die Religion vor.	6.0%	8.4%	15.9%	21.2%	48.6%
o Das Leben besteht vor allem darin, die Aufgaben zu erfüllen, vor die man gestellt ist.	22.4%	30.3%	26.1%	13.1%	8.1%
p Das gemeinsame Gebet ist in unserer Familie nicht weg zu denken.	15.9%	12.0%	13.8%	15.7%	42.5%
q Der gemeinsame Glaube kittet unsere Familie zusammen.	13.9%	13.5%	17.2%	17.8%	37.7%
r In unserer Familie ist die Religion eine Hilfe zur Lebensgestaltung.	15.1%	12.6%	18.9%	18.3%	35.1%

**35. Wie häufig sprechen Sie über religiöse Fragen in der Familie?**

- 8.8% Sehr häufig
- 17.2% Häufig
- 54.3% Ab und zu
- 18.8% Selten
- 1.8% Nie

**36. Wie stark stimmen sie in Bezug auf die religiöse Erziehung Ihres Kindes/Ihrer Kinder mit Ihrem (Ehe-) Partner überein?**

- 23.9% Stimmen voll und ganz überein
- 62.0% Stimmen im grossen und ganzen überein
- 8.3% Stimmen eher nicht überein
- 2.1% Stimme überhaupt nicht überein
- 3.8% Kann ich nicht sagen
- 5.4% Lebe ohne festen Partner/feste Partnerin (von allen Befragten)

**37. Welcher Kirche oder Religion gehören Sie derzeit an?**

	<sup>a</sup> Sie selbst	<sup>b</sup> Gegenwärtige(r) (Ehe-)Partner(in)
Evangelisch-reformierte Kirche	34.4%	33.3%
Evangelische Freikirche	5.3%	4.8%
Römisch-katholische Kirche	44.6%	44.8%
Christkatholische Kirche	1.8%	1.7%
Christlich-orthodoxe Kirchen	0.7%	0.9%
Jüdische Glaubensgemeinschaft	0.2%	0.2%
Islamische Glaubensgemeinschaft	1.1%	1.6%
Andere Religionsgemeinschaft	2.3%	2.5%
Keine	9.7%	10.3%

**38. Das Gefühl der Verbundenheit mit einer Kirche bzw. Religionsgemeinschaft kann ja verschieden stark sein. Wie ist – rein gefühlsmässig – Ihre persönliche Verbundenheit mit Ihrer Kirche bzw. Religionsgemeinschaft?**

sehr verbunden	ziemlich verbunden	etwas verbunden	kaum verbunden	überhaupt nicht verbunden
9.8%	26.1%	35.7%	16.8%	11.7%

**39. Wie häufig nehmen Sie am Gottesdienst teil?**

jeden Sonntag	ein- bis zweimal im Monat	gelegentlich, an Festtagen, Familienanlässen	selten	nie
8.6%	17.9%	42.9%	22.4%	8.2%

**40. Haben Sie sich kirchlich trauen lassen?**

70.6% Ja  
29.4% Nein

**41. Wünschen Sie sich eine kirchliche Beerdigung?**

71.4% Ja  
9.9% Nein  
18.7% Egal

**42. Geben Sie bitte an, wie wichtig Ihnen die aufgeführten Werte und Ziele im späteren Leben Ihres Kindes/Ihrer Kinder sind?**

	sehr wichtig	eher wichtig	eher nicht wichtig	nicht wichtig
a Ein anregendes und abwechslungsreiches Leben führen	45.3%	41.0%	12.4%	1.4%
b Etwas vom Leben haben / das Leben genießen	48.9%	43.2%	7.4%	0.5%
c In Verantwortung vor Gott leben	29.0%	34.7%	24.5%	11.8%
d Es im Leben zu etwas bringen	20.1%	49.8%	26.7%	3.3%
e Ein pflichtbewusstes Leben führen	41.7%	44.9%	11.7%	1.7%
f Stets hilfsbereit sein	54.2%	41.8%	3.5%	0.5%
g Traditionen wahren	15.1%	45.0%	32.3%	7.5%
h Eine gute gesellschaftliche Position erreichen	9.4%	34.7%	45.5%	10.5%
i In geordneten Verhältnissen leben	41.5%	46.2%	100.2%	2.1%
j Sich selbst im Leben verwirklichen können	60.8%	32.0%	6.0%	1.2%
k Das menschliche Zusammenleben fördern	64.4%	31.9%	3.4%	0.3%



Die folgenden Fragen beziehen sich auf Ihre Lebensgewohnheiten.

