

## Identitätsbildung durch Glauben?

### ( Zur religiösen Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen

#### 1. Religionspädagogik nach dem Verlust der sprachlichen Unschuld

Spätestens seit dem Erscheinen der Fundamentalkatechetik von Hubertus Halbfas 1968 hat die deutsche Religionspädagogik ihre sprachliche Unschuld verloren. Denn Halbfas zeigte in einer kritischen Analyse des Sprachgebrauchs in den Religionsbüchern dieser Zeit, wie sehr sie sich einer rein binnenkirchlichen Milieusprache bedienten. Damit bleibt ihr Blick von vornherein auf eine religiöse Sonderwelt beschränkt. Diese Religionsbücher sprachen nur formelhaft vom Glauben und konnten so die Erfahrungswelt der Schülerinnen und Schüler nicht mehr einholen. Sie förderten statt dessen ein schablonenhaftes Verständnis des Christentums. Inhaltlich vermittelten sie eine deduktiv konzipierte Sittenlehre, die rein formal blieb und keine wirklichen Erfahrungen erschloss.<sup>1</sup> Zwanzig Jahre später gehörte diese Fundamentalkritik an der überkommenen Glaubenssemantik zum theologischen Allgemeingut. Man war sich einig, dass die Sprache der alten Katechismen nicht mehr weiter half. Die Frage, was an ihre Stelle treten könnte, wurde in einer Situation gestellt, in der die allgemeine Plausibilität des Christentums verloren gegangen war. Das Stichwort von der Tradierungskrise des Glaubens machte die Runde. In dieser Lage versuchte man an die lebensweltlichen Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler anzuknüpfen und diese in eine lebendige Wechselbeziehung mit den Traditionen des christlichen Glaubens zu bringen. „Die Sprache der Glaubensweitergabe muß dann aus der Lebensform des Glaubens kommen. Das heißt nicht, daß Glaubensweitergabe auf eine religiöse, sakrale Sondersprache angewiesen wäre. Wenn unser Ansatz bei der Wechselbeziehung von Leben und Glauben tragfähig bleiben soll, dann ist die lebendige Alltagssprache Ausgangspunkt für alles sprachliche Erfassen, also auch für die Glaubensweitergabe. Was die Eigenart der Glaubenssprache ausmacht, ist der Versuch, mittels allgemein verfügbarer Sprachzeichen Glaubenserfahrungen zum Ausdruck zu bringen, sie verstehbar, vermittelbar zu machen.“<sup>2</sup>

Wiederum (fast) zwanzig Jahre später ist Ernüchterung über diesen korrelativen Ansatz der Glaubenskommunikation spürbar. Zwar sind die alten Katechismen mit ihrer Sondersprache endgültig passé. Sie sind nur noch in pastoralhistorischen Seminaren ein Thema; diese Texte sind jungen Menschen heute völlig unbekannt. Doch auch die korrelative Anknüpfung an deren Erfahrungswelt, um diese dann metaphorisch auf die tiefere Wirklichkeit des christlichen Glaubens hin zu erschließen – auch dieser Weg ist heute problematisch geworden. Denn die Anknüpfung gelingt nicht mehr bruchlos. Die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler wird für den Religionspädagogen zum Rätsel. Ihre Erfahrungswirklichkeit ist eine plurale Wirklichkeit und bleibt für den Erwachsenen häufig eine *Terra incognita*. Es ist unklar, wie daran ein Gespräch über den Glau-

<sup>1</sup> Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf 1968, 111-192.

<sup>2</sup> E. Feifel, Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem, in: ders. / W. Kasper (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 53-100, hier 77.

ben anzuknüpfen ist. Die Überlieferungsschwierigkeiten des Christentums scheinen somit fortzuschreiten.

Um in dieser Situation einen kleinen Überblick zu bekommen, schlage ich vor, das Feld zunächst *von hinten aufzurollen*. Ich möchte zurückblicken auf die erwähnte Fundamentalkatechetik von Halbfas, insofern diese grundlegende Elemente zusammenstellt für die Frage, wie mit Kindern und Jugendlichen über Gott kommuniziert werden kann. Halbfas selbst verstand sein Werk ja als Einführung in eine fundamentale Sprachlehre, die Schüler wie Lehrer in die religiöse Grundgrammatik einüben sollte. Zugleich will ich dieses Werk paradigmatisch verstehen für einen bestimmten Ansatz in der Religionspädagogik (vgl. 2).

Glaubenskommunikation muss immer zeit- und ortsnah geschehen, d.h. sie bleibt lebendig nur in der Auseinandersetzung mit der Alltagswelt der daran Beteiligten. In einem zweiten Schritt soll darum nach den heutigen Lebensbedingungen von Kindern und Jugendlichen gefragt werden. Dabei wird der Fokus gemäß unserer Fragestellung auf ihre Religiosität gelegt (vgl. 3). Nach diesen beiden Durchgängen können dann abschließend Thesen zu einer adäquaten Glaubenskommunikation mit der nachwachsenden Generation zur Diskussion gestellt werden (vgl. 4).

## 2. Fundamentalkatechetik *revisited*

Halbfas setzte in der Fundamentalkatechetik mit einer Bestimmung des Religionsbegriffs ein, der für eine erneuerte Religionspädagogik grundlegend sein sollte. Im Anschluss an die Theologie Paul Tillichs entwarf er ein universal menschliches Verständnis von Religion (Singular!). Er hebt also ab auf eine „wesensgemäße Religiosität“<sup>3</sup>, die der Mensch nicht loswerden kann. Immer wenn dieser leidenschaftlich nach dem letzten Sinn und dem Bestimmungsgrund seiner Existenz fragt, wenn er sein Dasein in einer Tiefendimension begreift, vollzieht er damit einen religiösen Akt.

Die Religionen (Plural!) verleihen diesem inneren Vollzug äußere Form und Ausdruck. Religiosität bleibt aber nicht auf sie beschränkt. Vielmehr können auch die „Distanz zu den geschichtlichen Religionen und der Auszug aus religiösen Konventionen [...] Zeichen wacher und gewissenhafter Religiosität sein.“<sup>4</sup> Dies gilt insbesondere vor dem angedeuteten Hintergrund der Verkümmern der traditionellen Religionen und ihrer Sprache. Sie können darum dem existentiellen religiösen Vollzug keine adäquate Form mehr geben, sondern behindern ihn häufig eher. So konnte auch die Gottesrede der Kirchen zur außengesteuerten Sprachregelung werden. Die ‘Sprachsklerose’ (Karl-Josef Kuschel) grassierte.

