

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE

BEITRÄGE

14/1984

Jugend

Mette · Jugend und Kirche

Steinkamp · Peer-group-Theorem

Affolderbach · Thesen zur Jugendarbeit

Tzscheetzsch · Handlungsforschung

Nipkow · Wertwandel und neue Religiosität

Ferchhoff · „Neue soziale Bewegungen“

Döbert · Erfahrung und Religionsbegriff

Biemer · Existentielle Glaubensvermittlung

WZ

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

Z A

religiöser Katechetik-Dozenten (AKK)

4253

ISSN 0173-0339

06 1984

210 ✓

I N H A L T

Norbert Mette	Jugend und Kirche. Sozialisationstheoretische und religionspädagogische Überlegungen	2
Hermann Steinkamp	Die Funktion des peer-group-Theorems im Konzept kirchlicher Jugendarbeit	17
Martin Affolderbach	Thesen zum theologischen Ort von Jugendarbeit in Kirche und Gesellschaft	30
Werner Tzscheetzsch	Handlungsforschung als Forschungsmethode in der kirchlichen Jugendarbeit	35
Karl Ernst Nipkow	Wertwandel und neue Religiosität - die Suche nach Alternativen als pädagogisches Problem	48
Wilfried Ferchhoff	"Jugend" und "neue soziale Bewegungen" - Neue Arbeits-, Sinn- und Lebensorientierungen	72
Rainer Döbert	Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff	98
Günter Biemer	Die theologische Bedeutung existentieller Glaubensvermittlung. Theologie des Volkes nach John Henry Newman	119

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender:
Prof. Dr. Günter Stachel
Carl-Orff-Straße 12
D-6500 Mainz 33

Schriftleiter:
Prof. Dr. Hans Zirker
Blumenstraße 29
D-4044 Kaarst

Bezug der Hefte über den Schriftleiter

Preis: Einzelheft 15,- DM

Jahresabonnement (2 Hefte) 24,- DM und Versandkosten

Konto: PSA Essen 2810 37-430 Sonderkonto RpB/Zirker

V O R W O R T

"Jugend" ist in mehrfacher Hinsicht ein prekäres Thema: Einerseits sind die zu ihm vorliegenden Untersuchungen und Abhandlungen schon so zahlreich, daß es als abgegriffen erscheinen mag; andererseits fordern gerade diese Publikationen in der Vielfalt ihrer Aspekte und auch der Gegensätzlichkeit ihrer Bewertungen zu erneuter Übersicht und zu weiteren Stellungnahmen heraus. Hinzu kommt, daß "Jugend" einerseits weit davon entfernt ist, ein eindeutiges gesellschaftliches Phänomen zu sein, und sich deshalb der wissenschaftlichen Objektivierung immer wieder entzieht, sich andererseits aber nicht nur unter pädagogischen, sondern auch unter politischen und kirchlich-pastoralen Gesichtspunkten massiv als eigenständige Größe aufdrängt. Die Auseinandersetzung mit ihr verlangt analytische Distanz und setzt doch zugleich notwendigerweise pragmatische Interessen voraus. Wer sich schließlich im besonderen mit kirchlicher Jugend und Jugendarbeit beschäftigt, hat es mit Bedingungen eigener Art zu tun und kann doch nicht von den viel weiter reichenden gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen mit deren normativen Implikationen absehen. In theologischer Hinsicht heißt dies, daß das Thema "Jugend" letztlich auch zu ekklesiologischen Überlegungen zwingt.

Diesen spannungsvollen Beziehungen gehen die Beiträge dieses Heftes von unterschiedlichen Ansätzen her nach. Bei manchen sind die Interessen vorwiegend und ausdrücklich - wie schon in den Überschriften angezeigt - religionspädagogisch und pastoraltheologisch; zwei kommen aber auch ausschließlich von der Pädagogik (Ferchhoff) und der Soziologie (Döbert) her. Dabei ist dieser letzte Aufsatz über "Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff" primär noch nicht einmal dem Thema "Jugend" gewidmet; doch spielen die in ihm gestellten Fragen etwa nach der Erfahrungsbasis von Religiosität, nach deren Funktion für die Ich-Entwicklung, nach dem Verhältnis von Erfahrung und dogmatischer Intellektualisierung, nach der Bedeutung von religiösen Symbolsystemen und nach dem Gewicht des Ethischen für den Bestand von Religion offensichtlich in dem thematischen Zusammenhang dieses Heftes eine wichtige Rolle.

Dies gilt letztlich sogar für den abschließenden Aufsatz über die theologische Bedeutung existentieller Glaubensvermittlung nach John Henry Newman (Biemer). Was hier grundsätzlich und ohne Blick auf die Jugend über die Notwendigkeit kirchlicher Verständigung gesagt wird, hat verstärkte Bedeutung dort, wo es um den Aufbau und Erhalt von Glaubwürdigkeit im Zusammenhang der Generationen geht.

NORBERT METTE

Jugend und Kirche. Sozialisationstheoretische und religionspädagogische Überlegungen

1. Vorbemerkungen

Der Untertitel zu diesem Beitrag nimmt nicht, wie gewöhnlich, eine Einengung der zu erörternden Problematik vor, sondern eine Ausweitung. Er erweitert die Begriffe des Titels "Jugend und Kirche" um die Kategorien "Gesellschaft" und "Religion". Dem liegt die These zugrunde, daß nur in diesem größeren Bezugsrahmen die Problematik des Verhältnisses von Kirche und Jugend adäquat behandelt werden kann; der traditionelle ekklesiologische Bezugsrahmen, wie ihn die Überschrift nahelegt, reicht nicht aus.

Diese Bestimmung des Ausgangspunktes für die folgenden Überlegungen ist alles andere als bloß theoretisch belangvoll; sie ist auch praktisch höchst folgenreich. Unverkennbar zeitigt seit einiger Zeit die zunehmende konservative bzw. restaurative Grundierung der allgemeinen Stimmungslage in Gesellschaft und Kirche Auswirkungen auch auf den Bereich der kirchlichen Jugendarbeit. Manche Verantwortliche, die von Anfang an der zu Beginn der siebziger Jahre vorgenommenen tiefgreifenden konzeptionellen Änderung in diesem pastoralen Handlungsfeld nur halbherzig haben zustimmen können, halten nun die Zeit für gekommen, die Entwicklung wieder zurückzudrehen.¹ Doch auch wenn es in den letzten Jahren innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit zu Einseitigkeiten, Versäumnissen und Fehlern gekommen sein mag, ist das kein Grund, nicht nur die Einsicht, daß gesellschaftstheoretische Überlegungen unabdingbar bei der Konzeptionsbildung für dieses Praxisfeld einzubeziehen sind, einfach fallen zu lassen, sondern darüber hinaus auch den in Theorie und Praxis der Pastoral mühsam bewerkstelligten Perspektivenwechsel, gemäß dem das gesamte Volk Gottes Subjekt kirchlichen Handelns ist, umzukehren und die Jugend erneut gewissermaßen bloß als Rekrutierungspotential von Kirchenmitgliedern zu begreifen.² In einer solchen Betrachtungsweise wird "Jugend" einseitig zum Problem für die Kirche; daß die Kirche umgekehrt auch zum Problem für die Jugend werden könnte, erscheint undenkbar.

1 Vgl. H. Heidenreich, "Personales Angebot" - Ausverkauf? Zentrale Aussagen im Synodenbeschluß über Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit haben eine gute Geschichte, in: K. Wuchterl (Hg.), Der Vergangenheit eine Zukunft - 75 Jahre Jugendhaus Düsseldorf, Düsseldorf 1984, 68-75.

2 Einiges davon kommt in der eigenartigen Krisendiagnose von W. Sondermann, Kirchliche Jugendarbeit in der Krise?, München 1983, zur Sprache.



J. Matthes hat eindringlich darauf aufmerksam gemacht, daß eine Pastoral, die die Jugendlichen lediglich als Rekrutierungspotential betrachtet und nicht als Subjekte der Kommunikationsgemeinschaft Kirche, sich in ein unlösbares Dilemma begibt: "sie soll Mitgliedschaftsbewußtsein für eine Organisation wecken, die der zum Jugendlichen werdende als Bestandteil jener Welt der Erwachsenen zu erfahren beginnt, in die er nicht etwa eintritt, sondern von der er sich gerade abzulösen beginnt - und womöglich als eine Organisation (und 'Ideologie'), die die Erwachsenen geschaffen haben zur Unterstützung ihrer Sozialisationsbemühungen in der Welt der Kinder, von der sich der Jugendliche ebenso zu lösen beginnt. Das mit dem Eintritt in die gesamtgesellschaftlich nicht abgesicherte Jugendphase sich steigernde Verlangen nach Identitätsbestimmung und eigener Sinnggebung ist genau ein Fall der 'Grenz-erfahrung', an dem sich typisch religiöse Erfahrungen bilden. Doch das Angebot an Möglichkeiten zum Ausdruck und zur Strukturierung solcher Grenz-erfahrungen wird als aus 'einer anderen Welt' kommend wahrgenommen und verfährt daher nicht."³

Dieser Aporie läßt sich nur entgehen - so wird hier jedenfalls behauptet -, wenn die praktisch-theologische bzw. religionspädagogische Theoriebildung zur kirchlichen Jugendarbeit sozialisationstheoretisch fundiert wird und entsprechende Konsequenzen für ihre praktische Gestaltung gezogen werden. Die Sozialisationstheorie, wie sie in einigen Grundzügen im folgenden skizziert werden soll, bietet den Vorteil, daß in ihr die verschiedenen für die Jugendpastoral relevanten Bezugsgrößen - Individuum, Gesellschaft, Religion, Kirche - als im geschichtlichen Prozeß aufeinander bezogen und dialektisch miteinander vermittelt zu begreifen versucht werden. Der hier bevorzugte handlungstheoretische Ansatz schließt dabei von vornherein aus, "Jugend" als Objekt theoretischer Überlegungen oder praktischer Maßnahmen fungieren zu lassen.

2. Identitätsbildung als zentrale Aufgabe des Jugendalters

"Unter 'Jugend' verstehen wir in der Regel eine Lebensphase, die etwa von der Pubertät (heute beginnend im 12. Lebensjahr, bei Mädchen manchmal etwas früher) bis zum 20. Lebensjahr und länger währt."⁴ Manche Autoren

³ J. Matthes, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte - Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens, in: Ders. (Hg.), Erneuerung der Kirche - Stabilität als Chance?, Gelnhausen/Berlin 1975, 83-112, hier 91f.

⁴ D. Baake, Die 13- bis 18-jährigen: Krisen und Probleme des Jugendalters, in: WPB 30 (1978) 295-303, hier 295.

lassen die Jugendphase bereits mit dem Alter von zehn Jahren beginnen. In Einzelfällen (insbesondere bei Studenten) scheint sie sich bis zum 30. Lebensjahr hinziehen zu können; bei anderen ist sie bereits mit dem 16. Lebensjahr - dem Zeitpunkt des Berufseintritts - beendet.⁵ Das macht bereits deutlich: "Die Jugend gibt es nicht." (E. Scheuch) Populäre Verbreitung gefunden hat E. H. Eriksons Bezeichnung "psychosoziales Moratorium"⁶. Dieses ist deswegen eine für die Jugendphase besonders adäquate Umschreibung (gemeint ist, daß dieser Zeitraum gleichsam einen "Spielraum für Erprobungen" darstellt), weil hier die biologische und psychische Dynamik von vornherein im soziokulturellen Kontext verortet wird, was nicht nur erklärlich macht, daß "Jugend" in unseren Breiten ein relativ neuartiges Phänomen darstellt, erst durch bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen ermöglicht wurde⁷, sondern auch daß ein und dieselbe Kultur möglicherweise je nach ihren Erfordernissen unterschiedliche Karenzzeiten einräumt.⁸

Dieses gilt es im Auge zu behalten, wenn im folgenden einige der Eigenschaften, die diese besondere, von anderen Lebensphasen unterscheidbare biographische Konstellation ausmachen, charakterisiert werden sollen. Sie werden - im Anschluß an E. H. Erikson - unter dem Begriff "Identitätsbildung" gebündelt als der spezifischen Leistung, die im Jugendalter zu erbringen und deren Gelingen Voraussetzung für eine weitere "normale" Entwicklung im Erwachsenenalter ist.⁹

Der Jugendliche steht vor Aufgaben, für deren Lösung die alten Kindheitsidentifikationen nicht mehr ausreichen. Das Kind gewinnt im wesentlichen seine Identität daher, daß es im Umkreis insbesondere seiner Familie auf Erwartungen trifft, die ihm vertraut sind, mit denen es sich identifiziert und die ihm darum verlässliche Orientierungssicherheit geben. Genau diese für den Interaktionsradius des Kindes angemessene Identität beginnt mit der Pubertät

5 Zur aktuellen Jugendforschung vgl. zusammenfassend J. Bopp, Jugend, Stuttgart 1983.

6 Vgl. E. H. Erikson, Jugend und Krise - Die Psychodynamik im Wandel, Stuttgart 1970.

7 Vgl. V. Lenhart/F. Stohner, Geschichte der Jugend, in: E.-G. Skiba u. a. (Hg.), Erziehung im Jugendalter - Sekundarstufe I (= Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Bd. 8), Stuttgart 1983, 21-48.

8 Vgl. neben J. Bopp (s. Anm. 5) zusammenfassend D. Eckensberger, Pubertät, in: Skiba u. a. (s. Anm. 7), 49-61; J. Wilbert, Der jugendliche Mensch, in: H. Blankertz u. a. (Hg.), Sekundarstufe II - Jugendbildung zwischen Schule und Beruf. Teil 1 (= Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Bd. 9/1) Stuttgart 1982, 42-65.

9 Vgl. ausführlicher Erikson (s. Anm. 6).

brüchig zu werden. Auslöser dafür sind nicht zuletzt die biologischen Reifungsprozesse, die für den Heranwachsenden mit einer Reihe von neuartigen Erlebnissen verbunden sind. Zugleich weitet sich sein Interaktionskreis aus, was zur Folge hat, daß die bisher primär im familiären Bezugssystem internalisierten Verhaltenserwartungen keine hinreichende Orientierung mehr zu geben vermögen. Der Jugendliche kann sich nicht länger auf die Rolle beschränken, Kind eines bestimmten Elternpaares zu sein; von ihm wird erwartet, daß er am Ende dieser Entwicklungsphase seinen Platz in einem größeren gesellschaftlichen Kontext bestimmt und dabei weiß, "wer er ist, was er will und wollen soll, warum es sinnvoll sein kann, das zu wollen, was er will, und warum er in einer bestimmten Art handelt".¹⁰

Dieser Prozeß kann sich vollziehen, ohne daß sich besondere Auffälligkeiten einstellen; er kann aber auch mit hochdramatischen Konflikten einhergehen. Während ein Kind weitgehend im Horizont der Urteile und Normen seiner Eltern und sonstigen Bezugspersonen denkt und handelt, muß der Jugendliche einen Prozeß der Ablösung von diesen vertrauten Personen einleiten. Diese Auseinandersetzung mit den tradierten Autoritäten, den Eltern und der durch sie vermittelten Weltsicht, setzt in der Frühadolescenz ein. Dabei bekommt die Gruppe der Gleichaltrigen (peer group) für viele Jugendliche eine wichtige Funktion: "In Freundschaftsgruppen, Banden oder Cliques, die sich häufig an der Schule bilden, suchen sie Bestätigungen und die Erfahrungen, die das Elternhaus nicht geben kann: Rivalität, Abenteuer, Wettkampf, Erotik werden zu entscheidenden Lebensdimensionen, die bis heute ebenso aus dem Elternhaus wie aus der Schule ausgeschlossen sind. Insofern übernehmen die altershomogenen Jugendgruppen eine wichtige Sozialisationsfunktion. Sie unterstützen die Loslösung vom Elternhaus, öffnen alternative Erfahrungsmöglichkeiten auch zur Schule, helfen, bestimmte Züge der "Erwachsenenwelt" zu antizipieren..."¹¹

Diese Periode kommt zum Abschluß, wenn persönliche überdauernde Bindungen an eine einzelne Person eingegangen werden können, also frühestens mit 15/18 Jahren: "Im Durchgang durch eine Fülle von Erprobungen lernt der Jugendliche nun im glücklichen Fall, realistisch einzuschätzen, 'wer ich bin' und diese Einschätzung zu akzeptieren. Voraussetzung dafür ist, daß er die Akzeptanz anderer Personen erfährt. Diese darf sich jedoch nicht nur auf

10 R. Döbert, Sinnstiftung ohne Sinnsysteme? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadolescenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen, in: W. Fischer/W. Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978, 52-72, hier 57.

11 Baacke (s. Anm. 4), 296.

seine körperlichen und geistigen Vorzüge richten, sondern muß seine ganze Person umfassen, also auch das, was er als Schwächen oder Unzureichendes an sich selbst erkannt hat."¹² Allerdings sind pathologische Fehlentwicklungen nicht ausgeschlossen: Erikson spricht von der "Identitätsdiffusion", d. h. einer Unfähigkeit des Ichs, eine Identität auszubilden, die vorübergehend oder dauernd sein kann. Erscheinungen dafür sind: Unfähigkeit zur Integration unterschiedlicher Rollenerwartungen, sexuelle Unsicherheit, Arbeitslähmung, Flucht in die negative Identität (im Extremfall Selbstmord).¹³

3. Identitätsbildung und Sinnstiftung

Im Zusammenhang der Identitätsbildung kann es dazu kommen, daß den Heranwachsenden die Frage nach sinnvollen Perspektiven für sein Leben mehr oder minder stark bewegt. Insbesondere wenn es ihm darum geht, die angezielte oder gewählte Organisation des eigenen Lebens als sinnvoll und begründungsfähig zu erweisen, muß der eigene Lebenszusammenhang in übergreifende Sinnzusammenhänge eingebettet werden können. Dafür kann der Jugendliche aus der herrschenden kulturellen Überlieferung mitsamt ihren religiösen, philosophischen u. a. Weltbildern Anregungen beziehen. Inwieweit er sie sich zu eigen macht, hängt davon ab, ob sie als "glaubhafte Modelle gelebten Lebens" (H. Scarbarth) begegnen.

Solche Beobachtungen lassen dafür sprechen, daß strukturell im Jugendalter eine erhöhte Disposition für die religiöse Problematik gegeben ist. Diese These läßt sich durch den Hinweis erhärten, daß in dieser Phase auch erst die kognitiven Voraussetzungen erworben werden, die zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der religiösen Problematik und zu einer damit einhergehenden Reorganisation des eigenen Lebenszusammenhanges befähigen. Erst jetzt erwirbt der Heranwachsende die Fähigkeit zu abstraktem und hypothetischem Denken. Er lernt das, was wirklich ist, von dem her, was möglich ist, zu betrachten und zu relativieren. Die Gegenwart kann auf die Zukunft hin denkerisch überschritten werden. Alles wird in einen größeren Zusammenhang gestellt; "Weltanschauungen" werden gebildet. In diesem Zusammenhang können Fragen nach einem Gesamtentwurf des Lebens angesichts seiner Zufälligkeiten drängend werden.¹⁴

4. Erschwerung der Identitätsbildung heute

Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, der Entwicklungsprozeß zur

12 Ebd.

13 Vgl. Erikson (s. Anm. 6).

14 Vgl. ausführlicher Döbert (s. Anm. 10), bes. 55-65.

Ich-Identität hin liefe gleichsam "natürlich" ab; erst recht kommt es nicht unweigerlich zu religiösen oder anderen Sinnstiftungen. Die aufgezeigten strukturellen Dispositionen können durch den jeweiligen soziokulturellen Kontext befördert oder eingeschränkt werden. Unterschiedliche Sozialisations-theoretische Ansätze lassen dafür sprechen, daß für das Gelingen der Identitätsbildung entscheidend ist, ob der Jugendliche auf dafür förderliche Interaktions-situationen zu treffen vermag. So finden sich beispielsweise bei Piaget Hinweise, daß die Entwicklung des Denkens an bestimmte Erfahrungen des Um-gangs von Menschen miteinander gebunden ist. Damit der für das Jugendalter charakteristische Entwicklungsschritt zu einem formal-hypothetischen Denken gelingen kann, das auf der Fähigkeit zu reversiblen Operationen beruht, für die strukturell betrachtet Gleichgewichtsbedingungen gelten, müssen eben-falls in der sozialen Interaktion Gleichgewichtsbedingungen gegeben sein. "Dieser Schritt zu einem Denken, das die Möglichkeiten bietet, alle nur vor-stellbaren Handlungsalternativen zu entwerfen und wieder aufzugeben, und sich nicht mehr an der Anschauung, sondern nur noch an den Gesetzen der Logik kontrolliert, vollzieht sich in solch sozialen Situationen, in denen frei gesprochen, Interessen eingebracht und Erwartungen gegenseitig anerkannt werden können."¹⁵

Für die Entwicklung des moralischen Bewußtseins gilt offensichtlich ähnliches. Heranwachsende müssen widersprüchlichen Werten, der Problematisierung von Identitäten und der Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen, ausgesetzt sein, damit sie zu einem Überstieg von einer konventionellen Moral, die sich an sozialen Regeln sowie vorgegebenen Institutionen und Autoritäten orientiert, zu einer postkonventionellen, für die universale ethische Prinzipien als verbindlich gelten, "angestachelt" werden. Dazu gehört eine entsprechende kogni-tiv-moralische Förderung, wie z. B. Diskussionen über moralische Probleme. Weiterhin betont Kohlberg den "Beitrag, den Verantwortlichkeit, die für an-dere übernommen wurde, zur Reflexion moralischer Prinzipien zu leisten ver-mag, vor allem dann, wenn dabei konventionelle Vorstellungen in Konflikt mit übergeordneten humanen Werten geraten"¹⁶.

Damit also Jugendliche ihre Identität ausbilden und durchsetzen können, müs-sen sie Partner haben, von denen sie als vollwertige Partner akzeptiert wer-den. Dann kommt es darauf an, daß in Interaktionsprozessen für beide Seiten befriedigende Verhaltensweisen ausgehandelt werden. Es geht nicht darum,

15 L. Krappmann, Von Zehn bis Sechzehn - leere Zeit. - Findet die Puber-tätskrise noch statt?, in: Neue Sammlung 15 (1975) 394-414, hier 398.

16 Ebd. 399.

Jugendlichen konfliktierende Verhaltensmodelle und Widerstreit der Meinungen vorzuenthalten. Sie benötigen die Erfahrungen einer vielfältigen und in sich widersprüchlichen Realität, um darin einen eigenen Identitätswurf zu wagen.

Fragt man, wo Jugendliche gegenwärtig auf solche Interaktionssituationen treffen können, die ihrer Identitätsbildung förderlich sind, wäre es sicherlich übertrieben, Fehlzeige zu melden. Doch ist nicht zu übersehen, welchen Schwierigkeiten entsprechende Bemühungen konfrontiert werden. Keine Familie kann sich dagegen wehren, daß ihre Beziehungsstruktur durch äußere Einflüsse geprägt wird, die einer verfeinerten Familienkultur nicht gerade förderlich sind. Die öffentliche Erziehung, vorab die Schule, steht dermaßen unter dem Druck widersprüchlicher Erwartungen, daß die Interessen und Bedürfnisse der Kinder und Jugendlichen nur allzu häufig das Nachsehen haben. Der Raum, den die Jugendlichen für ihre Freizeit zur Verfügung haben, wird immer enger; treffend hat ihn einmal S. Kripp als "genormt und steril" charakterisiert.¹⁷ Die Umwelt ist weitgehend homogenisiert - oder sie stellt sich jedenfalls so dar. Der Jugendliche läuft Gefahr, von einer Beziehungsfalle in die nächste zu tappen: Man erwartet von ihm Eigeninitiative, Kreativität und Lebenswillen; gleichzeitig wird ihm signalisiert, daß das in den vorgegebenen Bahnen zu geschehen hat.¹⁸ Er darf Normen finden, aber nicht erfinden.

Daß manche Jugendliche sich angesichts dessen nicht anders zu wehren wissen, als daß sie dagegen rebellieren oder aus der vorfindlichen Gesellschaft "aussteigen", kann nicht verwundern. Konformität und Apathie sind nur die Kehrseite der Medaille.

Wer solche Reaktionsweisen einseitig den Jugendlichen anlastet, macht es sich zu leicht. Sie sind vielmehr Symptome einer Erschwerung der Identitätsbildung, von der auch die Erwachsenengeneration betroffen ist - nur kann sie das in der Regel besser kaschieren, weil sie in der Lage ist, definieren zu können, was als "normal" zu gelten hat und was nicht - und die im Zusammenhang mit der modernen Kultur- und Gesellschaftsentwicklung gesehen werden muß. Deren Ambivalenz scheint gerade darin zu bestehen, daß sie einerseits in einem bisher nicht gekannten Maß Identitätsfindung als subjektive Leistung nicht nur ermöglicht, sondern geradezu erzwingt,

17 Vgl. S. Kripp, Freie Zeit - leere Zeit. - Genormt und steril: Der Spielraum für Jugendliche wird immer enger, in: Die Zeit vom 7.9.1979.

18 Vgl. ausführlicher H. Reiser, Identitätsproblematik und Religionsunterricht, in: KatBl 104 (1979) 106-125, bes. 114.

andererseits die kulturellen und sozialisatorischen Voraussetzungen dafür im Schwinden begriffen sind.¹⁹ Es liegt nahe, daß diese Widersprüchlichkeit - Identität wird zugleich gefordert und verhindert - in der Phase der Ontogenese, in der es prinzipiell um die Frage nach der eigenen Identität in der Gesellschaft geht, besonders intensiv erlebt wird. Wenn dann keine überzeugenden Orientierungsmuster vorgefunden werden können, die ein erwachsenes Leben überhaupt noch als erstrebenswert erscheinen lassen, und wenn zusätzlich die Aussicht auf ein erwachsenes Leben in eine kaum noch greifbare Ferne rückt, dann bedeutet die Jugendphase - wie Krappmann es formuliert hat - für viele "einen Aufbruch ins Leere und wird zum Ereignis der Sinnlosigkeit"²⁰.

5. Sinnvermeidung statt Sinnstiftung?

Diese Sinnlosigkeit braucht jedoch keineswegs als belastend empfunden werden. Für die meisten Jugendlichen spielt das Problem einer ausdrücklichen Sinnvergewisserung und einer davon geprägten Lebensführung keine bzw. kaum eine Rolle. R. Döbert hat die These vertreten, daß das deswegen der Fall ist, "weil es in unserer Gesellschaft eine ganze Reihe von Möglichkeiten gibt, die Gesamtbioographie so zu organisieren, daß sich die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt nicht stellt, oder daß das Lebens als sinnvoll empfunden wird, ohne daß religiöse Deutungssysteme irgendeine Rolle spielen. Man kann es auch so sagen: 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"²¹.

Der Rückzug in die Konsumsphäre dürfte der am meisten verbreitete Mechanismus sein. Aber auch rastlose Berufsarbeit, die Sorge um ein glückliches Familienleben, die Ritualisierung des Alltags durch Massenmedien. Drogenkonsum, ständiges Musikhören u. a. können die Funktion erfüllen, die Betroffenen von der beunruhigenden Frage nach dem Sinn des Ganzen zu absorbieren.²² Hinzukommt, daß es einer beachtlichen Anzahl von Jugendlichen schlichtweg unmöglich gemacht wird, ihr Leben als sinnvoll zu erfahren, weil ihnen zu der immer noch dominanten Form der Sinnerfüllung - nämlich durch Arbeit - der Zugang verwehrt wird.²³

19 Vgl. ausführlicher F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 159-168; N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, 60-91

20 Krappmann (s. Anm. 15), 407.

21 Döbert (s. Anm. 10), 65.

22 Vgl. ausführlicher ebd. 65-72; vgl. auch R. Oerter, Identitätsentwicklung und religiöse Erfahrung im Jugendalter, in: rfs 23 (1980) 1-17

23 Vgl. G.unner-Winkler, Berufsfindung und Sinnstiftung, in: KZfSS 33 (1981) 115-131.

Gleichzeitig gibt es allerdings auch andere Phänomene: Zu nennen sind die Jugendlichen, die aus dem allenthalben seinen Einfluß geltend machenden Produktions-Konsumtions-Zirkel ausgebrochen sind, sei es, daß sie in Horte regressiver Identitätsbildung flüchten, verbunden mit einer Absage an die moderne Welt, sei es, daß sie phantasievoll Lebensformen und Wertorientierungen kreieren und antizipieren, die in Richtung auf eine lebenswerte Zukunft weisen.²⁴

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Jugendlichen zu verweisen, die sich im Umfeld der christlichen Kirchen engagieren und dort ihre Sinnerfüllung finden. Das Engagement, das z. B. in den konfessionellen Jugendgruppen anzutreffen ist, ist beachtlich. Allerdings - die vorherrschende Einschätzung der Kirchen seitens der Jugendlichen gleicht der der meisten Erwachsenen; es ist eine Haltung der "distanzierten Toleranz".²⁵ Die Zeit der scharfen Kirchenkritik ist weitestgehend vorbei. So wie die meisten Jugendlichen Kirche erleben - zu bestimmten familiären Ereignissen etwa und darüber hinaus noch im Religionsunterricht -, besteht dazu auch gar kein Anlaß. Im Anschluß an die Interpretation vorliegender empirischer Untersuchungen hat H.-J. Benedict lakonisch formuliert: "Die vorherrschende Religion ist immer noch eine Religion des Meinens, wobei auffällt, daß die Jugendlichen vom Christentum eine gute Meinung haben. Aber wie gesagt ohne Verhaltensrelevanz."²⁶ Jugendliche, die sich ausdrücklich aus dem christlichen Glauben heraus zu engagieren bemühen, tun dies in der Regel zumindest in kritischer Distanz zu den Kirchen; vom kirchlichen "Angebot" machen sie selektiven Gebrauch.

6. Zur religionspädagogischen Aufgabenbestimmung

Angesichts der skizzierten gesellschaftlichen Entwicklung, die die Subjektwerdung des Menschen prekär werden lassen, wie insbesondere Jugendliche es leidvoll zu spüren bekommen, stellt sich immer dringlicher die Frage nach Ressourcen, die sinnstiftende Lebensperspektiven zu strukturieren vermögen. Gerade für diese Problematik aufgeschlossene Zeitgenossen äußern sich skeptisch, ob sich hierfür die christliche Tradition noch reaktivieren läßt. Sie habe

²⁴ Zu einer differenzierten Einschätzung vgl. bes. die beiden Texte der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen; Thesen zu den Jugendumruhen 1980, Bern 1980; Stichworte zum Dialog mit der Jugend, Bern 1981.

²⁵ Vgl. ausführlich A. Feige u. a., Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982.

²⁶ H. J. Benedict, Religionsverlust und Sinnstiftung in der Jugendphase als Herausforderung an die Religionspädagogik, in: EE 31 (1979) 2-22, hier 11.

sich zu sehr in der Legitimation des jeweils vorfindlichen status quo verbraucht. Diese Kritik ist ernstzunehmen. Zudem verbietet es der knapp skizzierte Befund zum momentanen Verhältnis von Kirche und Jugend, die Möglichkeiten religionspädagogischen und pastoralen Handelns zu überschätzen. Auf der anderen Seite kann in dieser Situation eine Chance gesehen werden, daß Kirchen und Christen sich darauf besinnen, daß der Glaube in seinem Kern eine fundamentale Kritik der gegenwärtig vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstdeutungen enthält und ihm von daher eine Identitätsstiftende Kraft innewohnt.²⁷

Doch mit theologischen Überlegungen allein ist es nicht getan. Es muß praktisch erfahrbar werden, daß vom christlichen Glauben unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft befreiende Wirkungen für die Selbstfindung der (jungen) Menschen ausgehen können. Das geschieht nicht, wenn die Gehalte der christlichen Überlieferung lediglich in dogmatisch kodifizierter Form dargeboten werden. Sie sind vielmehr einem gemeinsamen Verständigungsprozeß auszusetzen, in dem sie kommunikativ erarbeitet werden. Das ist das Gegenteil jenes allzu bekannten einseitigen Belehrungsverhältnisses, wie es oft genug in der Kirche praktiziert worden ist und dem vermeintlichen Ideal einer "Totalidentifikation" Vorschub geleistet hat. Es ist ja keineswegs so, daß die erwachsenen Gläubigen, vorab ihre "Hüter", die Tradition für sich gepachtet haben. Die Kirchengeschichte bietet für die These von der besonderen Erneuerungskraft der Jugend genügend Belege.²⁸ Es spricht einiges dafür, daß auch gegenwärtig von der Sensibilität Jugendlicher für neue Werthorizonte zentrale Aspekte des Evangeliums neu erschlossen werden können.²⁹

7. Kirche für die Jugend - Kirche der Jugend

Innerhalb neuerer religionspädagogischer Konzepte findet das zuerst von K. E. Nipkow formulierte Postulat weitgehende Zustimmung, daß eine grundlegende Aufgabe der Kirchen darin besteht, sich selbstlos in den Dienst am Jugendlichen in der nicht leichten Phase seiner Identität zu begeben. Das heißt, daß die Kirche für die "Sache" der Jugend Partei ergreift und sich dafür einsetzt, daß ihr nicht vorenthalten wird, worauf sie elementar angewiesen

27 Vgl. hierzu ausführlicher Mette (s. Anm. 19), 249-282.

28 Vgl. A. Exeler, Muß die Kirche die Jugend verlieren?, Freiburg 1981, 17ff.

29 Hierzu sehr bemerkenswert P. Arrupe, Jugend und Evangelisation, in: Ordenskorrespondenz 20 (1979) 385-401.

ist: nämlich "eine Sozialisationsbegleitung, die den Jugendlichen

- Erfahrung von Freiheit und Solidarität ermöglicht und vermittelt,
- bei der Bewältigung der genannten altersspezifischen Aufgaben hilft,
- bei der Emanzipation von lebensgeschichtlichen und in diesen sich widerspiegelnden gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen, soweit die geschichtlichen Umstände es zulassen, beisteht,
- Perspektiven, nach denen es sich lohnt zu leben, eröffnet,
- und mit alledem die Herausbildung einer mit sich selbst identischen Persönlichkeit (Identität) fördert, die zu selbstverantwortlichen und solidarischem Verhalten fähig ist."³⁰

Der Synodenbeschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" bietet in den für sein Konzept besonders zentralen Stichworten "Orientierung an Grundbedürfnissen", "reflektierte Gruppe" und "personales Angebot" weitere Konkretionen für diese Grundaufgabe pädagogischen Handelns der Kirche.³¹

Die Erfüllung dieser Aufgabe kann jedoch nur gelingen, wenn die Jugendlichen - wie es der Synodenbeschluß programmatisch tut - als Subjekte von Kirche ernstgenommen werden. Das schließt das Risiko ein, daß bei der Rezeption des christlichen Glaubens Verkürzungen oder Einseitigkeiten vorkommen, insofern die Jugendlichen insbesondere das herausstellen dürften, was sie besonders anspricht und ihnen weiterhilft. Doch braucht dies nicht bloß unter negativem Vorzeichen gesehen werden. Denn zugleich damit ist auch die Chance gegeben, daß der Glaube aus seinen Erstarrungen befreit wird und sich im lebendigen Gespräch zwischen den Generationen ständig regeneriert.³²

Identitätshilfe läßt kirchliches Handeln wieder erfahrungsnah werden. Sie läßt bewußt werden, daß christliche Glaubenserfahrung immer auch Selbsterfahrung bedeutet: die Befreiung zu sich selbst und zu seiner Menschlichkeit. Christliche Glaubenserfahrung öffnet jedoch zugleich den Blick dafür, daß dieses Zu-sich-selbst-Kommen erst dann wirklich gelingt, wenn es mit einer Öffnung des Selbst verbunden ist - zu dem und den Anderen und zu Gott. Um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, hat Nipkow das Postulat der "lebensbegleitenden, erfahrungsnahen Identitätshilfe" um drei weitere pädagogische Grundaufgaben

30 J. Schildmann/B. Wolf, Konfirmandenarbeit - Analysen und Konzeptionen, Stuttgart 1979, 150.

31 Vgl. Beschluß: Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: L. Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 288-311.

32 Vgl. ders., Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3, Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982, bes. 68-98, 244-261.

der Kirche ergänzt, die den zur Identitätshilfe notwendigen Aspekt der Öffnung des Selbst herausstellen: "gesellschaftsdiakonische politische Verantwortung", "kritische Religiosität" und ökumenische Orientierung".³³ Das Bestechende an diesem integralen religionspädagogischen Konzept ist, daß es alle Dimensionen menschlichen Handelns berücksichtigt und insofern den Erkenntnissen der Sozialisationsforschung Rechnung trägt: die Verschränkung der "pragmatischen" Ebene des Handelns sowohl mit ihrer emotional-kommunikativen Fundierung als auch mit ihrer kognitiven Durchdringung. Einige exemplarische Erläuterungen sollen das verdeutlichen.