<b>43. Geben Sie bitte zu jeder Tätigkeit auf dieser Liste an, wie oft Sie diese in Ihrer Freizeit machen.</b>					
	täglich	mind.1x die Woche	mind.1x im Monat	selte- ner	nie
a Bücher lesen	31.6%	31.8%	13.8%	20.4%	2.4%
b Zeitschriften lesen	42.4%	36.9%	10.5%	9.2%	1.1%
c Schallplatten / CDs / Kasset- ten hören	29.8%	41.7%	14.2%	12.9%	1.4%
d Videokassetten/DVDs an- schauen	0.9%	13.7%	26.5%	47.7%	11.2%
e Sich mit dem Computer beschäftigen	30.9%	34.1%	12.1%	13.1%	9.8%
f Das Internet oder spezielle Online-Dienste nutzen	23.9%	33.9%	14.5%	13.1%	14.6%
g Sich privat weiterbilden	8.5%	20.9%	23.1%	41.7%	5.8%
h Einfach nichts tun, faulzen	5.7%	29.5%	16.6%	36.1%	12.1%
i Spazieren gehen, Wandern	16.8%	50.0%	23.0%	9.7%	0.6%
j Yoga, Meditation, autogenes Training, Körpererfahrung	5.4%	17.3%	8.2%	23.5%	45.6%
k Essen oder trinken gehen (Café, Kneipe, Restaurant)	1.3%	17.4%	33.2%	45.0%	3.1%
l Gegenseitige Besuche von Nachbarn, Freunden oder Bekanntem	5.1%	48.0%	36.7%	9.8%	0.4%
m Gegenseitige Besuche von Familienangehörigen oder Verwandten	4.7%	40.4%	41.9%	12.6%	0.5%
n Karten- und Gesellschafts- spiele im Familienkreis	5.1%	40.7%	32.8%	18.3%	3.2%
o Ausflüge oder kurze Reisen machen	0.8%	20.1%	54.6%	23.9%	0.6%
p Beteiligung in Parteien, in der Kommunalpolitik, Bürgerini- tiativen	0.2%	2.5%	5.3%	24.1%	67.9%
q Ehrenamtliche Tätigkeiten in Vereinen, Verbänden oder sozialen Diensten	2.9%	17.5%	22.5%	24.5%	32.6%
r Kirchgang, Besuch von religiösen Veranstaltungen	0.5%	10.2%	19.7%	51.0%	18.7%
s Künstlerische und musische Tätigkeiten (Malerei, Musi- zieren, Fotografie, Theater, Tanz)	5.2%	18.1%	15.9%	39.8%	21.0%

t Basteln / Reparieren am Haus, in der Wohnung, am Auto; Gartenarbeit	14.7%	49.7%	24.2%	10.2%	1.3%
u Aktive sportliche Betätigung	12.1%	52.9%	13.0%	17.1%	5.0%
v Besuch von Sportveranstaltungen	0.2%	8.0%	13.6%	46.3%	31.9%
w Kinobesuch, Besuch von Pop- oder Jazzkonzerten, Tanzveranstaltung / Disco	0.2%	1.4%	18.1%	66.3%	14.1%
x Besuch von Veranstaltungen wie Oper, klassische Konzerte, Theater, Ausstellungen	0.2%	0.6%	12.5%	68.3%	18.4%

**44. Wir nennen Ihnen im Folgenden verschiedene Musikarten. Bitte beurteilen Sie jeweils anhand der Liste, wie gern Sie diese Musik hören.**

	sehr gern	gern	weder noch	ungern	sehr ungern
a Volksmusik, Blas- und Marschmusik	5.1%	19.2%	21.2%	26.9%	27.6%
b Schlagermusik	12.2%	27.9%	21.9%	22.8%	15.3%
c Pop- und Rockmusik	41.6%	42.5%	9.4%	4.1%	2.3%
d Klassische Musik	20.6%	40.4%	19.6%	13.0%	6.4%
e Jazz	9.3%	26.6%	25.4%	23.3%	15.4%
f Punk, Heavy Metal	2.6%	7.0%	14.1%	25.5%	50.8%
g Techno, House	2.2%	9.6%	14.2%	24.2%	49.8%

**45. Im Folgenden sind verschiedene Fernsehsendungen aufgeführt. Wie stark interessieren Sie sich für die jeweiligen Sendungen?**

Mich interessieren ...	sehr stark	stark	mittel	wenig	gar nicht
a Fernsehshows, Quizsendungen	4.9%	13.8%	37.6%	25.6%	18.1%
b Sportsendungen	5.1%	12.9%	27.1%	28.1%	26.8%
c Spielfilme	14.8%	39.3%	37.3%	6.4%	2.2%
d Nachrichten	42.0%	36.8%	17.6%	1.7%	1.9%
e Politische Magazine	7.7%	19.4%	34.6%	24.2%	14.2%
f Kunst- und Kultursendungen	6.2%	15.1%	29.0%	29.7%	20.0%
g Heimatfilme	4.5%	9.7%	24.3%	32.6%	28.8%
h Krimis, Krimiserien	10.6%	22.2%	32.5%	20.0%	14.6%
i Actionfilme	6.5%	15.5%	24.8%	25.5%	27.7%
j Familien- und Unterhaltungs- serien	11.4%	25.8%	31.6%	18.1%	13.1%

Zum Schluss benötigen wir noch ein paar Angaben zu Ihrer Person.