Religion bzw. Religiosität ist das eine wichtige Stichwort bei der Frage nach den Bedingungen einer adäquaten Glaubenskommunikation mit der nachwachsenden Generation. Offenbarung ist das zweite, insofern wir nicht aus uns heraus von Gott reden, sondern nur, weil dieser sich zuerst in Jesus Christus selbst als Ursprung jeder Glaubens-

<sup>3</sup> Halbfas 1968 [Anm. 1], 26. Die Diskussionen, die dieses Werk ausgelöst hat, werden im Weiteren nur implizit eine Rolle spielen. Vgl. ausführlich G. Stachel (Hg.), *Existenziale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas*, Zürich u.a. 1969.

<sup>4</sup> Halbfas 1968 [Anm. 1], 25.

kommunikation geoffenbart hat. Dieses Offenbarungsereignis, auf das wir durch das Zeugnis der biblischen Schriften und durch die Tradition der Kirche Bezug nehmen können, ist der eigentliche Motor der christlichen Rede von Gott.<sup>5</sup>

Bei Halbfas korrespondiert nun das Verständnis von Offenbarung (als Ursprung jeder Glaubenskommunikation) mit seiner umfassenden Bestimmung von Religion bzw. Religiosität. Offenbarung wird somit nicht, wie in klassischer Form bei Karl Barth, als Gegensatz und als Aufhebung der Religion verstanden (Religion als Angelegenheit des Menschen, die das ersetzen soll, was doch nur Gott allein tun kann). Einem solchen Verständnis von Offenbarung als Wort Gottes von oben hält Halbfas entgegen, dass Gott sich in menschlicher Sprache offenbart. Es gibt Offenbarung darum nicht als 'Wort-an-sich', sondern immer nur als „Wort-für-mich“<sup>6</sup>. Sie ist ein existentieller Anruf, der sich nicht anders realisiert denn in menschlichen Worten. Die Selbstoffenbarung Gottes verändert und qualifiziert somit die Wirklichkeit der Welt. Diese wird zu dem Ort, auf den Theologie und Kirche zuerst verwiesen sind. Von dort aus muss dann nach dem Wort Gottes und seiner Bedeutung für die Menschen gefragt werden. Weltlich ist von Gott zu reden.<sup>7</sup>

Halbfas bezieht sich also auf die inkarnatorische Grundstruktur der christlichen Offenbarung. Durch sie wird die Welt als Ort der Glaubenserfahrung qualifiziert, eben weil sich Jesus Christus in der Welt offenbart hat. Mit seinem weiten Begriff von Religion als anthropologischer Konstante – 'Religion' wird als sinngebende Struktur im innersten Kern des Menschen verortet – relativiert er gleichzeitig die Rolle der historischen Religionen und der verfassten Kirche.

Nun ist der Glaube, der sich auf diese Art auf das Hier und Jetzt verwiesen weiß, in der Moderne mit einem Wirklichkeitsverständnis konfrontiert, das empirisch und rational ist. Erkenntnis steht unter dem Primat der instrumentellen Vernunft. Das Christentum braucht sich mit ihr nicht über die Faktizität ihrer Erkenntnisse zu streiten (Darwin und die biblischen Schöpfungsberichte stellen nur noch für Fundamentalisten einen Widerspruch dar), muss wohl aber deutlich machen, dass die Realität im empirisch Messbaren nicht aufgeht. Der Glaube darf dazu aber keine Sonderwelt aufrichten, wie sich dies in den Gegensatzpaaren profan-sakral, dieseitig-jenseitig, Weltendienst-Heildienst manifestiert, um von dort aus *über* die Welt zu sprechen, sondern es gibt nur *eine* Wirklichkeit. Religion, mit Halbfas verstanden als gegebene Religiosität jedes Menschen, zielt gerade auf die Tiefendimensionen *aller* Wirklichkeit. Dies sind Dimensionen, die in den Kategorien der instrumentellen Vernunft nicht fassbar sind.

Die Wahrheit jeder Glaubenskommunikation bleibt somit auf den „Anspruch der Situation“<sup>8</sup> bezogen, in der sie geschieht. Sie muss die Wirklichkeit dieser Situation in ihrer Tiefe erschließen. Dabei kann prinzipiell jedes weltliche Thema auch religiös zur Sprache kommen. Denn Religion ist im Halbfasschen Sinn zwar nicht für alles zuständig,

<sup>5</sup> Vgl. S. Gärtner, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre, Paderborn u.a. 2000, 129-150.

<sup>6</sup> Halbfas 1968 [Anm. 1], 34.

<sup>7</sup> Vgl. D. Bonhoeffer in einem Brief aus der Haft vom 30.4.1944, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh<sup>10</sup>1978, 131-135.

<sup>8</sup> Halbfas 1968 [Anm. 1], 74.

wohl aber für das Ganze. Fazit: „Von Gott reden heißt, von der Wirklichkeit reden, um in der Sprache der Wirklichkeit zu ihrer Wahrheit zu verhelfen.“<sup>9</sup>

Diese Wahrheit der Wirklichkeit ist nicht fassbar im heute vorherrschenden Modus logischen Denkens, sondern nur im Mythos. Gleichwohl ist die Sprache der Religionen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dem „Prozeß einer inneren Vernichtung des Mythos durch den überfremdenden Logos“<sup>10</sup> ausgesetzt gewesen. Eben hierin sieht Halbfas die Ursache, warum christliche Gottesrede häufig so erfahrungsarm und weltlos und damit unwahr geworden ist. Religiöse Rede hat dabei durchaus auch mit dem Logos zu tun – und dies muss insbesondere für die christliche Rede von Gott festgehalten werden. Nur darf er ihren eigentlichen und ursprünglichen Modus nicht überformen, sondern muss den Mythos ergänzen.<sup>11</sup>

So sehr aber der Mythos auf den Logos verwiesen ist, so ist doch für Halbfas alles, was den Menschen *unbedingt angeht*, letztlich nur im Mythos vollgültig aussagbar und hat, so ist aus seinem Religionsverständnis zu folgern, damit eine religiöse Valenz. Immer wenn der Mensch in der Tiefe seiner Existenz angesprochen ist und diese Erfahrung in mythischer Sprache ausdrückt oder ausgedrückt findet, macht er eine religiöse Erfahrung. Sie ist auf die konkrete Situation bezogen und macht diese gleichzeitig transparent für einen letzten Sinn.