So sehr die Identitätsfindung ihr Fundament in der interaktiven Ebene hat, so muß sie doch von einer selbstverantworteten Reflexion begleitet werden. Die Selbstidentifikation verlangt eine Selbst- und Weltdeutung, die allerdings mit sehr verschiedenen Tiefenschärfen artikuliert werden kann. Eine der anspruchsvollen Möglichkeiten dazu bietet die Auseinandersetzung mit der kulturellen Überlieferung, die nicht nur die formalen Prinzipien, sondern auch Inhalte bereithält, mithilfe derer die Jugendlichen sich und andere besser verstehen lernen können. Angesichts der Konkurrenz mehrerer Wert- und Deutungssysteme unterschiedlicher Herkunft ist allerdings immer weniger zu erwarten, daß der einzelne seine Orientierung ausschließlich von einer Weltanschauung bezieht. Darüber hinaus muß bezweifelt werden, ob so etwas überhaupt wünschenswert ist, d. h. ob der Einzelne auf diese Weise eine autonome Persönlichkeitsstruktur, die ihn zu selbstverantwortetem Handeln befähigt, erlangen kann.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Jugend bedeutet das, daß der jungen Generation die Chance eingeräumt werden muß, sich in kritischer Auseinandersetzung die Inhalte der christlichen Tradition anzueignen. Nicht den Menschen dürfte in Zukunft eine überzeugende Repräsentation des Christlichen gelingen, die ängstlich den Anfragen der Religionskritik ausgewichen sind. "Erst die Fähigkeit, die subjektiv verpflichtenden Gehalte der Tradition in der Kommunikation mit jedermann - nicht nur mit den 'Glaubensgenossen' - mitteilen, rechtfertigen und verändern zu können, garantieren eine autonome Ich-Identität."³⁴

Das bedeutet Mut zu einer selbstkritischen Kirche. Die Jugend kann für die Kirche die Chance zu einer kreativen Reorganisation darstellen, aber nur, wenn sie "der Jugend nicht in einem einseitigen Belehrungsverhältnis" gegenübertritt,

³³ Vgl. Nipkow (s. Anm. 31), 130-228

³⁴ H. Luther, Kirche und Adoleszenz. Theoretische Erwägungen zur Problematik des Konfirmandenunterrichts, in: ThPr 14 (1979) 159-181, hier 177f.

sondern einen "kommunikativen Austauschprozeß" initiiert, "in dem die kritische Interpretationsfähigkeit der Jugendlichen aufgegriffen und fruchtbar gemacht werden kann"³⁵. H. Luther führt dazu aus: "In diesem kommunikativen Verhältnis zur Jugend hätte Kirche realisiert, was Mitscherlich ganz allgemein hinsichtlich des Verhältnisses von Gesellschaft und pubertierender Jugend erwogen hat: 'Und hier kann es sich ereignen, daß die Gesellschaft nicht die Pubertätsunruhen einzufangen vermag, sondern daß die Jugendlichen in ihrer psycho-physischen Lebenskrise ihrerseits durchaus Wertgehalte an die Gesellschaft vermittelt haben.' Dieses kommunikative Verhältnis zur Jugend böte der Kirche die Chance zu erneuernder 'Traditionsfortbildung'."³⁶ Wohlgermerkt, hier ist von Kommunikation die Rede: das heißt, daß die Erwachsenen als gleichberechtigte Partner natürlich auch ihren Anteil einzubringen haben.³⁷ Seine inhaltliche Bindung bringt den christlichen Glauben unvermeidlich in eine kritische Distanz zu herrschenden Wertorientierungen und gesellschaftlichen Erfolgstandards. Eine Religiosität, für die alle möglichen Inhalte gleich gültig und damit im Grunde belanglos sind, ermöglicht alles andere als eine Identitätsfindung, wie sie hier verstanden wird. Nicht zufällig erweisen sich die sogenannten "Jugendreligionen" bzw. viele der neu aufkommenden religiösen Bewegungen in ihrer narzißtischen Fixiertheit als Rekrutierungsstätten "beschädigter Identitäten". Es ist - und diesen Zusammenhang gilt es zu beachten - für diese "neue Religiosität" charakteristisch, daß sie nichts anderes tut als der gegenwärtigen Gesellschaft einen Spiegel vorzuhalten: Sie zelebriert "die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft" (H. P. Dreitzel); indem sie diese zu ihrer Tugend erklären, ist sie außerstande, sie zu kurieren.³⁸

Die für die Kirche Verantwortlichen können nicht nachhaltig genug davor gewarnt werden, überdrüssig der Auseinandersetzung mit den gesellschafts- und kirchenkritisch orientierten Jugendverbänden nun auf eine vermeintliche religiöse Grundstimmung in Teilen der jungen Generation zu setzen und diese freudig zu affirmieren.

8. Strukturelle Erschwernisse für die Realisierung des pädagogischen Auftrages der Kirchen.

Die sozialisationstheoretischen Überlegungen haben gezeigt, daß mit dem

35 Ebd. 177.

36 Ebd.

37 Darauf legt der Synodenbeschluß (s. Anm. 31) ein besonderes Gewicht: vgl. bes. 298ff; vgl. auch H. Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen, München/Mainz 1977.

38 Vgl. K. E. Nipkow, Neue Religiosität, Jugend und Sinnfrage, in: W. Hornstein u. a., Jugend ohne Orientierung? München 1982, 30-56.

Eintritt in die Jugendphase ein sich steigerndes Verlangen nach Identitätsbestimmung und eigener Sinnggebung einhergeht. Die Gesellschaft scheint zunehmend weniger Möglichkeiten zu einer zufriedenstellenden Lösung dieses Verlangens anzubieten. Hier läge darum eine wichtige pastorale und religionspädagogische Aufgabe für die Kirchen. Doch bedarf es dazu eines praxistheoretischen Konzepts, das der Situation der Jugendlichen wirklich Rechnung trägt. In bewußter Einseitigkeit hat ein niederländischer Autor als Maxime dafür formuliert: "Dabei kann es nicht darum gehen, die Jugend wieder in eine Kirche zurückzuholen, die sich selbst nicht genügend verändert. Die Kirche ist vielmehr dort erst zu schaffen, wo die Jugend ist, in der eigenen "peer group", bei den Fragen über das eigene Leben, die etwa lauten: Wer bin ich? Was soll ich tun? Wie soll ich leben? Wer ist denn jener Gott, über den sie sprechen? usw." ³⁹

Ob die Kirche in ihrer Realität von den Jugendlichen - jedenfalls in ihrer Mehrzahl - als in solcher Weise einladend empfunden wird, kann bezweifelt werden. Vielfach wird ihr Angebot an Möglichkeiten zum Ausdruck und zur Strukturierung ihrer eigenen latenten religiösen Erfahrungen von ihnen - wie es in dem eingangs zitierten Statement von J. Matthes hieß - als aus "einer anderen Welt" kommend wahrgenommen und verfängt daher nicht. Aufgrund bisheriger Erfahrungen meint W.-D. Bukow als Fazit ziehen zu müssen, die gesamte kirchliche Jugendpastoral leiste wenig für die Ausbildung der Ich-Identität, wirke eher als Barriere für die weitere Entwicklung, verstelle also eine adäquate Fortentwicklung der Ich-Identität; sie ziele weniger auf die reflexive Bewältigung der Alltagswelt des Jugendlichen als vielmehr "auf die taktisch-persuasive religiös-kirchliche Sozialisation" ⁴⁰.

Auch wenn man - ähnlich wie Chr. Bäumler - eine solche Analyse nicht gänzlich unwidersprochen stehen lassen möchte ⁴¹, gibt es manche Anzeichen dafür, daß die Kirchen unseres Landes in ihrer konkreten gesellschaftlichen Verfaßtheit einer Pastoral, die zur Identitätsfindung beiträgt, nicht gerade förlich sind. Denn dazu bedarf es sozialer Situationen, in denen personale

39 P.W.J. v. Hoof, Jugend und Glaube, in: Orientierung 41 (1977) 101-104, hier 103. Zu einer entsprechenden Praxistheorie vgl. bes. Chr. Bäumler, Unterwegs zu einer Praxistheorie, Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit, München 1977; G. Czell, Lernfeld Gemeinde. Sozialisation durch Jugendarbeit, Stuttgart 1982.

40 W.D. Bukow, Kirchliche Jugendarbeit als Interventionsfaktor, in: ThPr 12 (1977) 125-136, hier 133.

41 Vgl. Chr. Bäumler, Probleme und Defizite einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit, in: ThPr 12 (1977) 179-191, bes. 183ff.

Beziehungen geknüpft und zwischenmenschliche Erfahrungen gemacht werden können. Eine übermäßige Bereitschaft der Verantwortlichen in der Kirche, der dafür notwendigen Spontaneität, dem Anspruch auf Unkontrollierbarkeit und Autonomie sowie der für derartige Sozialbeziehungen charakteristischen Diffusität entsprechenden Raum zu geben, ist nicht erkennbar. Das Schicksal, das das für den Synodenbeschluß zentrale Programm der "reflektierten Gruppe" gefunden hat, deutet jedenfalls darauf hin: " 'Reflektierte Gruppen' lösen Mißtrauen aus, weil nicht von vornherein abzusehen ist, welche Themen sie aufgreifen und welche Organisationsstrukturen und Handlungsstrategien sie entwickeln werden. Wer in erster Linie an der Erhaltung des gegenwärtigen Zustandes der kirchlichen Institution interessiert ist, wird das Element 'reflektierte Gruppe' entweder zu integrieren versuchen oder es, wenn dies nicht gelingt, ausscheiden."⁴² Bei Jugendlichen ist aufgrund ihres ausgeprägten antiinstitutionellen Affekts die Sensibilität für solche Vorgänge besonders hoch. Erfahren sie Kirche vorwiegend oder ausschließlich als Institution, die ihrer Lebenswelt fremd gegenübersteht, ziehen sie die naheliegende Konsequenz: Sie kehren ihr den Rücken oder kommen erst gar nicht.

Verantwortliche in der kirchlichen Jugendarbeit könnten es als ihre spezifische Aufgabe - im anspruchsvollen Sinn von Berufung - ansehen, stellvertretend für diese Jugendlichen ihr Recht in den Kirchen einzuklagen. Sie geraten damit in eine nicht gerade beneidenswerte Position: Auf der einen Seite bewegt sich - zumindest unter den gegenwärtigen Verhältnissen - ihre Beziehung zu ihren Vorgesetzten ständig am Rande des offenen Konflikts; sie dürfen froh sein, wenn ihnen wohlwollend "Narrenfreiheit" eingeräumt wird.⁴³ Auf der anderen Seite werden sie von den der Kirche distanziert gegenüberstehenden Jugendlichen als Vertreter gerade der Institution wahrgenommen, mit der sie sich selbst nur partiell identifizieren können. Gleichwohl dürfen sie solche Übertragungen nicht zurückweisen, sondern müssen sie, so schmerzlich es auch sein mag, erkennen, annehmen und gegebenenfalls durcharbeiten, um auf diese Weise den Heranwachsenden die Chance zu geben, sich mit der Institution Kirche konkret auseinanderzusetzen und ihnen damit überhaupt erst einen Zugang zu dem für sie bis dahin entweder unbekanntem oder verschütteten Beitrag des christlichen Glaubens zur Ausbildung einer Ich-Identität zu erschließen.

42 Ebd. 184.

43 Vgl. demgegenüber die von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz ausgesprochene "Option für die Jugend": Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Bonn 1979, 198-203.

HERMANN STEINKAMP

Die Funktion des peer-group-Theorems im Konzept kirchlicher Jugendarbeit

Einleitung

Die verbreitete Klage über das Theorie-Defizit katholisch-kirchlicher¹ Jugendarbeit betrifft einen so offenkundigen Tatbestand, daß man sich kaum noch die Mühe macht, die Mangelsituation auch nur ansatzhaft zu differenzieren.

Das besagte Defizit bezieht sich nämlich mindestens auf folgende Tatbestände:

- daß es so gut wie keine wissenschaftlichen Monographien über den Gegenstand "katholisch-kirchliche Jugendarbeit" gibt, die in theoretisch-systematischer Absicht verfaßt wären und als theoriefähig gelten könnten;²
- daß derzeit an katholisch-theologischen Fachbereichen der Bundesrepublik nirgends ein diesbezüglicher Forschungs-Schwerpunkt, geschweige denn ein Lehrstuhl oder ein eigenes Forschungsinstitut existiert;
- daß auch andere einschlägige kirchliche Einrichtungen, soweit ich sehe, sich nicht direkt mit der Thematik - im Sinne von Theorie-Entwicklung - befassen;³
- schließlich wird von Theorie-Defizit im Zusammenhang mit vorliegenden Konzepten kirchlicher Jugendarbeit gesprochen.

Zum letztgenannten Kontext wollen die folgenden Erörterungen einen gut 10 Jahre zurückliegenden Versuch rekonstruieren, ein damals neu zu entwerfendes

1 Der diesbezügliche Unterschied zur Situation in der evangelisch-kirchlichen Jugendarbeit ist so groß, daß man ihn mit dem Begriff "kirchliche Jugendarbeit" nicht unterschlagen sollte, selbst wenn man Chr. Bäumlers bekannten Buchtitel "Unterwegs zu einer Praxistheorie" (München 1977) immer noch als zutreffende Charakterisierung der dortigen Situation bezeichnen kann: katholischerseits wäre selbst ein solcher Anspruch unangemessen. Zum Stand der evangelisch-theologischen Diskussion vgl. neuerlich Chr. Bäumler, Einleitende Hinweise zu G. Czell, Lernfeld Gemeinde, Stuttgart 1982, 13-18.

2 Vgl. zur schlaglichtartigen Veranschaulichung allein des gegenüber der evangelisch-kirchlichen Jugendarbeit relativen Defizits Bäumler, Unterwegs zu einer Praxistheorie (s. Anm. 1); M. Affolderbach, Kirchliche Jugendarbeit im Wandel, München/Mainz 1977; G. Czell, Lernfeld Gemeinde, Stuttgart 1982; K. Mollenhauer u. a., Evangelische Jugendarbeit in Deutschland, München 1969. Eine Ausnahme katholischerseits, die zugleich den hier gemeinten Typ veranschaulichen kann, bildet - inzwischen fast 20 Jahre alt! - H. Halbfas, Jugend und Kirche, Düsseldorf 1966 (vgl. H. Steinkamp, Nachwort zu Affolderbach (s. o.).

3. Wie z. B. evangelischerseits die aeJ (= Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin) die immerhin ein Grundsatzerferat unterhält, das diese Aufgabe im Auge hat. Die ehemals u. a. zu diesem Zweck gegründete Akademie für Jugendfragen, Münster, hat mittlerweile völlig andere Schwerpunkte, nämlich Mitarbeiter-Fortbildung, u. ä. gesetzt.

Konzept katholisch-kirchlicher Jugendarbeit theoretisch zu fundieren⁴, nämlich den 1975 als Synodenbeschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" von der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland verabschiedeten Grundsatztext.⁵

Dabei besteht nicht die Absicht, die eingangs genannte Klage abzumildern oder gar als unberechtigt zu erweisen. Im Gegenteil sollen an einem exemplarischen Versuch, die Konzeptentwicklung an die sozialwissenschaftliche Theoriediskussion anzubinden, typische Schwierigkeiten erörtert werden, wie sie in diesem Zusammenhang entstehen:

- die Problematik, institutionelle und normative Vorgaben als "Daten" einer Praxistheorie zu konzeptualisieren und mit dem jeweiligen Stand der Jugendtheorie-Diskussion zu vermitteln (1);
- die Schwierigkeit, den Typus und Status einer "Theorie" kirchlicher Jugendarbeit zu bestimmen (2).

1. Funktion und Stellenwert des peer-group-Theorems im Entwurf zum Synodenbeschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit"

Daß einem Synodenbeschluß unter dem Gesichtspunkt eines normativen Konzepts eine besondere Qualität zugestehen ist, kann nicht nur theologisch als unstrittig gelten, sondern ist - etwa unter konsenstheoretischem Aspekt - auch sozialwissenschaftlich evident.

Ob für ein solches Dokument auch, wenn man es als einen "Fall" mehr oder minder adäquater Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien betrachtet, Ähnliches gilt, mag mit Recht bezweifelt werden. Daher unterstellen wir im folgenden das erstere hypothetisch und gehen bezüglich des letzteren vorerst davon aus, daß die Verfasser der Synodenvorlage⁶ "eine theoretische Grundlage schaffen (wollten), die ... über Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit Auskunft gibt"⁷. Was immer in diesem Zusammenhang "theoretisch" bedeutet haben und der Bewußtseinsstand der verschiedenen Beteiligten über Funktion von "Theorie" dabei gewesen sein mag: Der Anspruch bestand zweifelsfrei und beinhaltete mindestens diese zwei Elemente:

4 Vgl. E. Rickal, Einleitung zu: Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 277-287.

5 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (s. Anm. 4), 288-311.

6 Sowohl der Prozeß der Entstehung als auch wichtige Hintergrund-Informationen zur Analyse des oben genannten Synodenbeschlusses sind dokumentiert bei Rickal (s. Anm. 4).

7 Vgl. ebd. 278.

- die Konzeptentwicklung nicht nur an kirchlich-dogmatischen Vorgaben, sondern auch am Stand der gesellschaftlichen Theorie-Diskussion über außerschulische Pädagogik und Jugendtheorie zu orientieren;
- dabei gerade auch empirische Befunde zum Verhältnis von Jugend und Gesellschaft zu berücksichtigen.

Daß ein solcher Anspruch nicht selbstverständlich, womöglich durch die politischen Verfahrensweisen im Vorfeld der Synode für Außenstehende zweifelhaft geworden war, wird an einer scheinbar beiläufigen "Personalie" deutlich: Der zunächst als wissenschaftlicher Berater der entsprechenden Unterkommission der Sachkommission III (Diakonie) vorgesehene damalige Direktor des Deutschen Jugendinstituts, Walter Hornstein, hatte diese Funktion mit der Begründung abgelehnt, im Arbeitsplan der Synode sei kein einheitliches Konzept von ("kirchlicher") Sozialisation erkennbar, eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit aber seines Erachtens nur als Teil einer solchen umgreifenderen Sozialisationstheorie bzw. von ihr her zu entwerfen.

Die Verfasser der später entstehenden Vorlage waren sich dieser Tatsache sehr wohl bewußt und wählten nicht zuletzt deshalb das soziologische peer-group-Theorem gleichsam zum soziologisch-empirischen Ausgangs-Datum des Entwurfs.⁸

Freilich bedarf gerade diese "Wahl" einer näheren Beschreibung und Analyse, um die Pointe der hier vorgetragenen Überlegungen richtig zu verstehen. Sie scheint mir in der Rückschau vor allem durch drei voneinander zunächst unabhängige Komponenten bestimmt gewesen zu sein:

1.1 Die jugendsoziologische Diskussion der 60er Jahre in der BRD war u. a. bestimmt durch die Subkultur-Theorie⁹, die nach B. Hille eines von vier theoretischen Konzepten über Jugend darstellt, die in der Jugendforschung über längere Zeit Gültigkeit behalten haben.¹⁰ Ein wichtiges Datum für diese Diskussion bildete das Erscheinen der deutschsprachigen Ausgabe von S. N. Eisenstadts berühmten Werk "Von Generation zu Generation"¹¹, dessen Grundideen bereits

8 Vgl. H. Steinkamp, Neue Akzente in der kirchlichen Jugendarbeit? in: KatBl 98 (1973) 193-207, hier 198ff; Rickal, (s. Anm. 4), 281f. In den synodalen Kontroversen sowie in der nachsynodalen Diskussion um die Jugendvorlage spielt das Theorem so gut wie keine Rolle. Die Gründe hierfür zu untersuchen, könnte im Blick auf das Phänomen "struktureller" Theorie-Defizite in kirchlichen Handlungsfeldern aufschlußreich sein; im folgenden kann diesen Gründen jedoch nicht nachgegangen werden.

9 Vgl. B. Hille, Jugendsoziologische Forschung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine kritische Bilanz in: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 3 (1983), 285-295, hier 287.

10 Vgl. ebd.

11 München 1966 (orig.: Glencoe Ill. 1956).

Anfang der 60er Jahre durch F. H. Tenbrucks "Jugend und Gesellschaft"¹² in die hiesige jugendsoziologische Diskussion eingebracht worden waren.

Das peer-group-Theorem¹³ wurde dabei im Kontext unterschiedlicher Theorien bzw. unter unterschiedlichen ideologischen Vorzeichen interpretiert:

- In einer ersten Phase¹⁴, zumal auch im Kontext einer trotz aller gesellschaftskritischen Deklamation letztlich system-affirmativen Jugendarbeit, wurde vor allem das funktionale Element betont: die peer-group als quasi-naturwüchsiges Sozialisations-Instrument, jugendliche Subkultur als Moratorium, in dem trotz aller Absetzung von den Normen der Erwachsenen-Gesellschaft letztlich doch die Integration in diese vorbereitet wird.
- Gegen Ende der 60er Jahre, als im Zusammenhang mit der studentischen Protestbewegung auch in der Bundesrepublik neue Einstellungen und Verhaltensweisen Jugendlicher erklärbar gemacht werden mußten¹⁵, setzte sich ein anderer Akzent in der Deutung der Funktion der peer-group durch: ihre Bedeutung als Faktor sozialen Wandels¹⁶, Jugend als gesellschaftliches Konflikt- und Innovationspotential.

Je nach soziologischem bzw. ideologischem Kontext fiel die Wertung des peer-group-Theorems sehr unterschiedlich aus: gleichwohl machte die offenkundige Ambiguität des Phänomens es für Konsensfindungs-Prozesse und Schein-Konsense, wie sie sich bekanntlich in Grundsatz-Papieren niederschlagen, besonders brauchbar.¹⁷

12 H. Tenbruck, Jugend und Gesellschaft, Freiburg 1962; vgl. auch Bäumler, Unterwegs zu einer Praxistheorie (s. Anm. 1), 248f.

13 Nach Eisenstadt läßt sich in modernen hochdifferenzierten Gesellschaften zunehmend das Phänomen altershomogener Gruppen von Jugendlichen, zumal in der Freizeit, beobachten. Diese Gruppen "erleichtern und vermitteln den Übergang von der nach partikularistischen Kriterien geordneten Familie zu der nach universalistischen Kriterien orientierten Gesellschaften" (Hille - s. Anm. 9 -, 287). Vgl. auch Steinkamp, Neue Akzente (s. Anm. 8), 196f.

14 Vgl. z. B. die berühmten "4 Versuche" über die Frage "Was ist Jugendarbeit?", in: C. W. Müller u. a., Was ist Jugendarbeit?, München 1964.

15 Vgl. Hille (s. Anm. 9), 288.

16 Vgl. U. Beck u. a., Zu einer Theorie der Studentenunruhen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften, in: KZSS 23 (1971) 439-477; B. Buschofer u. a., Alter, Generationsdynamik und soziale Differenzierung, in: KZSS 22 (1970) 300-334; A. Kühn, Jugend und sozialer Wandel, in: Soziale Welt (1972) 129-147; L. Rosenmayr, Jugend als Faktor sozialen Wandels, in: F. Neidhardt u. a., Jugend im Spektrum der Wissenschaften, München 1970, 203-228.

17 Vgl. unten 1. 3.

1.2 Einen ebenso wichtigen, wenngleich indirekten Einfluß auf die konzeptionelle Entscheidung, dem peer-group-Theorem eine zentrale Funktion in einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit einzuräumen, hatte die Ende der 60er Jahre einsetzende "Gruppen-Bewegung"¹⁸, näherhin die unter dem Sammelbegriff "Gruppendynamik" auch in der kirchlichen Bildungspraxis zunehmend "angewandte Kleingruppenforschung"¹⁹.

Die Grundidee hinter dieser Einfluß-Variablen war: Wenn es gelingt, die gerade auch im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit immer noch weitgehend über formelle Gruppen versuchten pädagogischen Interventionen mit den "neuen" gruppendynamischen Verfahren zu optimieren, wird das einen entscheidenden methodologischen Fortschritt bedeuten.²⁰

Freilich waren die Verfechter dieser Idee nicht nur von vordergründig-methodischen Überlegungen geleitet: Sie sahen in dem in der BRD zunächst in einigen elitären Milieus praktizierten Instrumentarium der Gruppendynamik eine neue pädagogische Heilslehre, von der sie weitreichende (politische, autoritäre Systeme verändernde) Transformationen erhofften.

So wurde - konsequenterweise - die neue "Heilslehre" von deren Gegnern bekämpft und dabei zumeist der Sack "Gruppendynamik" geschlagen, wenn man den Esel "Emanzipation" bzw. "linke Pädagogik" meinte.²¹

Was schließlich unter dem methodologischen Leitbegriff der "reflektierten Gruppe" Eingang in das Synodendokument fand und in der Folgezeit zu einer Art Etikett für diesen geriet, hat auf den ersten Blick kaum mehr mit dem peer-group-Theorem zu tun, als daß beide das Phänomen der Gruppe zum Gegenstand haben. Gleichwohl deutet bereits E. Rickal in Ihrem Kommentar zum Synodenbeschluß einen konzeptuellen Zusammenhang an.²² Tatsächlich ist der oft als methodologischer Kern des Dokuments apostrophierte Begriff der "reflektierten Gruppe" und der darin symbolisierte gruppendynamische Hintergrund theoretisch nicht anders zu begründen, als eben in substantiellem Zusammenhang mit dem peer-group-Theorem und dem über dieses vermittelten Bezug auf

18 Vgl. H. Steinkamp, Die vermarktete Religion, in: WzM 32 (1980) 442-452.

19 Vgl. z. B. K. W. Dahm/H. Stenger (Hrsg.), Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, München/Mainz 1974.

20 Zur näheren Beschreibung vgl. H. Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen, München/Mainz 1977.

21 Vgl. H. Steinkamp, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hrsg.), Synode - Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 167-187; Bäumler, Unterwegs zu einer Praxistheorie (s. Anm. 1), 120.

22 Vgl. Rickal (s. Anm. 4), 281f.

den entsprechenden sozialwissenschaftlichen Theorierahmen.²³

Daß dieser Zusammenhang in der nachsynodalen Interpretation und Diskussion des Synodenbeschlusses kaum thematisiert,²⁴ d. h. auch die pädagogische bzw. erziehungswissenschaftliche Relevanz der peer-group²⁵ in der Konzept-Diskussion der katholisch-kirchlichen Jugendarbeit²⁶ keine Rolle spielt, ist eine andere Sache. Ich vermute, sie hängt mit der Tatsache zusammen, daß der Versuch eines induktiven, d. h. am empirisch-kritischen Theoriemodell²⁷ orientierten Denkansatzes der Jugendvorlage ein unvermutetes Defizit an theologischer Legitimation kirchlicher Jugendarbeit ins Licht gebracht hat²⁸, daß darüber in der nachsynodalen Debatte die Notwendigkeit einer weitergehenden sozialwissenschaftlich-theoretischen Fundierung vollends aus dem Blick geriet.

1.3 Kompromiß-Formel

Bevor eine abschließende Wertung des Versuches, kirchliche Jugendarbeit theoretisch zu fundieren, vorgenommen werden kann, muß ein weiteres Motiv für die Orientierung am peer-group-Theorem erwähnt werden. Dieses eignete sich nämlich in besonderem Maße als Vehikel für verschiedene ideologische und

23 Ob es sich bei diesem Zusammenhang um einen deduktiven (Ziel → Methode), komplementären (jugendtheoretischer und methodologischer Ansatz von gleichen Optionen geleitet) oder gar - analog der bekannten Mollenhauer-These von der nachträglichen Begründung pädagogischer Handlungsmuster (vgl. Evangelische Jugendarbeit in Deutschland, München 1969, 235, zit. bei Bäumler - s. Anm. 1 - 231) - um eine Umkehrung der Ziel-Mittel-Relation handelt, braucht hier nicht entschieden zu werden.

24 Soweit ersichtlich, erörtert lediglich H. Ebel, Kirchliche Jugendarbeit, in: H. Wollenweber (Hrsg.) Außerschulische Jugendbildung und Jugendarbeit, Paderborn 1981, 139-213, den Zusammenhang, verkürzt dabei freilich die soziologische peer-group-Theorie auf ihren mikrosoziologischen Aspekt (= "informelle Gruppe") und bekommt den bei Eisenstedt zentralen makrosoziologischen nicht in den Blick. Vgl. J. A. Schülein, Mikrosoziologie, Opladen 1983, 9-17. Im übrigen mißversteht Ebel das Konstrukt "reflektierte Gruppe" gründlich, so daß er auch den Zusammenhang (Grundbedürfnisse Jugendlicher - vgl. dazu K. Arzberger, Stabilität und Wandel im Verhältnis zwischen den Generationen. Politische Bedürfnisse und Werte im Jugendalter, in: K. O. Hondrich/R. Vollmer (Hrsg.), Bedürfnisse im Wandel, Opladen 1983, 101-123 -, Seismographen-Funktion der peer-groups, etc.) nicht erfaßt.

25 Vgl. z. B. B. Naudascher, Die Gleichaltrigen als Erzieher, Bad Heilbrunn 1977, sowie Jugend und Peer Group, Bad Heilbrunn 1978; H. von Hentig, Jugend oder: Die Unzuständigkeit der Pädagogik, in: Jugend in der Gesellschaft. Ein Symposium, München 1975 (= dtv 1063).

26 Anders in der evangelischen; vgl. z. B. B. Bäumler, Unterwegs zu einer Praxis-theorie (s. Anm. 1) 249.

27 Vgl. G. Lämmermann, Praktische Theologie als kritische oder die empirisch-funktionale Handlungstheorie? München 1981.

28 Vgl. zur Veranschaulichung: Miteinander unterwegs. Bischöfliches Wort an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral (Bischof Heinrich Tenhumberg), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

konzeptuelle Kompromisse, von denen das Synodendokument offenkundig geprägt ist.²⁹ Solche Kompromisse galt es zu finden:

- zwischen Vertretern einer "politisch-pädagogischen" und einer eher an "sozial-pädagogischen" Vorstellungen orientierten Konzeption von Jugendarbeit: Bekanntlich kann man bei der Berufung auf das peer-group-Phänomen mehr dessen soziologische (s. o.) oder dessen pädagogische Aspekte³⁰ betonen; man kann 'Jugend' als Domäne der Pädagogen reklamieren - oder gerade das Gegenteil, die "Unzuständigkeit der Pädagogik"³¹, jedenfalls was die peer-groups betrifft, eingestehen;
- zwischen Vertretern herkömmlicher Leitbilder kirchlicher Jugendarbeit (wie sich leicht zeigen ließe, hatte eine Mehrheit der Synodalen eigene Erfahrungen mit kirchlicher Jugendarbeit in der Vorkriegszeit), für die "Gruppe" eine vertraute Kategorie darstellte³², und Vertretern einer am gegenwärtigen Stand der Theoriediskussion orientierten Konzeption;
- schließlich zwischen den beiden 'politischen' Fraktionen der Synode: bekanntlich wurde die Vorlage während der Synode immer wieder auch öffentlich neo-marxistischer Tendenzen geziehen: eine noch stärkere Akzentuierung des gesellschaftskritischen Ansatzes - etwa im Sinne der damals heftig diskutierten anti-kapitalistischen Jugendarbeit³³ - wäre in einer in ihrer großen Mehrheit politisch konservativ gestimmten Synodenaula von vornherein ohne Chance gewesen: Auch für den 'politischen' Grundkompromiß war das Theorem in seiner soziologischen Vieldeutigkeit wie geschaffen.

2. Ein Lehrstück für die Genese funktionaler Praxistheorien?

Nehmen wir an, die skizzierten Prozesse, Motive und Entscheidungen bei der "Verwendung" sozialwissenschaftlicher Jugendtheorie(n) seien paradigmatisch für die Entstehung eines Konzepts kirchlicher Jugendarbeit. Nehmen wir ferner an, solche Konzepte unterschieden sich zwar (womöglich gar qualitativ) in mancher Hinsicht, aber nicht prinzipiell von dem, was nach dem gegenwärtigen

29 Vgl. Steinkamp, Ziele und Aufgaben (s. Anm. 21); P. Müller, Leben und arbeiten mit einem Kompromiß? Überlegungen und Anregungen zum Synodenschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: *KatBl* 101 (1976) 237-246.

30 Vgl. Naudascher (s. Anm. 25); C. Rittelmeyer, Gruppenforschung und Gruppenpädagogik: Ein Überblick, in: *ders. u. a., Erziehung und Gruppe*, München 1980, 22-44, hier 13.

31 Vgl. von Hentig (s. Anm. 25).

32 Vgl. B. Schäfers, Gruppenbildung als Reflex auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen am Beispiel der Deutschen Jugendbewegung, in: *KZSS*, Sonderheft 25/1983: *Gruppensoziologie*, 106-125.

33 Vgl. H. Lessing/M. Liebel, *Jugend in der Klassengesellschaft*, München 1974, 1975.

Stand der Entwicklung der praktischen Theologie eine Praxistheorie³⁴: kirchlich-christlichen Handelns genannt wird, so ergeben sich einige wichtige Perspektiven zum Verhältnis von Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit, z. B.:

- Welche Erkenntnisinteressen leiten (letztlich entscheidend) die Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien in kirchlichen Handlungszusammenhängen?
- Welcher Art ist die dabei stattfindende Selektivität, bezogen auf den jeweiligen Stand der Jugendforschung?
- Welche Unterschiede bestehen zwischen einem "Konzept" und einer Praxistheorie (kirchlicher Jugendarbeit)?
- Welche Desiderate ergeben sich aus diesem Verhältnis für eine künftige Theorie der Praxis kirchlicher Jugendarbeit?

2.1 Geradezu augenfällig erscheint als zentrales Interesse hinter der Rezeption des peer-group-Theorems das der politischen Konsensfähigkeit. Darin dürfte sich das Synoden-Konzept vor allem von entsprechenden Praxis-Theorien unterscheiden, insofern diese - als 'Theorien' einzelner Autoren bzw. Schulrichtungen - in der Regel konturierte erkenntnisleitende theologische, pädagogische, politische Optionen enthalten.

Aber gerade in dem genannten "Interesse an Konsensfähigkeit" dokumentiert sich ein typisch kirchliches ("synodales") Interesse, das bei der Rezeption empirisch-wissenschaftlicher Theorien durch die Theologie in der Regel zu einem "funktionalen" Typus von Praxistheorien führt.³⁵ (Insofern scheint mit die Analyse eines solchen Dokuments sehr aufschlußreich, weil es diese Tendenz zur funktionalen, d. h. die vorhandene Praxis eher affirmierenden Handlungstheorie besonders drastisch veranschaulicht.)

Abgesehen davon, daß im Synodentext das peer-group-Theorem (natürlich) nicht direkt erscheint, sondern in entsprechenden Umschreibungen³⁶, so wurden selbst diese im Erosionsprozeß der verschiedenen Beratungen und Abstimmungsverfahren nochmals so "ausbalanciert", daß sich der ursprünglich intendierte analytische Stellenwert des Theorems nur mühsam rekonstruieren läßt.

34 Vgl. N. Mette, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978; Bäumler, Unterwegs zu einer Praxistheorie (s. Anm. 1). Bäumler bestätigt ausdrücklich, daß die im Rahmen und am Rande der Synode geführten Diskussionen über das Konzept katholisch-kirchlicher Jugendarbeit "ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit" (245) geleistet habe.

35 Vgl. Lämmerrmann (s. Anm. 27).

36 Z. B. in Hinweisen auf den Generationskonflikt (vgl. Kap. 1), der Rede von sich wandelnden und zu wandelnden (!) gesellschaftlichen Bedingungen, von der psycho-sozialen Situation von Jugendlichen, ihren Einstellungen zu gesellschaftlichen Normen, Widersprüchen usw. (vgl. Kap. 2).

2.2 Wenn die bisherige Analyse zutrifft, dann kann nicht verwundern, daß der jugendsoziologische Ansatz des Synodentextes (beim peer-group-Phänomen) in der nachsynodalen Fachdiskussion nicht nur kaum erwähnt wird, sondern in dieser Grundintention zumindest tendenziell mißverstanden wurde. Besonders deutlich wird dies in der Rezeption des Synodenbeschlusses durch die evangelischen Kollegen M. Affolderbach³⁷ und Chr. Bäumler³⁸, die beide den "gruppodynamischen" Ansatz als sein Charakteristikum identifizieren, d. h. nur den methodologischen (Komplementär-) Aspekt des jugendsoziologischen Denkansatzes zur Kenntnis nehmen. Das dabei mögliche, fast paradox wirkende Mißverständnis scheint bei Ch. Bäumlers Nachwort zu meinem Buch "Jugendarbeit als soziales Lernen"³⁹ vorzuliegen, wenn er den "gruppodynamischen Theorieansatz" als zu begrenzten und partiellen Aspekt einer umfassenden, sozialisationstheoretisch fundierten Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit gegenüberstellt: gerade ein sozialisationstheoretischer will (wollte!) der peer-group-Ansatz sein! Wie gesagt: Das Mißverständnis ist in der Endfassung des Synodentextes grundgelegt und geht am wenigsten zu Lasten der Interpreten!

Aber abgesehen von diesem Mißverständnis stellt sich natürlich die generelle Frage, als wie selektiv der peer-group-Ansatz als solcher (bezogen auf den Stand der Jugendforschung und jugendsoziologischen Theoriebildung) bewertet werden muß. Geht man mit B. Hille davon aus, daß es zwar noch keine umfassende jugendsoziologische Theorie gibt, sondern allenfalls mehr oder minder konsistente Teiltheorien, und klassifiziert, wie Hille es tut, letztere nach vier Haupttypen, so repräsentiert der peer-group-Ansatz lediglich einen davon, den der "jugendlichen Subkultur".⁴⁰

Soweit ich mich erinnere, fand im Prozeß der Genese des Jugend-Beschlusses keine einzige fachsoziologische Kontroverse über evtl. alternative Theorieansätze und entsprechende alternative Grund-Akzentuierungen des Konzeptes statt, d. h. die Entscheidung für diesen Theorieansatz muß als hochgradig selektiv gewertet werden. Diese Einsicht entspricht der o. g. Einschätzung,

37 Vgl. Affolderbach, Kirchliche Jugendarbeit (s. Anm. 2) 206ff; vgl. auch: Ders., Zwischen Praxistheorie und Notprogramm, in: Ders. (Hrsg.), Praxisfeld: Kirchliche Jugendarbeit, Gütersloh 1978, 9-17, hier 15f.