**46. Geschlecht**

83.3% Weiblich  
15.3% Männlich

**47. Wie alt sind Sie?**

Ø 38.7 Jahre

**48. Nennen Sie mir bitte Ihren Zivilstand?**

3.7% Ledig  
85.9% Verheiratet  
8.2% Geschieden / getrennt  
1.7% Geschieden und wieder verheiratet  
0.5% Verwitwet

**49. Wenn ledig, getrennt, geschieden oder verwitwet: Leben Sie mit einem/einer Partner(in) im gleichen Haushalt?**

48.3% Ja  
51.7% Nein

**50. Nationalität**

	a Sie selbst	b Gegenwärtige(r) (Ehe-)Partner(in)
Schweizer(in)	88.6%	86.6%
Ausländer(in)	10.0%	12.1%
Beides	1.4%	1.3%

**51. Wo haben Sie den grössten Teil Ihrer Kinder- und Jugendzeit verbracht?**

	a Sie selbst	b Gegenwärtige(r) (Ehe-)Partner(in)
In der Schweiz	88.5%	85.8%
Im Ausland	11.2%	13.9%
Beides	0.3%	0.3%

**52. Zuletzt besuchte und abgeschlossene Schule**

Abgeschlossene Schule	Sie selbst	Gegenwärtige(r) (Ehe-)Partner(in)
Keine	0.3%	0.4%
Obligatorische Schule ( <i>Primar-, Real-, Sekundar-, Bezirks-, Orientierungsschule, Pro-, Untergymnasium, Sonderschule</i> )	5.8%	7.7%
Diplommittelschule ( <i>bis 2 Jahre</i> ), Verkehrsschule, Sozialjahr, Vorkurs für Pflegeberufe ( <i>1 oder 2 Jahre</i> ), berufsvorbereitende Schule, Anlehre ( <i>mit Anlehrvertrag</i> )	3.0%	1.4%

Berufslehre oder Vollzeit-Berufsschule (z.B. <i>Handels- schule, Lehrwerkstätte</i> )	49.8%	40.0%
Maturitätsschule, Berufsmatura, Diplommittelschule (3 Jahre)	5.1%	2.7%
Lehrkräfte-Seminarien (z.B. <i>Kindergarten, Primarschule</i> ), Musiklehrkräfte, Turn- und Sportlehrkräfte	7.4%	2.4%
Höhere Fach- und Berufsausbildung (z.B. <i>eidg. Fachaus- weis, eidg. Fach- oder Meisterdiplom, Höhere Kaufmän- nische Gesamtschule HKG, Technikerschule TS</i> )	10.5%	19.0%
Höhere Fachschule (z.B. <i>HTL, HWV, HFG, HFS</i> ) bei Vollzeit-ausbildung mit Mindestdauer von 3 Jahren (inklusive Nachdiplom)	3.6%	6.7%
Universität, Hochschule (inklusive Nachdiplom)	3.2%	14.4%

### 53. Welchen Beruf üben Sie gegenwärtig aus?

(Tragen Sie nach Möglichkeit die genaue Bezeichnung Ihrer beruflichen Tätigkeit ein, z.B. Metallschleifer, Verkäuferin Textilwaren, Büroangestellter, Finanzdirektorin, Gerichtsschreiber, Primarlehrer, Hausfrau/Hausmann)

Sie Selbst: .....

Gegenwärtige(r)

(Ehe)Partner(in): .....

### 54. Erwerbsleben: Gegenwärtige Situation

(Als erwerbstätig gilt: bezahlte Arbeit; unbezahlte Arbeit im Familienbetrieb; wenn Sie gegenwärtig krank oder im bezahlten Mutterschaftsurlaub oder im Militärdienst, ansonsten jedoch erwerbstätig sind)

Sie selbst    Gegenwärtige(r)

(Ehe)Partner(in)

18.6%	67.3%	<sup>a</sup> Vollzeit erwerbstätig
47.5%	12.6%	<sup>b</sup> Teilzeit erwerbstätig → ... Stunden pro Woche
0.8%	0.9%	<sup>d</sup> Arbeitslos
22.2%	4.9%	<sup>e</sup> Nicht erwerbstätig
1.8%	0.7%	<sup>h</sup> In Ausbildung (Schule, Studium, Lehre)
0.6%	0.5%	<sup>i</sup> Rentner/-in, pensioniert (Alters-, Invalidenrente usw.)

( in % aller Befragten )

Die folgende Frage richtet sich nur an Erwerbstätige.

Falls Sie nicht erwerbstätig sind, füllen Sie bitte nur die Angaben zu Ihrem/Ihrer gegenwärtigen (Ehe)Partner(in) aus.

### 55. Welches ist Ihre gegenwärtige berufliche Stellung?

Berufliche Stellung	Sie selbst	Gegenwärtige(r) Ehe)Partner(in)
Selbständig <i>ohne</i> Angestellte	10.0%	10.3%
Selbständig <i>mit</i> Angestellten	4.0%	10.8%
Mitarbeiter/-in im Betrieb eines/einer Familienangehörigen	6.0%	2.8%

Arbeitnehmer/-in: als Direktor/-in, Prokurist/-in, Chefbeamter/Chefbeamtin	3.2%	8.0%
Arbeitnehmer/-in: im mittleren und unteren Kader, z.B. als Bürochef/-in, Dienstchef/-in, Filialleiter/-in, Werkstättenchef/-in, Vorarbeiter/-in, Polier/-in etc.	10.0%	20.5%
Arbeitnehmer/-in als Angestellte/-r, Arbeiter/-in, Praktikant/-in	27.9%	25.2%
andere Stellung,	4.6%	3.3%

**56. Wenn Sie alles zusammenrechnen, wie hoch ist das monatliche Netto-Einkommen, das Sie zusammen für Ihre Familie zur Verfügung haben?**

10.6%	unter 4000 Fr.	14.0%	8000–10'000 Fr
35.5%	4000–6000 Fr.	10.9%	10'000–15'000 Fr.
26.3%	6000–8000 Fr.	2.7%	über 15'000 Fr.