Solche religiösen Erfahrungen bleiben für Halbfas im Anschluss an Wilhelm von Humboldt und Hans-Georg Gadamer immer an Sprache gebunden. Er verknüpft Erfahrung und Wirklichkeit über das Medium Sprache und erreicht so, dass einerseits eine religiöse Mitteilung als nicht nur äußerliches Geschehen verstanden werden kann, sondern sich mit den inneren menschlichen Erfahrungen verbinden lässt. Andererseits bleiben diese Erfahrungen damit immer auf die Welt bezogen. Die Sprache bildet somit das Medium zwischen innerem Geschehen und der Wirklichkeit. Erfahrung ist in Sprache verstandene Wirklichkeit – eine kranke Sprache leidet an Erfahrungsverlust und Wirklichkeitsferne.<sup>12</sup>

Sich über die Welt verständigen bedeutet demnach eine gemeinsame Sprache sprechen. Ihr wird alles zugelastet. Sie ist das „universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht.“<sup>13</sup> Sich zu verstehen bedeutet demnach nicht nur eine oberflächliche Verständigung darüber, was der Fall ist, sondern in der Sprache kann die empirische Welt selbst transparent werden. Denn „Sprache bezeichnet [...] nicht nur die Dinge, sondern macht sie offenbar.“<sup>14</sup> Dieses umfassende Verständnis von einer wirkmächtigen Sprache läuft bei Halbfas im Mythosbegriff zusammen: Zum einen versteht er Mythos eben als ein solches erschließendes Sprachereignis. Zum anderen entfaltet nur im Mythos die Sprache ihre offenbarende Wirkung. Anders gesagt: Sprachliche Verständigung

<sup>9</sup> Ebd., 75.

<sup>10</sup> Ebd., 232.

<sup>11</sup> Vgl. zum Verhältnis von Logos und Mythos ebd., 264-269.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 76-81.

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1 / Hermeneutik 1), Tübingen<sup>6</sup>1990, 392.

<sup>14</sup> Halbfas 1968 [Anm. 1], 71.

ist für ihn Übereinkunft in der zur Sprache kommenden Wirklichkeit, die in der Sprache des Mythos transparent wird für einen letzten Sinn.

Fassen wir zusammen: Glaubenskommunikation ist möglich, weil Gott sich in der Wirklichkeit selbst geoffenbart hat. Er setzt damit den Ausgangspunkt jeder christlichen Gottesrede und hat gleichzeitig die Welt als ihren Ort qualifiziert. Vom Ursprung unseres Glaubens selbst her sind wir somit auf Zeit und Geschichte verwiesen. Der vorzügliche Modus dieser Rede ist der bei Halbfas so genannte Mythos, der gegen die positivistischen Verengungen im Wirklichkeitsverständnis der Neuzeit zur Geltung gebracht werden muss und der die vorgegebene Welt auf ihre Tiefendimensionen hin erschließt. Eine solche Kommunikation kann anknüpfen an die Religiosität jedes Menschen, wenn er in bestimmten Momenten seines Lebens die Fragen nach einem letzten tragenden Grund stellt und so die Vorgegebenheit seiner alltäglichen Wirklichkeit transzendiert.

### 3. Die Lebenswelt Jugendlicher als Ort der Glaubenskommunikation

Um nun dem Mythos angemessen Ausdruck verleihen zu können, sind wir in eine Sprachgemeinschaft mit unseren Zeitgenossen, aber auch mit den Generationen vor uns gestellt. Denn mit dem Erlernen einer Sprache erlernen wir immer auch ein bestimmtes Welt- und Selbstverständnis. In ihren mythischen Anteilen kommen dabei die fundamentalen Glaubenserfahrungen der Väter und Mütter auf uns. Sie müssen sich aber mit der sich verändernden Wirklichkeit wandeln und stellen doch zugleich eine sprachlich vermittelte Kontinuität im Wissen um uns, die Welt und über Gott her.

Diese Dialektik von Veränderung und Kontinuität prägt die je aktuellen zeitgenössischen Formen der Glaubenskommunikation. Um nun zu wissen, in welche Zeit hinein wir heute von Gott reden, werden wir in diesem Abschnitt fragen, wie es um die Lebenswirklichkeit von Kindern und Jugendlichen in der Postmoderne bestellt ist. Dabei wird sich unser Interesse in besonderer Weise auf die Frage nach ihrer Religion bzw. Religiosität richten, insofern hier die Anknüpfungspunkte für die christliche Glaubenskommunikation zu suchen sind. Zugleich kann so der hermeneutische und existentielle Ansatzpunkt des Halbfassschen Religionsbegriffs um eine soziale und geschichtliche Dimension erweitert werden. Die Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen wird damit zum Ort der Rede von Gott. Es ist wichtig dies auch theologisch ernst zu nehmen und die religiösen Implikate ihrer Welt zu entdecken.<sup>15</sup>

#### 3.1 Individualisierung

Die Alltagswelt von Heranwachsenden ist heute von fundamentalen Veränderungen betroffen. Für diese gewandelten Sozialisationsbedingungen in der Postmoderne liefert das individualisierungstheoretische Gesellschaftskonzept das weitestgehendste Erklärungsmodell.<sup>16</sup> Es braucht hier nur kurz aufgerufen zu werden: Kinder und Jugendlichen wachsen heute nicht mehr selbstverständlich in eine vorgegebene Welt hinein, sondern

<sup>15</sup> Vgl. A. Prokop / H.-G. Ziebertz, Abduktive Korrelation - eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik? in: RpB 44/2000, 19-50, hier 30-48.

<sup>16</sup> Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986; ders. / E. Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1994.

sie müssen sich ihren Lebensweg aus einer Vielzahl von Möglichkeiten selbstbestimmt zusammensetzen. Sie müssen sich dazu permanent zwischen verschiedenen Möglichkeiten entscheiden. Dies betrifft alle Lebensbereiche: Kleidung, Beruf, Freizeitgestaltung, Lebensstil, Freundeskreis, Religion etc. Die Traditionen und die soziale Umwelt bieten für den beständigen Auswahlprozess keine unhinterfragbare Orientierung mehr.<sup>17</sup>

Mit dem damit verbundenen Freiheitsgewinn gehen auch Gefährdungen einher. So werden die Risiken einer falschen Entscheidung zunehmend dem Individuum selbst zugestanden. Denn es ist tendenziell immer weniger durch seine sozialen Bezüge vor dem Scheitern abgesichert. Daneben bleibt der Plural an Optionen für viele Jugendliche eine Fiktion, weil sie durch ihre Herkunft, ihre Sprache, ihr Geschlecht, ihre Ausbildung etc. von vornherein von bestimmten Möglichkeiten ausgeschlossen sind. Schließlich ist auch an die weiterhin für Heranwachsende selbstverständliche Gültigkeit bestimmter Vorgaben, insbesondere im Bereich der Familie und in den neuen Erlebnismilieus<sup>18</sup>, zu denken, die die optimistischen Annahmen der strengen Individualisierungstheoretiker relativiert.