38 Vgl. Bäumler, Unterwegs zu einer Praxistheorie (s. Anm. 1); 245ff sowie: Ders. Nachwort zu Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen (s. Anm. 20), 118-126, hier 118f.

39 Ders., Nachwort zu Steinkamp (s. Anm. 20), 118-126.

40 Vgl. Hille (s. Anm. 9), 287. Selbst wenn man - wie z. B. H. M. Griese, Sozialwissenschaftliche Jugendtheorien, Weinheim 1977 - anders klassifiziert und das peer-group-Theorem (bzw. S. N. Eisenstadt, Von Generation zu Generation, München 1966) ausschließlich funktionalistisch interpretiert, ergibt sich ein ähnlicher Befund: das Theorem steht allenfalls als Symbol für eine bestimmte Richtung der Jugendforschung.

daß es der Synode eher legitimatorisch um eine theoretische Fundierung⁴¹ ging als um eine Orientierung des zu entwickelnden Konzepts am damaligen Stand der Jugendtheorie-Diskussion. Das Bedürfnis nach Legitimation überwog das nach theoretischer Konsistenz.

2.3 Um so mehr muß eine (praktisch-theologische) Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit gerade diese Konsistenz anstreben. Das entsprechende Arbeitsprogramm kann freilich in diesem Rahmen nur noch skizziert werden, und zwar durchaus als "Fortschreibung" des seinerzeit gewählten Ansatzes beim peer-group-Theorem.

2.3.1 Um nicht kurzschlüssig eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit als "Anwendung" vorhandener (allgemeiner) Jugendarbeitstheorien (etwa von der Art der berühmten "Vier Versuche"⁴²) zu konzipieren, müßte sie ihren Denkansatz beim jeweils geschichtlich-konkreten Verhältnis von Jugend und Gesellschaft⁴³ gewinnen. Dabei dürfte der Vergewisserung über die jeweiligen erkenntnisleitenden Interessen aller Beteiligten (der gesellschaftlichen Gruppen, der Kirchen, der Theologie, der verschiedenen Jugendtheorien u. a.) am "Gegenstand" Jugend⁴⁴ sowie der grundlegenden Optionen⁴⁵ eine entscheidende Bedeutung zukommen. Erst als zweiter Schritt stünde dann die Auseinandersetzung mit anderen Theorien von Jugendarbeit an (die ja ihrerseits Praxistheorien sind).

Diese Forderung muß deshalb so nachdrücklich erhoben werden, weil Jugendtheorien nicht nur in hohem Grade Gesellschaftstheorien implizieren, sondern selbst im Grunde Gesellschaftstheorien sind⁴⁶ und (Praktische) Theologie - sofern

41 Vgl. Rickal (s. Anm. 4), 287.

42 Vgl. Müller u.a. (s. Anm. 14); andere Beispiele: H. Giesecke, Die Jugendarbeit, München 1971, 1980; D. Damm, Politische Jugendarbeit, München 1975; H. Kollan, Bedürfnisorientierte Jugendarbeit, Frankfurt/New York 1980; systematisch und mit weiterführender Literatur B. Brücher, Außerschulische Jugendbildung und Jugendarbeit im Spiegel der Fachliteratur, in: Wollenweber (s. Anm. 24), 181-209 und B. Bierhoff, Theorieansätze zur außerschulischen Jugendbildung und Jugendarbeit, ebd. 135-161.

43 Daß diese Gegenüberstellung als solche zu problematisieren und die Kontroversen um dieses Verhältnis selbst Gegenstand der Theoriebildung sein müssen, spricht dabei nicht gegen diesen Ansatz; vgl. auch P. Müller, Jugend in der modernen Gesellschaft - Aspekte zur Bestimmung ihrer Situation, in: Wollenweber (s. Anm. 24) 11-33.

44 Vgl. H. Peter/H. Sünker, "Jugendfrage" und Sinnproblematik, in: M. Brusten/P. Malinowski (Hrsg.), Jugend - ein soziales Problem?, Opladen 1983, 113-133, bes. 120f.

45 Vgl. H. Steinkamp, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft, in: Diakonia 14 (1983) 378-387.

46 Vgl. H. Griese, Probleme Jugendlicher oder "Jugend als soziales Problem"?, in: Brusten/Malinowski (s. Anm. 44), 2-16; M. Brusten/N. Herriger/P. Malinowski, "Jugend" - ein gesellschaftliches Problem - Perspektiven einer sozialwissenschaftlichen Analyse der Problematisierung von Jugend und der gesellschaftlichen Verarbeitung von Jugendproblemen, in: Brusten/Malinowski, 17-41.

Gesellschaft und Geschichte zu ihren unverzichtbaren und wesentlichen Gegenständen gehören - beim Thema "Jugend und Gesellschaft" bei ihrer ureigensten Sache ist.

2.3.2 Als praktisch-theologische "Theorie" kirchlicher Jugendarbeit müßte sie natürlich "im gleichen Atemzug" das Verhältnis Jugend - Kirche thematisieren: unter den (formal) gleichen Maximen, die für das Verhältnis Jugend - Gesellschaft gelten.

Dabei könnten D. Bonhoeffers berühmte "Acht Thesen über die Jugendarbeit der Kirche" von 1934 noch immer als paradigmatische theologische Optionen gelten, z.B. "daß der Geist der Jugend nicht der Heilige Geist, daß die Zukunft der Kirche nicht die Jugend, sondern der Herr Jesus Christus allein ist"⁴⁷, oder: "Unsere Frage ist nicht: was ist die Jugend und was ist ihr Recht?, sondern: was ist die Gemeinde und welcher Ort kommt der Jugend in ihr zu?"⁴⁸, oder: "Das Generationenproblem ist in der Gemeinde aufgehoben"⁴⁹, aber auch: "Nicht der kirchliche Jugendverein ist die Jugend der Gemeinde, sondern zu ihr gehören alle getauften Jugendlichen".⁵⁰

Solche theologischen Maximen sind nicht nur in ihrer Funktion als Maßstäbe der Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Jugendtheorien wichtig⁵¹, sondern dienen gleichzeitig dazu, praktisch-theologische Handlungstheorien nach kritischen und empirisch-funktionalen zu unterscheiden⁵²: Eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit darf weder ausschließlich als "Anwendungsfall" des jeweils geltenden Standes der Jugendforschung bzw. Jugendarbeits-Theorie konzipiert werden, noch darf sie einfachhin im Dienste der jeweils angesagten kirchlichen Integrations-Strategien stehen.

2.3.3 Schließlich müßte eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit die "notwendige Vermittlung makro- und mikrotheoretischer Perspektiven der Jugendforschung im Blick haben"⁵³, d.h. diesen weder ausschließlich auf die je-

47 Zitiert nach: Grundsatztexte zur evangelischen Jugendarbeit, Münster 1978, 202 (aus einem Vortrag vom 24.4.1934 in London über das Thema "Jugend und Kirche").

48 Ebd.

49 Ebd. 203

50 Ebd.

51 Vgl. zum Prozeß interdisziplinärer Theoriebildung und zum Konzept der "konvergierenden Optionen" Steinkamp, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft (s. Anm. 45), 170f.

52 Vgl. Lämmermann (s. Anm. 27).

53 Vgl. Griese (s. Anm. 46), 4; ferner Bierhoff (s. Anm. 42), bes. 154ff. Grieses Unterscheidung scheint mir deshalb hilfreicher als die von Bierhoff, der zwischen "erfahrungsweltlichen", "wissenschaftlichen" und "Praxistheorien" unterscheidet, weil in letzterer ein unzureichendes Verständnis von Wissenschaft durchscheint, das nicht nur gängige wissenschaftstheoretische Unterscheidung von empirischen und hermeneutischen bzw. normativen Wissenschaften vernachlässigt, sondern vor

weiligen besonderen Qualitäten bzw. Wandlungen des Verhältnisses von Jugend und Gesellschaft, noch ausschließlich auf die sozialisationstheoretischen Bedingungen ("Übergangsphase") der Altersstufe richten. Am peer-group-Phänomen und -theorem lassen sich beide Aspekte sowie ihr Zusammenhang bekanntlich anschaulich demonstrieren. Im Synodenbeschluß werden zwar beide erwähnt, aber ihr Zusammenhang ist dabei offenbar so undeutlich geblieben, daß in der nachsynodalen Debatte der letztere (vor allem im Kontext des Konstrukts "reflektierte Gruppe") einseitig betont und dabei der makro-soziologische vernachlässigt wurde. Die damit einhergehende Tendenz zur "Pädagogisierung" des peer-group-Theorems erfolgt dabei um den Preis, jugendliche Subkulturen nicht mehr als gegenkulturelle Bewegungen⁵⁴, als "Seismographen" gesellschaftlicher und kirchlicher Konfliktpotentiale wahrnehmen zu können.

2.4 Aus der Sicht des gegenwärtigen Standes der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung wird man den theoretischen Stellenwert des peer-group-Theorems nicht mehr so sehr unter dem Aspekt beurteilen, ob es eher funktionalistisch-systemstabilisierend oder im Sinne von Theorien sozialen Wandels zu interpretieren ist und seine diesbezügliche Vieldeutigkeit es für erfahrungsbezogene Theoriebildung unbrauchbar macht. Aus der Perspektive des gegenwärtig vieldiskutierten sogenannten "social-problem-Ansatzes"⁵⁵ stellen sich auch die Fragen nach dem Ansatzpunkt von Jugendtheorien zum Teil anders: Wenn Jugend als "soziales Problem"⁵⁶ definierbar und damit im Sinne der "gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit" als solches definiert ist, stellt sich nicht nur zwangsläufig die Frage, was dann "sozial" anders als "gesellschaftlich"⁵⁷ heißen kann (d.h. wer "Jugend als Problem" definiert, damit notwendig auf gesamtgesellschaftliche Defizite hinweist), sondern auch, wer denn da (mit welchem Interesse und Einfluß) "definiert".

Aus der Perspektive des "social-problem-Ansatzes" der Jugendforschung - das soll hier abschließend nicht mehr ausgeführt, sondern nur als These hingestellt werden - muß das peer-group-Theorem noch mehr als "quasi-objektiv",

allen den wichtigen Unterschied zwischen Tatsachenempirie und Totalitätsempirie (vgl. W. Bonß, Die Einübung des Tatsachenblicks, Frankfurt 1982, bes. 18-58) nicht in den Blick bekommt.

54 Vgl. R. Döbert/G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätsbildung, Frankfurt 1975, 18; Bäumlner, Unterwegs zu einer Praxistheorie (s. Anm.1), 249.

55 Vgl. W. Hornstein, Jugend als Problem, Analyse und pädagogische Perspektive, in: Ztschr. für Pädagogik 25 (1979) 671-696.

56 Vgl. zur Einführung Brusten/Malinowski (s. Anm. 44).

57 Vgl. Griese (s. Anm. 46), 8.

als eine Art Ontologisierung erscheinen, oder anders: "Jugend" ist in noch weit höherem Maße "Definition", "gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit", als es die herkömmliche Jugendforschung schon wußte.

Prof. Dr. Hermann Steinkamp
Geistkamp 40
4400 Münster

MARTIN AFFOLDERBACH

THESEN ZUM THEOLOGISCHEN ORT VON JUGENDARBEIT IN KIRCHE
UND GESELLSCHAFT

Ekklesiologische Aspekte zur kirchlichen Jugendarbeit

Diese Thesen sind als ein Arbeitspapier für die Jugendkammer der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) entstanden. Sie versuchen einige Brennpunkte zu nennen, an denen im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit vorrangig die Frage nach dem Wesen und der Gestalt der Kirche aufbricht. Insbesondere sind solche Punkte aufgenommen, an denen sich immer wieder Konflikte oder Reibungsflächen zeigen, d.h. wo die Arbeit mit Jugendlichen eine Herausforderung oder einen Impuls für das Selbstverständnis der Kirche darstellt oder wo das Wesen der Kirche Herausforderung für die Arbeit mit Jugendlichen bedeutet.

These 1

Gesellschaftlicher Wandel und die Unausweichlichkeit einer lernenden Kirche

Wir leben in einer Zeit, die geprägt ist durch technische Revolutionen, exponentielles Wachstum und Überlebensgefährdung für die ganze Menschheit. Die tiefgreifenden Veränderungen der Alltagswelt und die Bedrohung der Umwelt sind Herausforderungen, für die überlieferte Maßstäbe menschlichen Handelns nicht mehr ausreichen und die deshalb neue Orientierungen unausweichlich machen. Die Gesellschaft schafft technische Errungenschaften, deren ethische und lebenspraktische Bewältigung sie dem Einzelnen als Problemlast auferlegt.

Jugendliche sind davon am meisten betroffen, weil Erwachsene als ihre Vorbilder und Begleiter selbst durch den Zwang zur Neuorientierung im Umbruch begriffen sind. So tragen Jugendliche in hohem Maße die Last einer sich wandelnden Gesellschaft. Es ist töricht, Jugendlichen ihre Unruhe und Unsicherheit als Fehlverhalten zuzurechnen und vorzuwerfen.

Die Kirche ist in unserer Gesellschaft in ebensolchem Umbruch begriffen. Sie muß in einer nachsäkularen Gesellschaft ihre Rolle neu bestimmen, weil weiterhin die Offenheit einer Volkskirche unverzichtbar ist, aber ebenso neue geistliche Impulse einer bekennenden Kirche notwendig sind. Es reicht nicht aus, die Botschaft des Evangeliums allein mit den überkommenen Formen und sprachlichen Mitteln weiterzugeben, sondern es ist neu zu wagen, die befreiende Botschaft von Jesus Christus in den Herausforderungen dieser Zeit verstehbar, glaubwürdig, verbindlich und solidarisch zur Sprache zu bringen. Kirchliche Jugendarbeit ist deshalb heute und in Zukunft angewiesen auf eine offene und lernende Kirche, die weiß, daß sie das Evangelium selbst nicht besitzt, sondern aus der Gegenwart des Geistes, dem Zuspruch der Verheißung und der Erneuerung ihres Denkens, Handelns und ihrer Strukturen Leben und Impulse erhält.

These 2

Die Geschichtlichkeit der Erfahrungen und die Unausweichlichkeit einer partnerschaftlichen Kirche

In einer Zeit rapider gesellschaftlicher Umbrüche veralten die Erfahrungen der Generationen schnell.

Viele Konflikte in der Kirche haben ihre Ursache in den unterschiedlichen Glaubenserfahrungen der Generationen. Viele Ältere sind geprägt durch die kirchlichen Erfahrungen des Dritten Reiches und die Rolle der Kirche in der Nachkriegszeit. Die Jüngeren wachsen in einer elektronischen Gesellschaft auf, die ihre eigenen Lebensgrundlagen aufs Spiel zu setzen im Begriff ist. Sie erleben eine Kirche, die im öffentlichen Bewußtsein eine marginalere oder zumindest andere Rolle spielt.

Sie empfinden andere Defizite im Leben der Kirche als Ältere und erleben andere Ermutigungen z.B. bei Kirchentagen, in Gruppen und Kommunitäten. Wer die Bekehrung der Jugendlichen zu den Lebensformen und den Erfahrungen der älteren Generation verlangt - wie auch umgekehrt -, nimmt die jeweilige Generation nicht ernst. Kirchliche Jugendarbeit ist deshalb angewiesen auf eine partnerschaftliche Kirche als einer "Gemeinde von Brüdern" (Barmen III), die die Geschichtlichkeit des Glaubens neu verstehen lernt, die unterschiedliche Erfahrungen des Glaubens anerkennt und als Bereicherung bejaht, die das Recht der Jugend und den Ernst ihrer Fragen achtet, die bereit ist, den Vorteil von Alter, Einfluß und Macht nicht zu mißbrauchen, sondern jederzeit Kirche als synodalen Prozeß und kommunikative Praxis im Austausch der Generationen zu verwirklichen.

These 3

Die Offenheit für die Probleme Jugendlicher und die Unausweichlichkeit einer partizipatorischen Kirche

Viele Jugendliche haben "keinen Bock" auf Kirche, weil sie sie als eine "geschlossene Gesellschaft" erleben, in deren Sprache, Denkwelt und Strukturen man sich einzufügen hat, die aber oft nicht die Sprache der Jugendlichen versteht und manchmal Interesse an ihren Problemen vermissen läßt.

Eine Kirche, in der allein Jesus Christus der Herr ist, ist eine herrschaftsfreie Kirche, die nicht um ihre Tradition und Struktur, ihre Privilegien und ihren Einfluß bangen sollte, sondern die die Freiheit hat, offen zu sein für andere. Eine solche Kirche ist eine partizipatorische Kirche, die Jugendlichen Raum gibt für Gemeinschaft, Mitarbeit und Mitverantwortung.

Dort, wo Vertrauen entgegengebracht wird, kann Vertrauen und Interesse wachsen. Deshalb sollten die Möglichkeiten zur Beteiligung und Mitverantwortung Jugendlicher in allen Bereichen und auf allen Ebenen der Kirche ausge-

baut werden. Dieses schließt ein, daß sie begleitet, angeleitet und informiert werden. Nicht zuletzt sind heutige Jugendliche die in Verantwortung stehenden Gemeindeglieder von morgen.

These 4

Die Vielgestaltigkeit der Arbeit und die Kontinuität des personalen Angebotes

Manchmal wird bestimmten Angeboten kirchlicher Jugendarbeit Skepsis entgegengebracht, weil sie an der regelmäßig sich treffenden Gruppe als Maßstab und Grundform aller Jugendarbeit gemessen werden. Nur dort, wo Bindung an eine solche Gruppe gelingt, seien die Merkmale kirchlicher Jugendarbeit eingelöst.

Die Erfahrung hat gelehrt, daß mit bestimmten Angeboten nur bestimmte Jugendliche angesprochen, andere ausgeschlossen werden. Jugendarbeit in der Volkskirche braucht deshalb eine Vielgestaltigkeit und Offenheit ihrer Angebote.

Kirchliche Jugendarbeit hat ihren Maßstab deshalb nicht in einer bestimmten Form, die anzustreben oder einzulösen ist, sondern in einem personalen Angebot, das den Jugendlichen als ganze Person in allen Lebensbezügen anspricht und annimmt. Die Kontinuität kirchlicher Jugendarbeit erweist sich deshalb nicht in der Kontinuität bestimmter Formen und Angebote, vielmehr vollzieht sich der Prozeß der Übereignung des Evangeliums in vielfacher Gestalt, in einfachen Handlungen und Symbolen, im Eintreten und Zugehen auf andere, in Gespräch und Beratung, in gemeinsamer Arbeit, in Diensten, Engagement und anderem. In der Qualität der gesamten Arbeit, nicht in ausweisbaren Pflichtelementen, erweist sich die Spiritualität der Jugendarbeit, liegt ihr "Beweis des Geistes und der Kraft" (1 Kor 2,4). Dem Mitarbeiter kommt dabei zweifellos eine zentrale Rolle zu. Doch darf "personales Angebot" nicht das Abschieben von Aufgaben auf den Mitarbeiter bedeuten, sondern ist eine Inpflichtnahme der gesamten Gemeinde.

These 5

Jugendarbeit als Teilhabe an der Sendung der Kirche

Jugendliche sind (in der Regel) nicht das Gegenüber zur Kirche, nicht Objekt ihrer Bemühungen, sondern sie sind selbst Kirche, weil sie Glieder der Gemeinde sind.

Deshalb hat Jugendarbeit teil an dem Auftrag der Kirche, nämlich an der Sendung der Kirche als der Bewegung des Geistes als "dem Weg von dem Einen zu den Vielen, von der Mitte zu dem Ende der Zeiten, von dem Zentrum zu den Grenzen der Erde" (Berkhof). Die Kirche "ist in die Welt gesandt und hat Anteil an dem Strom der Liebe, der von Gott, dem Vater, ausgeht. In dieser

Sendung der Liebe (Mt. 22,37) bemüht sich die Kirche, mit allen Ausdrucksformen ihres Lebens die volle Verwirklichung des Reiches Gottes in Jesus Christus zu bezeugen." (Mission und Evangelisation - eine Erklärung des ökumenischen Rates der Kirchen)

Jugendarbeit hat die Aufgabe, darin einzuüben, was es heißt, teilzuhaben an dieser Sendung der Kirche. Wenn Sendung bedeutet, diese Welt "christusförmiger" werden zu lassen als Zeichen des kommenden Reiches, dann hat Jugendarbeit auch die Aufgabe für Liebe, Frieden und Gerechtigkeit einzutreten. Eine solche Jugendarbeit kann nicht zwischen persönlichem Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung trennen. Denn sie ist immer schon öffentliches Handeln und damit politische Arbeit.

These 6

Das Zeitalter der Weltkirche und die Notwendigkeit ökumenischen Lernens

Weil wir Gott als den Vater aller Menschen bekennen, können wir heute die christliche Kirche theologisch nur noch als die eine Kirche Jesu Christi in der Vielgestaltigkeit ihrer geschichtlichen und kulturellen Ausprägungen verstehen.

Deshalb ist für viele Christen das Bewußtsein einer weltweiten Gemeinschaft der Christen selbstverständlich geworden.

Jugendliche leben heute im Zeitalter weltweiter Kommunikation. Doch die Rolle als Bürger eines der reichsten Länder der Erde zu begreifen und zu befragen, ist ein Schritt, der nur von wenigen gegangen wird.

Für viele Jugendliche existieren keine konfessionellen Grenzen. Katholische Jugendliche nehmen an Angeboten evangelischer Jugendarbeit teil wie auch umgekehrt. In vielen Bereichen gibt es ökumenische Zusammenarbeit.

Kirchliche Jugendarbeit hat die Aufgabe, das Interesse Jugendlicher an der Situation der Christen und Kirchen in anderen Ländern, insbesondere in der Dritten Welt zu fördern sowie das Verständnis für andere Konfessionen und deren kulturelle Eingebundenheit. Kirchliche Jugendarbeit als in diesem Sinne grenzüberschreitende Jugendarbeit kann an vielen Stellen Vorreiterfunktion für die Kirche übernehmen.

These 7

Die Vielfalt der Aufgaben und die Notwendigkeit der Gemeinde als kritische Kommunikationsgemeinschaft

Mitarbeitern in der Jugendarbeit wird nicht selten die Frage nach dem "Eigentlichen" gestellt, in der manchmal die Kritik verborgen ist, daß in der Jugendarbeit "nur" Unterhaltung betrieben werde, man "nur" eine offene Tür anbiete, sich "nur" um ausländische Jugendliche kümmere, sich "nur" gesell-

schaftlichen Fragen zuwende u.a. Viele Mitarbeiter erleben in ihrem oft sehr anstrengenden Arbeitsfeld einen Rechtfertigungszwang, den sie als eine Belastung erleben.

Hinter der Frage nach dem "Eigentlichen" verbirgt sich manchmal die Erwartung des Kritikers, daß Jugendarbeit nicht "mehr" sein soll, sondern daß sie anders sein soll, nämlich in der Weise, wie der Kritiker positive Erfahrungen mit Jugendarbeit gemacht hat. Doch Jugendarbeit - auch kirchliche - kann heute nicht geschehen unter Absehung von der heute lebenden Jugend, ihren Erfahrungen und Voraussetzungen an christlichem Wissen und Lebensformen.

Auch in der Kirche kann nicht jeder alles tun. Spezifische Aufgaben, Dienste oder Zielgruppen decken nicht jeweils den ganzen Auftrag der Kirche ab. Doch kann jeder seine spezifische Aufgabe wahrnehmen und ernstnehmen, wenn er sicher sein kann, daß andere das ihrige wahrnehmen. Paulus hat das mit dem Bild der verschiedenen Körperfunktionen beschrieben, die in ihrer Verschiedenheit aufeinander angewiesen sind. Entscheidend ist, daß alle Aufgaben in der kritischen Kommunikationsgemeinschaft der Gemeinde stehen; denn sie delegiert Aufgaben und nimmt deshalb auch die Verantwortung mit wahr.

Dr. Martin Affolderbach
Lange Steggasse 14/2
7253 Renningen

WERNER TZSCHEETZSCH

HANDLUNGSFORSCHUNG ALS FORSCHUNGSMETHODE IN DER KIRCHLICHEN JUGENDARBEIT

O. Kirchliche Jugendarbeit ist ein religionspädagogisches Praxisfeld, das - beispielsweise im Gegensatz zum Religionsunterricht - bislang der wissenschaftlichen Reflexion weitgehend verschlossen blieb, dagegen aber eine bunte Vielzahl unterschiedlicher Praxishilfen aufzuweisen vermag. Das liegt zum einen daran, daß die Praxis kirchlicher Jugendarbeit selbst in eine fast unübersehbare Vielfalt der Maßnahmen (vom Grundkurs für Gruppenleiter/-innen in den Jugendverbänden über Klubarbeit/offene Jugendarbeit bis hin zur Jugendsozialarbeit) gegliedert ist, zum anderen aber auch daran, daß es ausgesprochen schwierig scheint, in einem solchen - oft diffusen - Feld religionspädagogische Forschungsarbeit zu leisten. Zudem ist in der kirchlichen Jugendarbeit einerseits Theoriefeindlichkeit nicht selten anzutreffen, weil die aufgrund des Handlungsdrucks der Praxis an die Theorie gerichteten Erwartungen im Sinne des "Rezeptes für gelingende Praxis" von einer Theorie nicht erfüllt werden. Andererseits fällt die Theoriebildung auch ausgesprochen schwer, weil in eine Theorie kirchlicher Jugendarbeit neben religionspädagogischen auch erziehungswissenschaftliche, psychologische und soziologische Perspektiven¹ aufgenommen werden müssen. Da ohnehin nicht zu erwarten ist, daß für den Bereich kirchliche Jugendarbeit eine komplexe, die unterschiedlichsten Fragestellungen berücksichtigende Theorie aus einem Guß zu entwickeln ist, sondern vielmehr nur Einzelbereiche wissenschaftlich reflektiert werden können (mit dem Ziel einer entsprechenden Theoriebildung), halte ich die Handlungsforschung als Forschungsmethode im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit in Form einer "Doppelstrategie von Projektforschung und Theoriebildung"² für einen angemessenen Forschungsweg. Zur Begründung eines solchen Vorgehens dienen Überlegungen zur Religionspädagogik als Handlungswissenschaft, zu den daraus resultierenden Konsequenzen für die religionspädagogischen Forschungsverfahren und zu einer entsprechenden Forschungsethik.

Daran schließen sich einige Überlegungen zur Praxis der Handlungsforschung im Feld kirchlicher Jugendarbeit an.

1 Chr. Bäumler, *Unterwegs zu einer Praxistheorie*, München 1977, 241, plädiert dafür, in eine Theorie der Jugendarbeit Elemente theologischer und humanwissenschaftlicher Theoriebildung einzubringen und dabei theologische, erziehungswissenschaftliche, gruppensystemtheoretische und sozialisationstheoretische Perspektiven zu berücksichtigen.

2 Ebd. 264.

1. Religionspädagogik als Handlungswissenschaft

Das Verhältnis von Theorie und Praxis, ihre wechselseitige Bestimmung sowie die Vermittlung zwischen ihnen sind die grundlegenden Probleme aller Wissenschaften, die sich mit dem Handeln des Menschen beschäftigen. Erziehungswissenschaft versteht Dietrich Benner als Handlungswissenschaft von der und für die Erziehung, sie steht im Primat der Praxis und wendet sich an den im gleichen Primat stehenden Erzieher als Handlungsorientierung.³ Theorie ist also nicht unmittelbar auf Praxis anwendbar, sondern bedarf der Vermittlung des in der Praxis Tätigen.

Für die Praktische Theologie entwickelt Rolf Zerfaß "ein Modellkonstrukt in Gestalt eines Regelkreises"⁴ als handlungswissenschaftlich orientierter Reflexionsgang, der seinen Ausgang bei konkret vorfindbarer christlicher und kirchlicher Praxis nimmt. Um Praxis genau beschreiben zu können, sind empirische Situationserhebungen notwendig, die als solche noch keine Handlungsanweisungen geben, sondern "zunächst mit dem geltenden Überlieferungsanspruch konfrontiert werden ..., wenn die gesuchten Handlungsmodelle nicht einfach dem Druck der Fakten folgen, sondern aus dem Impuls christlicher Überlieferung kritisch und konstruktiv auf das gegenwärtige Handlungsfeld Einfluß nehmen wollen. Wenn freilich diese wechselseitige Anfrage der Daten an die Überlieferung und der Überlieferung an das Datenmaterial nicht in abstraktem Rasonnement steckenbleiben soll, muß innerhalb des in dieser Weise bewußt gewordenen Spannungsfeldes zwischen Überlieferungsanspruch (Sollbestand) und Gegenwartsanalyse (Istbefund) nach Konvergenzen gefragt, muß ein gemeinsamer Boden ermittelt werden, von dem sich die neuen Handlungsimpulse ... sowohl theologisch wie humanwissenschaftlich verantworten lassen. Dies ist die Aufgabe praktisch-theologischer Theoriebildung..."⁵. Diese Handlungsimpulse konstituieren neue Praxis, die wiederum der theoretischen Reflexion zugänglich wird und so wiederum neue Handlungsimpulse für aufzugebene Praxis provoziert.

Norbert Mette dagegen weist darauf hin, daß mit einem solchen Regelkreis-Modell noch kein "zureichender theoretischer Rahmen für die praktisch-theolo-

³ Vgl. D. Benner, Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft, München 1973, 330-346.

⁴ R. Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 164-177, hier 166; vgl. dazu auch R. Zerfaß, Inhalte der Praktischen Theologie, in: G. Biemer/A. Biesinger, Theologie im Religionsunterricht, München 1976, 95-107.

⁵ Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 4), 168f.

gische Forschung⁶ gegeben sei. Wie Karl Lehmann geht er davon aus, daß die gesamte Theologie in eminenter Weise als praktische Wissenschaft zu verstehen sei.⁷ Bei seinem Entwurf der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft greift Norbert Mette den Ansatz von Helmut Peukert auf, der eine fundamentale Theologie als Theorie des kommunikativen Handelns und der im Handeln erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit Gottes⁸ entwickelt hat.

Insofern Praktische Theologie als Handlungswissenschaft "an die Beteiligung und Selbstreflexion aller Betroffenen gebunden (ist)"⁹ und im Hinblick auf ein für die Praktische Theologie auszuwählendes Forschungsverfahren ist das Verständnis der Praktischen Theologie als Reflexionswissenschaft wesentlich: Es geht in der Praktischen Theologie nicht um Wissen, "das gelernt und dann zur Anwendung gebracht werden kann. Die Sache, um die es der Theologie geht, kann nicht nach Art von Sachverhalten informativ zur Kenntnis gebracht werden. Sondern es geht hier um die Mitteilung einer Wirklichkeit, die Ursprung für verändertes kommunikatives Verhalten ist; d.h., die erkennenden und handelnden Subjekte sind unmittelbar in ihrer eigenen Identität betroffen"¹⁰.

Während für Norbert Mette der induktive Ansatz, die Heranziehung empirischer Methoden, die interdisziplinäre Orientierung und Vermittlung als Spezifika der Praktischen Theologie gelten¹¹, nennt der evangelische Theologe Karl-Fritz Daiber nur den induktiven Ansatz als das Ausgehen von einem konkreten Einzelhandlungsfeld und die Entwicklung von Perspektiven die charakteristischen Bestimmungspunkte der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Nach Karl-Fritz Daiber sollen praktisch-theologische Theorien Begründungen von Handlungszielen für Praxisfelder der Gemeinde und in Kirchen sein, als solche haben sie einen begrenzten Geltungsbereich und entwickeln Aussagen, die nicht auf dem Generalisierungsniveau der Dogmatik liegen können. Sie sind kritisch und empirisch orientiert, ihr theologischer Charakter

6 N. Mette, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978, 319.

7 Vgl. ebd. 257 und K. Lehmann, Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Klostermann/Zerfaß (s. Anm. 4), 81-102.

8 Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - fundamentale Theologie, Frankfurt 1976.

9 Mette (s. Anm. 6), 352.

10 Ebd. 352.

11 Vgl. N. Mette, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979) 190-203, bes. 191.

liegt primär in der Wertung kirchlicher Praxis.¹² Er orientiert sich am Regelkreissystem, wenn er als Interesse der Praktischen Theologie ausgibt, "durch wissenschaftlich-kritische Reflexion Prozesse der Erneuerung einzuleiten"¹³, die Praxis verändern und Anlaß zu neuer theoretischer Reflexion werden.

Da praktisch-theologische Theorien Handlungsziele für die Praxis beinhalten, sind sie notwendigerweise feld- und situationsbezogen.¹⁴ Diese Beschränkung auf Situationsfelder bedingt eine Selbstbescheidung praktisch-theologischer Theorien. Rolf Zerfaß macht deutlich, daß sich Praktische Theologie, "wenn sie die Offenheit, Vielfalt und Vieldeutigkeit menschlichen Handelns respektieren will, grundsätzlich mit 'Theorien mittlerer Reichweite' bescheiden (muß), d.h. sie muß in Abgrenzung zu den Universalansprüchen der Systematischen Theologie einerseits und neomarxistischer Gesellschaftswissenschaften andererseits grundsätzlich mit partiellen, pluralen und vorläufigen Ansätzen zu arbeiten bereit sein"¹⁵. Dies bestätigt auch der Systematiker Karl Lehmann: "Der Sinn von Praxis enthüllt sich voll erst im realen Vollzug. Darum ist es auch faktisch unmöglich, eine allumfassende Theorie der Praxis wie eine Art oberste Wissenschaft und Technik zu schaffen und auf den ganzen Bereich des Handelns anzuwenden. Die Praxis ist auch nicht einfach der Gegenstand eines allmächtigen Herstellens, denn sie bedenkt nicht nur Verfügenkönnen über Fremdes, das von uns angeeignet wird, sondern auch Eingehen auf Fremdes nach Art eines offenen Dialogs. Darum müssen rein theoretische Maßstäbe in einer wirklichen Theorie der Praxis bis zu einem gewissen Grad zurückgenommen werden, so z.B. umfassende Allgemeingültigkeit, schlüssige Stringenz und formale Notwendigkeit."¹⁶

2. Konsequenzen aus dem Entwurf der Religionspädagogik als Handlungswissenschaft für ihr Forschungsverfahren: Begründung der projektorientierten Forschungsmethode

Für die Religionspädagogik als Teildisziplin der Praktischen Theologie hat Günter Biemer das Verständnis einer Handlungswissenschaft von der Praxis für die Praxis aufgegriffen.¹⁷

12 Vgl. K.-F. Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, München/Mainz 1977, 89f.

13 Ebd. 94.

14 Vgl. ebd. 168f.

15 Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 4), 173.

16 Lehmann, Das Theorie-Praxis-Problem (s. Anm. 7), 95f.

17 Vgl. G. Biemer, Das Methodenproblem, in: Handbuch der Religionspädagogik II, 287-308, bes. 304f.

Eine Theorie kirchlicher Jugendarbeit wäre als eine Teil-Theorie der Religionspädagogik - zumindest was ihre didaktischen Bezüge betrifft - zu entwickeln. Um eine solche Theorie entwerfen zu können, schlägt Christof Bäumler als wichtigen Schritt "die wissenschaftliche Begleitung von ausgewählten Modellen der Praxis" vor.¹⁸ Für diesen Weg der Theoriebildung wäre neben der Bereitschaft der im konkreten Feld kirchlicher Jugendarbeit Handelnden, sich wissenschaftlich begleiten zu lassen, die Bereitschaft von Theoretikern notwendig, "sich auf die Bedingungen, Funktionen und Strukturen einer bestimmten Praxis wirklich einzulassen. Das scheint mir nur da möglich zu sein, wo wissenschaftliche Begleitung nach dem Modell der Handlungsforschung erfolgt. Hervorragender Grundsatz der Handlungsforschung ist die These, alle auf dem Praxisfeld Teilnehmende sind Subjekte der Praxis und also auch - wenigstens potentiell - Subjekte ihrer kritischen Reflexion. Insofern konvergiert eine Didaktik emanzipierender Jugendarbeit mit dem Paradigma der Handlungsforschung: eine wissenschaftliche Begleitung der Jugendarbeit durch Projekte der Handlungsforschung könnte Hand in Hand gehen mit der Entwicklung einer Didaktik der Jugendarbeit. Der Zusammenhang von Theorie und Didaktik ließe sich dann auf jeweils begrenzten Feldern herstellen."¹⁹ Diesen Vorschlag von Christof Bäumler greife ich deshalb auf, weil er unter den gegenwärtigen Praxisbedingungen verwirklichter erscheint und den Weg zwischen Wissenschaft und Praxis im Bereich kirchlicher Jugendarbeit begehbar beschreibt. Die Begegnung von Wissenschaftlern und Praktikern in konkreten Projekten der Jugendarbeit kann zum einen dazu beitragen, bei den betroffenen Praktikern die Skepsis der Theorie gegenüber zu reduzieren, zum anderen die Wissenschaftler dazu zu motivieren, sich stärker als bisher mit der kirchlichen Jugendarbeit auseinanderzusetzen. Dabei kann auch aufgewiesen werden, daß Theorie nicht unmittelbar in der Praxis in Form des "Rezeptes" angewendet werden kann, sondern welche Bedeutung in der Vermittlung den Jugendarbeitern selbst zukommt. Ziel einer solchen Zusammenarbeit ist - langfristig gesehen - die Entwicklung einer Theorie von und für die kirchliche Jugendarbeit, die insbesondere den Vorstellungen von Dietrich Benner und Günter Biemer nahekommt, also die Entwicklung eines Interdependenzmodells (Christof Bäumler) hin zu einem dialektischen Modell (Dietrich Benner/Günter Biemer).