**57. Wie viele Personen leben ständig in Ihrem Haushalt, Sie selbst mit eingeschlossen?**

Ø 4.4% Personen

**58. Wie viele Kinder leben in Ihrem Haushalt?**

Ø 2.4 Kinder

**59. Alter der Kinder ?**

a..... Jahre alt	d..... Jahre alt
b..... Jahre alt	e..... Jahre alt
c..... Jahre alt	f..... Jahre alt

**60. Wie wohnen Sie?**

52.3%	In einem Einfamilienhaus
34.5%	In einem Mehrfamilienhaus mit 2–6 Wohnungen
13.2%	In einem Block/Hochhaus mit mehr als 6 Wohnungen

**Vielen Dank, dass Sie sich zum Ausfüllen des Fragebogens Zeit genommen haben!**

## Literatur

*Baslé Brigitte, Maar Nele* 1999, *Alte Rituale – neue Rituale*, Freiburg

*Baumann Zygmunt* 1993, *Wir sind wie Landstreicher*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 16./17.11

*Baumann Zygmunt* 1999, *Das Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg

*Baumann Zygmunt* 2000, *Liquid Modernity*, Cambridge

*Beck Ulrich* 1983, *Jenseits von Stand und Klasse?*, in: Kreckel R. (Hg.), *Soziale Ungleichheiten*, Sonderband 2 der *Sozialen Welt*, Göttingen, 35–74

*Beck Ulrich* 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.

*Beck Ulrich* 1993, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt a. M.

*Beck Ulrich* 1995, *eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse*, in: Beck U., Vossenkuhl W., Erdmann Ziegler U., *eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München, 9–15

*Beck Ulrich* 1997a, *Die uneindeutige Sozialstruktur: Was heisst Armut, was Reichtum in der ‚Selbstkultur‘?* in: Beck U./Sopp P. (Hg.), *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?*, Opladen, 183–197

*Beck Ulrich* 1997b, *Ursprung als Utopie – Politische Freiheit als Sinnquelle der Moderne*, in: ders. (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. M., 382–401

*Beck Ulrich/Beck-Gernsheim Elisabeth* 1990, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M.

*Beck Ulrich/Beck-Gernsheim Elisabeth* 1993, *Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkhardt*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 178–187

*Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim Elisabeth* 1994, Individualisierung in modernen Gesellschaften - Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. in: dies. (Hg) Riskante Freiheiten. Frankfurt a. M.,10–39

*Beck-Gernsheim Elisabeth* 1986, Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau in der individualisierten Gesellschaft, in: Soziale Welt, Sonderband 4, Göttingen, 209–233

*Benjamin Jessica* 1990, Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel–Frankfurt a. M.

*Berger Peter L., Luckmann Thomas* 1970, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M.

*Berger Peter L., Berger Brigitte, Kellner Hausfried* 1975, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a. M.–New York

*Berger Peter L.* 1980, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt a. M.

*Berger Peter L.* 1994, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a. M.

*Berger Peter A.*, 1987: Klassen und Klassifikationen. Zur „neuen Unübersichtlichkeit“ in der soziologischen Ungleichheitsdiskussion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 39, 59–85

*Berking Helmut, Neckel Sighard* 1990, Die Politik der Lebensstile in einem Berliner Bezirk. Zu einigen Formen nachtraditionaler Vergemeinschaftung, in: Berger P. A., Hradil (Hg.), Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile, Soziale Welt, Sonderband 7, Göttingen 481–500

*Blasius Jörg, Georg Werner* 1992, Clusteranalyse und Korrespondenzanalyse in der Lebensstilforschung – ein Vergleich am Beispiel Wohnungsreinigung, in: ZA-Informationen 30, 112–133

*Bochinger Christoph* 1994, „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh

*Bohnsack Ralf, Nohl Arnd-Michael* 2001, Jugendkulturen und Aktionismus. Eine rekonstruktive empirische Analyse am Beispiel des Breakdance, in: Merckens Hans, Zinnecker Jürgen (Hg.), Jahrbuch Jugendforschung, Opladen, 17–37

*Bourdieu Pierre, Passeron Jean Claude* 1971, Die Illusion der Chancengleichheit, Stuttgart.

*Bourdieu Pierre* 1974, Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M.

*Bourdieu Pierre* 1979, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.

*Bourdieu Pierre* 1982, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M.

*Bourdieu Pierre* 1982a, Les rites comme actes d'institution, in: Actes de la recherche en sciences sociales 43, 58–63

*Bourdieu Pierre* 1985, Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon, Frankfurt a. M.

*Bourdieu Pierre* 1987, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M.