Trotzdem liefert dieses Modell eine Erklärung, warum die Entwicklung einer Identität in der Adoleszenz heute mit besonderen Herausforderungen behaftet ist. Die Welt ist nicht mehr die *eine* Welt, sondern sie ist eine vielschichtige und plurale geworden. In ihr muss ich für meinen individuellen Lebensweg mühsam Orientierung suchen. Die funktionale Differenzierung der postmodernen Gesellschaft auf der Makroebene<sup>19</sup> spielt auf der Meso- und Mikroebene bis in die persönliche kleine Welt jedes/jeder Einzelnen hinein. Unsere Wirklichkeit ist eine segmentierte Wirklichkeit. Identitätssuche bleibt darin immer ein nach vorne hin offenes Projekt. „Ich bin viele“, so haben Gymnasialisten dies einmal ausgedrückt.<sup>20</sup> Junge Menschen haben heute viel mehr Wahlmöglichkeiten als alle Generationen vor ihnen. Aber der damit gegebene *Zwang zur Häresie* (Peter L. Berger) ist eben ein Zwang, aus dem es kein Entweichen gibt.

Zudem müssen Kinder und vor allem Jugendliche in verschiedenen Bereichen ganz unterschiedlichen Ansprüchen und Erwartungen genügen: Schule, Elternhaus, Freundeskreis, Medien etc. In jedem dieser Bereiche gilt zusätzlich eine Binnendifferenzierung, die genau zu beachten ist. Beispiel: In der ersten Stunde 'Religion' den existentiellen Bezug einer biblischen Geschichte pantomimisch darstellen, in der zweiten Stunde in einer Klassenarbeit unter Notendruck Lateinvokabeln aufschreiben und danach in der Pause (was vermutlich der weitaus wichtigste Teil von Schule ist) Anschluss an die angesagteste Clique finden und sich daneben auch noch um das Frühstück und um den lästigen kleinen Bruder kümmern, der auf dieselbe Schule geht. Diesem schnellen Wechsel von Ansprüchen und Erwartungen kann man eigentlich nur mit einer *Zappingmentalität* begegnen. Heranwachsende müssen heute ihre Identität in einer Vielzahl solch unterschiedlicher Lebensbereiche und Situationen gestalten und diese vielen *Ichs*

<sup>17</sup> Vgl. H.A. Zwergel, Identität und Sinnstiftung in der (post-)modernen Lebenswelt. Herausforderung an den Religionsunterricht, in: RpB 45/2000, 43-58.

<sup>18</sup> Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. – New York 1992.

<sup>19</sup> Vgl. N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997.

<sup>20</sup> So der Titel des Auftaktstücks zu den Schultheatertagen in Münster/Westfalen 2001.

dann auch noch zu einem konsistenten Ganzen zusammenfügen, was ihnen immer nur vorläufig gelingen kann.<sup>21</sup>

Für die Religion bzw. Religiosität von Kindern und Jugendlichen gelten, was das betrifft, keine grundsätzlich anderen Regeln.<sup>22</sup> Dass Religionspädagogen bei ihren Schülerinnen und Schülern mit einer Ad-hoc-Orientierung in Wertefragen konfrontiert sind, dass diesen manchmal jegliche Kenntnis von biblischen Texten abgeht oder dass bei ihnen Sinnstiftung plausibel nur im Zusammenhang mit der Frage nach der persönlichen Identität eine Rolle spielt – solche Erfahrungen müssen auch vor dem Hintergrund der beschriebenen Veränderungen in den Sozialisationsbedingungen junger Menschen in der Postmoderne gedeutet werden.

In der Religionspädagogik kommt es somit darauf an, den Herausforderungen Aufmerksamkeit zu schenken, die sich aus den skizzierten Individualisierungsschüben ergeben. Insofern das Individuum und seine Entscheidungen heute den Ausgangspunkt für alles bilden, müssen Heranwachsende auch in Fragen des Glaubens als eigenständige Subjekte angesehen werden. Ziel wäre es dann, die Entscheidungskompetenz des Einzelnen angesichts des allgemeinen Zwangs zur Häresie im Bereich der Religion, aber auch in anderen Bereichen seines Lebens zu stärken und ihm bei der Suche nach einem *Ich* die Traditionen und die Gegenwart des Christentums glaubwürdig und identitätsbildend anzubieten. Es müsste mit anderen Worten versucht werden, die Subjektwerdung des/der Einzelnen im Licht des Evangeliums zu befördern.<sup>23</sup> Dieser Ansatz korrespondiert mit der beschriebenen Notwendigkeit in der postmodernen individualisierten Gesellschaft, sich auch für den Glauben in freier Zustimmung zu entscheiden und sich die Traditionen der Kirche und die aktuellen Manifestationen des Christentums in kreativer Weise selbst anzueignen. Die Individualisierungstendenzen in der heutigen Gesellschaft lassen somit den Subjektbezug der religionspädagogischen Bemühungen als wesentlich und notwendig erscheinen.<sup>24</sup>

Für die Glaubenskommunikation bedeutet dies, dass sie an die Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen anknüpfen kann, um dort als Entscheidungshilfe wirkmächtig ins Spiel zu kommen. Theologische Begriffe und traditionelle Sprachspiele müssen sich darum in der religiösen Erziehung lebensweltlich beweisen und bewahrheiten; sie müssen hier ein glaubwürdiges Übernahmeangebot machen können. Dies gelingt in einer

<sup>21</sup> W.A.J. Meijer, *The plural self. A hermeneutical view on identity and plurality*, in: *British Journal of Religious Education* 17 (1994) 92-99; H. Bilden, *Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Systeme. Zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft*, in: H. Keupp / R. Höfer (Hg.), *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsarbeit*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1998, 227-249.

<sup>22</sup> Vgl. H.A. Alma, *Geloven in de leefwereld van jongeren*, Kampen 1993; C. Wippermann, *Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen*, Opladen 1998.

<sup>23</sup> Vgl. N. Mette, *Religionspädagogik*, Düsseldorf 1994, 156-172; G. Hilger, *Prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln I*, in: E. Groß / K. König (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 9-29, hier 9-19; R. Englert, *Haben wir die Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen*, in: D. Dormeyer / H. Mölle / Th. Ruster (Hg.), *Lebensgeschichte und Religion*, Münster u.a. 2000, 211-236.

<sup>24</sup> H.-G. Ziebertz, *Im Mittelpunkt der Mensch? Subjektorientierung der Religionspädagogik*, in: *RpB* 45/2000, 27-42, hier 33-36.

individualisierten Gesellschaft immer dann, wenn die mit den Begriffen verbundene Glaubenswirklichkeit von den Heranwachsenden als für ihr Leben wichtige Wirklichkeit erschlossen werden kann. Theologische und auch allgemein religiöse Sprache hat ihren Sinn dann (auch!) darin, „Menschen einen gemeinsamen Schatz zur Verfügung zu stellen, der ihnen hilft, ihre ‘religiösen Landkarten’ im Handlungsraum zwischenmenschlicher Beziehung kritisch zu bewähren, über ihre Religiosität angemessen sprechen zu können und sie sich in einem vertieften Verstehen je neu anzueignen.“<sup>25</sup> Umgekehrt ist davon dann übrigens auch eine Befruchtung für den theologischen Sprachgebrauch zu erwarten.