18 Bäumler (s. Anm. 1), 264.

19 Ebd., 265; auch E. Feifel, Dokumentation religionspädagogischer Promotions- und Habilitationsvorhaben des deutschsprachigen Raumes, in: KatBl 108 (1983) 446-451, plädiert für die Verwendung der Handlungsforschung im religionspädagogischen Bereich gerade unter der Perspektive, eine 'Praxistheorie' der Religionspädagogik zu entwickeln.

3. Forschungsethische Postulate aus dem Verständnis der Religionspädagogik als Handlungswissenschaft

Der Entwurf der Religionspädagogik als Handlungswissenschaft hat Konsequenzen für die Forschungsverfahren: "Die Forderung, daß die Praktische Theologie statt nach dem Modell objektivierender theoretischer Konstruktionen als Handlungswissenschaft zu konzipieren ist, hat auch Auswirkungen auf die Forschungsverfahren, die in dieser Disziplin zur Anwendung kommen."²⁰ Dabei geht es nicht nur um den Stellenwert der Glaubenspraxis gegenüber der Theorie (als Theologie), sondern vor allem um die Stellung der Glaubenden, d.h. der Personen. "Sollen die Handelnden nicht als Objekt der Manipulation mißbraucht werden, sondern sollen sie sich als theoriebildende Subjekte begreifen können, sind nur solche Forschungsverfahren adäquat, die in den Dienst der hermeneutischen Klärung des Selbstverständnisses der Betroffenen gestellt werden können; bereits im Ansatz muß ausgeschlossen sein, daß sie als Herrschaftsinstrumente eingesetzt werden können."²¹ Hier wird das Problem der Forschungsethik angesprochen. "Diese gilt natürlich nicht nur für den Bereich der Theologie. Aber die Theologie hat den Auftrag, diese ethischen Fragen aufzuwerfen und die Konsequenzen zuallererst bei ihren eigenen Forschungsvorhaben zu reflektieren. Unter der Vorherrschaft und dem Vorbild naturwissenschaftlicher Forschungsmethoden besteht auch in den Sozialwissenschaften eine Tendenz, den Subjektcharakter des Befragten zu mißachten. Die Verobjektivierung der Forschungsmethoden läßt den Untersuchten nicht unbeschädigt. Im Interesse der wissenschaftlichen Forschung trennen sich die Forschenden von den Erforschten, schneiden den Lebenszusammenhang ab, in dem beide Seiten bestehen, und beschränken ihn auf Teilbeziehungen oder einseitige Beziehungen. Solche verobjektivierenden und depersonalisierenden Verfahren haben gewiß wichtige Ergebnisse erbracht, aber sie haben sowohl für den Erforschten wie für den Forschenden Opfer, Zurückstellung wichtiger Bedürfnisse, Entbehrungen mit sich gebracht. Es wäre gerade auch theologisch höchst fragwürdig, wenn diese Kosten wissenschaftlichen Arbeitens nicht reflektiert würden."²² Gerade die Praktische Theologie muß den Betroffenen ermöglichen, Subjekte des Forschungsprozesses zu sein, sie muß sie daher auch an der Bestimmung der Ziele des Forschungsprozesses mitwirken lassen.²³

²⁰ Mette, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 11), 201; vgl. auch Mette, Theorie der Praxis (s. Anm. 6), 354.

²¹ Ebd. 201f.

²² Y. Spiegel, Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, in: Klostermann/Zerfaß (s. Anm. 4), 225-243, hier 242f.

²³ Vgl. Chr. Bäumler u.a., Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie, München/Mainz 1976, 253.

Eine praktisch-theologische Forschung, die sich an der Praxis und den in ihr handelnden Menschen orientiert, kann nicht unparteiisch sein: "Sie gerät unweigerlich in die auf den erforschten Praxisfeldern herrschenden Konflikte, denen sie sich nicht unter Berufung auf eine 'wertfreie' Wissenschaft entziehen kann. Der empirisch forschende praktische Theologe muß sein erkenntnisleitendes Interesse deutlich und der Auseinandersetzung mit anderen Interessen zugänglich machen."²⁴ Der Verzicht auf den Menschen verobjektivierende Forschungsmethoden macht gleichzeitig deutlich, daß es wertfreie Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie nicht geben darf. Auch der forschende Praktische Theologe muß sich analog zu Johann Baptist Metz fragen: "Muß der Theologe nicht immer auch die Leute selbst zur Sprache bringen? Hat er nicht kirchlicher Maieutiker des Volkes zu sein? Muß er nicht dafür eintreten, daß die Leute 'dabeisein', 'mitmachen' können, daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden? Und all dies nicht etwa als bloße Aufklärungsarbeit, als Bildungs- und Informationshilfe, sondern um der Orthodoxie der Theologie willen?"²⁵ Diese Fragestellung wird vom Synodenbeschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" insofern positiv aufgegriffen, als dort die Jugendlichen nicht nur als Adressaten, sondern vielmehr als Träger des kirchlichen Dienstes gesehen werden.²⁶

Die Grundsatzentscheidung, beim Forschungsverfahren der kirchlichen Jugendarbeit die betroffenen Jugendlichen als Subjekte am Forschungsprozeß zu beteiligen, läßt sich auch von dieser Grundkonzeption kirchlicher Jugendarbeit her begründen.²⁷

4. Merkmale der Handlungsforschung

Handlungsforschung ist ein aus der amerikanischen Feldforschung entwickelter Forschungsansatz²⁸, dessen Untersuchungsbereich ein konkretes Handlungsfeld ist, "in dem Menschen agieren, die selber 'Subjekte' sind: Probleme haben, mit denen sie in ihrem Handeln zurechtzukommen versuchen, die nicht einfach bleiben wollen, was sie sind, sondern sich und ihre Umstände bewußt verändern."²⁹ In das zu untersuchende Handlungsfeld treten die Forscher als

24 Ebd. 253.

25 J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 131.

26 Vgl. Synodenbeschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", in: *GemSyn I 1976*, 288-311, hier 290.

27 Für die Anwendung der Handlungsforschung in der kirchlichen Jugendarbeit plädierte 1974 bereits M. Vollert, *Kirchliche Jugendarbeit und empirische Sozialforschung*, in: *KatBl 99 (1974)* 75-84.

28 K. Lewin, *Feldtheorie und Sozialwissenschaften*, Bern 1963 untersuchte vor allem soziale Randgruppen und entwickelte daraus seine "Feldtheorie".

29 H.R. Wohlrapp, *Handlungsforschung*, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln*, Frankfurt 1979,

Subjekte mit ein, d.h. der in der bisherigen empirisch-analytischen Sozialforschung bestehende Subjekt-Objekt-Bezug wird zugunsten eines Subjekt-Subjekt-Bezugs geändert. Der Ansatz versucht, den an ihn gerichteten Anforderungen, wie sie sich aus einem Theoriemodell der Religionspädagogik als Handlungswissenschaft ergeben, gerecht zu werden und die dialektische Beziehung von Theorie und Praxis aufzugreifen. Diese dialektische Beziehung "wird in der Theoriebildung der Praktischen Theologie dann realisiert, wenn Theoretiker und Praktiker zwar mit unterschiedlichen Akzenten, aber gemeinsam an der Entwicklung, der ständigen Überprüfung und der Korrektur von Praxistheorien kirchlichen und christlichen Handelns arbeiten"³⁰. In der konkreten Forschungsmethodologie soll ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis zwischen Forschern und Betroffenen erreicht werden.³¹ Alle am Forschungsprojekt Beteiligten werden über die Zielsetzungen des Projekts, über die Hypothesen aufgeklärt und bestimmen die Zielsetzungen mit, sie wirken mit bei der Evaluation und Revision der Ergebnisse. Forschen und Handeln werden als Regelkreis angesehen. "Der Handlungsanteil besteht in der praktischen Durchführung einer pädagogischen, therapeutischen etc. Strategie. Der Forschungsanteil besteht in der Entwicklung der Strategie, der Überprüfung ihrer Wirkungsweise und der Veränderung der Strategie."³² Forschungsgegenstand ist also ein Prozeß, in dem sowohl Praktiker als auch Theoretiker ihre Situation verändern und daraus Handlungsorientierungen für zukünftiges Handeln erlernen.

122-214, hier 134; Handlungsforschung eignet sich in besonderer Weise für die Erforschung von überschaubaren Gruppen: "Handlungsforschung scheint begrenzt zu sein auf kleine, relativ überschaubare soziale Aggregate. Nur in solchen kleinen sozialen Kontexten lassen sich die Handlungsforschungsprinzipien verwirklichen": H. Reckmann, Sozialisation und Erziehung im Jugendverband, Weinheim/Basel 1981, 44.

30 Chr. Bäumler, Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie, in: R. Zerfuß/N. Greinacher, Einführung in die Praktische Theologie, München/Mainz 1976, 77-95, hier 77; D. Pohlmann, Offene Lernplanung in der Religionspädagogik, Göttingen 1982, 82, weist darauf hin, daß die Handlungsforschung das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Erziehungswissenschaft in einer neuartigen Weise zu lösen versucht: "Indem einerseits der Vollzug der Forschung als ein Moment der zu erforschenden pädagogischen Praxis auftritt und andererseits die zu erforschende Praxis von Anfang an als eine unter dem Einfluß der Forschung zu verändernde betrachtet wird. Handlungsforschung ist also Innovationsforschung, indem Forschung als integrierender Bestandteil der schulischen Veränderungsprozesse verstanden wird. Handlungsforschung verfolgt damit keine sogenannte 'Anwendung' der Forschungsergebnisse in der Praxis, sondern muß sich für Rückwirkungen dieser von ihr selbst mitbeeinflußten Praxis auf die Fragestellungen und Forschungsmethoden im Forschungsprozeß selbst offen halten."

31 Vgl. Mette, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 11), 200 f.

32 W. Maschewsky/U. Schneider, Anwendungsorientierte psychologische Forschung: Zum gegenwärtigen Stand der Methodendiskussion, in: C.W. Müller (Hg.), Begleitforschung, Weinheim/Basel 1978, 38-62, hier 60.

Somit wird der Anspruch von Aktionsforschung deutlich, "Handeln, Forschung und Lernen zusammenzubringen"³³. Praktische Theologie wird zu einer dialektischen Wissenschaft, die Theologie ohnehin sein sollte: "Theologische Einsichten und Verfahrensweisen lassen sich nicht gewinnen, wenn Theologie nicht auf eine bestimmte persönliche und gemeinsame Art betrieben wird. Dialog und Kommunikation haben darum den Vorrang vor dem Monolog; die Gruppe ist die bevorzugte sozialdidaktische Lerngemeinschaft. In diesem Sinne läßt sich auch sagen, daß die verschiedenen Methoden der Kommunikation und der Einübung in sie durchaus etwas mit Theologie zu tun haben. Sie ermöglichen vor allem, die Interaktionsmuster kognitiver Art um die dort ausgeblendeten Dimensionen von Kommunikation zu ergänzen; dadurch tragen sie dazu bei, daß in der Ausbildung wichtige, in Theorie und Praxis benötigte Qualitäten erworben werden können: Offenhalten des Lernprozesses, Erhaltung der Lernflexibilität, Einübung in Konflikte, Weckung von Suchhaltung, Bereitschaft zum Umdenken etc.; Fähigkeiten, die zusammengenommen die elementare Handlungskompetenz eines Theologen bilden."³⁴

Heinz Moser schlägt vor, an die Stelle der in der klassischen empirischen Forschung geltenden Gütekriterien Objektivität, Reliabilität und Validität die folgenden für den Handlungsforschungsprozeß wichtigen Gütekriterien zu setzen:

- "(A) Transparenz: Nachvollziehbarkeit des Forschungsprozesses für alle Beteiligten durch Offenlegung von Funktionen, Zielen und Methoden der Forschungsarbeit;
- (B) Stimmigkeit: Vereinbarkeit von Zielen und Methoden der Forschungsarbeit;
- (C) Einfluß des Forschers: Der Forscher darf bei der Datensammlung nicht bewußt verzerrend auf den Forschungsprozeß Einfluß nehmen."³⁵

Allerdings ist eine totale Ablehnung empirischer Forschung meines Erachtens problematisch, weil für eine situationsgemäße Datenerhebung auf solche Forschungsverfahren nicht verzichtet werden kann. Empirische Forschung ist auch in der Handlungsforschung möglich: Die Subjekt-Subjekt-Beziehung im Forschungsprozeß erfordert dann die gemeinsame Kommunikation über empirisch erhobene Daten. Die empirische Sozialforschung muß also gekoppelt

³³ H. Moser, Aktionsforschung als kritische Theorie der Sozialwissenschaften, München 1975, 53.

³⁴ Mette, Theorie der Praxis (s. Anm. 6), 236.

³⁵ H. Moser, Methoden der Aktionsforschung, München 1977, 18.

werden mit der Forderung nach der Kommunizierbarkeit ihrer Ergebnisse mit den Betroffenen: "Für die Praktische Theologie legt sich ein solcher wissenschaftstheoretischer Rahmen für Handlungsforschung deshalb nahe, weil ihr eigenes erkenntnisleitendes Interesse im Zusammenhang der christlichen Überlieferungsgeschichte auf eine möglichst unverzerrte Kommunikation hinausläuft."³⁶

Ohne Zweifel handelt es sich bei der Handlungsforschung um ein noch recht wenig differenziertes methodisches Instrument. Für den Bereich der Religionspädagogik muß Dietrich Benner zugestimmt werden, wenn er darauf hinweist, daß erziehungswissenschaftliche Handlungsforschung nicht ohne eine explizite pädagogische Handlungstheorie auskommt, "welche die Praxis in der Erziehungswirklichkeit orientiert und somit für den Gegenstand der Aktionsforschung konstitutiv wird. Handlungsforschung darf nicht von einer affirmativen Identität von Forschungs- und Aktionsprozeß ausgehen, sondern hat das Praktischwerden pädagogischer Handlungstheorie in konkreten Erziehungssituationen zum Gegenstand, für welches die pädagogische Differenz von Handlungstheorie und Praxis schlechthin konstitutiv ist. Weil das Praktischwerden von Handlungstheorie über die Motivation der erzieherisch Tätigen vermittelt ist, welche sich ihrerseits an einer handlungstheoretischen Legitimation der Aufgaben und Möglichkeiten erzieherischer Praxis auszurichten hat, dürfen Forschung und Aktion nicht unmittelbar aneinander gebunden werden: ihre Beziehung kann nur über eine erfahrungswissenschaftlich abgesicherte Kritik und Weiterentwicklung pädagogischer Handlungstheorie hergestellt werden, welche die Theorie mit ihrem eigenen Praktischwerden und die Praxis mit der sie orientierenden Handlungstheorie konfrontiert. Objektivität, Reliabilität und Validität pädagogischen Handlungsforschung können weder aus einer platten Negation der Gütekriterien erkenntniswissenschaftlicher Empirie in der traditionellen Sozialforschung noch aus einer handlungstheoretisch naiven wechselseitigen Anbindung von Forschung und Aktion gewonnen werden, sondern bemessen sich nach den Kriterien pädagogischer Handlungstheorie selber und beziehen praxeologisch-handlungstheoretische und praktisch-handlungsorientierende Gültigkeit."³⁷ Aufgrund dieser Überlegungen fordert Dietrich Benner: "der Forschungsbegriff der Aktionsforschung muß daher differenziert werden in einen Begriff pädagogischer Handlungstheorie und einen Begriff pädagogischer Handlungsforschung, welche Erziehungspraxis und Handlungstheorie mit deren Praktischwerden konfrontiert

³⁶ Bäumler u.a. (s. Anm.23), 47.

³⁷ D. Benner, Erziehungswissenschaft: Theorie einer Praxis?, in: H.D. Haller/D. Lenzen (Hg.), Jahrbuch für Erziehungswissenschaft 1977/1978, Stuttgart 1978, 38-67, hier 47.

und zur Überprüfung, Kritik und Weiterentwicklung handlungstheoretischer Praxisorientierung beiträgt.³⁸

5. Praxis der Handlungsforschung

Für den konkreten Ablauf eines Forschungsprojekts schlägt Heinz Moser ein zyklisches Modell vor, also ein Modell, dessen einzelne Phase mehrmals durchlaufen werden. Diese Phasen sind: Informationssammlung - Diskurs - Erarbeitung bzw. Modifikation von Handlungsorientierungen - Handeln im Sozialfeld.³⁹ Dieses Modell übernehme ich für die konkrete Projektbegleitung in der kirchlichen Jugendarbeit, ohne damit die Grenzen dieses Modells zu übersehen. Gerade im Blick auf die von Dietrich Benner genannten Optionen, z.B. der Vermeidung einer unmittelbaren Anbindung von Theorie und Praxis, erfüllt das Modell von Heinz Moser nicht den Anspruch einer entsprechenden Differenzierung zwischen Theorie und Praxis. Gleichwohl ist das Modell vorläufig geeignet, die konkrete wissenschaftliche Praxisbegleitung der kirchlichen Jugendarbeit zu ermöglichen und zu reflektieren.

Die einzelnen Elemente des zyklischen Modells einer projektbegleitenden Forschung lassen sich folgendermaßen erläutern:

1. Für die Informationssammlung sind vier Quellen wichtig: das Alltagswissen, das Betriebswissen der kirchlichen Jugendarbeit, das theoretische Wissen (z.B. Grundlagenkonzeption der kirchlichen Jugendarbeit) und systematische Erhebungen (z.B. Erhebungen über die Ausgangslage der an einem Projekt in der Jugendarbeit beteiligten etc.).⁴⁰

2. Die gewonnenen Informationen werden im Diskurs von den Forschern und den Betroffenen erörtert. Dabei sollen solche Diskurse stattfinden, die als fortlaufende Arbeit an den selben Themen zu verstehen sind, "die aufgrund neuer Informationen überarbeitet werden. Es sind sogenannte Diskursgeschichten, die kommunikatives Handeln immer neu hinterfragen (relative Wahrheit)."⁴¹

3. Aufgrund des Diskurses ergeben sich Handlungsorientierungen für das Handeln in konkreten Projektsituationen. Die versuchte Realisation einer Handlungsorientierung schlägt sich nieder in neuem Handeln, über das wieder Information gesammelt wird, wieder Diskurse stattfinden, aus denen wiederum Handlungsorientierungen gewonnen werden. Deutlich wird, daß im Rahmen der

38 Ebd. 48.

39 H. Moser, Praxis der Aktionsforschung, München 1977, 51.

40 Ebd. 52.

41 Ebd. 54; unter "Diskurs" versteht H. Moser "die argumentierende Bemühung um Absicherung und Begründung von Handlungsorientierungen" (s. Anm. 35, 11).

Handlungsforschungsprojekte der "Diskurs" eine wichtige Rolle spielt. Wichtig für die Diskurse ist die Verknüpfung mit den gesammelten und gewonnenen Informationen, die den Betroffenen immer wieder neu zugänglich gemacht werden müssen.⁴²

Der zyklische Ablauf dieses Modells scheint mir auch in Einklang zu stehen mit dem für die kirchliche Jugendarbeit nach dem Synodenbeschluß spezifischen Dreier-Schritt von Leben erfahren - Leben verstehen - Leben gestalten.⁴³

Zu Beginn eines konkreten Forschungsverlaufs steht die Problemfindungsphase, in der die Forscher ihre Forschungsziele den Betroffenen im konkreten Sozialfeld vorstellen, mit ihnen zusammen das Problembewußtsein erörtern und in Gespräche mit ihnen Forschungsziele bestätigen, umändern, ergänzen bzw. erweitern. In der Projektdurchführung stehen die Ziele und die Vorgehensweise der Forschungsarbeit immer neu zur Diskussion. Die ständige Reflexion der erfolgten Prozesse ist für die Beteiligten unerlässlich. Im Anschluß an die Projektdurchführung, die sehr sorgfältig und mit verschiedenen Methoden dokumentiert werden muß, ist eine gemeinsame Auswertung der Ergebnisse notwendig. Dabei wird der gesamte Forschungsprozeß so dargestellt, daß gerade auch die Schwierigkeiten thematisiert werden. Im Anschluß an die Auswertung der Ergebnisse zusammen mit den Betroffenen im konkreten sozialen Feld ist die Veröffentlichung der Forschungsergebnisse möglich.

Für den Bereich kirchlicher Jugendarbeit könnte auf diesem Wege Projektforschung und Theoriebildung in einer Doppelstrategie so verbunden werden, daß die in der Praxis auftretenden Probleme in der Theorie aufgegriffen werden und andererseits die Ergebnisse theoretischer Untersuchungen in die Projektforschung einfließen:

"Projektforschung und Gesamtheorie der Jugendarbeit sind in einem Lernkreis zusammengeschlossen: grundsätzliche Annahmen der Gesamtheorie gehen in die Projektforschung ein. Die bei dem Versuch der Vermittlung von Theorie und Praxis in Projekten der Handlungsforschung auftretenden Probleme müssen wiederum für die Weiterentwicklung der Gesamtheorie der Jugendarbeit fruchtbar gemacht werden."⁴⁴

42 Vgl. Moser, Praxis der Aktionsforschung (s. Anm. 39), 25.

43 Vgl. Synodenbeschluß "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (s. Anm. 26), 289.

44 Bäumler (s. Anm. 1), 266.

Es ist der kirchlichen Jugendarbeit zu wünschen, daß die ihr entsprechende Theoriebildung vorwärtsgeht, um gerade dadurch wichtige Argumentationszusammenhänge zu gewinnen, die nicht zuletzt in Konfliktfällen von hilfreicher Bedeutung sein könnten.

Werner Tzscheetzsch, Dipl.Theol, Dipl.Päd., Akad. Rat
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Werthmannplatz
7800 Freiburg i.Br.

Wertwandel und neue Religiosität - die Suche nach Alternativen als pädagogisches Problem

Die zeitgemäßen und zukunftgerechten Formen ethischer und religiöser Begleitung Jugendlicher werden sich unterscheiden je nachdem, ob in analytischer Hinsicht die neuzeitliche Entwicklung nur als Verfallsgeschichte beschrieben wird (Wertverlust/Wertzerfall; Religionsverlust/Entkirchlichung) oder als Wandel (Wertwandel; religiöser Wandel) mit problematischen, aber auch positiven Tendenzen. Befunde aus der Wert- und Jugendforschung - unter besonderer Berücksichtigung der Alternativbewegungen - legen in Verbindung mit Beobachtungen zur sogenannten neuen Religiosität nahe, nicht nur von adoleszenzbedingten Phänomenen auszugehen, sondern von allgemeineren und dauerhafteren Veränderungen, ferner nicht nur von destruktiven Erscheinungen, sondern von Veränderungen, die auch konstruktive Versuche neuer Lebensgestaltung und Prioritätensetzung zeigen - die Suche nach Alternativen der Lebensweise. Aus diesem Grunde sollte pädagogisch der zweite Denkrahmen zugrundegelegt werden.

Auf dem skizzierten Hintergrund erweisen sich die zwei herrschenden pädagogischen Strömungen, die sich auch in der kirchlichen Pädagogik spiegeln, als unzureichend: die neokonservative Pädagogik der sich selbst so bezeichnenden Bildungspolitik der "Tendenzwende" (seit etwa 1973) mit ihrem Interesse, ordnungspädagogische Vorstellungen zu verstärken, und die emanzipatorisch-kritische Pädagogik (seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre). Beide Richtungen definieren sich von einem vertikalen Autoritäts- bzw. Herrschaftskonflikt her, passen aber nur eingeschränkt zu einem horizontalen Wertekonflikt, der eine Sinn- und Orientierungskrise einschließt und sich bei Jugendlichen darin äußert, daß sie nicht (mehr nur) 'von unten nach oben' kritisch protestieren, sondern sich 'neben' der Gesellschaft in eigenen Nischen aus- und eingrenzen.

Als einer notwendigen, wenngleich nicht hinreichenden Bedingung für einen dritten pädagogischen Weg ist zwar an den Grundgedanken der emanzipatorisch-kritischen Pädagogik festzuhalten, weil auch Wertwandel und neue Religiosität ambivalent sind, viel Fragwürdiges mit sich führen und kritikbedürftig sind. Dies soll an den neuen religiösen Bewegungen exemplarisch verdeutlicht werden. Bei Phänomenen des kulturellen Wandels im Sinne der Suche nach alternativen Wertprioritäten und Lebensformen müssen in den Mittelpunkt jedoch inhaltliche und normative Fragen rücken, Fragen nach Charakter, Richtung und Maßstäben dieses Wandels. Die pädagogischen Folgerungen müssen dementsprechend darauf bedacht sein, die Gefahren nach der einen wie der anderen

Seite zu vermeiden: eine zwar inhaltlich gefüllte, aber der Zukunft nicht angemessene Restauration wie eine zwar zukunftsbewußte, aber gehaltlose Emanzipation; im religiösen Bereich analog eine neue Ordnungsreligiosität mit erzwungener kirchlicher Vereinheitlichung wie die Flucht in die Irrationalität religiöser Sonderformen, die absolute Befreiung suggerieren.

1. "Wertverlust" und die Antwort neokonservativer Bildungspolitik

Werte bilden jenes Gefüge "etablierter Verständigungsmittel", ohne die ein sinnvoller Austausch der Menschen nicht stattfinden kann. Jede Gesellschaft braucht fraglos gültige Grundwerte. Die Moral einer Gesellschaft enthält dann gleichsam die "Ausführungsbestimmungen" einer solchen zentralen Wertordnung (Schmidtchen 1977, 12). Demgegenüber signalisierte die vor zehn Jahren einsetzende Grundwertediskussion (Kimminich 1977), daß es in der Sicht von Gesellschaftspolitikern in der Bundesrepublik Deutschland erforderlich wurde, eigens zu thematisieren, was an sich selbstverständlich gelten sollte, um es zu stützen oder wiederzugewinnen. Die seit ungefähr demselben Zeitpunkt wiederbelebte Diskussion über ethische Erziehung, Moralerziehung, Werterziehung und die Einführung des Faches "Ethikunterricht" bzw. "Werte und Normen" in den meisten Bundesländern ist zum Teil - nicht durchgängig (vgl. zur Einschätzung Nipkow 1979, 1981 a) - Ausdruck einer ähnlichen Sorge: Man diagnostiziert besonders bei Jugendlichen einen Wertverlust oder zumindest eine mangelnde Bereitschaft zur Wertakzeptanz.

Die bildungspolitischen und pädagogischen Reaktionen sind bekannt. Aufschlußreich ist dabei die Verwendung der großen pädagogischen Tradition. 1973 fordert der bayerische Kultusminister Hans Maier eine "Wiedergewinnung des Erzieherischen" und bemüht hierfür Immanuel Kant. Er zitiert ihn jedoch verkürzt, indem er von den vier Seiten der Erziehung in Kants Abhandlung "Über Pädagogik" bezeichnenderweise nur die ersten drei in Erinnerung ruft: Der Mensch soll "diszipliniert, kultiviert und zivilisiert" werden, d. h. "Selbstbeherrschung" und "Selbstdisziplin" lernen, seine "Individualität" kultivieren und "durch die Ausbildung 'ziviler' Sitten und Umgangsformen, sozialer Tugenden" ("Höflichkeit, Geselligkeit und Aufgeschlossenheit für den Nebenmenschen") der "Einfügung in den sozialen Zusammenhang" nachkommen (Maier 1973,7). "Der zivilisierte Mensch war zugleich (und ganz natürlich) ein politischer Mensch" (ebd.). Politische Bildung scheint in dem Gesagten aufgehen zu sollen. Der für Kant wichtigste vierte Aspekt der Erziehung wird verschwiegen: die Moralisierung. "Wir leben im Zeitpunkte der Disziplinierung, Kultur und Zivilisierung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkte der Moralisierung" (Kant, Werke VI, 708). Was für Kant nicht ausreichte, soll heute für die Wiedergewinnung des Erzieherischen genügen:

realistisch ermäßigte Erwartungen oder um die emanzipatorische Freiheitsidee Kants ermäßigte Erwartungen? Wohl eher das letzte, wenn man sich vor Augen hält, daß der kritische Kant scharf zwischen Legalität und Moralität unterscheidet, zwischen dem Charakter bloß "gesetzesmäßiger Handlungen", wozu "nur eine Änderung der Sitten" nötig sei (Werke IV, 697), und jener mündigen Sittlichkeit als "Wirkung seiner freien Willkür" (d. h. seines freien Willens), wozu der Mensch "sich selbst machen" muß (694).

Zum Jahreswechsel 1974/75 ruft der baden-württembergische Kultusminister Wilhelm Hahn die bildungspolitische "Tendenzwende" aus, die seitdem zum geflügelten Wort geworden ist (Hahn 1975). Anfang 1978 werden die Thesen des Bonner Forums "Mut zur Erziehung" proklamiert (Mut zur Erziehung, 1979). Sie verdächtigen eine Erziehung, die kritikfähig machen will, klagen die "Tugenden des Fleißes, der Disziplin und der Ordnung" ein und ermahnen die Jugendlichen, die gesellschaftlichen "Vorgegebenheiten" anzuerkennen. Zur gleichen Zeit ergehen - von allen Parteien übrigens - die versteckten oder offenen Aufforderungen an die Kirchen, zur Stützung der ins Schwanken geratenen gesellschaftlichen Werte gebührend beizutragen (entsprechende Stimmen zitiert bei K. Lehmann, in: Kimminich 1977, 18). Als 1982 die Koalition von CDU/CSU und FDP die sozialliberale Koalition ablöst, wird das leitende Interesse nochmals umfassend formuliert, das Programm einer nicht nur wirtschaftlichen, sondern vor allem geistig-moralischen "Wende". In dies Programm fügt sich der Versuch, z. B. in Baden-Württemberg, den christlichen Charakter der "christlichen Gemeinschaftsschule" aus dem Schlaf zu wecken, wonach die Schüler "in der Ehrfurcht vor Gott" (LV Baden-Württemberg Art 12), "in Verantwortung vor Gott" (Schulgesetz Baden-Württemberg § 1) zu erziehen seien (vgl. zu diesem Komplex die beiden Themenhefte der Zs. Lehren und Lernen, 8 (1982), 8 und 9, vor allem die aus evangelischer theologischer Sicht besonnen vorgetragenen Abwägungen Ottokar Bases).

In der Perspektive aller dieser Bestrebungen ist die Rede von Werten und Wert-erziehung sowie die Bemühung um die Erneuerung christlicher Erziehung in Elternhaus und Schule konservativ, d. h. bewahrend gemeint, nicht verändernd, es sei denn im Sinne der Wiederherstellung (restaurativ). Die bildungspolitischen und pädagogischen Erwartungen gründen sich auf Annahmen von Verfallsprozessen. Hauptanlaß sind die Jugendlichen, nicht die Erwachsenen selbst; in der Erwachsenenwelt scheint alles in Ordnung zu sein:

"Es ist das Erschrecken, die Ratlosigkeit, die Angst angesichts einer Jugend, die sehr plötzlich sehr anders ist, als wir das gewohnt sind. Der Konflikt der Generationen hat eine neue Dimension und eine neue Schärfe bekommen. Wir wissen nicht nur nicht, wie wir dem Terrorismus, der Drogensucht, dem Rockertum, der steigenden Jugendkriminalität beikommen sollen, wir haben unsere Not schon

mit vergleichsweise harmlosen Erscheinungen: der Lernunlust und der Konsumentenhaltung, dem Auseinanderfallen von Anspruch und Leistung, der Unfähigkeit, sich Ziele zu setzen und ihr Erreichen konsequent zu betreiben, eine oft erschreckende Gefühlskälte, die Unfähigkeit, Bindungen einzugehen..." (von der Lieth 1978, 66).

Jugend wird zum Problemfall. Das Problem wird damit aus der Gesellschaft hinausverlagert, obwohl es dort verwurzelt ist: die "Konsumentenhaltung" in den 'Werten' einer Konsumgesellschaft, die "Drogensucht", beginnend mit dem Alkoholismus, in anerkannten gesellschaftlichen Gewohnheiten sowie in individuellen Frustrationen, die zumindest gesellschaftlich mitverursacht sind. Der restaurative Erneuerungsanspruch versteht sich auf der Folie der Deutung der Situation als Moment eines Niedergangs - ähnlich wie die Deutung der religiösen Situation als fortschreitende Entkirchlichung und Säkularisierung. Man kann die Lage aber auch anders interpretieren.

2. "Wertwandel" und die Ambivalenz gesellschaftlicher Lernbewegungen

Seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre zeichnet sich eine Diskussion ab, die die Veränderungen als Wertwandel auslegt - und im religiösen Bereich entsprechend eher einen Religionswandel und nicht nur Religionsverlust feststellt (Nipkow 1983). Mit dem Begriff Wertwandel ist allerdings vorsichtig umzugehen. Seinen empirischen Hintergrund bilden Untersuchungen über Erscheinungen in den USA und in westeuropäischen Ländern zur sogenannten "silent revolution", der Verschiebung von "materialistischen" zu "postmaterialistischen" Werten (Inglehart 1977), ferner die Auswertung empirischer Erhebungen aus den letzten zwanzig Jahren in der Bundesrepublik (resümierend P. Kmieciak 1976) sowie die Diskussion hierzu (Klages/Kmieciak 1979).

Die These eines Wertwandels verbindet sich zum Teil mit Annahmen über Unterschiede und Konflikte zwischen den Generationen (Hornstein 1983), weil gerade junge Erwachsene und Angehörige aus bildungsprivilegierten Ausbildungslaufbahnen die Träger des Wandels zu sein scheinen. Wenn das zutrifft, sind die Veränderungen hinsichtlich des Wertwandels auch wegen des eingeschlossenen Generationenproblems pädagogisch bedeutsam. Eben dieser Sachverhalt erweckte aber auch Zweifel, ob man es überhaupt mit einem stabilen Wandel zu tun habe (F. Lehner, in: Klages/Kmieciak, 1979, 317).

Die Frage wurde Ende der 70er Jahre aufgeworfen. Inzwischen ist zu erkennen, daß jene gesellschaftlichen Lernbewegungen wie die Ökologiebewegung, die Frauenbewegung, die hinzugekommene Friedensbewegung und manche andere Strömungen der sogenannten Alternativbewegungen, vorsichtig formuliert, eher eine noch breitere Ausstrahlungskraft gewonnen und vor allem auch Erwachsene ergriffen haben: "Wertwandel und Werteverunsicherung (Anomie) ist kein

jugendtypisches Phänomen, sondern läßt sich auch bei einem beträchtlichen Teil der Elterngeneration diagnostizieren" (Sinus-Untersuchung 1984, 28). Einer der überraschendsten Befunde ist außerdem, daß "die noch immer weit verbreitete Meinung, postmaterialistische Werte und alternative Lebensentwürfe seien vor allem eine Sache der Höhergebildeten..., aufgrund dieser Befunde nicht länger haltbar" ist (Sinus-Untersuchung 1984, 49).

So scheint es doch angemessen zu sein, mit H. Klages und P. Kmiecik "von einer historisch bedeutsamen Übergangs- oder Umbruchssituation auszugehen" oder doch zumindest die Frage nach einer solchen Situation "als eine sinnvolle Forschungsfrage zu akzeptieren" (1979, 14). Die grundsätzlich immer noch in der Deutung vorsichtig abwägende Sinus-Untersuchung bestätigt dies und drückt sich heute - fünf Jahre später - eher noch bestimmter aus: "Alternativ- und Protestbewegung sind auch auf Grund unserer Befunde keine Randerscheinungen, sondern die politische Speerspitze viel breiterer Strömungen in der jungen Generation. Alle Anzeichen deuten auf die Herausbildung einer neuen dauerhaften sozialen Bewegung hin" (58; in ähnlichem Sinne Hornstein 1983, 118).

Differenzierende Vorstellungen bleiben freilich gegenüber jenen Interpretationsmustern geboten, die bei dem Wort "Wertwandel" einen einheitlichen Umbruch annehmen oder in schlichten Gegenüberstellungen denken (einfache Dichotomisierung von "materialistischen" und "postmaterialistischen" Werten). Die Forschungshypothese, die mit dem Konstrukt "Wertwandel" gemeint ist, bezieht sich auf eine Destabilisierung des Sozialsystems, die nicht durch einen Wandel mit klaren Fronten hervorgerufen wird, sondern durch Asynchronität (Kmiecik 1976, 67) und Asymmetrie. Die Veränderungen vollziehen sich ungleichzeitig und in unterschiedlichen Teilgruppen: Manche Jugendliche brechen Brücken schneller ab, als die Erwachsenen sich mitverändern können (asynchron); Teilgruppen von Jugendlichen und Erwachsenen entwickeln radikaler abweichende Lebensmuster als die Mehrheit der sich nur langsam mitwandelnden oder beim Alten beharrenden Bevölkerung (asymmetrisch). In einer solchen Situation verschärfen sich die gesellschaftlichen Lebensprobleme schneller, als die Lernleistungen nachwachsen können.