*Bourdieu Pierre* 1997, Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und



Margareta Steinrücke, in: Dölling I., Kraus B.(Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt a. M., 218–230

*Bourdieu Pierre* 2000, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz

*Bovay Claude, Broquet Raphaël* 2004, Eidgenössische Volkszählung 2000. Religionslandschaft in der Schweiz, Neuchâtel

*Braun Michael, Eilinghoff Carmen, Gabler Siegfried, Wiedenbeck Michael* 1992, Methodenbericht zur ‚Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften‘ (ALLBUS) 1992, ZUMA-Arbeitsbericht Nr. 93/01

*Brock Ditmar* 1998, Individualisierung und die Zugehörigkeit von Ressourcen, in: Berger P. A., Vester M. (Hg.), Alte Ungleichheiten – Neue Spaltungen, Opladen, 89–107

*Buchmann Marlis, Eisner Manuel* 1999, Freizeit als Element des Lebensstil und Mittel kultureller Distinktion, 1900–1996, in: Honegger C., Hradil St., Traxler F. (Hg.), Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br., Opladen, 590–607

*Bundesamt für Statistik* 1999, Beginn und Auflösung der ersten Lebensgemeinschaften in der Schweiz. DEMOS. Informationen aus der Demographie Nr. 4, Neuchâtel

*Burkart Günter* 1997, Lebensphasen – Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe, zum Single und zurück?, Opladen

*Buth Sven, Johannsen Harald* 1999, Determinieren soziale Strukturen Lebensstile? Ein Beitrag zur empirischen Auflösung der Entstrukturierungsdebatte, in: Honegger C., Hradil St., Traxler F. (Hg.), Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br., Opladen, 576–591

*Drehse Volker* 1994, Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh

*Dubach Alfred, Campiche Roland* (Hg.) 1993, Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich–Basel

*Dubach Alfred* 1998, Konfessionslose in der Schweiz: Entwicklung von 1960–1990, in: SPI (Hg.), Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft, Zürich, 11–97

*Dubach Alfred* 2001, Einstellung zu Ehe und Familie in Nähe und Distanz zu den Kirchen, in: SPI(Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, Zürich

*Dubach Alfred, Fuchs Brigitte* 2005, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich

*Durkheim Emile* 1983 (1893/1902), Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt a. M.

*Dux Günter* 1994, Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt, Frankfurt a. M.

*Ebertz Michael N.* 1997, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg–Basel–Wien

*Ebertz Michael N.* 2005, ‚Spiritualität‘ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffes, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13, 193–208

*Elias Norbert* 1999, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a. M.

*Gebhardt Winfried, Engelbrecht Martin, Bochsinger Christoph* 2005, Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13, 133–151

*Geiger Theodor* 1932, Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziologischer Versuch auf statistischer Grundlage, Stuttgart, zitiert nach Nachdruck 1967

*Geissler Rainer* 2006, Die Sozialstruktur Deutschlands. Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden

*Gennep Arnold van* 1909, *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris (Dt: 1986, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M.)

*Gennerich Carsten* 2001, *Die Kirchenmitglieder im Werteraum. Ein integratives Modell zur Reflexion von Gemeindefarbeit*, in: *Pastoraltheologie* 90, 68–185

*Gensicke Thomas* 2006, *Zeitgeist und Wertorientierungen*, in: *Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Konzeption und Koordination von Klaus Hurrelmann, Mathias Alberts und TNS Infratest Sozialforschung*, Frankfurt a. M., 169–202

*Gensicke Thomas* 2006, *Jugend und Religiosität*, in: *Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Konzeption und Koordination von Klaus Hurrelmann, Mathias Alberts und TNS Infratest Sozialforschung*, Frankfurt a. M., 203–239

*Georg Werner* 1998, *Soziale Lage und Lebensstil. Eine Typologie*, Opladen

*Geertz Clifford* 1987, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M.

*Giddens Anthony* 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Modern Age*, Cambridge

*Grabner-Haider Anton* 1990, *Moderne Ersatzriten*, in: *Diakonie* 21, 30–35

*Gräb Wilhelm* 2000, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh

*Gräb Wilhelm* 2002, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh

*Gräb Wilhelm* 2003, *Atheistisch auf Gott sinnen. Die Vorstellungen der Religion(en) und die religiöse Sinnarbeit der Individuen*, in: *Wege zum Menschen* 55, 188–201

*Gräb Wilhelm* 2006, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh

*Graf Friedrich Wilhelm* 2004, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München

- Gross Peter* 1994, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M.
- Gross Peter* 1999, Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert, Frankfurt a. M.
- Habermas Jürgen* 1981, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M.
- Habermas Jürgen* 1998, Die postnationale Konstellation, Frankfurt a. M.
- Hahn Alois* 1997, Religion, Säkularisierung und Kultur, in: Lehmann H., (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen
- Hartmann Peter H.* 1999, Lebensstilforschung. Darstellung, Kritik und Weiterentwicklung, Opladen
- Hauschildt Eberhard* 1993, Was ist ein Ritual? Versuch einer Definition und Typologie in konstruktivem Anschluss an die Theorie des Alltags, in: Wege zum Menschen 45, 24–35
- Heelas Paul, Woodhead Linda, Seel Benjamin, Szerszynski Bronislaw, Tusting Karin*, 2004, The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality. Religion and Spirituality in the Modern World, London
- Helsper Werner* 1994, Religiöse und okkulte Praxen Jugendlicher in der „postmodernen“ Moderne. Versuch einer Typisierung vor dem Horizont kultureller Pluralität, in: Drehsen V., Sparr W. (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh, 193–223
- Helsper Werner* 1997, Das „postmoderne Selbst“ – ein neues Subjekt – und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, in: Keupp H., Höfer R. (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a. M., 174–206
- Hitzler Roland* 1988, Lebensstile und Freiheitsräume. Von ‚deutscher Gemütlichkeit‘ zu globaler Heimatlosigkeit?, in: Freizeitpädagogik 10, 156–164
- Hitzler Roland* 1996, Orientierungsprobleme. Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen, in: Leviathan 24, 272–287
- Hitzler Ronald* 1999, Verführung statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler, in: Honegger C., Hradil St., Traxler F. (Hg.), Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen

Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br., Opladen, 223–233

*Hörning Karl H., Ahrens Daniela, Gerhard Anette* 1996, Die Autonomie der Lebensstile. Wege zu einer Neuorientierung der Lebensstilforschung, in: Schwenk O. G. (Hg.), Lebensstile zwischen Sozialstrukturanalyse und Kulturwissenschaft, Opladen 33–52

*Honneth Axel* 2003, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Gefühle, Frankfurt a. M.

*Hoping Helmut* 2004, Das Mysterium der Taufe. Heilszeichen und Grund christlicher Identität, in: Kranemann B., Fuchs G., Hake J. (Hg.), Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel der Taufe, Stuttgart

*Hradil Stefan* 1987, Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus, Opladen

*Hradil Stephan* (Hg.), 1992, Zwischen Bewusstsein und Sein, Opladen

*Huber Wolfgang, Friedrich Johannes, Steinacker Peter* (Hg.) 2006, Kirche in der Vielfalt der Lebensvollzüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

*Huber Wolfgang* 2007, Glaube ist auch dort wichtig, wo Religion nicht selbstverständlich ist. Ein Kommentar aus evangelischer Perspektive, in: Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh

*Huinink Johannes* 1995, Warum noch Familie? Zur Attraktivität von Partnerschaft und Elternschaft in unserer Gesellschaft, Frankfurt a. M.

*Inglehart, Ronald* 1995, Kultureller Umbruch. Wandel in der westlichen Welt, Frankfurt a. M.

*Inglehart Rroland* 1998, Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften, Frankfurt a. M.

*Jagodzinski Wolfgang* 2000, Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern. Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage? In: Pollack D., Pickel G. (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, Opladen, 48–69

*Joas Hans* 2004, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg–Basel–Wien

*Jons Ute* 1997, Familienrituale. Zwang oder Chance?, Hall

*Kaufmann Franz-Xaver* 1988, Familie und Modernität, in: Lüscher K., Schultheis F., Wehrspann M. (Hg.), Die "postmoderne Familie". Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, 391–415

*Kaufmann Franz-Xaver* 1989, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen

*Kaufmann Franz-Xaver* 1999, Wo liegt die Zukunft der Religion, in: Krüggeler M., Gabriel K., Gebhardt W. (Hg.), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen, 71–97

*Kaufmann Franz-Xaver* 2003, Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, in: Hildemann K. D. (Hg.), Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung, Leipzig, 21–37

*Kertzer David I.* 1998, Ritual, Politik und Macht, in: Bellinger A., Krieger D. J. (Hg.), Ritualtheorien, Opladen–Wiesbaden, 365–390

*Keupp Heiner* 2002, Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft. Verfügbar unter: [www.ipp-muenchen.de](http://www.ipp-muenchen.de)

*Keupp Heiner* 2004, Fragmente oder Einheit? Wie heute Identität geschaffen wird. Verfügbar unter: [www.ipp-muenchen.de](http://www.ipp-muenchen.de)

*Keupp Heiner* 2004a, Individuelle Auswirkungen der Globalisierung. Verfügbar unter: [www.ipp-muenchen.de](http://www.ipp-muenchen.de)

*Keupp Heiner* 2006, Subjekte in der Spätmoderne und was Kirche heute für diese bedeuten könnte. Verfügbar unter: [www.ipp-muenchen.de](http://www.ipp-muenchen.de)

*Kiss Kathrin* 1999, Abschied und Neubeginn. Die Funktion christlicher Schwellenrituale aus psychologischer Sicht, Pfaffenweiler

*Klages Helmut, Gensicke Thomas* 2006, Wertesynthese – funktional oder dysfunktional?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58, 332–351

*Klaghofer Richard, Oser Fritz* 1987, Dimensionen und Erfassung des religiösen Familienklimas, in: Unterrichtswissenschaft, Nr. 2, 190–206

*Klein Stefanie* 2007, Religiosität in der Familie. Ihre geschlechtsspezifische Ausprägung und Tradierung, in: Ch. Gellner (Hg.), Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral, Zürich, 63–84

*Knoblauch Hubert* 1999, Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: Honer A. u. a. (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz, 201–222

*Knoblauch Hubert* 2005, Einleitung: Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13, 123–131

*Koch Achim, Kurz Karin, Mahr-George Holger, Wasmer Martina* 1999, Konzeption und Durchführung der „Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) 1998. ZUMA-Arbeitsbericht 99/02, Mannheim

*Kretzschmar Gerald* 2003, Milieutheorien als Wege zum Menschen? Problemgeschichtliche und erkenntnistheoretische Überlegungen zu neuen Referenztheorien der Praktischen Theologie, in: Wege zum Menschen. Monatschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, 55, 229–244

*Krügler Michael* 1993, Insel der Seligen, in: Dubach A., Campiche R. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich–Basel, 93–132

*Kuonen Roland* 2000, Gott in Leuk. Von der Wiege bis ins Grab – Die kirchlichen Übergangsrituale im 20. Jahrhundert, Freiburg Schweiz