### 3.2 Säkularisierung und Pluralisierung

Ließen sich die Veränderungen in der postmodernen Lebenswelt von jungen Menschen mit dem Individualisierungskonzept beschreiben, so muss auch die soziale Kehrseite dieser Entwicklung beleuchtet werden. Man kann dies mit den Stichworten Säkularisierung und Pluralisierung tun. Was sich für den Einzelnen als Potenzierung seiner Wahlmöglichkeiten darstellt, bedeutet mit Blick auf das religiöse Feld, dass hier die traditionelle Stellung der christlichen Kirchen als dominierende Sinnstiftungsinstanzen geschwunden ist und dass ein Bündel neuer Agenten auf der Bildfläche erscheint.

Halbfas war davon ausgegangen, dass Fragen nach dem Sinn des Lebens und nach den Tiefendimensionen der Existenz zu den wesensgemäßen Bedingungen des Menschseins gehören. Dass die Wirklichkeit nicht im Vorgegebenen aufgeht und dass die Alltagswelt transzendiert werden kann, gehört demnach zu den Grunderfahrungen der Existenz. Die religiösen Akte, in denen dies bewusst wird, bedürfen immer auch einer äußeren Form, um ihren Ausdruck zu finden. In einer säkularisierten Gesellschaft kann dies aber von den traditionellen Trägern der Religion (den Kirchen) nicht mehr für alle gewährleistet werden. Denn die dafür notwendigen Ausdrucksformen des Religiösen (Singular!) müssen individuell und synkretistisch sein. Sie müssen ja zu den Auswahlkriterien der Einzelnen passen.

Diese Lage braucht nun nicht als Subjektivierung des Glaubens oder als allgemeiner Religionsverlust gedeutet werden. Zumindest haben die Kirchen bereits mit einem partiellen Wandel ihrer traditionellen Verfassung auf diese Situation reagiert.<sup>26</sup> So verlieren in Deutschland zwar die verkirchlichten und milieugebundenen Formen des Christentums an Bedeutung. Dafür ist aber eine neue Vielzahl von Netzwerken aus kleinen Gruppen mit hoher Verbindlichkeit entstanden. In ihnen fragen Christinnen und Christen nach der Bedeutung der Frohen Botschaft für ihr Leben, und sie versuchen diese in einer gemeinsamen Praxis zu realisieren. Dies passt besser zu den heute notwendigen Ausdrucksformen des Religiösen.

Daneben lassen sich in der postmodernen Gesellschaft auch neue Erscheinungen einer *unsichtbaren* Religion ausmachen, die vorgeben, die alten Aufgaben der Kirchen zu

<sup>25</sup> U. Baumann, „Wenn wir sagen, Gott sei in der Sprache der Theologie verstorben...“, in: T. van den Hoogen / H. Küng / J.-P. Wils (Hg.), *Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie?* FS zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Kampen 1997, 185-202, hier 191.

<sup>26</sup> Vgl. M. Hochschild, *Religiöser Gezeitenwechsel?*, Würzburg 2000.

übernehmen.<sup>27</sup> Damit sind funktionale Äquivalente zur traditionellen Religion gemeint, die jeweils einen Teil der umfassenden Rolle ausfüllen, die diese lange ungebrochen wahrnehmen konnte. Es handelt sich hierbei um eine wenig institutionalisierte und darum sehr flüchtige, aber eben auch sehr flexible Religiosität, die vor allem der individuellen und privatisierten Sinnsuche erfolgreich Ausdrucksformen anreicht.

Es vollzieht sich also in manchen Bereichen ein Wandel von der traditionellen, öffentlich verankerten und kirchlich organisierten Religion hin zu einer Vielzahl von deinstitutionalisierten christlichen Netzwerken und privatisierten funktionalen Äquivalenten. Für Kinder und Jugendliche kann zumindest ein Plural der zuletzt genannten Formen einer unsichtbaren Religiosität ausgemacht werden.<sup>28</sup> Dazu zählt etwa der Gebrauch von bestimmten 'Kultbüchern' zur Lebensorientierung, die ekstatischen Erfahrungen beim gemeinsamen Musikerlebnis, die körperliche Entgrenzung beim Extremsport, die quasi-liturgische Inszenierung der Produktpräsentation in den Konsumtempeln, die ozeanischen Gefühle durch Drogengebrauch etc.

Allerdings ist an dieser Stelle zu bedenken, dass diese Formen mitnichten auch selbst den Anspruch erheben, eine religiöse Integrations-, Kontingenzbewältigungs- oder Sinnstiftungsfunktion zu erfüllen. Dies ist vielmehr nur Vehikel für ihren eigentlichen Zweck. Und der ist häufig im Bereich der Ökonomie zu suchen. Darum können die Äquivalente der traditionellen Religion eigentlich nur Interesse an einer solchen Art von unsichtbar-religiöser Funktionalisierung haben, die ihr originäres Ziel nicht beeinträchtigt. Alles was störend, fragwürdig und gebrochen bleibt an der Existenz von Menschen, alles was also nicht 'funktioniert', hat keinen Platz. Zudem können die Äquivalente der Religion ihre Funktion nur dann erfolgreich erfüllen, wenn sie dafür nicht auf einen potentiell störenden Transzendenzbezug zurückgreifen.

Mit dem Prae der wirtschaftlichen Interessen bei den funktionalen Äquivalenten hängt eine zweite Problematik zusammen, auf die Rainer Döbert bereits 1978 hingewiesen hat. Der Vorrang der Ökonomie betrifft heute neben der Religion auch alle anderen Lebensbereiche. Dies drückt sich für den Einzelnen etwa aus in Konsumverhalten, Arbeitsüberlastung und im Mediengebrauch. Damit sind dem Menschen viele praktische Möglichkeiten an die Hand gegeben, um die Fragen nach einem letzten Sinn gar nicht erst an sich herankommen zu lassen. „In unserer Gesellschaft gibt es eine Fülle von Mechanismen, die das Individuum relativ gut davor schützen, allzu ausgiebig über sein Leben und den Sinn des Ganzen reflektieren zu müssen.“<sup>29</sup> Die transzendenzunfähige Existenz wird so zu einer alltäglichen Lebensform.

Entsprechend „scheint die individualisierte 'postmoderne' Gesellschaft zunehmend an einer Unfähigkeit zu leiden, Kategorien wie Religiosität, Sinn, Werte, Glaube, Spiritua-

<sup>27</sup> Vgl. Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>28</sup> Vgl. H. Barz, *Religion ohne Institution. Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung (Jugend und Religion 1)*, Opladen 1992; ders., *Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion 2)*, Opladen 1992; ders., *Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern (Jugend und Religion 3)*, Opladen 1993.