Zum Teil herrscht Asymmetrie in denselben Personen. "Wertwandel vollzieht sich im Alltagsleben außerordentlich widersprüchlich. In sich 'stimmige' Konzepte (z. B. 'Postmaterialismus') gibt es 'in den Köpfen der Menschen' kaum. Wertewandel stellt sich in erster Linie als Veränderung der Rangordnung von Werten dar" (Sinus-Untersuchung 1984, 16). Alte Werte, zum Beispiel das Bedürfnis nach sozialer Sicherheit (29ff), und neue Werte (einfacher leben, 46, Absage an das Ideal von Überlegenheit und Härte, 64) bilden bei der Mehrheit der Bundesbürger - auch bei den 15- bis 30jährigen - "eine Art widersprüchliche Werteharmonie" (16).

Verschiedene Untersuchungen weisen in dieselbe Richtung. Nach der Shell-Studie (1982) sind "in der Tat zentrale Fixpunkte des konventionellen Lebensentwurfs umstritten..." (267, im Original kursiv), z. B.: "den Betrieb, den Hof, die Praxis, den Grundbesitz von den Eltern übernehmen", von Jugendlichen als Erwachsener angesehen werden", "heiraten" (ebd.); aber zum einen werden diese Fixpunkte nicht von denselben Jugendlichen abgelehnt (268), zum anderen wird kein "konsistenter gegenkultureller Lebensentwurf" sichtbar (269).

"Der konventionelle Lebensbogen wird eher durchlöchert als zerschlagen. Bei diesen gezielten Ablehnungen allerdings vermögen sich viele Jugendliche als einer gemeinsamen Orientierung verbunden wiederzuerkennen. Es ist der Begründungszusammenhang für die Ablehnung, nicht die gelebte Konsequenz, der sie miteinander verbindet. Einzelne und gezielte Ablehnungen verknüpfen sich über umgreifende Auffassungen vom Leben und von der Gesellschaft zu einem gegenkulturellen Spektrum, das als ganzes kaum gelebt wird" (270, im Original z. T. kursiv).

Einerseits wird das Erwachsenwerden eine "individuelle", ja, eine "individualistische Anstrengung", die man "allein vollbringen und erleiden" muß (272). Eindeutig ist nur die eine Hälfte der Bewegung, das "heraus und zu sich", wenig eindeutig die Zielbestimmung des "wohin", des "mit wem" und des "wozu" (ebd.). Den großen sozialistischen wie kapitalistischen Ideologien wird mißtraut (391) - vielleicht eine der möglichen Ursachen für die Anziehungskraft "neuer religiöser Bewegungen" (allerdings nur bei wenigen Jugendlichen, s. u.). Auf der anderen Seite "fügen sich doch alle Einzelbewegungen zu einer Gesamtbewegung" zusammen, insofern der "Kern der Gesamtbewegung ... in der bewußten Forderung zu liegen (scheint), endlich eine wirkliche Lebensqualität einzulösen" (371). Diese hat freilich einen "neuen radikalen Inhalt bekommen" (ebd.). Für die hier gemeinten Alternativenbewegungen ist es nicht mehr die übliche Vorstellung von Prosperität, sondern, negativ formuliert, die Absage an alle Formen menschlicher Selbstzerstörung und Naturzerstörung (ebd.), bzw. positiv (mit dem kühnen, noch nicht genügend abgesicherten Versuch der Sinus-Untersuchung, es auf eine Formel zu bringen), das Verlangen nach "Versöhnung" (Sinus 1983, 43).

Hierbei ist bezeichnend, daß man sich nicht mit negativem Protest begnügen und theoretischen Diskussionen zufriedengeben, sondern das, was man für das positive Neue hält, schon jetzt leben möchte, wie fragmentarisch das Ergebnis auch sein mag. Die Suche nach Alternativität nimmt im Unterschied zur studentischen Protestbewegung der späten 60er Jahre zur Zeit eine andere Gestalt an; sie zielt auf alternativen Lebensstil und zeigt Anzeichen eines kulturellen Wandels. Entsprechend richtet sich die neuere Jugendforschung nicht nur auf die Erhebung von Meinungen, sondern untersucht verstärkt "Alterskulturen" und "Gruppenstile" (Shell 1982, 422-673). Neben der Ökologiebewegung zeigt sich diese Veränderung besonders in der Frauenbewegung, wo es nicht mehr nur um

Emanzipation im Sinne der Gleichberechtigung geht, sondern um "Frauenspiritualität" als gelebte Lebensform (im angelsächsischen Sprachgebrauch meint Spiritualität nicht nur Frömmigkeit, sondern Lebenshaltung, Lebenseinstellung überhaupt, vgl. Weaver/Davies 1978; zu christlicher Frauenspiritualität siehe besonders die Schriften von E. Moltmann-Wendel).

Eine bewertende Einschätzung verlangt ebenfalls Differenzierungen. Hinsichtlich ihrer Verbreitung dürfen die neuen Bewegungen zunächst nicht überschätzt werden. Man sollte nicht übersehen, daß zahlreiche Jugendliche die Wertvorstellungen der auf das moderne Fortschrittsdenken vereidigten Mehrheitskultur ziemlich ungebrochen übernehmen, den Glauben an wirtschaftliches Wachstum und technologischen Fortschritt, 'lineares', mechanistisches Denken, Leistungs-, Einkommens- und Konsumorientierung. Die aktiven Mitglieder der Alternativbewegungen bilden eine Minderheit. Zählt man jedoch zu ihnen die Jugendlichen und immer mehr auch die älteren Menschen hinzu, die jene Bewegung unterstützen, ergibt sich auf der anderen Seite eine auch schon quantitativ beachtliche gesellschaftliche Strömung (s. die einzelnen Zahlen bei Shell, 488, und Sinus, 57).

Die qualitative Frage nach der menschlichen Bedeutsamkeit ist schwieriger zu beantworten. Im Bereich von Arbeit, Beruf und Leistung gehen "postmateriellistische" Interessen, die der Selbstverwirklichung im Freizeit- und privaten Lebenssektor Priorität geben (Kmieciak 1976, 258), mit narzißtischen und hedonistischen Zügen einher (Shell 1982, 469). Ferner verbindet sich eine neue Leistungsbereitschaft für nichtentfremdete Arbeit oft mit hemmender Übersensibilisierung für Beziehungsprobleme und der Lustlosigkeit, überhaupt etwas anzufangen (Ziehe 1980). - In den geschlechtlichen Beziehungen sowie in Ehe und Familie ist die Überwindung traditioneller Geschlechterstereotype zugunsten von mehr Partnerschaft sowie die Integration männlicher und weiblicher Rolen-elemente (hierzu zuletzt Sinus 1983, 63) eine wichtige Entwicklung. Der sexuelle Liberalisierungsprozeß, der von falschen Schuldgefühlen und verkrampften Intimbeziehungen befreit, kann aber auch zu einem Verlust von Verantwortlichkeit und zu neuen Ängsten führen (Röhm 1980). - Im politischen Raum sind die neuen Basisbewegungen mit ihrer "Sorge um Freiheit, Partizipation und Selbstentfaltung" und ihrer tiefen Überzeugung von der Bedeutung einer Politik "ohne Gewalt" (Sinus 1983, 18) nicht frei von Elementen "anarchistischen Handelns", zumindest in bestimmten Teilgruppen (Shell 1982, 468). - Nicht zuletzt wird im ökologischen Bereich einerseits überzeugend ein neues Gefühl für die umfassende Verantwortlichkeit des Menschen für das Leben spürbar. Dies

Verantwortungsgefühl kann sich jedoch andererseits zum Teil in naiver Nostalgie, Flucht und einer neuen provinziellen Enge (Ideal der smallness) verlieren. Keines dieser Felder des Wertwandels ist ohne Ambivalenz. Die drei zuerst genannten Bereiche sind im übrigen die klassischen Themenbereiche christlicher Ethik (Arbeitsethik, Familienethik, politische Ethik) (vgl. zu den obigen Ausführungen im ganzen Nipkow 1982, 162ff).

Schließlich hat, genau besehen, nicht nur die neokonservative bildungspolitische Reaktion ihre negative, dunkle Folie, eben in Gestalt der durch die Alternativbewegungen anscheinend hervorgerufenen Wertzerstörungen. Die Alternativbewegungen setzen ihre Antworten ebenfalls von einem dunklen Hintergrund ab, dem einer drohenden Apokalypse. Ihm steuert ihrer Meinung nach jener reaktionäre Progressivismus zu, der Unbeweglichkeit in der Verteidigung der gegebenen Wertprioritäten mit einem immer noch kaum gebremsten, selbstzerstörerischen Fortschrittsglauben verbindet. Vor Zerstörung wird hier und dort gewarnt. Mythen werden hier wie dort aufgerichtet. Rationalität und Irrationalität finden sich auf beiden Seiten. Auf welcher Seite ist mehr Vernunft - bei Prometheus oder Cassandra? Welche Rationalität brauchen wir?

3. Neue Religiosität als Alternative?

Sind die "neuen religiösen Bewegungen" die zukunftsweisende Alternative? Wir nehmen es vorweg: Die Zweideutigkeit der Erscheinungen ist hier noch größer. Der theoretische Bezugsrahmen, dem ich bereits in früheren Analysen gefolgt bin (Nipkow 1981 b, 1983, 1984 a und b) sei freilich ebenfalls, wie bei der Wertproblematik, nicht eine einseitig negative Folie: die pauschale Aburteilung unter dem Etikett "destruktiver Kulte" oder "Jugendreligionen". Dies trifft nur einige Bewegungen, besonders neue synkretistische Organisationen (s. noch unten), die gleichwohl selbst dann mit dem Begriff "Jugendreligionen" unangemessen beschrieben sind, weil die Anhängerschaft hauptsächlich aus jüngeren Erwachsenen besteht. Auch hier ist vielmehr die Hypothese, daß wir es eher mit einem Religionswandel zu tun haben.

Wie das Aufbegehren gegen die moderne Zivilisation in den gegenwärtigen säkularen Alternativbewegungen einen neuen Schub der Zivilisations- und Kulturkritik darstellt, der bis zur Zeit der Romantik zurückzuverfolgen ist und daher auf einen größeren Transformationsprozeß deutet, scheint die neue Religiosität eine neue Welle im bereits ebenfalls schon seit längerem sich abzielenden Prozeß weiterer religiöser Ausdifferenzierung und Religionsmischung darzustellen. Auf der Grundlage der neuzeitlichen Überzeugung vom Recht persönlicher Freiheit und Lebensgestaltung - nach vielen Untersuchungen heute einer der ranghöchsten Werte (vgl. nur Schmidtchen 1977, 64) - wird im Zeichen der parallel verteidigten

Religionsfreiheit die "Häresie" geradezu zum "Imperativ" (Berger 1980): Abweichungen innerhalb ein und derselben Religion bzw. Konfession (s. hierzu die "geheime Religion der Gebildeten" im Christentum seit der Aufklärung, Campbell 1978) und Religionsmischung aus den frei flottierend zur Verfügung stehenden Elementen verschiedener Religionen bestimmen immer mehr das Bild. Die These scheint sich zu bewahrheiten, "daß Zeiten gesellschaftlicher Veränderungen immer zugleich Zeiten aufsteigenden Synkretismus sind" (Schmidtchen 1977, 74).

Damit aber zeigt sich zugleich die untergründige Verbindung von Wertwandel und Religionswandel: Letzterer ist nicht nur ein weiterer Schritt in Richtung auf größeren religiösen Individualismus und Pluralismus (und insofern eigentlich ein sehr modernes Phänomen), sondern zugleich ein komplementäres Begleitphänomen des sich vertiefenden "Unbehagens in der Modernität" (Berger/Berger/Kellner 1973), eine Reaktion auf die "Heimatlosigkeit" des modernen autonomen Individuums und auf sein Verzweckung in einer Gesellschaft, die von "funktioneller Rationalität" beherrscht wird (ebd.). In diesem Sinne deuten P. L. Berger u. a. das "Wiederaufleben des Okkultismus" als Teil einer Entmodernisierungsbewegung. Modernität gerät auch von hier gesehen in ein tiefes Zwielflicht; neue Religiosität als Teil der Reaktion auf sie aber ebenfalls. Steht nicht die Absage an die europäische Grundüberzeugung von der Selbständigkeit des Menschen auf dem Spiel? Verwirft nicht die neue religiöse Reaktion gegen Rationalität die Vernunft überhaupt?

Wie schon die sogenannten Alternativbewegungen ist erst recht neue Religiosität auf ein alternatives Leben gerichtet; "Alternativität" ist eine genuin religiöse Kategorie. Anders als selbst eine Ethik im Wertwandel (s. o.) zielt Religion auf Verwandlung, auf die Verwirklichung einer neuen Existenz. Es darf nicht verwundern, daß darum auch die Ausdrucksformen neuer Religiosität oft extremer und bizarrer sind als die Experimente auf den Wegen säkularer Suche nach dem Alternativen, Gerade dieser Charakter des Religiösen ist jedoch darum besonders aufschlußreich. An Beispiel der Neo-Sannyas-Bewegung, zugleich mit dem ständigen Blick auf andere nichtchristliche und christliche Bewegungen, sei deshalb auf die Tragfähigkeit dieser Bewegungen als Orientierung besonders für junge Menschen näher eingegangen.

(1) Auffällig ist zum einen der Hunger nach intensiver religiöser Erfahrung, selbst um den Preis selbstzerstörerischer Veränderungen, die freilich als Heil gedeutet werden. Diese Erfahrung soll auch körperlich fühlbar werden; die physische Wahrnehmung von Veränderung soll den Übergang in die Alternativität überzeugend mitteilen.

Ein erstes Beispiel sei aus der Bewegung der sogenannten Charismatischen Gemeinde-Erneuerung gewählt (zum theologischen Hintergrund vgl. vor allem die Schriften von Heribert Mühlen). Eine 18-jährige katholische Schülerin berichtet, daß sie es lange Zeit für unmöglich gehalten habe, daß Gott auch in ihr Leben "eingreifen" könnte. Aber die zahlreichen Beispiele vom "Eingreifen und Wirken Gottes im Alltag" führen sie schließlich zu der Frage, die sie dann nicht mehr losläßt: "Warum kann denn nicht auch ich Gott erfahren?" Gott soll sich "zeigen". Das Mädchen ringt darum über ein Jahr "mit Gebet und schließlich mit viel Ungeduld". Die Durchbruchserfahrung wird bezeichnenderweise durch einen Satz aus einem Lied vorbereitet, der die ganzheitliche, seelisch-körperliche Vereinigung mit Gott ausspricht: "Ich will selbst in dir wohnen und mit dir vereinigt sein." Der Durchbruch geschieht über dem Bibelwort: "Fürchte dich nicht, denn ich bin bei dir." Die Erfahrung wirft sie "auf den Boden". In der nachfolgenden Beichte und Absolution "war es Christus selbst, dessen Hände ich spürte und der mir die Lossprechung erteilte". Zwei Monate später setzt sich das Mädchen einen Termin für ihre "Lebensübergabe". Sie wird zunächst nochmals enttäuscht; denn die erhoffte unmittelbare religiöse Erfahrung während des Niederknies vor dem Altar bleibt aus. Endlich, in der Karwoche, hat sie eine Gotteserfahrung, die ihr die Gemeinschaft mit Gott auch körperlich fühlbar bestätigt. Als ihr die Worte zum Dank fehlen, bricht das "Sprachengebet" (das sogenannte Zungenreden) bei ihr aus (Zitate aus einem Interview, Archiv des Süddeutschen Rundfunks).

In der Neo-Sannyas-Bewegung ist das religiöse Schlüsselwort "Energie"; sie soll "fließen", ihr soll sich der einzelne hingeben. Die "neue Erfahrung" ist "nur möglich, wenn du ergriffen wirst und der unendlichen Energie erlaubst, dich zu bewegen, Das braucht Vertrauen, das Ego muß sterben" (Bhagwan Shree Rajneesh 1982, 12). Gott ist nur ein anderer Name für diese "Energie" (98). Sie ist überall.

Energie ist vor allem auch im eigenen Körper zu spüren, und "Sex ist der unterste Nenner derselben Energie, die wir Gott nennen. Er ist der erste Schritt zu demselben Tempel" (98). Er ist "in eine höhere Harmonie zu verwandeln, und dann wird er zu Liebe, und Liebe wird zu Gebet. Es geht immer, immer weiter; immer feinere Formen der Energie. Und zuallerletzt wird der Sex selber zu der Energie, die wir Gott nennen" (ebd.).

Der religiöse Erfahrungsweg ist ein Weg einerseits ekstatischer Körpersensationen, der polemisch gegen den Dualismus von Geist und Körper im Christentum gerichtet ist: "Das Christentum schafft Verdammung - und alles Verdammnen muß man aufgeben... Du mußt begreifen, daß du ein Körper bist... Eine Religion, die den Körper nicht akzeptiert, ist nur eine halbe Religion und kann dir nur zu einer halben Umwandlung verhelfen" (ebd.). Jene religiöse Erfahrung ist andererseits ein Weg der Sublimierung, Entkörperlichung, Entweltlichung, ein Weg zu immer höherer "Bewußtheit" - mit geheimer Abwertung des Geschlechtlichen! Im Sinne fernöstlicher Religiosität soll dieser Weg schließlich zu vollkommener "Leere" als der "Fülle" führen.

"Erinnere dich immerzu daran, daß im Inneren nichts ist. Und das ist die Natur des Menschen, dieses Nichts. Sie bedeutet nicht Abwesenheit, sondern Gegenwart, Fülle" (65). " ... diese Leere ist deine wahre Natur" (82). Zu einer vor ihm sitzenden Sucherin, die von einer entsprechenden "Erfahrung" berichtet hat, sagt Bhagwan: "Du hast sie also einen kurzen Augenblick lang erlebt... es wird eines Tages wieder geschehen. Es mag wie der Tod erscheinen, aber fürchte dich nicht - er ist es nicht. Es ist wirkliches Leben. Sei glücklich darüber!" (ebd.)

Die religiöse Erfahrung ist die Erfahrung der Aufhebung aller Gegensätze; auch Tod und Leben sind eins; es ist das Ankommen an dem "Punkt...", an dem sich die Gegensätze treffen, miteinander vermischen und verschwinden" (118). Es ist eine Erfahrung, die in monistischer Sicht alles zusammenschließt, d. h. umgekehrt: die alle Strukturen und Ordnungen auflöst; eine entgrenzende und zugleich den alten Menschen destruirende Erfahrung. Einige Gruppen in der Neo-Sannyas-Bewegung sind hierauf ausdrücklich ausgerichtet:

"Alle diese Gruppen sind dazu da, dich zu destrukturieren, dich zu zerstören - so wie du bist - und der Spontaneität in dir freien Lauf zu lassen, zu erlauben, daß du so bist, wie du vor deiner Geburt warst und nach deinem Tode sein wirst... Lebe ohne Struktur, ohne jegliches Schema, von Augenblick zu Augenblick, wie ein Strom. Diese Gruppen brauchen keinen Leiter, der selber beschränkt ist, strukturiert. Sie brauchen einen Leiter, der wie ein Fluß ist und der anderen helfen kann, auch in Fluß zu kommen; jemand, der um sich herum ein Milieu schaffen kann, in dem andere fühlen, daß sie auch fließen können, daß sie hilflos werden können wie Kinder, und daß alles hingenommen wird" (94).

Psychologisch gesehen, lassen sich diese Erfahrungen mit Hilfe der Narzißmus-theorie deuten: Wir beobachten Verschmelzungserfahrungen, ozeanische Gefühle, Regression in die Kindheit, ja, in ein vorgeburtliches Stadium (vgl. Heimbrock 1977; Nipkow 1981, 392ff). - Eine solche narzißtisch deutbare religiöse Erfahrung soll vor allem die Begegnung mit Bhagwan selbst hinterlassen. Bhagwan und der Sannyasin verschmelzen zu einer symbiotischen Einheit:

Ein Sannyasin schwärmt: "Wenn du aber wirklich zu seinen Füßen sitzt, verschwindet alles aus deinem Kopf - nur du und er existieren. Dann bist du nicht mehr da, und er ist nicht mehr die Person, die du zu sehen glaubtest. Sein Gesicht ist grenzenlos geworden, unscharf. Dann ist auch das verschwunden, und nur ein ozeanisches Gefühl bleibt zurück, als stündest du vor einem sich in ungeheuerer Weiten erstreckenden Meer" (79f).

Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Beispielen sind erkennbar, die mystische Erfahrungsreligiosität ist in beiden Fällen nicht zu übersehen, besonders die Vereinigungserfahrung mit dem geistlichen Führer, dort Christus, hier Bhagwan. Mit anderen Worten: Wie seit je in allen mystischen Traditionen ist die "neue Religiosität", sofern sie unter diesem Gesichtspunkt mit Recht "new mysticism" genannt worden ist (so in verschiedenen amerikanischen Veröffentlichungen, vgl. zu verwandten Erscheinungen Dienst 1982), auf die schon hier und jetzt erfahrene volle Realität des von Gott durchdrungenen Lebens gerichtet: auf die uneingeschränkte Alternativität - ohne eschatologischen Vorbehalt.

Unterschiede sind ebenfalls deutlich sichtbar. Bei der jungen katholischen Charismatikerin wird Christus immer noch als Gegenüber erfahren. Ferner bleiben der christliche Überlieferungshintergrund und die kirchlichen Bindungen als Orientierungsraum erhalten. Bei den Anhängern Bhagwans erfolgt demgegenüber auf dem Hintergrund der religiösen Grunderfahrung im Hinduismus, der All-Eins-Erfahrung,

jene Identifizierung von Lebenserscheinungen, unendlicher Weltenergie und "Gott", durch die Gott nur noch Chiffre der "Göttlichkeit" des Lebens und der Göttlichkeit des Menschen selbst wird (Bhagwan Shree Rajneesh 1982, 33f).

(2) Ein zweites Merkmal der neuen religiösen Bewegungen hängt mit der fast überall hervorgehobenen Rolle des religiösen Führers und der religiösen Gruppe zusammen. Das alternative Dasein kann als die nicht mehr überbietbare persönliche religiöse Erfahrung zunächst für die eigene Person erwartet werden und hierauf beschränkt bleiben. Hierzu fällt auf, daß unter den verschiedenen neuen Bewegungen diejenigen, die auf religiöse "Bekehrung" bzw. ähnliche Durchbruch- und Umkehrerfahrungen gerichtet sind, relativ stark hervortreten (evangelikale Strömungen, charismatisch-pfingstlerische; von den synkretistischen Bewegungen die Neo-Sannyas-Bewegung und die Vereinigungskirche). In der Neo-Sannyas-Bewegung, die auch hierfür besonders charakteristisch ist, zieht sich der Topos von "alter" und "neuer" Existenz wie ein roter Faden durch alle Dokumente hindurch. Wichtig ist, wie diese Bekehrung zuwege gebracht wird. Wie soll die alternative, andere, neue Existenz bewirkt werden? Schon der folgende Fall beleuchtet das Problem schlagartig.

Eine junge Frau, deren Mann bereits Sannyasin ist, nennt als einzigen noch vorhandenen Einwand gegen die Einladung, ebenfalls Sannyasin zu werden, das Tragen orangefarbener Kleider. Darauf Bhagwan: "Alles und jedes, was du tust - deine Kleider, deine Möbel, dein Zimmer, dein Haar -, bist du. Alles trägt deine Handschrift. Wenn ich also deinen Namen und deine Kleider ändere, versuche ich, deine ganze Lebensweise zu verändern. Auf eine ganz subtile Weise versuche ich, einen Bruch zwischen deiner Vergangenheit und deiner Gegenwart herzustellen, so daß die Vergangenheit von dir abfällt und du frisch anfangen kannst" (Bhagwan Shree Rajneesh 1982, 143).

Das Problem sind nicht die orangefarbenen neuen Kleider - so wenig wie im christlichen Raum die Mitgliedschaft in einer Ordenskommunität mit einem entsprechenden Habitus -, sondern betrifft die Frage, ob suchende Menschen, vor allem Jugendliche, selbständig entscheiden dürfen oder manipulativ verführt werden. Schärfer als im Bereich des gesellschaftlichen Wertwandels und seinen neuen Abhängigkeitsverhältnissen in jugendlichen Gruppen (die es auch hier gibt) tritt im religiösen Bereich das alte Problem von autoritärer Führung und Freiheit entgegen.

Es hat zwei Seiten, die Abhängigkeit vom religiösen Guru und die Abhängigkeit von der religiösen Gruppe. Bhagwan unterscheidet zwischen denen, die bereits Sannyas genommen haben, und jenen, die erst vor dieser Entscheidung stehen. Bei den ersten sagt er unumwunden, daß er das Recht habe, zu "bestimmen" (1982, 77). "Gehorsam" ist auch in christlichen Orden immer zentral gewesen. Dokumente über die neuen nichtchristlichen religiösen Organisationen zeigen

jedoch, daß schon vor der Entscheidung des einzelnen und seiner Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft eine Beeinflussung stattfindet, die auf die systematische Überwindung des Willens gerichtet ist. In der Bhagwan-Bewegung dürfte hierfür das beschriebene Initiationsritual zweifellos das wichtigste Mittel sein, zumal dazu oft zunächst spielerisch aufgefordert wird, im Sinne des: Probier es einmal, es steht (noch) nicht viel auf dem Spiel! Manchmal geht es anscheinend harmlos zu wie bei einer ärztlichen Visite:

Ein neu angekommenes junges Mädchen tritt zum erstenmal vor Bhagwan. Die junge Frau scheint Angst zu haben. "Worin besteht die Angst?" fragt Bhagwan. "Schließe deine Augen, damit ich die Energie fühlen kann" (168). "Sharon schließt die Augen und wird von einem lautlosen Schluchzen erschüttert, während Bhagwan den Strahl seiner Lampe einige Minuten lang auf ihr Gesicht richtet" (169). "Hm, gut, die Energie ist wirklich gut. Aber da ist etwas, das du tun mußt" (ebd.). Bhagwan empfiehlt Meditationen und fragt sofort danach bereits: "Und wie steht es mit Sannyas? Oder zögerst dein Verstand noch ein wenig? Sharon: "Ich verstehe es nicht, aber ich glaube, ich möchte es nehmen." Bhagwan: "(Schmunzelnd) Hm, hm, du wirst es verstehen, indem du es nimmst. Es gibt zwei Arten von Leuten: Die einen versuchen Sannyas erst zu verstehen, und nehmen es dann; die anderen nehmen es erst und verstehen es später - und das ist besser! Hm? Soll ich es dir geben, und du verstehst es später?" Sharon nickt zustimmend mit verweinten Augen. Bhagwan legt ihr die Mala um den Hals... "Gut! Werde orange. Das wird dein neuer Name sein: Ma Prem Marga. Marga heißt der Weg, und Prem heißt Liebe - Weg der Liebe. Liebe ist der Weg... Kleide dich in Orange und werde der neue Name und der neue Mensch. Dann wirst du ganz allmählich verstehen. Es besteht kein Grund zur Eile..." (ebd.).

Diese Szene muß man mit der zuvor zitierten freimütigen Äußerung Bhagwans von der Initiation als dem "subtilen" Mittel zusammenhalten, das den Bruch herbeiführen und das alternative Leben - psychologisch gekonnt - bewirken soll. Bhagwan ist sich seiner Beeinflussungsfähigkeit bewußt; es genügt - er sagt es selbst - bereits ein allererster Anfang:

"Du magst zu 99 Prozent nicht mit mir übereinstimmen, aber darauf kommt es nicht an. Wenn ich einen kleinen Raum in dir gewinnen kann, bloß ein Prozent, ist das genug. Dann werde ich tiefer eindringen, und du kannst nichts dagegen tun. Dann werden aus dem einen zwei Prozent, drei Prozent - und ganz allmählich wirst du sehen, daß du verschwunden bist" (98).

Der erste Sachverhalt in dem hier behandelten zweiten Problembereich, die "Hingabe" bzw. "Unterwerfung" unter den Guru, wird von seinen Anhängern besonders gefeiert:

"Zu einer der allerbewegendsten und machtvollsten Erfahrungen in Bhagwans Nähe kommt es, wenn ein Schüler vor ihm kniet oder seinen Fuß berührt" (156). Vor allem für "Leute aus dem Westen (ist es) ein besonders bedeutungsvolles Verhalten - das Ego symbolisch aufzugeben, sich selbst in einer Haltung der Ehrerbietung und Verletzlichkeit, der tiefen Dankbarkeit und Liebe einem anderen Menschen darzubringen" (157).

Das zweite Merkmal ist bei allen neuen religiösen Bewegungen anzutreffen, auch dort, wo wie bei christlichen die Gururole Jesu nicht so ausgeprägt ist. Es ist

die Funktion der religiösen Gruppe; neue Religiosität ist weithin Gruppenreligiosität. Im Gottesdienst und im Gemeindeleben der Volkskirche ist nur gelegentlich die Wärme und Geborgenheit anzutreffen, die besonders von Jugendlichen gesucht wird. Genau auf die gemeinsame emotionale Gruppenerfahrung aber heben die neuen Bewegungen ab.

In der evangelikalen Strömung wirkt die seit dem Pietismus bekannte Tradition der Gebets- und Bibelkreise der Frommen nach. In den neuen kommunitären Lebensgemeinschaften spiegeln sich die noch älteren christlichen Gemeinschaftsformen der monastischen Tradition (zur Übersicht vgl. Gornik 1979). Die in der Gruppe sich vollziehenden und von ihr miterlebten Geisterfahrungen (Zungenreden, Glaubensheilung) stärken bei den charismatisch Bewegten nachweislich deren emotionalen und ideologischen Zusammenhalt (Hine 1974; Pattison 1974). Die peer group ist für Jugendliche bekanntlich die soziale Form, die den Übergang von der Familie zur Gesellschaft erleichtern kann (Eisenstadt 1956). Dieser Umstand allein erklärt allerdings noch nicht die neue Bedeutung der Gruppen. Heute wird offensichtlich nicht nur "Jugend als Übergang", sondern verstärkt "Jugend als Krise" erlebt (Czell 1979). In dieser Perspektive kann die Gruppe in ihren vielfältigen Ausprägungen unterschiedlicher "Gruppenstile" zum Ausdruck einer "Alterskultur" werden (Shell 1982).

Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Rede von der religiösen Gruppe und Gemeinschaft als Familie. In Kreisen der ökumenischen Bewegung wird immer häufiger die christliche Kirche selbst als familia dei bezeichnet. Die Theologen könnten hierbei indirekt Unterstützung durch Soziologen erhalten, die das Schicksal der Familie in der neuzeitlichen Entwicklung analysieren und die Stärkung der Familie oder familienähnlicher neuer sozialer Einheiten fordern. Familienähnliche Gemeinschaften sollen soziale Zwischenglieder zwischen dem isolierten einzelnen und den anonymen gesellschaftlichen Großinstitutionen werden (Coleman 1982). Der Philosoph Walter Ch. Zimmerli (1983) wendet denselben Gedanken noch direkter auf die christliche Religion selbst an und meint, daß sie in Zukunft nur als "Familienreligion" werde überleben können (24).

In der "Vereinigungskirche", der sogenannten Mun-Sekte, wird darüber hinaus die vollkommene Familie zum Heilmittel schlechthin. Nach der Lehre dieser Organisation ist in der Person des Gründers der dritte Adam und der zweite, wahre Messias erschienen, der im Unterschied zu Jesus verheiratet ist und zusammen mit seiner (zweiten) Frau und seinen Kindern die erneuerte vollkommene Familie nach dem Willen Gottes darstellt.

In der Arbeit des Bhagwan ist das Familienprinzip ebenfalls nicht unwichtig; es stellt für ihn eines der wichtigsten psychologisch-strategischen Mittel dar.

Bhagwan deutet die "Gruppe" als Familie und stellt sie der "Masse" gegenüber. "Wenn in einer Familie - und Sannyas ist eine Familie - sich einer ändert, höhergelangt und in Beziehung zu anderen steht, werden die anderen mit hinaufgezogen" (Bhagwan Shree Rajneesh 1982, 107). Bhagwan begann seine Tätigkeit zunächst auf Massenveranstaltungen. Aber solange er vor "zehntausend Leute(n)" sprach, blieb "jeder für sich, es gibt kein verbindendes Glied. Das hat mich

darauf gebracht, daß es so nicht geht.

Daraufhin begann ich, eine Familie zu schaffen. Wenn ich jetzt zu dir rede, ist es nicht so, als würde ich zu einem Menschen sprechen; ich spreche zu einer ganzen Familie. Und ich kann zuschauen - es ist so sichtbar -, wie einer sich außerordentlich gut fühlt, und plötzlich spürt die ganze Gruppe die Ausstrahlung. Einer fängt an zu lächeln, und plötzlich breitet sich das Lächeln aus, seine Wellenbewegungen erreichen jeden" (107).

Das abhängig machende, manipulative Moment besteht hier in der psychologisch aufgebauten Gruppenzusammengehörigkeit, die zu gleicher Gefühlslage und ähnlichen, wenn nicht gleichen Grundüberzeugungen zwingt.

"Ich kann sehen," fährt Bhagwan fort, "wie einer, der unter ihnen sitzt und kein Sannyasin ist, wie ein Hindernis wirkt; die Strömung stockt bei ihm. Er ist nicht Teil des Ganzen" (ebd.).

Es ist verständlich, daß dies Hindernis beseitigt werden muß. Dazu trägt der einzelne schließlich selbst bei, indem er sich anpaßt, weil er sich nicht als Fremdkörper fühlen will.

(3) Die neuen religiösen Bewegungen kreisen nicht nur um individuelle Verwandlung und Wiedergeburt, um unmittelbar religiöse Erfahrung (1), die zur Lebensübergabe führt und sich in engster Beziehung zum religiösen Führer und zur religiösen Gruppe äußert (2). Wir treffen auch ausgreifendere Vorstellungen an, die sich auf überindividuelle gesellschaftliche, ja, universale Neuerung richten, auf ein "Reich Gottes auf Erden" mit politischen Implikationen - eine universale Problemlösungs- und Erlösungsprogrammatik.

In welchem Verhältnis steht solche Programmatik zu den Zukunftsvorstellungen in den nichtreligiös orientierten Protest- und Alternativbewegungen?

"Während die antiautoritäre und sozialistische Oppositionsbewegung Ende der 60er bis Anfang der 70er Jahre durchweg an die Realisierbarkeit ihrer weitgespannten Träume von der befreiten, herrschaftslosen und kollektiv verwalteten Gesellschaft glaubte und ihre Vorstellungen ausdrücklich an alle richtete, sie als gesamtgesellschaftlichen Entwurf zu formulieren suchte, steckt in den Zielen und Politikformen der heutigen Protestbewegungen ein Verzicht. Ihre Aktivität richtet sich weniger auf den großen historischen Bruch, nach dem dann alles gut sein wird. Sie formulieren und betreiben ihre Politik eher wie eine Feuerwehr-Mannschaft, die weiß oder ahnt, daß das Feuer auf absehbare Zeit nicht mehr gelöscht werden kann. Man kann es hier eindämmen, dort einen Graben ziehen, woanders wieder jemanden retten. Aber auf lange Zeit wird es brennen. Das ist sicher. Die Zerstörungen und der Raubbau können eingeschränkt und künftig vielleicht sogar gestoppt werden. Aber die Folgewirkungen, die sie bis dahin angerichtet haben werden, wird man auf lange Jahre nicht mehr aus der Welt schaffen können" (Shell 1982, 387).

Kernkraftgegner, Aufrüstungs- bzw. Nachrüstungsgegner, Umweltschützer und andere haben kein einheitliches, theoretisch kohärentes Programm, das auf einer durchdachten Philosophie beruht: "dennoch handeln sie" (ebd.).

Andere Jugendliche ziehen sich apathisch zurück, werden unpolitisch und suchen Erfüllung im Augenblick.

Dies ist in vieler Hinsicht auch bei der "neuen Religiosität" der Fall. In der pietistisch-evangelikal und charismatischen Frömmigkeit steht das individuelle Heil im Mittelpunkt. In der "human potential movement" bzw. "personal growth movement" geht es, wie die Bezeichnungen sagen, um das persönliche Wachstum und die zwischenmenschlichen Beziehungen. Besonders die epidemisch gewordenen Selbsterfahrungsgruppen kreisen um das eigene Ich. Dies geschieht auch dort, wo wie in der Bhagwan-Bewegung das Ego mit seinem gesellschaftlich verformten Verstand (mind) überwunden und ein höheres Selbst mit einem höheren Bewußtsein verwirklicht werden soll. Alle diesen religiösen Strömungen sind unpolitisch; sie entwickeln keine ausgearbeitete geschichtsphilosophische Utopie mehr. Die erfüllte Zeit soll schon hier und jetzt erfahren werden in der religiösen Bekehrung und Verwandlung durch den Heiligen Geist oder in der Begegnung mit dem Guru: als Beruhigung aller Zukunftsangst, als gegenwärtig realisierte "Eschatologie".

Daneben gibt es politisch orientierte junge Christen. Man trifft sie auf den Kirchen- und Katholikentagen. Sie bilden einen erheblichen Teil der Anhängerschaft der Protest- und Alternativgruppen der Kernkraftgegner, Ökologen und Mitglieder der Friedensbewegung. Hier ist das Bild anders und doch auch wieder ähnlich. Man will handeln, wiederum jedoch mit dem Nachdruck auf möglichst schon jetzt zu verwirklichende Veränderungen. Die Verheißungen des Reiches Gottes sollen nicht verkommen, sondern schon in der Gegenwart aufleuchten und wenigstens ein Stück weit zeichenhaft vorweggenommen werden. Aber wie bei den nichtchristlich motivierten jungen Leuten keine säkulare Geschichtsmetaphysik im Hintergrund steht, ist auch bei den christlich motivierten Jugendlichen kein ausgearbeitetes theologisches Vorstellungssystem (Geschichtstheologie, Eschatologie) anzutreffen.