*Langness Anja, Leven Ingo, Hurrelmann Klaus* 2006, Jugendliche Lebenswelten: Familie, Schule Freizeit, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Konzeption und Koordination von Klaus Hurrelmann, Mathias Alberts und TNS Infratest Sozialforschung, Frankfurt a. M., 49–102

*Lamprecht Markus, Stamm Hanspeter* 1994, Die soziale Ordnung der Freizeit, Zürich

*Lepsius M. Rainer* 1973, Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Ritter G. A. (Hg.), Deutsche Parteien vor 1919, Köln, 56–80

*Luckmann Thomas* 1985, Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 3, 535–550

*Luckmann Thomas* 1999, Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol, in: Uhl F., Boelderl A. R. (Hg.), Rituale. Zugänge zu einem Phänomen, 11–28

*Lüdtke Hartmut* 1989, Expressive Ungleichheit. Zur Soziologie der Lebensstile, Opladen

*Lüdtke Hartmut* 1995, Zeitaufwendung und Lebensstile. Empirische Analyse zu Freizeitverhalten, expressiver Ungleichheit und Lebensqualität in Westdeutschland, Marburg

*Luhmann Niklas* 1977, Funktion der Religion, Frankfurt a. M.

*Luhmann Niklas* 1984, Soziale Systeme, Frankfurt a. M.

*Luhmann Niklas* 1990, Soziales System Familie, in: ders., Soziologische Aufklärung 5: Konstruktive Perspektiven, Opladen, 196–217

*Luhmann Niklas* 1997, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M.

Matthes Joachim 1975 Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: ders. (Hg.), Erneuerung der Kirche: Stabilität als Chance?: Konsequenzen aus der Umfrage, Gelnhausen–Berlin, 83–112

*Michailow Matthias* 1994, Lebensstil und soziale Klassifizierung. Zur Operationsweise einer Praxis sozialer Unterscheidung, in: Dangschat J., Blasius J. (Hg.), Lebensstile in den Städten, 27–46

*Morgenroth Matthias* 2003, Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München

*Müller Hans-Peter* 1986, Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursoziologie Pierre Bourdieus, in: Neidhardt F. u.a. (Hg.), Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, 162–190

*Müller Hans-Peter* 1989, Lebensstile. Ein neues Paradigma der Differenzierungs- und Ungleichheitsforschung?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41, 33–52



*Müller Hans-Peter 1992*, Sozialstruktur und Lebensstile. Zur Neuorientierung der Sozialstrukturforschung, in: Hradil St. (Hg.), Zwischen Bewusstsein und Sein. Die Vermittlung ‚objektiver‘ Lebensbedingungen und ‚subjektiver‘ Lebenswelten, Opladen, 59–66

*Müller Hans-Peter 1997*, Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit, Frankfurt a. M.

*Müller Olaf, Pollack Detlef 2007*, Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa. In: Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008. Gütersloh., 167–178

*Müller-Schneider Thomas 2000*, Stabilität subjektzentrierter Strukturen. Das Lebensstilmodell von Schulze im Zeitvergleich, in: Zeitschrift für Soziologie 29, 361–374

*Müller-Schneider Thomas 2003*, Differenzierung des Milieugefüges? Eine zeitvergleichende Klassifikationsanalyse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 55, 782–794

*Nasshehi Armin, Weber Georg 1989*, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen

*Opaschowski Horst W. 1994*, Einführung in die Freizeitgesellschaft, Opladen

*Otte Gunnar 1998*, Auf der Suche nach „neuen sozialen Formationen und Identitäten“ – Soziale Integration durch Klassen oder Lebensstile? In: Friedrichs J. (Hg.), Die Individualisierungs-These, Opladen, 181–220

*Otte Gunnar 2005*, Entwicklung und Test einer integrativen Typologie der Lebensführung für die Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Soziologie 34, 442–467

*Otte Gunnar 2005a*, Hat die Lebensstilforschung eine Zukunft? Eine Auseinandersetzung mit aktuellen Bilanzierungsversuchen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 57, 1–31

*Pollack Detlef 1995*, Was ist Religion? Problem der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3, 163–190

*Pollack Detlef 2008*, Religiöser Wandel in modernen Gesellschaften: Religionssoziologische Erklärungen, in: Faber R., Hager F. (Hg.), Rückkehr der

Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute, Würzburg

*Rahner Karl* 1964, Die missionarische Predigt, in: Arnold F. X., Rahner K. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd.1, Freiburg–Basel–Wien

*Risel Maren* 2005, Westdeutsche Lebensstile Ende des 20. Jahrhunderts. Eine empirische Untersuchung zum Zusammenhang von Sozialstruktur und Lebensstil Tübingen. Verfügbar unter:  
[www.mfz.uni-Koeln.de/assets/files/download/MA\\_Risel\\_Lebensstile.pdf](http://www.mfz.uni-Koeln.de/assets/files/download/MA_Risel_Lebensstile.pdf)

*Rucht Dieter* 1994, Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich, Frankfurt a. M.–New York

*Schibilsky Michael* 1998, Rituale in der Volkskirche. Zur pastoralen Kernkompetenz, in: Praktische Theologie 33, 94–109

*Schimank Uwe* 1988, Biographie als Autopoiesis. Eine systemtheoretische Rekonstruktion von Individualität, in: Brose H.G., Hildenbrand B. (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen, 55–72

*Schulze Gerhard* 1992, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M.