<sup>29</sup> R. Döbert, *Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen*, in: W. Fischer / W. Marhold (Hg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, Stuttgart u.a. 1978, 52-72, hier 65.

lität angemessen zur Sprache zu bringen. Mitten im Zeitalter der Kommunikation und Information schwinden die gemeinsamen Formen des Austausch über das 'Warum', 'Wozu' und 'Woraufhin' menschlichen Lebens. Es fehlt an religiöser Kommunikationsfähigkeit und damit an der Fähigkeit sich mitzuteilen, Sinnstrukturen auszutauschen, Werteorientierungen kritisch zu hinterfragen, Spiritualität zu (er)leben. Eine verhängnisvolle Situation in einer Epoche, in der der Mensch darauf angewiesen ist, seine Sinn- und Werteorientierung selbständig, das heißt ohne verpflichtende Vorgabe zu 'designen' und umzusetzen.<sup>30</sup> Es ist für die Theologie und die Religionspädagogik im Besonderen eine Herausforderung, hier Sprachfähigkeit zu vermitteln.

Für die Frage der Glaubenskommunikation mit Kindern und Jugendlichen kann dies bedeuten, dass unter Umständen vorrangig eine Grundalphabetisierung stattfinden muss, um die Formen einer transzendenzverschließenden unsichtbaren Religion zu entlarven und positiv für existentielle Sinnfragen überhaupt erst zu sensibilisieren. Dies wäre dann ein diakonisches Angebot des Religionsunterrichts. Es richtet sich an Heranwachsende, die für eine wesentliche Dimension ihres Lebens sprachlos geworden sind, ohne dass sie dies selbst häufig als Verlust empfinden.

#### 4. Bedingungen und Chancen einer identitätsbildenden religiösen Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen

Damit haben wir bereits die Frage nach den religionspädagogischen Chancen und Grenzen der religiösen Kommunikation in der postmodernen Gesellschaft berührt. Hierzu sollen abschließend unter Rückgriff auf die Fundamentalkatechetik und auf die beschriebenen Merkmale der (religiösen) Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen einige Thesen zur Diskussion gestellt werden. Dabei werden die Überlegungen von Halbfas gleichsam mit den Einsichten des zweiten Teils gegengelesen.

##### 4.1 Religiöse Grundalphabetisierung

Wir haben auf die Notwendigkeit einer religiösen Grundalphabetisierung hingewiesen. In einer Zeit, in der mit der Fühligkeit für die Transzendenz, von der Halbfas noch ungebrochen ausgehen konnte, auch die Sprache für die Verbalisierung solcher Erfahrungen verloren gegangen ist, müssen Heranwachsende (und Erwachsene) in diesem Bereich 'nachsozialisiert' werden: Sie müssen die Sprache des Religiösen wieder erlernen. Dies kann bereits auf der Ebene einer Entschlüsselung der historischen Zeugnisse des Christentums geschehen, ohne deren Kenntnis viele Werke der Literatur, der Baukunst, der Malerei etc. und auch die Ideengeschichte der westlichen Welt unverständlich bleiben.<sup>31</sup>

Über diesen kognitiven Zugang hinaus muss es einer religiösen Grundalphabetisierung aber auch darum gehen, für die Erfahrung der Tiefendimensionen der Existenz selbst zu sensibilisieren und dafür eine angemessene Sprache als Ausdrucksform anzubieten. Dies kann etwa bedeuten, für die rudimentären Spuren manifester Religion im Leben von

<sup>30</sup> Baumann 1997 [Anm. 25], 186.

<sup>31</sup> In diesem Sinn werden von manchen kirchlichen Akademien mit Erfolg Kurse für Kunsthistoriker, Sprachwissenschaftler usw. angeboten, die in die grundlegenden Inhalte des Christentums einführen, wie sie in den Zeugnissen der westlichen Kultur ihren Ausdruck gefunden haben.

Kindern und Jugendlichen zu sensibilisieren (Ursprung religiöser Festtage, Erinnerungen der Eltern/Großeltern, kirchenpädagogische Erschließung liturgischer Räume, Darstellungen von Religion in den Medien etc.) oder ihnen einen Zugang zu religiöser Symbolik und Narrativität oder zu den Grundgesten der Religion (Essen, Trinken, Feiern, Singen etc.) zu erschließen.

Ein solcher Ansatz hat allerdings mit einer Schwierigkeit zu rechnen. In einer funktional differenzierten und segmentierten Gesellschaft ist religiöse Sprache *per se* eine Binnensprache, d.h. sie verliert außerhalb dieses Binnenbereichs ihre soziale Plausibilität. Dies gilt sowohl für die Sprachspiele der traditionellen christlichen Religion als auch für die ihrer funktionalen Äquivalente. So kann jemand heute ohne Probleme im geschützten Raum einer esoterischen Wochenendveranstaltung mit seinem Schutzengel kommunizieren – beim Gespräch mit seinem Versicherungsmakler wird er am Montag dann doch eine Unfallversicherung abschließen. Dieses Beispiel zeigt, wie sehr religiöse Kommunikation heute auf den Bereich des im engeren Sinn Religiösen beschränkt bleibt. Dagegen erhebt der christliche Glaube immer einen Anspruch auf die Durchgestaltung des ganzen Lebens. Er ist damit im Nachteil gegenüber den Formen einer unsichtbaren Religion, die ihre Stärke auch daraus ziehen, dass sie sich von vornherein in der sozialen Nische der religiösen Sprachspiele eingerichtet haben.

#### 4.2 Subjektwerdung durch Glaubenskommunikation

Es ist deutlich geworden, dass ein grundlegendes Ziel der Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen über den christlichen Glauben darin besteht, sie in der Kompetenz zu bestärken, die eigene Existenz mit Blick auf ihre religiöse Dimension zur Sprache zu bringen. So kann ein Beitrag geleistet werden, dass sie ihr Leben auch unter den schwierigen Bedingungen der Postmoderne zu einer Identität formen.<sup>32</sup> Dies gelingt heute nicht mehr durch die fraglose Übernahme bestehender religiöser Verhaltensmuster. Statt dessen stehen viele Optionen zur Wahl. Darum müssen junge Menschen befähigt werden, wie in allen anderen Bereichen ihres Lebens, so auch in religiösen Dingen zu verantworteten Entscheidungen zu kommen. Nur so kann heute Identitätsfindung gelingen.

Die soziale Plausibilität des überkommenen christlichen Glaubensgutes schwindet heute (unbeschadet seiner Wahrheit!) schon allein dadurch, dass in einem pluralen religiösen Feld auch andere Angebote in den Blick kommen. Dies relativiert für Schülerinnen und Schüler den Anspruch einer einzelnen Religion ungemein. Eben darum gelingt Glaubenskommunikation nicht mehr als Übertragung eines fest vorgegebenen und geschlossenen Inhalts. Die Hinfalligkeit eines solchen Ansatzes hat bereits Halbfas erwiesen. Statt dessen müssen heute individuelle Aneignungsprozesse der Lebensgeschichte im Licht des Evangeliums angeregt, moderiert und kritisch begleitet werden.<sup>33</sup>

Dieser subjektorientierte Ansatz hat Konsequenzen für die Art und Weise der Glaubenskommunikation mit Heranwachsenden. „Wo ein geteiltes Bewußtsein von fraglos vorgegebenen gültigen religiösen Traditionen schwindet, kommt der *soziale* Charakter

<sup>32</sup> Vgl. Gärtner 2000 [Anm. 5], 151-169.