In dieser offenen Situation nutzen einige neue religiöse Organisationen die Unsicherheit aus und versuchen, die ideologische Lücke auszufüllen. Die Bewegung der Transzendentalen Meditation und die Vereinigungskirche sind zwei Varianten pseudoreligiöser (die TM bezeichnet sich selbst nicht als Religion) und neureligiöser Ersatzideologie.

Die Transzendente Meditation (M. Mahesh Yogi) definiert ihr Programm nicht nur als Entspannungstechnik, beschränkt sich nicht wie die psychoreligiösen Bewegungen auf Veränderungen des einzelnen, sondern tritt neuerdings als "Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung" auf. In ganzseitigen Anzeigen wird in bundesdeutschen Wochenzeitungen für sie geworben. Das Angebot an Meditationstechniken wird durch die "Wissenschaft der kreativen Intelligenz und Technologie des vereinheitlichten Feldes" ergänzt. Aufforderungen ergehen nicht nur an einzelne, sondern an die Regierungen aller politischen Systeme:

"DIE WELTREGIERUNG DES ZEITALTERS DER ERLEUCHTUNG ERKLÄRT ihre Bereitschaft, die Probleme jeder Regierung zu lösen, ungeachtet des Ausmaßes und der Natur des Problems - ob politisch, ökonomisch, sozial oder religiös, und unabhängig von dem jeweiligen System - sei es Kapitalismus, Kommunismus, Sozialismus, Demokratie oder Diktatur. - Jede Regierung ist eingeladen, zur Lösung ihrer Probleme mit der Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung einen Vertrag abzuschließen, wobei die entstehenden Kosten erst zu erstatten sind, wenn das gesetzte Ziel erreicht ist" (Der Spiegel, 37. Jg., Nr. 35, 29.8.1983).

Versprochen wird ein Leben "frei von Problemen und Leiden." "Jede Nation wird ein integriertes nationales Bewußtsein, kulturelle Integrität, Eigenständigkeit und Unbesiegbarkeit genießen, und die ganze Völkerfamilie wird sich an dauerhaftem Weltfrieden erfreuen" (ebd.). Man kann diese Variante die optimistisch-harmonistische Weltverbesserungsprogrammatik nennen.

Für die Vereinigungskirche, die behauptet, die Offenbarungen des Alten und Neuen Testaments durch die neuen Offenbarungen S. M. Muns abzuschließen, führt "Gottes Wiederherstellungsplan" durch einen weltweiten Entscheidungskampf hindurch. Es gilt, die "Trennung in Kain- und Abel-Welten", die sich zur Zeit im Gegenüber der "kommunistischen und der demokratischen Welt" manifestiert, zu überwinden und den Kampf zwischen Gott und Satan auf seiten Gottes zu unterstützen. Dieser Kampf äußert sich auf der politischen Ebene **aufs unerbittlichste:** "Am Brennpunkt von Gottes Liebe und Satans Haß", am "38. Breitengrad auf der Halbinsel Korea", wird "der Herr" erscheinen, wird die endgültige Parusie sich ereignen - ja, hat sie sich für die gläubigen Anhänger der Vereinigungskirche bereits vollzogen (alle Zitate aus Kwak 1981, 237).

Die Transzendente Meditation wird von dem monistischen religiösen Denkansatz der Religionen Asiens geprägt. Die Ideologie der Vereinigungskirche ist ebenfalls von monistischen Vorstellungen bestimmt, mehr aber noch von einseitig verzerrten dualistischen Denkmodellen christlichen Ursprungs: die dualistisch-militante Weltverbesserungsvariante. Die Vereinigungskirche ist daher ein "Christlich-faschistoider Kampfbund" genannt worden (Mildenberger 1979, 77).

4. Das Thema des Lebens und der dritte pädagogische Weg

Wie kann auf die Befunde pädagogisch geantwortet werden, die sich aus dem Zusammenspiel von drei Forschungsperspektiven (Wertforschung, Jugendforschung, Religionssoziologie) ergeben haben? Wenigstens thesehaft seien folgende Ausgangspunkte aufgeführt und begründet.

1. Nach dem obigen Durchgang sollte erwiesen sein, daß die (religions)pädagogische Theorie allen Grund hat, die Annahmen eines "Wertwandels" und eines fortschreitenden "religiösen Wandels" ernstzunehmen. Sie sollte besonders die Alternativbewegungen beachten, die in manchem die Speerspitze der Veränderungen bilden und bei Jugendlichen Resonanz finden.

2. Wenn aber dem so ist, geht die seit Mitte der 70er Jahre aufgekommene neokonservative Bildungspolitik mit ihrem statischen, ordnungsorientierten Denken am Problem vorbei. Ihr Konzept politisch-ethischer Erziehung verfehlt pädagogisch den Punkt, und ihre einseitig auf Stabilisierung gerichtete Inanspruchnahme "christlicher Werte" ist theologisch bedenklich. Den Charakter der neuen Frage nach dem Überleben und nach einem sinnvolleren Leben sowie nach den selbstzerstörerischen Nebenfolgen der technologisch-industriellen Entwicklung (von dem schleichenden Vertrauensverlust aufgrund anhaltender Arbeitslosigkeit ganz abgesehen) kann man auf die Dauer nicht damit beantworten, daß man nur die gewohnten Wege weitergeht. Auf Sinnkrisen passen keine Ordnungsaufträge.

Die neokonservative Reaktion macht einen "Kategorienfehler". Sie erkennt nicht, daß Alternativität und Ordnung nicht auf derselben Ebene liegen. Die anarchistischen Elemente der neuen Protest- und Alternativbewegungen erwecken den Eindruck, als seien diese Bewegungen gegen Ordnung überhaupt gerichtet. In Wirklichkeit zielen sie auf eine andere Lebensordnung, einen alternativen Lebensstil. Dies wurde oben im Spiegel der Bedeutung von (religiöser) "Gemeinschaft", "versöhntem" Leben und der Sehnsucht nach "Frieden" massiv deutlich.

3. Ist die seit den späten 60er Jahren bekannte kritisch-emanzipatorische Pädagogik ein angemessener Denkweg? Er bleibt auf halbem Wege stehen, weil er vorwiegend die eine Hälfte des Aufbruchs thematisiert - Kritik, Befreiung, Emanzipation, Selbstbestimmung -, aber nicht die wichtigere zweite Hälfte: "Leben und Erziehen - wozu?" (so bezeichnenderweise das Thema der EKD - Synode in Bethel 1978). Die Suche nach Alternativen der Lebensweise fragt nach einer neuen Substanz, während Frei- und Unabhängigwerden ein "Steg" ist, einen Übergang markiert, aber noch nicht den neuen "Wohnraum" ausmacht. (Buber 1926, 22).

Auch dieser Pädagogik unterläuft ein Kategorienfehler. Sie verwechselt die Kategorie des sinnvollen Lebens mit der Kategorie der Freiheit, als sei diese schon mehr als eine "wiedergewonnene Möglichkeit" (Buber, 21), eine in der Neuzeit immer wieder auftauchende Täuschung, besonders in geschichtsvergessenen Stunden.

4. Der gemeinsame Irrtum beider pädagogischer Ansätze besteht darin, daß sie auf einen Herrschaftskonflikt als einem vertikalen Konflikt fixiert sind. Sie sind zugleich damit, sich wechselseitig bestätigend, aufeinander fixiert. Zwar ist das Thema der Befreiung gegenüber Unterdrückung nach wie vor ein bleibendes "generatives Thema" (Paolo Freire) unserer Zeit. Daneben aber wird heute immer mehr das noch elementarere "generative Thema" des Lebens bedrängend - mit seinen Aspekten des Überlebens und eines sinnvolleren, eben alternativen Lebens, wobei die Formeln "anders leben" und "christlich anders leben" für manche ineinander übergehen. Man spürt, daß eine Metanoia notwendig ist, eine persönliche und weltweite Umkehr der Lebensprioritäten, mag dies auch zum Teil sektiererisch zum Ausdruck kommen (s. o.).

Damit aber verändert sich die Konfliktlage. Nicht mehr der Protest gegen "oben", sondern der Schritt in das alternative oder religiöse Lebensexperiment "neben" der Mehrheitskultur wird kennzeichnend - ein horizontaler Konflikt zwischen konkurrierenden kulturellen Lebensmustern. "Die Phantasie, zur Zeit der Studentenbewegung zumeist noch aufs Bestehende, Offizielle gerichtet, bindet sich nun ans Alternative. Das Vorfindliche dient als Baumaterial für eine Neben-Gesellschaft" (Shell 1982, 91).

Jürgen Raschke (1980) spricht mit Bezug auf analoge Veränderungen im Bereich der Politik geradezu von einem Paradigmenwechsel. Er führe in den letzten 150 Jahren, komplementär zum gesamtgesellschaftlichen Wertewandel, vom "Herrschaftsparadigma" (zentrale Themen: Demokratisierung des Staates, Parlamentarisierung, Vergesellschaftung der Privatwirtschaft, Sozialisierung des Staates) über das "Verteilungsparadigma" (zentrale Themen: Wachstums-politik, Sozialpolitik, Steuerpolitik, Vermögenspolitik, Bildungspolitik) hin zum neuen "Paradigma der Lebensweise" mit humanen Bedürfnissen im Mittelpunkt. Zentrale Themen werden die Begrenzung des industriellen Wachstums, Ökologiefragen, politische Moral, Friedfertigkeit im umfassenden Sinne (Beschreibung in Anlehnung an Sinus 1983, 43).

5. Die Umriss eines dritten pädagogischen Weges zwischen bloßer Restauration und leerer Emanzipation sind im gängigen pädagogischen Diskussionsfeld bisher kaum abzulesen. Antworten sind auch nicht leicht zu geben. Sie müssen sich ferner nach den pädagogischen Lernorten richten.

Gesellschaftliche Lernbewegungen gehören primär in einen offenen gesellschaftlichen Raum, wo einer Vielfalt von Einzel- und Gruppeninitiativen freier Spielraum zu geben ist, weil Erziehung zum Frieden, ökologisches Umdenken, entwicklungspädagogische Bewußtseinsveränderung hauptsächlich von informellen Lernprozessen leben, oder, mit Paolo Freire gesprochen, von "Reflexions-Aktions-Prozessen" in Ernstsituationen (zur theoretisch-praktischen Begründung vgl. u. a.

Holzbrecher 1978; Dauber/Simpfendörfer 1981; Zs. f. Entwicklungspädagogik, hg. von A. K. Trem).

6. Analoges gilt für die Kirchen als Lernort, für das Lernfeld Ortsgemeinde wie für überparochiale kirchliche Aktivitäten, einschließlich kirchlicher Jugendarbeit. Erfahrungen machen, gemeinsam handeln, Neues ausprobieren, "Mutationen" entdecken, die zukunftsweisend sind - Ermutigung und Spielraum hierfür sind besonders die Kirchen den Menschen schuldig. Daß durch divergierende Auffassungen zwischen unterschiedlichen Bewegungen Gesellschaft und Kirche Konflikten ausgesetzt werden, ist produktiv aufzunehmen und selbst ein Gegenstand des Lernens zwischen den Generationen und zwischen den Gruppen. Dieser Ansatz ist zweifach theologisch begründbar: im Gedanken der "Konziliarität", der Angewiesenheit aller geschichtlichen Konkretionen christlicher Wahrheit auf die größere Fülle der Wahrheit in Jesu Christi selbst (vgl. unter religionspädagogischen Gesichtspunkten Nipkow 1975, Bd. 2, 208ff), und in der Volkskirche als einer "Institution der Freiheit" (Rendtorff, vgl. Lohff/Mohaupt 1977). Aus evangelischer Sicht meint dies im Sinne der Rechtfertigungslehre, daß die Merkmale der Kirche Jesu Christi in Wort und Sakrament gegeben, aber nicht in einer bestimmten Frömmigkeitsgestalt oder religiösen Ausdrucksform zu suchen sind. Beide Begründungsstränge sind für den Umgang mit neuen christlichen religiösen Bewegungen wichtig, deren Tendenz zu Abkapselung und Absolutsetzung der religiösen Gruppennormen die Kehrseite ihrer herausfordernden Kraft sein kann. Scharf zu widersprechen und entgegenzuwirken allerdings sind jenen "neuen Religionen", die die Religionsfreiheit ausnutzen und die jungen Menschen psychisch zu überwältigen suchen (s. oben).

7. Für das Schulsystem gelten andere pädagogische Bestimmungen. Gegenüber den Erwartungen an Schule als "Erfahrungsraum" ist Zurückhaltung geboten, wengleich manchmal mehr möglich ist, als es auf den ersten Blick erscheint (gesellschaftlich relevantes Projektlernen mit Jugendlichen an der Hauptschule beschreiben Heller/Scheufele 1983). Gegenüber einer pädagogischen Überforderung der Schule unter dem Stichwort "Erfahrung" ist sie vielmehr gerade für die bedrängenden Zukunftsaufgaben, die beschrieben worden sind, aufs neue auf die geschichtliche Tradition und ihre sachgemäße Auslegung verwiesen. Die neokonservative Bildungspolitik und Pädagogik nimmt die philosophische Tradition (s. das Beispiel I. Kant) und die christliche Überlieferung restaurativ-zweckgebunden in Anspruch; die emanzipatorische Pädagogik hat sie lange Zeit ganz vergessen und entdeckt sie erst jetzt überraschenderweise wieder (Mollenhauer 1972); die Alternativbewegungen wenden sich den biblischen Verheißungen wie den säkularen Hoffnungsutopien zum Teil schwärmerisch-unkontrolliert zu. Geschichtliche Entwicklungen wirken belastend und hemmend; geschichtliche Erinnerungen werden gleichzeitig gebraucht; denn eine Krise der Sinn- und

Wertorientierungen - so ließen sich alle neuen Erscheinungen ihrer Natur nach beschreiben - kann in einer technisierten Welt ihrerseits neuen Sinn nicht einfach 'herstellen'. Sinnstiftung lebt von Sinnerfahrung. Sie aber wird seit je in geschichtlicher Tradition bewahrt. Darum ist heute die auffällige Aktualisierung antiker Mythen in der modernen Literatur kein Zufall, ebensowenig der oft Kühne Rückgriff auf biblische Inhalte, insbesondere die alttestamentlichen Verheißungen von Frieden und Gerechtigkeit. Selbst sonst sehr säkularisiert denkende Menschen werden nicht zuletzt immer wieder von der Gestalt des historischen Jesus fasziniert. Welche bleibende Aufgabe in diesem Zusammenhang dem Religionsunterricht zur Klärung der Vorstellungen zukommt, ist unschwer zu erkennen.

8. Diese Aufgabe ist auf dem Hintergrund der Verdächtigung der Vernunft in den antiaufklärerischen Tendenzen unserer Zeit besonders zuzuspitzen. Bei den Neokonservativen ist Aufklärung nicht gefragt, weil man zuviel Ideologie- und Gesellschaftskritik in den Schulen fürchtet. Die Alternativen fürchten Verlust von Ganzheitlichkeit, identifizieren Aufklärung mit Verkopfung, Intellektualisierung und linearem Denken - zum Teil durchaus zu Recht aber im ganzen einseitig. Von der Verteufelung des Verstandes in Bewegungen wie der Neo-Sannyas-Bewegung sei gar nicht erst gesprochen. In manchen (religiösen) Selbsterfahrungsgruppen ist die Preisgabe klaren Nachdenkens erschreckend.

Demgegenüber geht es um die Rehabilitierung der Vernunft, jener Vernunft, die nüchternes analytisches Denken mit dem verbindet, was man früher menschliche Weisheit genannt hat. Dazu gehört erinnerndes und antizipatorisches Denken zugleich (Club of Rome 1980) und eine ethische Erziehung in den Schulen (in allen Fächern, besonders aber im Religionsunterricht und im Ethikunterricht), die nicht bloß formale Wertklärung betreibt ("value clarification", Rath u.a., 1966), sondern historisch bestimmte Wertauseinandersetzung hinsichtlich der politisch-ethischen Kernfragen.

Als regulative Idee wäre dabei, im Sinne einer Ethik des Sein-Lassens, stets zu fragen, ob tatsächlich das auch gemacht werden sollte, was machbar ist: Was sollte zugelassen, was belassen und was bewußt unterlassen werden? Nur das wäre zu verantworten, dessen Nebenfolgen in der nächsten Generation abgearbeitet werden könnten (Trembl 1984). Diese Perspektive verbindet eine auf Gerechtigkeit und Frieden gerichtete Prinzipienethik mit einer folgebewußten Verantwortungsethik, bezogen auf die Aufgabe, "gemeinsam leben und glauben zu lernen" zwischen den Generationen (des näheren Nipkow 1982, Kap. 3).

Das emotionale und religiöse Verlangen nach Geborgenheit, Gemeinschaft, Innerlichkeit, persönlicher Verwandlung ist tief verständlich und berechtigt. Das neu zu suchende meditative Leben, die "Hinreise" zu Gott, darf jedoch die "Rückreise" in die Welt nicht vergessen (Sälle 1975). Angesichts der universalen Erlösungsprogrammatik der behandelten neuen religiösen Organisationen sind die Christen nach der universalen weltbezogenen Kraft ihres Glaubens gefragt.

Literatur

- Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980 (orig.: The Heretical Imperative, New York 1979).
- Berger, P. L./Berger, B./Kellner, H.: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/New York 1973.
- Bhagwan Shree Rajneesh: Sprengt den Fels der Unbewußtheit! Ein Darshantagebuch, Frankfurt 1982 (orig. Hammer on the Rock, Poona, India, 1976).
- Buber, M.: Rede über das Erzieherische, Berlin 1926.
- Campbell, C.: The Secret Religion of the Educated Classes, in: Sociol. Analysis 39 (1978) 146-156.
- Club of Rome: Zukunftschance Lernen. Bericht für die achtziger Jahre, hg. von A. Peccei, München 1980 (Goldmann Tb. 11289).
- Coleman, J.S.: The Asymmetric Society, Syracuse, N.Y. 1982
- Czell, G.: Jugend. Situation im Widerspruch, in: EvErz 31 (1979) 382-393.
- Dauber, H./Simpfendorfer, W. (Hg.): Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis. Ökologisches und ökumenisches Lernen in der "Einen Welt", Wuppertal 1981.
- Dienst, K.: Eine Renaissance der Mystik?, in: EvErz 34 (1982) 232-241
- Eisenstadt, S. N.: From Generation to Generation, New York 1956.
- Gornik, H. A. (Hg.): Anders leben. Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen, Gütersloh 1979.
- Hahn, W.: Die bildungspolitische Wende zum Jahreswechsel 1975, in: Lehren und Lernen, 1975, 3-14.
- Heller, A./Scheufele U.: Die Fleka-AG - Projektlernen mit Jugendlichen an der Hauptschule, in: F. Schweitzer/H. Thiersch (Hg.): Jugendzeit - Schulzeit. Zu den Schwierigkeiten, die Jugend und Schule miteinander haben, Weinheim/Basel 1983, 134-153.
- Heimbrock, H. G.: Hermeneutik der Phantasie, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 66 (1977) 153-167.
- Hine, V. H.: The deprivation and disorganization theories of social movements, in: I. I. Zaretsky/M. P. Leone (Hg.): Religious Movements in Contemporary America, Princeton 1974, 646-661.
- Holzbrecher, A.: Dritte Welt - Öffentlichkeitsarbeit als Prozeß. Zur politischen und pädagogischen Praxis von Aktionsgruppen, Frankfurt 1978.
- Hornstein, W.: Gesellschaftlicher Wandel und Generationenkonflikt, in: W. Hornstein u. a.: Jugend ohne Orientierung?, Weinheim/Basel 1983, 109-139.
- Inglehart, R.: The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics, Princeton N. Y. 1977.
- Kant, I.: Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel. Darmstadt 1960-1964.

- Kimminich, O. (Hg.): Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung, Düsseldorf 1977.
- Klages, H./Kmieciak, P. (Hg.): Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, Frankfurt 1979, ²1981.
- Kmieciak, P.: Wertstrukturen und Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 1976.
- Kwak, Ch. H.: Das Prinzip in Grundzügen. Stufe 4. Hg. von der Vereinigungskirche e. V., Frankfurt 1981.
- Lieth, E. von der (Hg.): Wissensvermittlung ohne Erziehung?, Düsseldorf 1978
- Lohff, W./Mohaupt, L. (Hg.): Volkskirche - Kirche der Zukunft? Hamburg 1977.
- Maier, H.: Wiedergewinnung des Erzieherischen. Plädoyer für eine neue Bildungspolitik. forum E 26 (1973) 1-7.
- Mildenberger, M.: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979.
- Mollenhauer, K.: Die vergessenen Zusammenhänge, München 1982.
- Mut zur Erziehung. Stuttgart 1979.
- Nipkow, K. E.: Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 2: Das pädagogische Handeln der Kirche, Gütersloh 1975, ²1984 (= GTB 106).
- Ders.: Der Ruf nach ethischer Erziehung in der Schule, Rückfragen an eine neue Programmatik. In: Westermanns Pädagogische Beiträge 31 (1979) 5-10 (in überarbeiteter Fassung auch in H. K. Beckmann (Hg.): Schulpädagogik und Fachdidaktik, Stuttgart 1981).
- Ders.: Moralerziehung. Pädagogische und theologische Antworten, Gütersloh 1981a (= GTB 755).
- Ders.: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: ZfPäd 27 (1981b) 379-402.
- Ders.: Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3: Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982 (= GTB 756).
- Ders.: Neue Religiosität, Jugendliche und Sinnfrage, in: W. Hornstein u. a.: Jugend ohne Orientierung?, Weinheim/Basel ²1983, 30-56.
- Ders.: Sinnlosigkeit und "neue Religiosität" im Erleben der Jugendlichen als pädagogische Herausforderung, in: F. Bohnsack (Hg.): Sinnlosigkeit und Sinnperspektive, Frankfurt 1984a (1. Druck).
- Ders.: Volkskirche und neue Religiosität. Funkkolleg Religion, Studieneinheit 25, Tübingen 1984b (Veröffentlichung des Deutschen Instituts für Fernstudien) (nicht im Buchhandel).
- Pattison, E. M.: Ideological support for the marginal middle class: faith healing and glossolalia, in: I. I. Zaretsky/M. P. Leone (Hg.): Religious Movements in Contemporary America, Princeton 1974, 418-455.
- Raschke, J.: Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien, in: Beilage zur Zs. Das Parlament, 1980, 36, 23-45.
- Raths, L. E. u. a.: Werte und Ziele. Methoden der Sinnfindung, München 1976 (orig.: Values and teaching, New York 1966).
- Röhm, H.: Supermann in Liebe. Leistungsdruck, Versagensangst und Konsumentenhaltung in Liebesbeziehungen, in: M. Furian (Hg.): Gefährdete Jugend. Zwischen Zweifel, Resignation und Hoffnung, Heidelberg 1980, 161ff.
- Schmidtchen, G.: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1977.

- Shell: Jugend '81'. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder. Studie im Auftrag des Jugendwerks der Deutschen Shell, Opladen 1982.
- Sinus-Institut: Die verunsicherte Generation. Jugend und Wertewandel. Ein Bericht des Sinus-Instituts im Auftrag des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Opladen 1983.
- Sölle, D.: Hinreise, Stuttgart 1975.
- Tremel, A. K.: Erziehung und Zukunft, in: Zs. f. Entwicklungspädagogik 7 (1984) 5-14.
- Weaver, J./Davies, J.: Dimensionen der Spiritualität. Frauenoffensive, Journal Nr. 9, München 1978.
- Ziehe, Th.: Trendanalyse zur Situation der jungen Generation aus psychoanalytischer Sicht, in: Stand und Perspektiven der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Locommer Protokolle 7/1980, 76-87.
- Zimmerli, W. Ch.: Orientierung am Alternativen? Vom Sinn der Sinnfrage, in: W. Hornstein u. a.: Jugend ohne Orientierung?, Weinheim/Basel 21983, 9-22.

Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow
Weierstr. 49
7400 Tübingen

WILFRIED FERCHHOFF

"JUGEND" UND "NEUE SOZIALE BEWEGUNGEN" - NEUE ARBEITS-,
SINN- UND LEBENSORIENTIERUNGEN

1. Abschied von pauschalisierenden Jugendbildern

Wenn es auch allmählich als eine Banalität anmutet, ständig darauf hinzuweisen, daß es immer eine Kluft zwischen den Erwachsenen und den Jugendlichen gegeben hat, möchte ich dennoch mit drei entsprechenden Zitaten beginnen:

"Die heutige Jugend genießt den Luxus. Sie hat schlechte Manieren, verachtet die Autorität und hat keinen Respekt mehr vor älteren Leuten; vor allem schwatzt sie herum, wo sie arbeiten sollte. Die Jungen stehen nicht mehr auf, wenn Ältere das Zimmer betreten. Sie widersprechen ihren Eltern, schwatzen in der Gesellschaft, verschlingen ohne Sitte bei Tisch die Speisen, legen die Beine übereinander und tyrannisieren ihre Eltern!"

"Der Lehrer fürchtet in dieser Lage die Schüler und schmeichelt ihnen, die Schüler machen sich nichts aus den Lehrern, nichts aus den Erziehern. Und überhaupt stellen sich die Jungen den Alten gleich ... Die Alten lassen sich zu den Jungen herab und sind voll ... Gefälligkeit gegen sie und ahmen sie nach, um nur ja nicht unliebenswürdig und herrisch zu erscheinen."

"Unverständlich sind uns die Jungen, wird von den Alten beständig gesungen. Meinerseits möcht ich's damit halten: unverständlich sind uns die Alten."

Die Zitate sind keine gegenwartsbezogenen Interpretation und Charakterisierungen zur "Lage und Situation" der heutigen Jugend. Das erste stammt aus einer Komödie des Aristophanes, das zweite aus der Politheia des Philosophen Platon, das dritte von Theodor Fontane. Sie erscheinen aber heute, ca. 2400 Jahre, bei Fontane ca. 100 Jahre später, ebenso neuzeitlich wie damals.

Dennoch: Die in unterschiedlichen historischen Epochen und Zeiten immer wieder neu auflebenden notorischen und pauschalisierenden Klagen, aber auch die unverhohlenen ausgesprochenen Sympathiekundgebungen über "die Jugend" sowie der allseits auftauchende Topos von dem Aufbegehren, bzw. der Auflehnung "der Jugend" sind nicht nur alt und modern zugleich; sie nehmen im gegenwärtigen Zeitalter insgesamt - schon allein im Zuge beschleunigter (massen-) medialer Verbreitung und Vermittlung - auch noch zu.

Das - inzwischen schon wieder ein Stück weit abklingende - Maß an wohlwollender, despektierlicher Beachtung, an einfühlsamer, liebevoller Zuwendung, aber auch an stigmatisierender und zynischer Verachtung, das "der Jugend" zu Beginn der 80er Jahre dieses Jahrhunderts "geschenkt" wurde (und wohl auch noch wird) übertrifft bei weitem - schon allein, weil heute gegenüber früher eine marktgerechte und massenmediale Aufbereitung weitaus schneller und effizienter funktioniert - andere, ebenfalls hochbrisante Jugendrebellionen oder Jugendbewegungen in diesem 20. Jahrhundert (Wandervogel um die Jahrhundertwende, bürgerliche und proletarische Jugendbewegung in den 20er Jahren, "Halbstarcken-Krawalle" in den 50er Jahren, Studentenbewegung in-

klusive der Schüler- und Lehrlingsbewegungen Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre). Es fällt immer wieder auf, wie leichtfertig schablonenhaft, schlagwortartig und stereotyp auf historisch invariante und gesellschaftsspezifisch abstinente Weise gewisse Lebenshaltungen, -gefühle und -ideologien, die - etwa seit dem Sturm und Drang aufgefrischt in wiederkehrenden Jugendbewegungen - als speziell jugendlich ausgegeben werden: unangepaßt, orthodoxieföndlich, naturnah, ungehobelt, renitent, rebellisch etc. sind allseits beliebte Eigenschaften freilich problemreduzierender und -verzerrender Jugendbilder, die in unregelmäßigen Abständen immer wieder in neuen Wellen auftauchen. Solche im Grund genommen essentialistischen Stereotype werden dann, je nach Einstellung und Situation, sowohl bei Sympathiekundgabe als auch bei Verunsicherung und Verachtung gegenüber den Ausdrucksformen und Verhaltensstilen verwendet, die man eben als "spezifisch jugendlich" oder als typisch für "die heutige Jugend" ausgibt.

Das Thema "Jugend" samt seinen zahlreichen Komposita (-Probleme, -Arbeitslosigkeit, -Krawalle, -Unruhen, -Kriminalität, -Terror, -Alkoholismus, -Sexualität, -Prostitution, -Religionen, -Subkulturen, -Kulte, -Sekten, -Stile, -Arbeit, -Bildung usf.), um nur einige wenige zu nennen, hat neben anderen gesellschaftlich eingelagerten Krisenphänomenen und -erfahrungen (Krise des Arbeitsmarktes, Krise des Wohlfahrtsstaates, Krise der Industriezivilisation, Krise der Technik, Krise der Stellvertretungsverhältnisse, Krise der Professionen, Krise der Wissenschaften etc.) - wieder einmal und immer noch (wenn auch inzwischen ein wenig abklingend) Hochkonjunktur.

Ungeachtet der - in erster Linie von und über Medien inszenierten - ungewöhnlichen bunten und schillernden Palette ausdifferenzierter vielfältiger jugendlicher (sub-)kultureller Lebensweisen und Stilvarianten ("die Jugend ändert sich schneller als ihre Interpreten") ist das Bild, das der Öffentlichkeit und der (Mehrheits-)Gesellschaft über verschiedene "Kanäle" angeboten wird, ungemein verzerrt. Gerade weil das Bizarre, Abwegige, Exzentrische, Seltene und Abweichende marktgängiger und publikationswürdiger als das Nicht-Auffällige, als die "biedere Normalität" erscheinen, entsteht ein getrübbtes Bild "der Jugend", das sozusagen die Nicht-Normalität zur Normalität werden läßt.

Wer sich heute auf eine "Jugenddiskussion" vorbereiten will, der greift nicht unbedingt mehr zu den durchaus noch vorhandenen seriösen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen und versucht in der Regel auch nicht, seine eigenen Primärerfahrungen als Lebenserfahrungen mit jungen Menschen seiner Umwelt zu ordnen und zu reflektieren. Er tut anscheinend vielmehr gut daran, die letzten Magazinsendungen und -artikel der Massenmedien über die "junge Generation" zu studieren und sich mit der offiziellen Terminologie bei der angemessenen Bezeichnung mehr oder weniger bedeutender jugendli-

cher Subkulturen und Stilvarianten wie z.B. Punks oder Popper vertraut zu machen. Es soll sogar - nicht nur aus Vereinfachungsgründen umgekehrt - vorkommen, daß Hochschullehrer massenweise Sonderdrucke bei einschlägigen Illustrierten anfordern, um sie als Primärinformation für Seminar Diskussionen einzusetzen, um dann in - aus solchen Seminaren entstehenden - Publikationen mehr journalistische Produkte zu zitieren als oftmals aus einer alltagsabgewandten sicheren Distanz verfaßte sozialwissenschaftliche Untersuchungen und erhobene Datenberge von empirischen Materialien.

Mit dem zugleich hit-verdächtigen, hochexplosiven, zurechtgestutzten und überdrüssigen Stichwort "Jugend" werden Jugendkulte zelebriert, bemerkenswerte Geschäfte gemacht und außerordentlich hohe Verkaufserlöse erzielt, mit wissenschaftlichen Expertenmeinungen angereicherte politische Kommissionen eingesetzt, gesellschaftlich induzierte Krisenentwicklungen diagnostiziert, (sozial-)politische Verwertungsinteressen und Maßnahmen gerechtfertigt, institutionalisiertes pädagogisches Eingriffshandeln legitimiert, Gewissen, Ethik und Moral be(un)ruhigt und schnellebige Daten und Forschungsergebnisse produziert. Im Zeitalter der entgrenzenden Jugendlichkeit ist "Jugend" aus der Markt-, Konsum-, Medien-, politischen, wissenschaftlichen und pädagogischen Landschaft nicht mehr wegzudenken. Sie ist in immer neuen gesellschaftlichem und sozialem Wandel unterworfenen Differenzierungen und Stil-Varianten - zumindest als Werbeträger in marktwirtschaftlicher Hinsicht - stets fest in der Logik des Systems eingepflanztes "Kalkulationsobjekt" und wird allein dadurch schon - auch in nicht so hochkonjunkturellen Zeiten - zum Dauerbrenner respektive - Thema.

Die Situation kann mit A. Muschg wie folgt beschrieben werden: "Der Fall ist gewöhnlich, aber immer wieder obszön: Während sich die Gesellschaft einen Teil ihrer Jugendlichen mit polizeilichen, psychiatrischen und schon polizeistaatlichen Mitteln vom Leib hält, saugt der Markt die Lebensäußerungen dieser Jugend gierig an, um sie als Nachrichtenware verpackt wieder dem Kreislauf öffentlicher Unwirksamkeit zuzuleiten" (Muschg 1981, 179).

Welches Etikett von wem auch immer dieser "Jugend" in den 80er Jahren angeheftet wird, (sprachlos, staats- und politikverdrossen, unpolitisch, hedonistisch-narzisstisch, orientierungslos, entwurzelt, unbeheimatet, verunsichert, zukunftslos, technikfeindlich, lernunwillig, zuversichtlich etc.) ist schließlich zum Verständnis "der Jugendgeneration", die es als solche gar nicht gibt, nicht so bedeutsam. Denn auch die sozialwissenschaftlich beeinflussten heterogenen Charakterisierungsversuche und Kennzeichnungen, die jeweils epochal jugendtypisch "in" sind, sind in der Regel - wenn sie als Zuschreibungen für "die Jugend" als Ganzheit gelten sollen - viel zu pauschalierend und können auf diese Weise allenfalls für einen begrenzten Teilausschnitt "der Jugend" Geltung beanspruchen.

Bevor ich zur Differenzierung und Wertevielfalt der "Jugend" und zur Pluralisierung von Lebensformen und -stilen im Zusammenhang nicht nur jugend-spezifischer Konflikte und Bewegungen Stellung nehme, möchte ich stichwort-artig noch einige Hinweise zu den Strukturveränderungen und Wandlungspro- zessen geben, die in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren stattgefunden haben (vgl. hierzu ausführlicher beispielsweise Ferchhoff 1984):

- die Lebensumgangsformen sind - übrigens auch in den Unterschichten - inner- halb des Binnenraums der Familie egalitärer geworden;

- die für die Erziehung maßgeblich Verantwortung tragenden elterlichen und anderen pädagogischen Erziehungsstile (der Lehrer, Erzieher, Sozialarbeiter, Seelsorger etc.) sind - gleichermaßen auch in den Unterschichten - nicht mehr so autoritär, sie sind insgesamt, offener, liberaler, aber auch permissiver ge- worden;

- Erziehung ist nicht mehr so strikt und rigide auf bestimmte, lebensmilieu- spezifische und sozialkulturspezifische Tradierungen, Normen, Wert- und Ziel- vorstellungen, sondern mehr auf Selbstbestimmung und Lebensautonomie hin ausgerichtet; Lebenssinnorientierungen und Lebensziele pluralisieren und indi- vidualisieren sich zusehends; die Jugendlichen müssen (das mag wertkonservativ bedauert oder gegenkulturell begrüßt werden) zunehmend mehr ihre Lebens- biographie, ihr Leben selbst - ohne sozialkulturell abgestützte intersubjektive Verlässlichkeiten und Verbindlichkeiten - in die Hand nehmen; der Zugewinn an Autonomie und Selbstbestimmung im "Prozeß der Individualisierung und Bio- graphisierung der Lebenspraxis und der sie begleitenden Sinnweiten" (Fuchs 1983, 369) wird konkretisiert durch bedrohliche individualisierte Prozesse z.B. auf der Basis abnehmender sozialstaatlicher Sicherungen und der Krise des Arbeitsmarktes; deshalb ist es sinnvoll, die Prozesse der "Individualisierung" nicht ausschließlich als neue, bislang ungeahnte Lebenskonstruktionsmöglich- keiten für die Jugendlichen zu begreifen, sondern darüber hinaus auch als "ge- sellschaftliche Anforderungen bei beschränkten individuellen Ressourcen, und die damit verbundenen (Scheiterns-)Risiken, Entsolidarisierungsprozesse und neuen Anpassungszwänge hervorzuheben" (Bilden/Diezinger 1984, 191).