*Schulze Gerhard* 2003, Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert, München

*Schulze Gerhard* 2006, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde, München–Wien

*Schwaigkofler Markus* 2005, Das Drama der Missverständnisse. Zur Grammatik kirchlichen Begegnungshandelns im Kontext der Taufpraxis der Katholischen Kirche Vorarlbergs, Wien

*Schwartz Shalom H., Bilsky Wolfgang* 1987, Toward A Universal Psychological Structure of Human Values, in: Journal of Personality and Social Psychology 53, 550–562

*Schwartz Shalom H.* 1994, Are there universal aspects in the structure and contents of human values?, in: Journal of Social Issues 50, 19–45

*Schwartz Shalom H.* 1994a, Beyond Individualism/Collectivism. New Cultural Dimensions of Values, in: Kim U., Triandis H. C., Kagitçibasi Ç, Choi

S.-Ch., Yoon G. (Hg.), Individualisme and Collectivism, Theory, Method, and Applications, Thousand Oaks–London–New Delhi, 85–119

*Schwartz Shalom H., Sagvin Lilach* 1995, Identifying Culture-Specifics in the Content and Structure of Values, in: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 26, 92–116

*Schweizer Friedrich, Englert Rudolf, Schwab Ulrich, Zibert Hans-Georg* 2002, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh–Freiburg

*Schweizerisches pastoralsoziologisches Institut (SPI)* 1989, Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz, Zürich

*Sinus Sociovision* 2005, Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, Heidelberg–München

*Smart Ninian* 1973, *The Phenomenon of Religion*, London–Basingstoke

*Soeffner Hans-Georg* 1989, *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a. M.

*Soeffner Hans-Georg* 1995, *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a. M.

*Soeffner Hans-Georg* 2004, Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Wulf Ch., Zirfas J. (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München

*Spellerberg, Annette* 1996, *Soziale Differenzierung durch Lebensstile: eine empirische Untersuchung zur Lebensqualität in West- und Ostdeutschland*, Berlin

*Streuten Ulrich* 1998, *Das Ritual in der Lebenswelt des Alltags*, Giessen

*Stolz Jörg* 2004, Religion und Sozialstruktur, in: Campiche R., *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Unter Mitarbeit von Raphaël Broquet, Alfred Dubach und Jörg Stolz. Zürich, 53–88

*Taylor Charles* 1993, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M.

*Taylor Charles* 2002, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.

*Terwey Michael* 1996, Religiöse Weltauffassungen, materielle Zufriedenheit und Lernziel ‚Gehorsam‘, in *ZA-Informationen* 38, 94–117

*Terwey, Michael* 2000, Auf der Suche nach Besinnung, Sport und Spaß? Neue Daten zur Freizeitgestaltung in Deutschland. in: *ZA-Information*, 2000, Nr. 46, 115–142

*Touraine Alain* 1974, Soziologie als Handlungswissenschaft, Darmstadt–Neuried

*Turner Victor* 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca–New York

*Turner Victor* 1989, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M.–New York

*Tyrell Hartmut* 1993, Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung in Religion und Kultur. Sonderheft 33 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 129–149

*Vester Michael, von Oertzen Peter, Geiling Heiko, Hermann Thomas, Müller Dagmar* 2001, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*, Frankfurt a. M.

*Vester Michael* 1994, Die verwandelte Klassengesellschaft. Modernisierung der Sozialstruktur und Wandel der Mentalitäten in Westdeutschland, in: Mörth I., Fröhlich G. (Hg.), *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursociologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Frankfurt a. M. – New York

*Vögele Wolfgang, Bremer Helmut Vester Michael* (Hg.) 2002, *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg

*Yankelovich Daniel* 1992, Expressivität als neues kulturelles Modell, in: Zoll R. (Hg.), *Ein neues kulturelles Modell zum soziokulturellen Wandel in Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas*, Opladen, 23–31

*Wagner-Rau Ulrike* 2000, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart–Berlin–Köln

*Wegner Gerhard* 2002, Was dem Einen sein Bach, ist dem Anderen sein Baltruweit. Glaube und kulturelle Formen. Ein praktisch-theologischer Problemaufriss, in: Vögele W. u.a. (Hg.), *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg, 25–51

*Welsch Wolfgang* 1987, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim

*Wieland Dirk* 2002, *Individualisierung und Sozialstruktur. Objektive und subjektive Dimensionen sozialer Ungleichheit*, Kassel

*Wimmer Michael, Schäfer Alfred* 1998, *Zur Aktualität des Ritualbegriffs*, in: Schäfer A., Wimmer M. (Hg.), *Rituale und Ritualisierungen*, Opladen, 9–47

*Wippermann Carsten* 1998, *Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen*, Opladen

*Wulf Christoph, Zirfas Jörg* 2004, *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*, in: ders. (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München, 7–45

*Zapf Wolfgang, Hampel Jürgen, Krause Peter, Mohr Hans-Michel, Weick Stefan, Wiegand Erich* 1987, *Individualisierung und Sicherheit. Untersuchungen zur Lebensqualität in der Bundesrepublik Deutschland*, München