<sup>33</sup> Vgl. W. Gräß, *Lebensgeschichten – Lebentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Güterloh 1998, insb. 39-76.252-282.

von Kommunikation in den Blick. Deren Leistung liegt darin, *Verständigung* herbeizuführen. Verstehen richtet sich nicht nur auf das 'Verstehen des angebotenen Inhalts' – in diesem Fall wäre Kommunikation 'Mittel' – sondern auch darauf, *wie* Schüler von ihrer je eigenen Biographie her *religiös Verstehen*. Kommunikation verliert den Charakter einer Technik, Kommunikation ist selbst das Ziel. Kommunikation ist sinnstiftendes und sinnerhaltendes Handeln. Ihr emanzipatorischer Wert liegt darin, daß Schüler an der Produktion von *Bedeutungen* beteiligt werden.<sup>34</sup>

Dazu können die alten Texte des Christentums trotz der bestehenden sprachlichen Distanz als wesentliches Identifikationsangebot vorgestellt werden. Dies nicht nur, weil in ihnen die Heilsbedeutung der Frohen Botschaft für jeden Menschen beschlossen liegt. Darüber hinaus sind Kinder und Jugendlichen häufig damit überfordert, aus sich selbst heraus eine eigene Sprache für die religiösen Erfahrungen zu formen. Denn Religion (Plural!) kann eben nicht je neu produziert werden, sondern bleibt auf die kreative Aneignung von geprägten Ausdrucksformen angewiesen. Diese haben aber nur insofern lebensweltliche Bedeutung, als sie von den Kindern und Jugendlichen vor dem Hintergrund ihrer individuellen Biografien angeeignet werden können. Dazu müssen sie in verständigungsorientierten Kommunikationsprozessen die semantischen Gehalte der traditionellen christlichen Sprachspiele identitätsstiftend erschließen.

Empirisch lässt sich zeigen, dass die Chancen für den Erfolg einer solchen grundlegenden Zielsetzung der Glaubenskommunikation so schlecht nicht stehen. Denn „je stärker und je früher sich Jugendliche und junge Erwachsene mit einer Weltanschauung identifizieren, ihre Alltagstheorien transzendieren und in dem Deutungssystem denken, um so besser und früher gelingt die stabile Formierung der Identität, die dann in der Regel auch weitere Erfahrungen sinnvoll zu integrieren vermag.“<sup>35</sup> Dies macht deutlich, wie wichtig es vor dem Hintergrund der beschriebenen gesellschaftlichen Veränderungen mit ihren Individualisierungsschüben ist, dass es der Religionspädagogik gelingt, Gott in diesem Sinn identitätsstiftend ins Gespräch zu bringen.

### 4.3 Häresiekompetenz als Lernziel

Heranwachsende stehen heute bei der Suche nach einer religiösen Identität vor der Herausforderung, eine Wahl zu treffen und diese dann selbstbestimmt verantworten zu müssen. Denn sie sind vom Zwang zur Häresie betroffen. Eine Glaubenskommunikation, die einen Beitrag zur Subjektwerdung der Einzelnen leisten will, muss auch die Erziehung zum kompetenten Umgang mit diesem Wesensmerkmal der Postmoderne enthalten.<sup>36</sup> Häresiekompetenz kann entsprechend als ein wichtiges Lernziel in der religiösen Bildung gelten.

Joseph Ratzinger hat einmal mit Blick auf die Dogmengeschichte darauf hingewiesen, dass Häresien als nach langem Ringen ausgeschiedene Möglichkeitsformen des Glaubens eine bleibende Bedeutung behalten. Sie sind also nicht nur Ausdruck des Schei-

<sup>34</sup> Ziebertz 2000 [Anm. 24], 37.

<sup>35</sup> Wippermann 1998 [Anm. 22], 297.

<sup>36</sup> Vgl. H. Steinkamp, Zur Bedeutung religionssoziologischer Jugendforschung für die kirchliche Jugend(verbands)arbeit, in: K. Gabriel / H. Hobelsberger (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung. Kirchliche Jugendarbeit als Suchbewegung, Opladen 1994, 139-153, hier 140f. 147-150.

terns. „Jede Häresie ist vielmehr zugleich Chiffre für eine bleibende Wahrheit, die wir nur zusammenhalten müssen mit anderen gleichzeitig geltenden Aussagen, von denen losgetrennt sie einen falschen Eindruck ergibt. Anders gesagt: Alle diese Aussagen sind weniger Grabmonumente als Bausteine einer Kathedrale, die aber freilich nur dann nützen, wenn sie nicht allein bleiben, sondern hineingestellt werden ins Größere, so wie ja auch die positiv übernommenen Formeln nur gelten, wenn sie sich gleichzeitig in ihrem Ungenügen wissen.“<sup>37</sup> Mit Blick auf junge Menschen und die sich bei ihnen vollziehende Entwicklung im Glauben, die sich heute notwendigerweise als Abfolge von häretischen Auswahlentscheidungen darstellt, ist eine ähnliche Gelassenheit am Platz.

Näherhin ist zu fragen, wie in der Kommunikation mit jungen Menschen ihre Kompetenz befördert werden kann, in religiösen Dingen zu verantworteten Entscheidungen zu kommen. Dazu gilt es zuerst und vor allem, ihnen das Christentum als eine (im wörtlichen Sinn) ansprechende Glaubenspraxis zu vermitteln. Dies kann immer nur im Modus des Angebots geschehen. Dieses Angebot muss in einer im Halbfasschen Sinn mythischen Sprache formuliert werden, die eine Vielzahl von Anschluss- und Assoziationsmöglichkeiten bietet und so die kreative Aneignung des Gehörten mit Blick auf die je individuelle Lebenssituation ermöglicht. Die Glaubenskommunikation braucht also heute eine Sprache, die Entscheidungsspielräume eröffnet.