- die "Vater-Rolle" verliert in der Gesellschaft als arbeits- und autoritätsprä- gende Kraft in (familiären) Erziehungsvorgängen ihre ehemals zentrale Bedeu- tung, dagegen werden (was die latente Erziehung betrifft) die "Mutter-Rolle" und vor allem die Rolle der Gleichaltrigengruppe (neben den Medien) tenden- ziell aufgewertet;

- durch wachsende Prozesse der Vergesellschaftung von Erziehung und der Verschulung von Lebenszeit (Verlängerung der Schulpflicht, Einführung des Elementarbereichs, Ausbau und Verschulung des Berufsbildungssystems, Ver- größerung des Anteils pro Geburtsjahrgang im Hochschulbereich, Verlänge- rung der Ausbildungszeiten insgesamt, "Parkieren im Ausbildungssystem" und in der Hochschule im Kontext von - einer zugleich fragwürdig gewordenen - Weiterqualifizierung angesichts zunehmender "Restriktionen auf dem Ausbil- dungs- und Arbeitsmarkt" (Tully/Wahler 1983, 384) findet tendenziell eine ge- wisse "Homogenisierung" bzw. "Verallgemeinerung" der "Jugend" statt, obwohl nach wie vor bezüglich der sozialen Herkunft eindeutig "Strukturunterschiede nach Dauer, Verlauf und Grundfarben des Jugendalters bestehen" (Fuchs 1983, 363);

- die Institution Schule wird für die meisten Jugendlichen lebensbiographisch immer bedeutsamer, sie wird angesichts steigender (Leistungs-)Anforderungen an die Schüler "übermächtig und wuchert in den Alltag hinein" (Deutsches Jugendinstitut 1982, 124); die zumeist abstrakt-kognitiven Vorleistungen auf (vielleicht) spätere, zukünftige Belohnungen, die die jungen Leute nicht zu-

letzt im Zuge einer technokratischen Schulreform und angesichts einer expertokratisch überzogenen curricularisierten und standardisiert-didaktisierenden Unterrichtsplanning in der Schule (Giesecke 1983, 453f) erbringen müssen, werden immer höher geschraubt; dagegen wird der "Ertrag" solcher Mühen und Anstrengungen immer ungewisser oder gar immer zweifelhafter, denn große Teile der Jugendlichen (insbesondere Mädchen, Sonder- und Hauptschüler, Ausländer) erleben heute, daß sie - selbst "wenn sie sich noch so sehr anstrengen - eben nicht jenen Beruf ergreifen, jene Arbeit finden, jene Ausbildung machen können, die sie ihren Neigungen und Interessen entsprechend wählen möchten" (Hornstein 1980, 17); die durch die Krise des Arbeitsmarktes mitverursachte zunehmende Entkoppelung von Bildungs- und Beschäftigungssystem und die damit einhergehende "Labilisierung" des Übergangs Jugendlicher von der Schule in den Arbeitsmarkt hat u.a. dazu geführt, daß "die Schere zwischen den durch das Bildungswesen vermittelten Optionen und Verheißungen auf die Zukunft und dem dann tatsächlich sozial Erreichbaren ... größer geworden" ist (Deutsches Jugendinstitut 1982, 129);

- der herkömmlich gesellschaftlich erwartbare und gesellschaftlich zugeschriebene "Sinn des Jugendalters", der durch Verzichtleistungen, Anstrengungen und Bedürfnisaufschübe als Vorbereitung in der Gegenwart zugunsten einer späteren Gratifikation oder Prämie bestimmt werden kann, ist für viele Jugendliche aus Gründen, die sowohl mit den Problemen des Arbeitsmarktes als auch mit "tieferliegenden" gewandelten Wertorientierungen zusammenhängen, nicht mehr so ohne weiteres einsichtig (vgl. zum Wertewandel und dem neuen Selbstverständnis der Jugend(-phase) u.v.: Hornstein 1982, 109ff; Ferchhoff 1984a). Jugendzeit ist für ein Teil der heute Heranwachsenden nicht mehr nur primär "Vorbereitung auf etwas Späteres" (Karriere, materieller Wohlstand in der Zukunft etc.), sondern "selbst Leben, jetzt zu lebendes, gegenwärtiges (manchmal auch hedonistisch genügreiches) Leben" (Hornstein 1983, 67);

- das Monopol der älteren Generationen durch Lebenserfahrung, Weisheit, Klugheit, Bescheid-Wissen und Vorbildcharakter, die Lebensweisen der jüngeren Generation anzuleiten oder gar zu bestimmen, stößt an Grenzen, funktioniert nicht mehr ungebrochen;

- Ablösungsprozesse vom Elternhaus vollziehen in sozial-kultureller Hinsicht auf der einen Seite immer mehr Jugendliche zu einem immer früheren Zeitpunkt, insofern verliert das Familiensystem Erziehungsfunktionen; auf der anderen Seite nimmt die Abhängigkeit in wirtschaftlicher Hinsicht für viele Jugendliche gegenüber der Familie zu, weil sie auf die finanziellen Unterstützungsleistungen der Familie oftmals existentiell angewiesen sind, es sei denn, daß sie ihren Lebensunterhalt schon selbständig, also ohne "alimentierte Existenz" (Familie, sozialpolitische Maßnahmen, die in ihren Anspruchsgrundlagen und Berechnungsmodi auf das Familieneinkommen bezogen bleiben) bestreiten können;

- mit dem früheren Ende "patronisierender" Jugend wachsen auch die Ansprüche an wirtschaftlicher, sozialer und politischer Teilhabe; mündige Teilhabe an neuen Formen des Zusammenlebens und an der Konsumtionssphäre (wenn auch unterhalb bzw. treffender jenseits der herkömmlichen Konsumangebote) ist unbestritten; Lüste, Vergnügungen und hochgeschätzte Güter werden sowohl in materieller als auch in immaterieller Hinsicht früher in Anspruch genommen;

- im Zusammenhang der Herausbildung neuartiger Institutionen des vorehelichen Zusammenlebens ("partnerschaftliches Zusammenleben ohne Trauschein") hat u.a. auch eine "Enttabuisierung der Sexualität" stattgefunden, eine Aufnahme heterosexueller Beziehungen findet nunmehr in allen Schichten zu einem früheren Zeitpunkt statt; sie ist angesichts der Eröffnung erotisch sexueller Möglichkeiten viel selbstverständlicher geworden, ohne daß ständig ein zermürbendes Versteckspiel, eine lästige Geheimniskrämerei seitens der Jugendlichen stattfinden muß und ohne daß immer nur Verbote, Entsagungen und Repressalien seitens der Erziehenden zur Anwendung kommen.

Unter einer ohnehin brüchigen Decke gemeinsamer Lebensnormen und -wertvorstellungen haben sich zusehends allgemeine säkulare Differenzierungsprozesse moderner hochentwickelter Industriegesellschaften sowie eine Pluralisierung von Lebenswirklichkeiten, -welten, -weltauffassungen und -milieus herausgebildet, die insbesondere im Sog ihrer jugendspezifischen Differenzierungen eine gleichsam noch größere Zahl von jugend-kulturellen (mit einer gewissen Eigenlogik ausgestatteten) Alltags- und Gruppenkulturen und Stilrichtungen haben mitentstehen lassen, so daß das Phänomen der Uneinheitlichkeit "der Jugend" heute die gemeinsame, übergreifende jugendtypische Generationsfrage noch mehr als bisher in den Hintergrund treten läßt. Aufgrund dieser allenthalben zu konstatierenden Aufweichung, Verschiebung und Flexibilisierung von Ordnungs- und Normalitätsmaßstäben sowie einer damit unmittelbar zusammenhängenden Pluralisierung von Rollenbildern, Identitätsmaßstäben und Lebenssinndeutungen (vgl. etwa: Wahl/Honig/Gravenhorst 1982, 234f) wird demnach folgerichtig mehr von einer "intrakulturellen Inhomogenität der Jugend" (von Trotha 1982, 255) oder von einer "Ethnographie kultureller Vielfalt" (Zinnecker 1981, 421) als von einer einheitlichen Jugendkultur gesprochen. Dies läßt darüber hinaus sogar teilweise auch in historischer Perspektive verständlich werden, daß sich sämtliche im Kontext sozialwissenschaftlicher und pädagogischer Jugendtheoriebildung und -forschung jugendtypisch generalisierende Jugendbilder, aber auch Trendaussagen und Prognosen als zu undifferenziert und zu beliebig erwiesen haben. Auf diese Weise wurden etwa in der zweiten Hälfte der 50er Jahre, der Zeit der "Halbstarcken-Krawalle", die Probleme und Phänomene von nicht einmal einem Prozent der betroffenen Generation, namentlich die Probleme derer, deren "auffälliges" Verhalten gerichtsneurotisch wurde, genüßlich und schnell als generationstypisch dargestellt. Praktisch entwickelte man prompt eine fürsorgende Jugendarbeit, die ängstlich-betulich an "der Jugend" vorbei arbeitete. Zur Zeit der Studentenbewegung hat man die Mentalität einer antikapitalistisch-zornigen (wenigstens kritischen) "jungen Generation" stilisiert. Die harmloseste Folge davon war noch die Enttäuschung der rebellierenden Studenten ob ihrer vergeblichen Aufklärung und Suche nach Gefolgschaft etwa bei Lehrlingen und der arbeitenden Jugend. Bis heute wirkt die aus dem Schwerpunkt der öffentlichen Diskussion folgende Konzentration der Bildungs- und Jugendpolitik auf höhere Schulen und Hochschulen und die damit gegebene Vernachlässigung der Volksschul- bzw. Hauptschulbildung sowie der beruflichen Bildung insgesamt negativ nach. Die öffentliche Aufmerksamkeit war publizistisch und auch politisch zu eindimensional fixiert. Ähnliches kann auch aus der publizistischen Aufbereitung der "Rockerphänomene" in den 70er Jahren gefolgert werden. Keiner der so brilliant abzulichtenden und kurzweilig zu interviewenden Rocker-Pastoren und -Sozialarbeiter hat, bei allem Respekt vor ih-

rem sozialen Engagement, der Masse der Jugendlichen entscheidende Lebensorientierungshilfen geben können.

Es wäre sicherlich zu überlegen, ob nicht schon auf der begrifflichen Ebene Abschied genommen werden sollte von "der Jugend" im Singular; statt dessen könnte man vielleicht eher von "Jugenden" oder - um einen Vorschlag von Pöggeler aufzunehmen - von "Jugend im Plural" (1982, 389) sprechen. Jede sozialwissenschaftliche Analyse, die Jugend ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt, kommt nicht darum hin, "Jugend" - entsprechend gesellschaftlicher Differenzierungen und Pluralisierungen - selbst zu differenzieren. Nicht nur die jugendsoziologische, jugendpsychologische und jugendpädagogische Forschung (auch dies sind nur Chiffren für eine jeweils mögliche differenziertere Betrachtungsweise) haben uns sowohl in Analysen, Perspektiven und Entwicklungen der jüngeren Zeit- und Sozialgeschichte als auch in der der Klassensoziologie, der politischen Soziologie der sozialen Schichtung und Ungleichheit, der Bildungs- und Erziehungssoziologie (etwa was den Berufswahlprozeß bzw. berufliche Sozialisation betrifft) der Theorien allgemeingesellschaftlicher Differenzierungen sowie der Theorien sozialen Wandels entlehnten Analysen darüber informiert, daß beispielsweise zwischen einem arbeitslosen Jugendlichen, einem im sekundären Sektor der Metallindustrie Angelernten, einem Lehrling in der Bank oder Verwaltung, einer ausgelernten Kauffrau in einem dem tertiären Sektor zuzurechnenden Dienstleistungsunternehmen, einer Hauptschülerin, einem Realschüler, einem Gymnasiasten und einer Studentin der Rechts- oder Ingenieurwissenschaften aufgrund geschlechtsspezifischer, aber vor allem aufgrund von immer noch höchst wirksamen, den biographischen Lebensverlauf ein Stück weit strukturierenden klassen-, schicht- sowie soziokulturellen Unterschieden "Welten klaffen". Denn auch der mittlerweile in vielen zeitgeistigen Strömungen wieder aufgewertete und hofierte sogenannte "gesunde Menschen- und Alltagsverstand" (übrigens nach langen Zeiträumen der Geringschätzung und Abwertung) hat im Zusammenhang mit den zeitsymptomatischen "Wechseln" und "Wenden" zum Alltag bzw. zur Lebenswelt vor allem in den Sozial- und Geisteswissenschaften dem Alltag eine bevorzugte Stellung im Kanon der wissenschaftlichen Reflexion zugewiesen. (Vgl. z.B. zusammenfassend für die Pädagogik: Schröder 1982; für die Soziologie: Dewe/Ferchhoff 1984, 16ff.; für die Sozialpädagogik: Dewe/Ferchhoff/Peters/Stüwe 1984.) So findet sich in den letzten Jahren "immer häufiger ein Ausdruck im Dickicht des Geschriebenen, der ebenfalls etwas Wunderbares an sich zu haben scheint: Der Ausdruck 'Alltagstheorien'. Er signalisiert die Erfüllung eines alten Wunsches: Alltag und Wissenschaft, Theorie und Praxis - die Königskinder, die nicht zusammenkommen konnten - scheinen plötzlich zusammenzufinden, vorerst in der Gestalt eines Kompositums. Der Ausdruck 'Alltagstheorien', zunächst nur metaphorisch und in einem berechtigten Sinne gebraucht als

Hinweis darauf, daß Alltagshandeln nicht zufällig und strukturlos abläuft, sondern durch Ordnungsprinzipien, Regeln, Deutungsprozeduren, Pläne, Zwecke strukturiert ist, gewinnt neuerdings eine Dimension, die ihn hypostasiert zu einem neuen Theorietypus, zu einer Theorie mit sichtbarem Verwertungsaspekt und greifbarer Nähe zum sogenannten 'normalen' Denken: 'Entfremdete Wissenschaft' scheint zum Leben, zum Alltag etc. zurückzufinden" (Soeffner 1983, 13). Angesichts der "Alltagswende" (vgl. zuletzt stellvertretend: Alheit 1983) scheint die Bereitschaft zu steigen, vorwissenschaftliches Erfahrungs- und Orientierungswissen nicht lediglich als Vorstufe wissenschaftlicher Theoriebildung zu betrachten, sondern den ohnehin nur im Zeitalter der wissenschaftlichen Durchdringung von Lebenspraxis rudimentären vorwissenschaftlichen Erfahrungen im Alltagsleben eine eigene wissenschaftliche Dignität zuzuerkennen. Mit der sozialwissenschaftlichen Rehabilitierung des Alltags wird auf die gemeinsame Verwurzelung von Wissenschaft und alltäglicher Lebenspraxis im Handlungs- und Sinnbereich des Alltags hingewiesen, ohne daß a) alltägliche Lebenspraxis und Wissenschaft umstandslos zusammenfallen und verschmolzen werden; b) ohne daß die Autonomie der Lebenspraxis durch Wissenschaft in Frage gestellt wird; c) ohne daß umgekehrt die Entlastung vom lebenspraktisch aktuellen Handlungsdruck (in diesem Sinne Autonomie) der Wissenschaft von der alltäglichen Lebenspraxis geleugnet wird.

Dennoch setzen sich im Zuge der Verwissenschaftlichung und Pädagogisierung fast aller Lebensbereiche in der Öffentlichkeit und im ohnehin schon wissenschaftlich durchtränkten Alltagsleben - besonders über Massenmedien transportierte und vermittelte - weitere instrumentell technische verwissenschaftlichte und von Experten abgezielte Analysen und Erklärungen etwa zu aktuellen Jugendphänomenen durch. Nur allzu berechtigt scheint in diesem Zusammenhang die folgende von Habermas artikulierte Forderung zu sein: Obwohl wir durchgängig schon immer mit verwissenschaftlicherter Erfahrung in alltagsweltlichen Lebensvollzügen zu rechnen haben, sollten die noch vorhandenen biographischen Spielräume und selbsttätigen Lebensgestaltungen im Sinne einer lebensweltlichen "Autonomie der Alltagspraxis vor den unvermittelten, professionell noch weitgehend ungesicherten Zugriffen der Experten geschützt werden ... - in Familie und Schule nicht weniger als in den grauen Zonen oft fragwürdiger Lebenshilfen" (Habermas 1982, 1058).

2. Jugendkulturelle Stilbildungen

Wenn auch (Massen-)Medien, Mode-Industrien und sozialwissenschaftliche Analysen und Forschungen (die letzten allerdings weitaus weniger) an der Kreation, Veröffentlichung, schnellen Vermarktung und raschen Verarbeitung von "auf-fälligen" jugendlichen Gruppenkulturen wesentlich mit beteiligt sind, so wäre es

dennoch unzureichend, solche Gruppenkulturen und Stilvarianten eindimensional nur als freizeitgebundene kompensatorische und unkonventionelle Ausbruchsversuche - etwa angesichts erhöhter Leistungsanforderungen in Schule, Ausbildung und Beruf, eben nur als industriell produzierte, lizenzierte und vermarktete "Kommerz-Kulturen" (Brake 1981, 82ff.) - aufzufassen. Die verschiedenen Jugendzonen, -kulturen und -stile sind weder nur als reflexartiger - wenn auch kompensatorischer - Appendix der Arbeitssphäre noch nur als vom Konsum gelenkte bzw. vom Kommerz durchtränkte Jugendkulturen zu begreifen. Teile der Jugendkulturen sind durchaus nicht nur resignative Mahnmale und Dokumente "objektiver gesellschaftlicher Ohnmacht", etwa weil sie in außerberuflichen Lebenszusammenhängen von den relevanten gesellschaftlichen Entscheidungszentren weit entfernt oder gar ausgesperrt sind (vgl. Parmentier 1983, 408), sondern sie sind zumindest ein Stück weit Träger aktiver und innovativer selbsttätiger Lebensgestaltungsprozesse. Sie sind teilweise "kulturelle Neuerer", sie stiften manchmal (Lebens-)Sinn, sie betreiben subkulturelle "Stilbasterei", sie sind Träger "subversiver Botschaften" und Träger einer praktizierten oder "gelebten Ideologiekritik" (Hebdige 1983), sie sind schließlich auch eine Art "Therapie der Gesellschaft" (Parmentier 1983, 411).

Die als "kodierte Zeichensysteme" oder als "Landkarten der Bedeutungen" aufzufassende Stilbildung aus der die verschiedenen Jugendlichen (Sub-)Kulturen hervorgehen und die in ihnen fortgeführt wird, läßt sich ganz generell etwa im Sinne Roland Barthes als "strukturalistische Tätigkeit" (1966, 190ff.) charakterisieren. Diese "strukturalistische Tätigkeit" ist im Prozeß der (sub-)kulturellen Stilbildung, wo beispielsweise vorgefundene Gegenstände, Handlungen, Ideologien, Bedeutungen aus ihrem Herkunftskontext gelöst, zerlegt und in einen neu zusammengesetzten Sinnzusammenhang gestellt werden, vergleichbar mit der Tätigkeit eines Bastlers oder Künstlers. Vor allem in informellen Gleichaltrigen-Gruppen jenseits der vergesellschafteten und institutionalisierten Erziehungs-, (Aus-)Bildungs- und (Erwerbs-)Arbeitssysteme wirbelt ein Teil der Jugendlichen in unterschiedlichen Variationen und häufig sehr spielerisch und facettenreich die eingeschliffenen alltäglichen Routinen und Ordnungen sowie die strukturell vorgezeichneten Lebensfahrpläne und -wegweiser ein Stück weit durcheinander. In diesem Sinne betätigen sich Jugendliche als "Bastler" ("bricoleurs"), die den Rohstoff neu bearbeiten sowie in einen - für die Bearbeiter und Produzenten neuen bedeutsamen - Bedeutungszusammenhang stellen.

"Die Schöpfung ... umfaßt also eine differenzierende Selektion aus der Matrix des Bestehenden. Es kommt nicht zu einer Schaffung von Objekten und Bedeutungen aus dem Nichts, sondern vielmehr zu einer Transformation und Umgruppierung des Gegebenen in ein Muster, das eine neue Bedeutung vermittelt; einer Übersetzung des Gegebenen in einen neuen Kontext und seiner Adaption" (Clarke 1979, 138). Man kann auch sagen, daß jugendkulturelle Stilbildung in

gewisser Hinsicht die "Gesetze" der "zweiten Natur des Menschen" überschreitet, nicht zuletzt, weil ihr Material aus zweiter Hand ist. Jugendstilbildung kann ein "verschlüsselter Widerstand" oder ein "symbolischer Verstoß" gegen die gesellschaftliche Ordnung sein. Jugendstilbildungen "unterbrechen den Prozeß der Normalisierung. Als solche werden sie zu Gesten und Bewegungen einer Sprache, die die schweigende Mehrheit vor den Kopf stoßen, die das Prinzip von Einigkeit und Zusammenhalt herausfordern und dem Mythos des Konsens widersprechen"; es werden symbolische und zugleich versteckte Botschaften ausgedrückt, "die verschlüsselt in die glänzende Oberfläche des Stils eingraviert sind", und "in denen verdunkelt und undeutlich eben jene Widersprüche wiederkehren, die von ihnen gelöst oder verborgen werden sollten" (Hebdige 1983, 23). Jugendkulturelle Stilbildungen beschlagnahmen Gebrauchsgüter, setzen durch ihren unkonventionellen Gebrauch Waren anders ein und bringen diese in einen anderen Zusammenhang, "öffnen die Welt der Objekte für neue und offen gegensätzliche Lesarten" (Hebdige 1983, 93f) und vermitteln, nachdem die ursprünglichen "Biedermann-Bedeutungen" untergraben und ausgehöhlt worden sind, eine zumindest in Ansätzen "subversive Botschaft". Die "Basterei (bricolage)", die ein Teil der Jugendlichen an den im Alltagszusammenhang angestammten Gegenständen vornehmen will, ist allerdings alles andere als bieder und harmlos. Denn die "verschiedenen Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs werden von ihren gewohnten Stammplätzen" entfernt, um diese an einem "unmöglichen" Ort - dem Ort des subkulturellen Lebens - neu zu gruppieren und in neue Bedeutungszusammenhänge zu überführen (Jugendwerk der Deutschen Shell 1981, 483; Willis 1981, 10ff.; Clarke u. a. 1979, 101ff; Zinnecker 1981, 421ff).

"Der Prozeß der subkulturellen Stilbildung, die Reorganisation von Kontexten, die Transformation von Sinn oder, was noch dasselbe ist, die 'strukturalistische Tätigkeit' ist ein prinzipiell unendlicher Vorgang. Keine Kombinationsmöglichkeit ist von vornherein ausgeschlossen. Und doch ist der Vorgang hier und jetzt nicht beliebig manipulierbar. Die 'strukturalistische Tätigkeit' ist nicht vollkommen frei. Durch die Umsetzung in einen neuen Kontext wird nämlich die bislang offiziell gültige Bedeutung eines Elementes nicht restlos ausgelöscht. Die Zerlegung seines Herkunftskontextes führt nicht zu dessen völliger Neutralisierung. So wie die Materialien, die Abfälle und Bruchstücke, die der Bastler verwendet, immer an ihren letzten Verwendungszusammenhang erinnern, so auch die Materialien der subkulturellen Stilbasterei. Sie verweisen auf den Zusammenhang, aus dem sie stammen, und auf die Bedeutung, die sie dort inne hatten" (Parmentier 1983, 411).

Zwar dienen die in den unterschiedlichsten und einfallsreichsten Formen der begrenzten Regelverletzung angeeigneten und in jugendkulturellen Stilensembles wieder neu zusammengesetzten Objekte für die Mitglieder einer Jugend-

(Sub-)Kultur dazu, beispielsweise eine "symbolische Stimmigkeit zwischen den Werten und dem Lebensstil einer Gruppe, zwischen den subjektiven Erfahrungen und den Musikformen zu beschreiben" und herzustellen, um also bestimmte "Aspekte des Gruppenlebens widerzuspiegeln, auszudrücken und wiederklingen zu lassen" (Hebdige 1983, 105). Dennoch scheint das unübersehbare provokative Reservoir und Repertoire etwa von "subversiven und destruktiven Techniken, von Hohn und Spott, von Ironie und Sarkasmus, Übertreibung und Satire, Mystifikation und Bloßstellung" (Parmentier 1983, 409) aus Gründen der nach Verwertungsinteressen schielenden Marktwirtschaftlichkeit und Kommerzialisierung sowie aus Gründen der in Erstarrungen und Stereotypisierungen zum Ausdruck kommenden Institutionalisierungen ständig gefährdet zu sein. Während die Institutionalisierung jugendlicher Stilbildungsvorgänge im wesentlichen durch zwei komplementäre Vorgänge bewerkstelligt wird, einerseits durch eine Säuberung der internen Struktur im Innern und andererseits durch eine Abgrenzung bzw. Abschottung nach außen, verschwinden im Zuge der Vermarktung und Mediatisierung von jugendkulturellen Stilbildungen, die "ursprünglich" provokativen und subversiven Botschaften häufig schon nach kurzer Zeit "in dem unersättlichen und gleichmacherischen Schlund der Kultur- und Unterhaltungsindustrie" (Parmentier 1983, 414). Obwohl der Umgang mit den Massenmedien heute ein wichtiger Bestandteil der kulturellen Stil-Basterei selbst ist, hat dieser kommerzialisierte stilbildende Umgang einen "doppelten Effekt": Auf der einen Seite ermöglichen erst die Massenmedien, daß es zu einer schnellen Verbreitung des jeweiligen Stils kommen kann. Sie transportieren und erweitern seinen "sozial-kulturellen Raum" und machen die "Übernahme durch geographisch verstreute Gruppen (erst) möglich. Fast alle neueren Stile, die Rocker, die Hippies, die Punks (etc.) verdanken der Kulturindustrie und den Medien ihren internationalen Charakter ... Die Verbreitung eines subkulturellen Stils durch den Markt der Waren und Informationen hat allerdings auch ihren Preis. Sie ist erkaufte mit der Reduktion eines lebendigen subkulturellen Stils auf ein Stereotyp. Durch die Vermarktung verlieren die subkulturellen Stilelemente ihre anfänglich integrale Beziehung zu einem spezifischen Lebenskontext und werden frei für simplifizierende Festschreibungen verschiedenster Art" (Parmentier 1983, 414).

Als verschlüsselter Austausch "gegenseitiger Botschaften" verkörpern die verschiedenen Jugendkulturstile in den unterschiedlichsten Bedeutungsvarianten von Accessoires, Körpergesten, Sprachformen, Frisuren, Fingerzeichen, Kleidung, Tanz, Musik usw. zumindest kurzlebige wirkungsvolle und manchmal schockierende Ausdrucksformen, die zunächst kreierte, dann im Zusammenhang der Konfektionierung und Verallgemeinerung angepaßt, entschärft und enteignet und schließlich durch andere abgelöst werden. Jede jugend(sub-)kulturelle Stilbildung "durchläuft einen Zirkel von Widerstand und Entschärfung... Sub-

kulturelle Abweichung wird von Schulen, Gerichten und Medien gleichzeitig erklärt und bedeutungslos gemacht, während im selben Moment die geheimen Objekte der Subkulturstile in allen Plattenläden der Einkaufsstraßen und allen Ladenketten in die Schaufenster gestellt werden. Von seinen ungesunden Konnotationen befreit, wird der Stil reif für den öffentlichen Konsum" (Hebdige 1983, 115).

Wenn auch die Stilbildungen in die banalsten Bereiche des Alltagslebens hineinreichen und wenn sie auch immer wieder zur leichten Beute des Marktes und der Medien werden, so bleibt festzuhalten, daß im Auftauchen jugend(sub-)kultureller Stilbildungsprozesse - zumindest in letzter Konsequenz - eine "grundlegende Spannung zwischen den Mächtigen und den zu untergeordnetem Leben zweiter Klasse Verdammten zum Ausdruck kommt" (Hebdige 1983, 117). Denn die jugend(sub-)kulturellen Stilbildungen sind immer noch abhängig von der historischen Situation und der gesellschaftlichen Lebenslage, in der sich die Jugendlichen befinden. Zweifelsohne stellt sich aus der Perspektive der einzelnen, auch in unterschiedlichen Lebenslagen sich befindenden Jugendlichen "die Jugendphase" als ein Lebensabschnitt dar, der durch - gegenüber früheren Jugendgenerationen undenkbare und nicht vorstellbare Handlungsspielräume für biographisch bedeutsame Entscheidungen, aber auch für "gegenwartsbezogenes Probe- und Suchhandeln" sowie für Möglichkeiten des "ungezwungenen subkulturellen Spiels" charakterisiert werden kann; dennoch sind auch die von einem Teil der Jugendlichen geäußerten sozial-kulturellen Praktiken und "Stil-Basteleien" immer auch bezogen - wenn auch sehr vermittelt - auf die der Stilbildung zugrundeliegenden Gesellschafts- und Sozialstruktur bzw. der verschiedenen (eben auch vom Bildungs- und Beschäftigungssystem abhängigen) jugendspezifischen Lebenslagen und Lebenszusammenhängen. Das stilbildende, subkulturelle Engagement kann für einzelne Jugendliche eines der wichtigsten Momente ihres unkonventionellen Lebens sein, ein Fokus, um den sich eine (vielleicht geheime) makellose und gelungene Identität herausbilden kann. Es kann aber auch nur eine vorübergehende Ablenkung darstellen, ein bißchen - für den gesamten Lebensentwurf folgenlose - Entspannung und Erleichterung von den monoton empfundenen, aber dennoch übergeordneten Lebenswirklichkeiten etwa von Elternhaus, Schule und Erwerbsarbeit. Es kann als Lebensglück versprechendes Fluchtmittel in Zusammenhang einer völligen Ablösung etwa von den dominierenden Wertvorstellungen in Familie, Ausbildung, Arbeit und Gesellschaft dienen; es kann aber auch ein teilzeitbeschränktes bloßes Mittel sein, nach Feierabend ("bis um sechs abends gehört der Tag nicht mir") oder an einem Wochenende ("saturday night") "mal kurz Dampf abzulassen oder auszuflippen", um sich danach wieder "häuslich einzurichten" und der "Maloche" zu widmen.

3. Zur (phänomenologischen) Differenzierung und alltagskulturellen Pluralisierung jugendlicher Lebenswelten

Die auf einem Kontinuum zwischen auffällig "unauffälligen" Gruppierungen und institutionalisierten Vereins-, Verbands- und Politikgruppierungen von Jugendlichen sowie zwischen jugendlicher "authentischer Stil-Innovation" und vermarkteteter popularisierter "Kommerz-Kultur" (vgl. auch Brake 1981, 82ff) anzusetzenden "Jugendkulturen" lassen sich in folgende, nicht immer ganz trennscharfe und nicht immer wechselseitig ausschließende Gruppierungen differenzieren:

1. Jugendliche, die keinen oder kaum Bezug zu Gleichaltrigen-Gruppen haben und keinem Verein, Verband, keiner Partei etc. angehören und die in der Öffentlichkeit kaum auffallen oder kaum auffällig werden;
2. Jugendliche, die Bindungen zu oder Mitgliedschaften in Jugendorganisationen besitzen, die zumeist als besondere jugendspezifische Unterabteilungen von Erwachsenenorganisationen fungieren und die insgesamt einen recht hohen formalen Institutionalisierungsgrad aufweisen (wie etwa Jugendabteilungen in Sport-, Schützen-, Musik- und sonstige Vereine, konfessionelle Jugendgruppen, Jugendorganisationen der politischen Parteien, gewerkschaftliche Jugendgruppen, Jugendgruppen der beruflichen Verbände etc., die - aus welchen Gründen auch immer - gleichermaßen auffällig "unauffällig" bleiben;
3. jugendliche Fan-Gruppen, die sich an durchaus hochgradig regelgeleiteten und ritualisierten Fan-Kulten orientieren bzw. beteiligen, ohne daß diese Beteiligung meistens nicht im Kontext von institutionalisierten Strukturen stattfindet. Insbesondere Arbeiterjugendliche als Fußball- und Motorrad-Fans, insbesondere Mittelschichtsjugendliche als Computer-, Tele-Spiel-Fans, im großen und ganzen der Unterschicht zuzurechnende Fans von Film-, Sport- und Musikidolen usw. und schließlich - schichtspezifisch unterschiedliche - Disco-Fans, die sich nochmals in vielfältige Erscheinungs- und Ausdrucksformen differenzieren lassen, beispielsweise in Zusammenhang unterschiedlicher Musik-Richtungen, Altersstrukturen und soziokultureller Milieu-Strukturen;
4. extravertierte, in aller Regel nur noch in Rudimenten auf die "Stammeskultur" der Arbeiterklasse bezogene Jugend(Sub-)Kulturen sowie - insbesondere via Medien importierte und transportierte - historisch verschobene Modestile (es ist gegenwärtig eine Renaissance vergangener Gruppenstile etwa der Teds und Mods zu beobachten), die in den meisten Fällen einen losen bzw. lockeren, einen häufig erst aus der Situation heraus geborenen organisatorischen Zusammenhang aufweisen, und die sich nicht ausschließlich - etwa im Sinne der "Logik" der Warenproduktion und Marktgesellschaft - auf industriell produzierte und lizenzierte "Konsum- oder Kommerzkulturen" reduzieren lassen (Teds, Roller, Mods, Rocker, Skinheads, Punker - gerade auch bei letzteren

müßte wieder differenziert werden zwischen eher Mode-, Edel-, Plastik-, Pseudo-, Schickeria- bzw. Feierabendpunks und den eher eigentlichen - im existentiellen Sinne echten oder authentischen - Punks, die sogar noch eine direkt erfahrene oder auch nur sympathisierend übernommene materielle Armut ironisieren und parodieren; Rastas, Rockabillys, Heavymetals, New Romantics, Prolos, Heinzis, Popper, Neue Boheme etc.);

5. spiritualistisch orientierte, messianisch überhöhte und neo-religiös-charismatische Jugendgruppen; treffender Jugendsekten, die - gemessen an traditionellen kirchlich-christlichen Maßstäben - in festgefühten rigiden und autoritären Führer- bzw. Guru-Strukturen leben und in denen vermeintliche Heilsgewißheiten und Erlöser-Offenbarungen verkündigt werden ("Hare Krishna"/Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein, "Divine Light Mission", "Kinder Gottes/children of god", "Vereinigungskirche/sogenannte Moon-Sekte", "Scientology-Kirche", "Jesus-People", "Gesellschaft für transzendente Meditation", "Zen-Buddhisten", "Bhagwan" usw.);

6. links-terroristische (nur noch einzelne, versprengte Gruppierungen) und vor allem nationalistisch-rechtsextremistisch gesinnte Jugendgruppierungen, die (politische) Provokationen und (politischen) Terror als Kampfmittel propagieren und die im Kontext ihrer häufig straffen und rigiden Organisationsformen, Geheimbünde und Verschwörergemeinschaften nicht davor zurückschrecken, ihre anti-demokratischen (politischen) Forderungen auch mit Gewalt und Terror durchzusetzen (im nationalistisch rechten Spektrum: "Junge Nationaldemokraten", "Heimattreue Jugend", "Wiking-Jugend" und neonazistische Jugendgruppen wie z.B. "Wehrsportgruppen", "Aktionsfront Nationaler Sozialisten", "Volkssozialistische Bewegung", "Nationalrevolutionäre", "Terroristische Kampfgruppe" etc. sowie schließlich einige Jugendgruppen, die im Umfeld der Neo-Nazis anzusiedeln sind bzw. von ihnen ein Stück weit unterwandert werden: Teile der Skinheads und Teile der Fußball-Fan-Clubs, z.B. "Borussen-Front", "Ostwestfalenterror" etc.; im linken terroristischen Spektrum: "Rote-Armee-Fraktion" (RAF), "Bewegung 2. Juni", "Revolutionäre Zellen" etc.);

7. jugendliche Vertreter alternativpolitisch angehauchter und motivierter Gegenkulturen, die zu einem großen Teil außerparlamentarisch, inzwischen aber auch zum Teil innerparlamentarisch politisch sich artikulieren und agieren, und die in einem breiten, in sich höchst differenzierten (sub-)kulturellen Milieu infrastrukturell - ohne immer auch formal-organisatorische Vernetzung - angesiedelt sind, und die im Zusammenhang politisch engagierter Protest-Potentiale, die ihrerseits keineswegs nur jugendspezifische Fragestellungen thematisieren, insgesamt als "neue soziale Bewegungen" charakterisiert werden könne. Zwar engagieren sich verstärkt Jugendliche in diesen "neuen sozialen Bewegungen" und spielen dort auch eine besondere Rolle, dennoch

scheint es sinnvoll zu sein, daß die von einem großen Teil der Jugendlichen ausgetragenen gesamtgesellschaftlichen Konflikte der jüngsten Zeit eben nicht nur als neue, spezifisch jugendbewegte oder generationsbedingte Konflikte und Proteste zu kennzeichnen. Das "Starren auf das nur Jugendspezifische" verstellt den Blick auf die weitgehend gesellschaftsstrukturell verursachten Probleme (vgl. etwa: Roth 1982, 91ff; Hirsch 1983, 84ff). Zu den "neuen sozialen Bewegungen", in denen zumindest zum Teil Jugendliche den Ton angeben, können so unterschiedliche Bewegungen gezählt werden wie: Jugendzentrumsbewegung, Hausinstandsetzerbewegung, Teile der Bürgerinitiativ-, Ökologie-, Dritte-Welt-, Frauen- und Friedensbewegung, Kernkraftgegner, Polit- und Makro-Freaks, kollektive Formen "alternativen Wohnens" und Lebens, beispielsweise Landkommunen, die inzwischen als "Neben-Gesellschaft-Kultur" entstandene Infrastruktur der städtischen (Alternativ-)Szene inklusive ihrer entfalteten Plätze, Orte und Stützpunkte, Wohngemeinschaften, Kneipen, Läden, Produktions-, Reparatur- und Vertriebsstätten im sogenannten "informellen Sektor", Teile der Selbsthilfeinitiativen und -organisationen, Teile der informellen Hilfesysteme im Kontext sozialer Einrichtungen und Dienstleistungen usw.