Nach einer einmal getroffenen Entscheidung und für ihre intellektuelle Verantwortung darf dann aber auch die Sprache des Logos nicht zu kurz kommen. Dieser stärker rationale Sprachgebrauch berührt die formale Seite des Lernziels Häresiekompetenz. Es geht hier um die Gründe und Motive, warum ich mich für oder gegen etwas entscheide. An dieser Stelle können originäre Impulse des christlichen Glaubens als Entscheidungskriterien ins Spiel gebracht werden. So ist etwa mit Blick auf die funktionalen Äquivalente kritisch zu fragen, wie stark einzelne religiöse Anbieter eine rein privatistische Religiosität fördern und wirkliche Gemeinschaftsbildung verhindern. Kommen bei einer Entscheidung in religiösen Dingen auch die Menschen in den Blick, denen jede Möglichkeit, sich zu entscheiden, genommen ist? Welche kognitive Tragfähigkeit haben bestimmte religiöse Vorstellungen, die für mein Leben wichtig sind? Umfasst meine Religiosität auch die Übereinstimmung der Worte mit den Taten? Wie verlässlich ist mein Glaube? Dies sind Schlüsselfragen, die in der Auseinandersetzung die Kompetenz junger Menschen befördern, sich kritisch auf dem religiösen Markt zu orientieren und für ihr eigenes Leben zu verantwortlichen Entscheidungen zu kommen.

#### 4.4 Die Bedeutung des personalen Angebots für die Glaubenskommunikation

Auch das christliche Angebot selbst muss sich natürlich auf dem Markt der Religionen zur Entscheidung stellen. Seine Glaubwürdigkeit hängt vor allem an der Glaubwürdigkeit derer, die dieses Angebot mit ihrer Person zur Sprache bringen. Kinder und Jugendliche sind heute *zwar* mit einer ungeheuren Vermehrung ihrer medialen Kommunikationsmöglichkeiten konfrontiert. Sie erschließen sich ihre Wirklichkeit wie keine Generation vor ihnen virtuell, d.h. vermittelt durch Fernsehen, Kino, Internet etc. Hier stellt sich die (typisch postmoderne) Frage, ob angesichts dieser vielfältigen virtuellen

<sup>37</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1986, 134.

Fragmentarisierung von Wirklichkeit die Gestaltung einer konsistenten Identität nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

Es lässt sich *aber* zeigen, dass gerade für religiöse Fragen und die lebensanschauliche Orientierung die persönliche Begegnung mit signifikanten Anderen trotzdem von entscheidender Bedeutung bleibt. „Zwar kann die mediale Kommunikation Anstöße geben, auch für die individuelle Auseinandersetzung mit Sinn- und Glaubensfragen, sie kann das persönliche Gespräch, den Dialog jedoch nicht ersetzen. Das gilt besonders für die Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen. Ihre Möglichkeiten, zu religiösen Fragen und Überzeugungen Zugang zu finden, werden entscheidend von den Impulsen beeinflusst, die von der personalen Kommunikation ausgehen.“<sup>38</sup> Die repräsentative Untersuchung „Religiöse Kommunikation 2000“ des Instituts für Demoskopie Allensbach zeigt, dass es bei der Kommunikation über Religiosität und auch für den Erfolg der Glaubensweitergabe keinen Ersatz gibt für die persönliche Begegnung und die Ingroup-Kommunikation. So hängt das Interesse an der expliziten Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und auch die Nutzung medialer Kommunikationsmittel für diese Auseinandersetzung entscheidend ab von der Qualität und Intensität der personalen Kontakte.<sup>39</sup>

Kinder und Jugendliche bekommen somit nur dann einen Zugang zu den Traditionen des Christentums, wenn ihnen in ihrer Lebenswelt Menschen begegnen, die in Glaubensdingen ein glaubwürdiges Identifikationsangebot machen, welches dann für die individuelle Lebensgestaltung selbstständig und kreativ angeeignet werden kann. In diesem Zusammenhang ist von entscheidender Bedeutung, dass bei diesen signifikanten Anderen eine Übereinstimmung besteht zwischen der Rede von Gott und dem ‘Gotteshandeln’ (Udo F. Schmälzle), also der aktionalen Praxis des Glaubens.

#### 4.5 Orte der Glaubenskommunikation

Die erwähnte Untersuchung zur religiösen Kommunikation an der Jahrtausendwende zeigt auch, dass die Religionspädagogik in diesem Zusammenhang nur eine kleinere Rolle spielt. Die entscheidenden Impulse für die Wahl einer Lebensorientierung aus dem christlichen Glauben gehen von den Eltern aus. Wenn sie mit ihrer Glaubenspraxis ein glaubwürdiges Angebot zur Übernahme, aber auch zur produktiven Abgrenzung machen, dann hat die Kommunikation über den Glauben als lebensorientierendes Muster eine große Chance – unbeschadet der Beobachtung der Familiensoziologie, dass Kinder und Jugendliche selbst heute viel stärker als früher an den Entscheidungen auch über diese Fragen beteiligt sind.<sup>40</sup> Ist die Familie der vornehmliche Bezugspunkt für die grundsätzliche Orientierung in Glaubensfragen, so bildet die *Peergroup* mit zunehmendem Alter Orientierung in den segmentierten Teilbereichen der jugendlichen Lebens-

<sup>38</sup> R. Köcher, Probleme und Chancen religiöser Kommunikation. Erkenntnisse aus Allensbacher Langzeituntersuchungen, in: *Communicatio Socialis* 33 (2000) 276-295, hier 279f.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. u. R. Schulz, Religiöse Kommunikation heute – Erkenntnisse aus dem „Trendmonitor 2000“. Situationsanalyse und Empfehlungen, in: *Communicatio Socialis* 33 (2000) 296-322.

<sup>40</sup> Vgl. R. Nave-Herz, *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, Darmstadt 1994.

welt(en). Der Einfluss des Religionslehrers / der Religionslehrerin, der Katechetin oder des Pastors reicht dagegen lange nicht so weit.<sup>41</sup>

Diese Einsicht begrenzt einerseits die Reichweite der religionspädagogischen Bemühungen um eine lebendige Glaubenskommunikation. Andererseits entlastet dies aber auch von überhöhten Ansprüchen und Erwartungen an die eigene Praxis. Hier ist davon auszugehen, dass die Schule, die Gemeinde und/oder die kirchliche Jugendarbeit den Ausfall der Familie bei der religiösen Sozialisation nicht substituieren und den Einfluss der Gleichaltrigengruppe nicht aufheben können.

## 5. Was nach dem Verlust der sprachlichen Unschuld bleibt

Die vorgestellten Thesen erheben nicht den Anspruch, das weite Feld der Chancen und Grenzen der Glaubenskommunikation mit jungen Menschen unter den sozialen Bedingungen der Postmoderne umfassend und abschließend zu beschreiben. Es ging uns um Anregungen für die religionspädagogische Debatte. Denn nachdem die Religionspädagogik ihre sprachliche Unschuld schon vor langer Zeit verloren hat, kommt es nun darauf an, sich den Herausforderungen *theoretisch* zu stellen, vor denen Kinder und Jugendliche bei der Bewältigung ihres Lebens und bei der Ausbildung einer religiösen Identität heute *praktisch* stehen.

<sup>41</sup> Vgl. Alma 1993 [Anm. 22], 138-202.