Diese bei weitem nicht vollständig und möglicherweise auch analytisch nicht vollends ausgereifte Auflistung in Bezug auf die Ausdifferenzierungen und die verschiedenen Erscheinungsformen von Jugendkulturen und -stilen in hochdifferenzierten modernen Gesellschaften sollte verdeutlichen, daß es sich bei der "jugendlichen Alterskultur" nicht um eine "harmonische Jugendeinheit handelt, die als Block einer" - ebenfalls nicht nur - "homogenen Erwachsenengesellschaft gegenübergestellt" werden kann (Jugendwerk der Deutschen Shell 1981, 493).

Die immer undeutlicher werdende "Übergangsphase bzw. Statuspassage Jugend" hat, weil etwa die Gleichaltrigen-Gruppen nicht mehr nur - wie beispielsweise Parsons und Eisenstadt im Rahmen klassisch strukturfunktionalistischer Erklärungsansätze zur Jugendphase noch annehmen konnten (vgl. Eisenstadt 1966) - als Vermittlungsinstanzen zwischen dem eher partikularistische Verhaltensanforderungen stellenden Familiensystem und dem eher generalistische Verhaltensanforderungen stellenden politischen oder Produktionssystem fungieren, immer weniger mit der Bewältigung und Lösung der Orientierungsprobleme zu tun. Eine solche strukturfunktionalistische Erklärungskonstruktion zur "Übergangsphase oder Statuspassage Jugend" scheint auf der Basis der Differenzierung, Pluralisierung und Segmentisierung von Lebensbereichen dem Aufwachsen von Jugendlichen heute nicht mehr gerecht zu werden. Die Jugendlichen sehen sich einer Mehrzahl diskrepanter institutioneller Orientierungsmuster und Verhaltensanforderungen zugleich gegenübergestellt, die sie angesichts der sozialkulturellen Auflösungs- und Enttraditionalisierungsprozesse von klassen- bzw.

schichtspezifischen Lebensmilieus und intersubjektiv geteilten Weltbildern und Deutungsmustern in einem für sie individuell zuzurechnenden sinnhaften Lebensentwurf synthetisieren müssen (Beck 1983, 35ff; Fuchs 1983, 341ff; Bilden/Diezinger 1984, 191ff).

Verdeutlichen kann man diese recht widersprüchlichen Verhaltensaufforderungen z.B. anhand der einerseits geforderten Wertmuster und Grundeinstellungen für die Konsumsphäre, die inzwischen eine enorme Variationsbreite aufweisen, und andererseits anhand der geforderten allerdings ganz anders gearteten Grundhaltungen und Wertmuster im Kontext des Arbeitsbereiches. Die Bereitschaft, Geld auszugeben, den Konsum und den Augenblick zu genießen (Selbstaufgabe, Narzißmus, Hedonismus) sind Verhaltensaufforderungen und Botschaften, die gegen andere Verhaltensorientierungen und -anforderungen konkurrieren, die untereinander sehr verschieden sein können, beispielsweise des Familien-, Schul- und Arbeitsbereiches. Es ist mehr als erstaunlich, daß trotz dieser im Zuge gesellschaftlicher Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse entstanden und hier nur angedeuteten zerfaserten und widersprüchlichen Verhaltensaufforderungen (vgl. hierzu ausführlicher: Ferchhoff 1983, 951ff) große Teile der Jugendlichen diesen pluralisierten und widersprüchlichen Verhaltensaufforderungen insoweit Genüge leisten, daß sie angesichts äußerst differenzierter jugendspezifischer Lebenslagen ganz verschiedene, subjektive und auch kollektive Verarbeitungsformen wählen, um mit diesen Anforderungen fertig zu werden.

4. Jugendbewegung als Teil der neuen sozialen Bewegungen

Die Kritik- und Auflehnungsbereitschaft steigen merklich an und sind von "grundsätzlicher Art". "Sie betreffen die Grundlagen, die Prinzipien dessen, was seit der Aufklärung gültig war. Die entscheidende Erfahrung der Gegenwart, und das unterscheidet sie von früheren Epochen, besteht in der zweifelnden Frage, ob mit den alten Wertmustern die Zukunft der Menschheit überhaupt noch gesichert werden könne; also mit Wertmustern, die der sogenannten bürgerlichen Epoche angehörten, die von dem Glauben bestimmt war, daß durch materiellen Wohlstand das Glück des einzelnen wie der Gemeinschaft am besten zu sichern sei, die ferner bestimmt war durch die hohe Bewertung, ja den Primat der Leistung, der Arbeit, durch den Glauben daran, daß durch individuelle Anstrengung, durch Bildung sozialer Aufstieg und damit individueller Lebensstandard erreichbar sei, und schließlich war es vor allem der alles beherrschende Gedanke des Fortschritts durch immer weitergehende Beherrschung der Natur zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, der für diese Epoche bestimmend war." (Hornstein 1983, 67) Die in fast allen westlichen entwickelten Industriegesellschaften gemachten Erfahrungen eines beschleunig-

ten, tiefgreifenden, die technisch industrielle Zivilisation und die Modernität treffenden sozialen Strukturwandels sowie das Entstehen neuartiger gesellschaftlicher und sozialstruktureller Problemlagen sind demnach keineswegs auf das Krisenszenario des wirtschaftlichen Systems (strukturelle Arbeitslosigkeit, Ausbleiben des industriellen Wachstums trotz "dritter industrieller Revolution", Folgeprobleme bezüglich des Ressourcen-Verbrauchs, Gefährdung der "natürlichen" Lebensgrundlagen, völlige Verseuchung und Verwüstung der menschlichen Lebensbasis, Strukturwandel und Krise der Sozialisationsinstanzen etc.) beschränkt. So ist es beispielsweise für den Bereich der Politik umstritten, ob der Nationalstaat noch ausreichende wirtschaftliche Steuerungskapazität besitzt, ob eine Reprivatisierung bestimmter staatlicher Aufgaben zugunsten des Marktes stattfinden soll, wie eine Neuverteilung von Markt- und Staatsaufgaben aussehen kann und ob es schließlich erkennbare Anzeichen für eine andere, neue Bewältigung der Problemlagen gibt, die jenseits von Markt und Staat liegen können. Anerkannte demokratische Prinzipien der politischen Willensbildung wie das Mehrheitsprinzip stoßen mit dem Auftreten "neuer sozialer Bewegungen" und ihrem Einklagen basisdemokratischer Forderungen an Grenzen ihrer Wirksamkeit und Bindungsfähigkeit. Im sozialkulturellen Bereich kommt es zu Veränderungen, die insbesondere mit einem objektiven und subjektiven Bedeutungsverlust der Erwerbsarbeit zu tun haben und die in der sozialwissenschaftlichen Diskussion unter den Stichworten "postmaterielle", "nichtindustrielle Lebensstile" und "Wertewandel" zusammengefaßt werden (vgl. zuletzt: Klages/Herbert 1983; Sinus-Institut 1983; Recum 1984, 3ff). Im Zusammenhang der Bedeutungsminde rung bzw. Infragestellung von Erwerbsarbeit wird der soziale Wandel als Wertewandel insbesondere anhand der Vorstellungen und Ideen "der neuen sozialen Bewegungen" (Abkehr von erwerbsarbeitszentrierten Lebensformen, Deevolution, Deinstitutionalisierung, Dezentralisierung, Kritik am Expertentum, Aufwertung von Laien-Wissen und Laien-Politik, Entstaatlichung usw.) augenfällig. Die unter dem Banner des "antimodernistischen Protestes" sich sammelnden "neuen sozialen Bewegungen", in denen sich verstärkt Teile der jüngeren Generation engagieren, verdeutlichen sehr eindrucksvoll im Zusammenhang ihrer wachstums-, technik- und herrschaftskritischen Gegenposition zur Mehrheitskultur sowie im Kontext ihrer "generell gesteigerten Sensibilität gegenüber schädlichen Folgen der technisch-ökonomischen Entwicklung, wachsender Zweifel an der Problembewältigungsfähigkeit des politischen Systems, zunehmender Autoritätsfeindlichkeit, Infragestellen der Legitimität traditioneller Institutionen und nachlassender Verbindlichkeit der 'klassischen' Arbeits- und Leistungstugenden" (Recum 1984, 3), daß die Akzeptanz und Geltung der industriell-technischen Entwicklung, des Fortschritts und der Modernität schlechthin grundständig in Zweifel gezogen wird

(Brand 1982, 8ff). In den "neuen sozialen Bewegungen" verlieren die traditionellen politischen Konfliktlinien und Ideologien und somit auch das traditionelle politische "Rechts-Links-Schema" ihre Bedeutung als zentrale Orientierungsinstanzen. In einigen sozialwissenschaftlichen Analysen zu den "neuen sozialen Bewegungen" (vgl. z.B. paradigmatisch Touraine 1983, 144ff) wird davon ausgegangen, daß - im Sinne einer "anti-produktivistischen Strömung" - nicht mehr die "Fabrik ... das Zentrum von Herrschaftsbeziehungen und Schauplatz der wichtigsten sozialen Konflikte" sei (Offe 1983, 31, ähnlich auch: Melucci 1980, 199ff; Evers/Szankay 1981, 55ff). "Besides pre-modern subsistence societies, this account differentiates between commercial, industrial, and post-industrial societies. Commercial societies focus on the problem of distribution, industrial societies on the mobilization of the forces of production, and post-industrial societies on the cultural direction of social development" (Eder 1982, 12). Es scheint sich also in den Sozialwissenschaften herumgesprochen zu haben, daß die neuen Konfliktfronten und -themen, die die "neuen sozialen Bewegungen" aufgreifen, nicht mehr eindeutig "klassenspezifisch" zu verorten sind (Hirsch 1983, 89; Roth 1982a, 80ff). Im Zuge des Abschiednehmens von nur klassentheoretischen Überlegungen weist beispielsweise auch Offe darauf hin, daß die Konfliktbereiche, die im Kontext der "neuen sozialen Bewegungen" aufgegriffen und politisch bearbeitet werden, "zumindes das negative Merkmal gemeinsam haben, daß sie sich nicht - oder doch nur auf zunehmend unplausibel werdenden gedanklichen Umwegen - als Derivate von Konflikten interpretieren lassen, die in der Produktionsphäre ihren Ausgangspunkt und in der Kontrolle der gegebenen Produktionsprozesse oder der Verteilung ihrer Resultate ihren Gegenstand haben. Vielmehr handelt es sich offenbar um Konflikte, die gewissermaßen von außen an die Produktionsphären herangetragen werden und dort häufig genug auf den geschlossenen, also klassen- und interessenpolitisch keineswegs gespaltenen Widerstand von Arbeit und Kapital stoßen. Es sind die überraschenden und irritierenden Strukturen solcher Konfliktlagen, die Sozialwissenschaftler heute allenthalben mit begrifflichen Dichotomien wie: materialistisch und post-materialistisch, Produktionsweise und Lebensweise, zweckrationales und kommunikatives Handeln, Produktion und Haushalt, industrielle und nachindustrielle Gesellschaft, Erwerbsarbeit und Eigenarbeit, Arbeitsgesellschaft und Freizeitgesellschaft, Arbeit und Interaktion, vita activa und vita contemplativa usw. nachzubilden versuchen (Offe 1983, 32). Die "neuen sozialen Bewegungen" sind allerdings nicht nur in ihren politischen und sozialkulturellen Absichten und Perspektiven, sondern auch, was ihre Herkunft betrifft, so heterogen, daß - angesichts einer ohnehin schon zu konstatierenden Auflösung klassen- und schichtspezifischer Milieus und Lebenszusammenhänge - eine soziologische Klassenzuordnung oder Schichteinweisung äußerst schwierig

sein dürfte. Dennoch könnte vermutet werden, daß zumindest die "alten neuen sozialen Bewegungen" noch am ehesten klassenspezifisch zu verorten sind (ganz im Gegensatz zu den "neuen sozialen Bewegungen" - Hirsch 1983, 96): beispielsweise Teile der Hausinstandbesetzer-Szene, Teile der mit dieser Szene zuweilen korrespondierenden existentiellen Punk-Bewegung sowie Teile der in Zusammenhang der Massenarbeitslosigkeit entstandenen verschiedenen Initiativgruppen im Arbeitslosenbereich, die eben nicht der Klasse der industriellen Fach- und Handarbeiter, der Angestellten in Industrieverwaltungen sowie der Angestellten und Beamten, die vorwiegend mit Gütern (nicht mit personenbezogenen "reflexiven Tätigkeiten") umgehen, entstammen, sondern eher noch zu bezeichnenden sogenannten "neuen Mittelschichten". Es spricht vieles dafür, "daß wir Zeuge einer historischen Neuformierung und Neuradikalisierung der Mittelschichten sind. Wichtige Teile der alternativen sozialen Bewegungen entstammen dem Bildungs- und Reformmittelstand, der vor allem durch die Umschichtungen seit den 60er Jahren an Bedeutung gewonnen hat (vgl. Brand/Büsser/Rucht 1983, 250f). Der Anteil an Schul- und Hochschulausbildung und überhaupt an nicht körperlicher Arbeitsqualifikation hat erheblich zugenommen, ebenso der Anteil der technischen und intellektuellen Berufsgruppen, die mit programmierenden, überwachenden, sozial-steuernden und dienstleistenden Funktionen von Wirtschaft und Staat angewachsen sind" (Vester 1983, 14). Wagt man schließlich eine vorsichtige und vorläufige Bestandsaufnahme, dann könnten folgende, in relativer Distanz zu Markt, Macht, Hierarchie und zum produktiven Sektor stehende Bewegungen die "neuen sozialen Bewegungen" umfassen:

- Teile der - nicht nur ständische Privilegien einklagenden - Bürgerinitiativbewegungen;
- Teile der vor allem im vor- bzw. außerparlamentarischen (aber auch im parlamentarischen) Raum agierenden und kämpfenden Ökologiebewegung;
- die gesamte zu großen Teilen mit der Ökologiebewegung identische Anti-AKW-Bewegung;
- verschiedene Varianten der um grundständige Emanzipation in allen Lebensbereichen kämpfenden Frauenbewegung;
- die bis weit in die traditionellen, politischen, kirchlichen und verbandlichen Institutionen hineinreichende, gegen (Auf-)Rüstung in Ost und West in Form von gewaltlosem Widerstand kämpfende Friedensbewegung;
- ältere und neuere jugendliche Protestbewegungen, zum Teil auch Lebensstilbewegungen (selbstverwaltete Jugendzentren, Hausinstandbesetzer, sowie die nicht ausschließlich auf Kommerz, Mode, Ästhetik und Kunst ausgerichteten Punks);
- die in der "zweiten Kultur", in der Szene oder im Milieu angesiedelte und behemate Alternativebewegung, wo andere, veränderte Formen des Arbeitens, Zusammenlebens sowie andere Wertvorstellungen, Bedürfnismuster und kulturelle Lebensvorstellungen lebenspraktisch erprobt und wirksam werden, so etwa in der mittlerweile recht stattlich ausgebauten, sich konsolidierenden und

zum Teil im solidarischen Sympathiemarkt der Vernetzung zusammenhängenden, zum Teil mit "Staatsknete" und zum Teil in manchmal selbstausbeuterischer Eigeninitiative funktionierenden Infrastrukturszene. Dazu gehören etwa Handwerks- und Dienstleistungskollektive und -projekte, z.B. Schreinerwerkstätten mit Restaurationsbetrieb und Antiquitätenhandel, Lebensmittelkooperativen inklusive Landkommunen und Naturkostläden, Bildungseinrichtungen, Buch- und Wolläden, Zeitungs- und Verlagsprojekte, Kneipen und Cafés, Wohngemeinschaften, Auto-Reparaturwerkstätten, Flohmärkte, verschiedene gegenkulturelle Medien- und Kulturprojekte usw.;

- regionalistische Bewegungen, in die durchaus bewahrende, konservative Elemente im Zuge der Rehabilitierung von Heimat, Sprache und Dialekt, von natürlicher und bescheidener Lebensweise unter spartanischen Bedingungen eingehen;

- gewerkschaftliche oder quasi-gewerkschaftliche Interessenvertretungen, z.B. in der Studentenschaft, in der Betriebsarbeit, die sich besonders für marginalisierte Gruppen (z.B. Ausländer) einsetzen und von diesen auch getragen werden, sowie gewerkschaftliche Interessenvertretungen in den sozialen personenbezogenen Dienstleistungsberufen (Erziehung, Gesundheit, Sozialpolitik und Sozialarbeit usw.);

- die ganze Palette der Selbsthilfeinitiativen und -gruppen, die zwar an die Stelle von allzu bevormundender staatlicher Wohlfahrt und Fürsorge treten, die aber in der Regel keineswegs den Sozialstaat aus seiner - gerade für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft sehr relevanten - wohlfahrtsstaatlichen Verantwortung entlassen möchten;

- Personengruppen, die als Humandienstleistende in den institutionalisierten Feldern des Bildungs-, Gesundheits-, Sozialarbeits- und Kommunikationswesens entweder den z.T. schon genannten "neuen sozialen Bewegungen" wohlwollend gegenüberstehen, häufig diese auch im Rahmen - und auch außerhalb - ihrer Tätigkeit unterstützen, sowie schließlich auch oft selbst in den Bewegungen aktiv sind, nicht zuletzt, weil sie ständig die Konflikt- und Spannungsfelder zwischen den Bedürfnissen ihrer Klientele und den gesellschaftlich-organisatorischen bevormundenden Anforderungen und Zwängen erleben;

- weniger faßbare und eindeutig zu klassifizierende Gruppen und Strömungen der nur teilweise kommerzialisierten Alltagsästhetik, der weder in den alternativen Szenen noch im Zusammenhang der Jugend-Stilbewegungen aufgehenden Lebensstile, die im Rahmen von Sprach-, Wohn-, Kleidungs- und Musikkultur ein Stück weit künstlerisch und bohemehaft gepflegt werden;

- religiöse und chiliastische Aufbruchbewegungen, die zum Teil innerhalb, zum Teil außerhalb der traditionellen Kirchen angesiedelt sind und die manchmal bei den Anhängern auch das Gegenteil von dem bewirken, was sie vorgeblich beabsichtigt haben; die seelischen Aufbruchstimmungen, die Affekte der Begeisterung, das pfingstliche Erlebnis, die Suche nach Lebenssinn, die transzendentalen, übersinnlichen Heilsversprechungen und -erwartungen, die Eröffnung paradiesischer Zukunftsvisionen schlagen nicht selten in ihr Gegenteil um und können regressiv und selbstzerstörerische Züge annehmen;

die in ihrer zahlenmäßigen Zusammensetzung sehr geringen, dagegen in ihrer politischen Gestaltung sehr ungewöhnlichen und ausdrucksstarken militanten oder auch anarchistischen Bewegungen, denen das eingekreiste A mehr als nur symbolträchtige Sprühdosenphilosophie bedeutet und die politische und andere Herrschaftsverhältnisse nicht nur mit spielerischen, ästhetisierenden und kreativ-kulturellen Glossen und Mitteln, sondern durch eine sogenannte - auch vor (Sach-)Gewalt nicht zurückschreckende - "Propaganda der Tat" destabilisieren und in Frage stellen wollen. Solche, mit Randalen und Gewalt kokettierenden Vorgehens- und Verhaltensweisen und Wertvorstellungen werden von der überwiegenden Mehrheit der dem Sammelbegriff "neue soziale Bewegungen" zugeordneten Gruppierungen nicht toleriert, mißbilligt und zum Teil auch innerhalb der Bewegung selbst gemäßregelt, weil nicht zuletzt gewaltlo-

ser Widerstand (etwa im Sinne der Friedensbewegung) als eindeutig grenzziehende und als moralisch-ethische Maxime von Protesthandlungen aufgefaßt werden und denen, welcher der Protest gilt, auch zugemutet werden kann.

"Neue soziale Bewegungen" sind durchaus in vielen Lebensbereichen im Zuge einer konstruktiven Verarbeitung von allenthalben zu beobachtenden Struktur- und Wertkrisen gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse als Träger neuer (konservativer?) Werthaltungen und Lebensweisen zu begreifen. Sie sind zwischen alltagsbezogenen mikro-sozialen Kommunikationen und gesamtgesellschaftlichen Strukturen im Rahmen kollektiver Handlungsprozesse angesiedelt - wenn man sie auf einer mittleren Analyseebene betrachtet (Roth 1982a, 79). In der fachwissenschaftlichen (vor allem politologisch-sozialwissenschaftlichen) Diskussion wird mit einer Vielzahl von differierenden Erklärungsvorschlägen aufgewartet, indem nach politischen und sozialen "Ursachen" gefahndet wird, die zur Entstehung bzw. zum kontinuierlichen Anwachsen der "neuen sozialen Bewegungen" geführt haben. So wird ungeachtet der verschiedenen Formen und Varianten dieser "neuen sozialen Bewegungen" davon ausgegangen, daß als kleinster allgemeiner Nenner zusammengefaßt etwa folgendes gelten kann:

- "neue soziale Bewegungen" sind fast ausschließlich in wirtschaftlich hoch entwickelten, liberal-demokratischen, stattsinterventionistisch regulierten, (spät-)kapitalistischen Industriegesellschaften entstanden;
- "neue soziale Bewegungen" sind einerseits nur im Kontext enormer gesellschaftlicher Differenzierungs- und Segmentierungsprozesse zu begreifen, zumindest was ihr Zustandekommen, ihre Entstehungsgeschichte betrifft; andererseits richten sich ihre lebensweltbezogenen Entdifferenzierungsprozesse gegen die fortschreitende systeminduzierte gesellschaftliche Differenzierung, und somit wenden sie sich paradoxerweise auch ein Stück weit gegen ihre eigene Entstehungsgeschichte - was immer wieder zu strukturell eingelagerten Konflikten führen muß;
- "neue soziale Bewegungen" beklagen, daß die "Logik ökonomisch-utilitaristischer Rationalitätsvorstellungen" zusehends das gesamte gesellschaftliche Leben und viele soziale Beziehungen als "Warenbeziehungen" funktionalisiert; beklagt wird sozusagen eine "doppelte Vergesellschaftung des Privaten": a) informelle Sozialbeziehungen und traditionelle Bindungen werden durch sich rasch ausweitende Prozesse der Kommerzialisierung und Ökonomisierung sowie der staatlichen Institutionalisierung aufgelöst; b) die Unterwerfung weiterer außerberuflicher Lebensbereiche unter die Verhaltensmaßgaben führt dazu, daß die relative Autonomie der eigenen Lebenspraxis (zumindest, was die nicht erwerbswirtschaftlich geregelten privaten Lebensvollzüge betrifft) immer mehr ausgehöhlt wird und daß eine in der Vergangenheit geforderte politische "Befreiung

durch Vergesellschaftung" sich gerade häufig in ihr Gegenteil verkehrt, nämlich in eine "andere" kompetenztzueignende Form der Unterdrückung (vgl. Nelles 1983);

- "neue soziale Bewegungen" richten ihre praktisch wirksam werdende Kritik gegen entstandene Phänomene der Distanzierung; beispielsweise zwischen Zentralisation der Bürokratien und Betroffenheit von Bürgern, zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, zwischen Professionalisierung, Expertisierung und Laienbezug, zwischen administrativer Verrechtlichung, Regulierung und Selbstverwaltung, Selbstorganisation, Selbsthilfe etc.;

- "neue soziale Bewegungen" bekämpfen die traditionellen Politikziele und -inhalte, aber auch die etablierten politischer. Beteiligungsformen; ihr kollektiver Protest richtet sich gegen bestehende Zivilisationsmodelle und Lebensverhältnisse, die fast ausschließlich auf grenzenloses ökonomisches Wachstum, auf ungehemmte Natur- und Sozialtechnologien, also auf eine beschleunigte Entfesselung von Produktivkraftentwicklungen setzen, ohne deren lebenszerstörerische Folgen ausreichend ins Kalkül zu ziehen;

- "neue soziale Bewegungen" mißtrauen den etablierten politischen Versprechungen, Legitimationen und Beteiligungsangeboten; sie stellen im Zusammenhang eines generellen "Staats- und Parteiversagens" die Zentralisierung, Hierarchisierung, aber auch das formal-demokratische Prinzip der Repräsentativität politischer Entscheidungsprozesse in Frage;

- "neue soziale Bewegungen" richten sich auch gegen die Bewegungsarmut "alter sozialer Bewegungen" (beispielsweise Arbeiter-Gewerkschaftsbewegung); sie weisen oft keine geregelte Mitgliedschaft auf, sind eher organisatorisch locker zusammen verbunden, versuchen sich in eher egalitären Lebensumgangsformen ohne Führer und Personenkult (auch etwa auf der Ebene der Sachkundigkeit bzw. des Wissens);

- "neue soziale Bewegungen" sind häufig außerhalb der traditionellen politischen Institutionen angesiedelt; sie sind keineswegs nur "staatsfixiert", sondern orientieren sich weitgehend "am Staat vorbei" (vgl. u.a. Heinze/Olk 1982; Evers/Szankay 1981, 43); sie liegen demnach zu einem guten Teil quer zu denjenigen Achsen, die bislang den politischen Raum der westlichen Industrieländer kennzeichneten: Quer zu den Links-Rechts-Dimensionen, quer zu den religiösen Spannungslinien, quer zu den Konfliktlinien zwischen Stadt und Land. Sie liegen auf einer Dimension, die bisweilen als "neue Politik" - im Gegensatz zur "alten Politik" -, bisweilen als "Establishment-Anti-Establishment-Achse" oder auch als Spannung zwischen "materialistischen" und "postmaterialistischen" Werten bezeichnet wird (vgl. Schmidt 1983, 8ff);

- "neue soziale Bewegungen" lassen politische Artikulationsformen zu bzw. entwickeln neue, nonkonformistische politische Protestformen und Ansprüche, so etwa, wenn symbolisierte Protestformen kalkulierte Regelverletzungen einschließen, wenn ziviler Ungehorsam vorgeführt wird, wenn gewaltfreier Widerstand eingeübt wird, wo die Scheidungslinie zwischen dem, was als illegitime Gewalt und dem, was als erlaubter Bürgerprotest im Rahmen der bestehenden Gesetzgebung anzusehen wäre, nicht immer eindeutig zu bestimmen ist und demnach ein Stück weit situativ aushandlungsfähig bleibt, wenn Basisdemokratie insoweit ernst gemeint ist, daß keine unüberbrückbare Kluft zwischen der hehren Politik und dem trivialen (Alltags-)Leben entsteht, daß also Politik und Leben tendenziell noch zusammenfallen können, wenn Bedürfnisse und Werte wie Spontaneität, Emotionalität, Ehrlichkeit, Offenheit, nicht-entfremdete Lebensformen, Mitmenschlichkeit etc. nicht durch taktische Kalküle und Raffinessen hintergangen werden;

- "neue soziale Bewegungen" bewegen sich nicht nur auf der Ebene und der Domäne von gesellschaftlichen Verteilungskonflikten, sie bewegen sich zu einem "Paradigma der Lebensweise" (Raschke 1980, 23ff); "neue soziale Bewegungen" sind in dieser Hinsicht für das Leben der beteiligten Menschen sinnstiftende, vom Individuum und seinen Bedürfnissen her aufgebaute Identitätswerkstätten; "Paradigma der Lebensweise" meint also, daß keine Stellvertreterpolitik, sondern eher eine "Politik in der ersten Person" sowie eine "Rückbewegung von Systemstrukturen und Systemdenken zum Individuum und seinen Bedürfnissen als primären Ansatzpunkt von Politik" (ebd., 30) stattfindet; in der Hinwendung zum - nicht immer gesellschaftlich bzw. strukturell vermittelt gesehenen - Subjekt sind in der Konzeption, was mit dem "Paradigma der Lebensweise" umschrieben wird, zwei zentrale (sozialwissenschaftliche) Begriffe eingelagert, die sowohl zur Kennzeichnung zeitgeistiger Metapher als auch im Kontext sozialphilosophischer und sozialwissenschaftlicher Analysen Karriere gemacht haben; die modisch klingenden und den Zeitgeist repräsentierenden Begriffe Identität und Lebenswelt tauchen auch fast immer in dem Zusammenhang auf, wenn "neue soziale Bewegungen" charakterisiert werden, ohne daß freilich der sozialwissenschaftliche Gehalt dieser Begriffe hinreichend geklärt wird;

- "neue soziale Bewegungen" entwickeln schließlich Wunschvorstellungen, Sehnsüchte und Hoffnungen nach "arbeitsmarktexternen Lebensformen oder immerhin nach reduzierter und zeitflexibler Lohnarbeit", die jenseits rigider traditioneller erwerbsarbeitsbezogener Fixierungen liegen; die "subjektive Valenz" (Offe 1983) der Erwerbsarbeit, ihre zentrale biographisch-identitätssichernde Gestaltungskraft wird von den "neuen sozialen Bewegungen" lebenspraktisch ein Stück weit in Frage gestellt und aufgeweicht; "arbeitstranszendente" Le-

bens- und Arbeitsformen ("Eigenarbeit", "neue Selbständigkeit", "Selbsthilfe") werden - und dies ist nicht ausschließlich als Lückenbüßerfunktion und Folgewirkung von Arbeitslosigkeit zu verstehen - in den Nischen und an den Rändern der "im Entschwinden begriffenen Arbeitsgesellschaft" (Dahrendorf 1980) gesucht und erprobt (Heinze/Olk 1982, 13ff; Vonderach 1982).

Literaturverzeichnis

Alheit, P.: Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen "Restphänomens", Frankfurt 1983

Baacke, D.: Jugendliche sind nicht kalkulierbar, Portrait einer Generation, in: Das Parlament vom 26.5.1984, 1f

Barthes, R.: Die strukturalistische Tätigkeit, in: Kursbuch 5, Mai 1966, 190-196

Beck, U.: Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: R. Kreckel (Hg.), Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt - Sonderband 2, 1983, 35-74

Bilden, H./Diezinger, A.: Individualisierte Jugendbiographie? Zur Diskrepanz von Anforderungen, Ansprüchen und Möglichkeiten, in: Zeitschrift für Pädagogik 30 (1984) 191-207

Brake, M.: Soziologie der jugendlichen Subkulturen. Eine Einführung, Frankfurt/New York 1981

Brand, K.-W./D. Büsser/D. Rucht: Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Frankfurt 1983

Clarke, J.: Stil, in: Clarke u.a.: Jugendkultur als Widerstand, Frankfurt 1979, 133-157

Clarke, J./St. Hall/T. Jefferson/B. Roberts: Subkulturen, Kulturen und Klasse, in: J. Clarke u.a.: Jugendkultur als Widerstand, Frankfurt 1979, 39-131

Dahrendorf, R.: Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft. Wandlungen in der sozialen Konstruktion des menschlichen Lebens, in: Merkur 34 (1980) 749-760

Deutsches Jugendinstitut (Hg.): Die neue Jugenddebatte. Was gespielt wird und um was es geht: Schauplätze und Hintergründe, München 1982

Dewe, B./W. Ferchhoff: Alltag, in: H.Kerber/A. Schmieder (Hg.): Handlexikon der Soziologie, Reinbek 1984, 16 - 25

Dewe, B./W. Ferchhoff/F. Peters/G. Stüwe: Professionalisierung - Kritik - Alltäglichkeit und Eigenkompetenz, Frankfurt 1984

Eder, K.: A New Social Movement, in: Telos 52 (1982) 5-20

Eder, K.: "Was ist neu in den neuen sozialen Bewegungen"? in: J. Matthes (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt 1983, 401-411

Eisenstadt, S.N.: Von Generation zu Generation. Altersgruppen und Sozialstrukturen, München 1966

Evers, A./Z. Szankay: Das gerissene Band - Überlegungen zum neueren Verhältnis von sozialem Wissen und sozialer Bewegung, in: Probleme des Klassenkampfes, Heft 43/1981, 43-59

Ewers, A./Z. Szankay: Was entsteht mit den neuen sozialen Bewegungen? Fünf Thesen zu den Versuchen, sich davon einen Begriff zu machen, in: W. Nelles/P. Grotian (Hg.): Großstadt und soziale Bewegungen, Berlin 1983, 22-56

Ferchhoff, W.: Neue Jugendbewegung und Jugendforschung - Anknüpfungspunkte und Schwierigkeiten alltagsweltlichorientierter sozialwissenschaftlicher Forschung, in: D. Axmacher u.a. (Hg.): Bildungssoziologie zwischen Wissenschaft, Politik und Alltag, Osnabrück 1983, 151-190

- Ferchhoff, W.: Wertwandel und alltagsorientierte Jugendarbeit, in: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit 15 (1984) Heft 4 (im Erscheinen)
- Ferchhoff, W.: Jugend (-Biographien) und Sinnkrise des Jugendalters. Pädagogische Interventionsforschung zwischen der Mission pädagogischer Aufklärung und der Kompetenzzuteilung (sub-)kultureller Lebensmilieus, in: D. Baacke/Th. Schulze: Pädagogische Biographieforschung, Weinheim/Basel 1984, 64-106
- Fuchs, W.: Jugendliche Statuspassage oder individualisierte Jugendbiographie? , in: Soziale Welt 34 (1983) 341-371
- Giesecke, H.: Veränderung im Verhältnis der Generationen, in: Neue Sammlung 23 (1983) 450-463
- Habermas, J.: Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik, in: Merkur 36 (1982) 1047-1061
- Hebdige, D.: Subculture. Die Bedeutung von Stil, in: D. Diederichsen/D. Hebdige/O.-D. Marx: Schocker (Hg.), Stile und Moden der Subkultur, Reinbek 1983, 7-120
- Heinze, R.G./Th. Olk: Selbsthilfe, Eigenarbeit, Schattenwirtschaft, in: F. Benseler/R.G. Heinze/A. Klönne (Hg.), Zukunft der Arbeit, Hamburg 1982, 13-30
- Hirsch, J.: Jugendprotest und die Theorie neuer sozialer Bewegungen, in: W. Breyvogel (Hg.): Autonomie und Widerstand. Zur Theorie und Geschichte des Jugendprotestes, Essen 1983, 84-97
- Hornstein, W.: Erwachsenwerden im Spannungsfeld politischer, sozialer und ökonomischer Anforderungen und Widersprüche, in: M. Furian (Hg.): Gefährdete Jugend, Heidelberg 1980, 13-35
- Hornstein, W.: Gesellschaftlicher Wertewandel und Generationskonflikt, in: W. Hornstein u.a. (Hg.): Jugend ohne Orientierung?, München - Wien/Baltimore 1982, 109-139
- Hornstein, W.: Die Erziehung und das Verhältnis der Generationen heute, in: Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft: Beiträge zum 8. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 22. - 24. März 1982 in Regensburg, hg. von D. Benner: Zeitschrift für Pädagogik: Beiheft 18, 1983, 59-79
- Hornstein, W.: Neue soziale Bewegungen und Pädagogik. Zur Ortsbestimmung der Erziehungs- und Bildungsproblematik in der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik 30 (1984) 147-167
- Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.): Jugend '81, Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder, 3 Bände, Hamburg 1981
- Klages, H./W. Herbert: Wertorientierung und Staatsbezug, Frankfurt/New York 1983
- Melucci, A.: The new social movements: A theoretical approach, in: Social Science Information 19 (1980) 199-226
- Muschg, A.: Die Macht der Phantasie. Über die Ästhetik des Jugendprotestes - am Beispiel der Zürcher "Bewegung", in: M. Haller (Hg.): Aussteigen oder rebellieren. Jugendliche gegen Staat und Gesellschaft, Reinbek 1981, 179-194
- Nelles, W.: Neue soziale Bewegungen und alte Politik, in: W. Nelles/P. Grottian (Hg.): Großstadt und soziale Bewegungen, Berlin 1983, 83-100
- Offe, C.: Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie, in: J. Matthes (Hg.): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt 1983, 38-65
- Olk, Th.: Jugend und gesellschaftliche Differenzierung - Zur Entstrukturierung der Jugendphase, Manuskript, Bielefeld 1984

- Parmentier, M.: Stilexperimente und Mythenbildung bei Jugendlichen, in: Die Deutsche Schule 75 (1983). 406-416
- Pöggeler, F.: Auf der Suche nach der "normalen" Jugend - Neun Thesen zur Jugendforschung, in: Jugendwohl 63 (1982) 384-392
- Raschke, J.: Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 36 (1980), 23 - 45 v. 20.2.1980
- von Recum, H.: Dimensionen des Wertwandels, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 25 (1984) vom 23. Juni 1984, 3-13
- Roth, R.: Die Indianer sind fern. "Jugendunruhen" und neue soziale Bewegungen, in: Widersprüche 1982, Heft 4/5, 91-103
- Roth, R.: Neue Soziale Bewegungen, in: Literatur Rundschau 1982a, Heft 7, 79-94
- Schmidt, R.: Zur alternativen Kultur. Erscheinungsbild und Strukturen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 11 (1983) 41-54
- Schründer, A.: Alltagsorientierung in der Erziehungswissenschaft, Weinheim/Basel 1982
- Sinus-Institut im Auftrag des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Die verunsicherte Generation: Jugend und Wertwandel, Opladen 1983
- Soeffner, H.-G.: Alltagsverstand und Wissenschaft - Anmerkungen zu einem alltäglichen Mißverständnis, in: P. Zedler/H. Moser (Hg.): Aspekte qualitativer Sozialforschung, Opladen 1983, 13-50
- Touraine, A.: Soziale Bewegungen. Spezialgebiet oder zentrales Problem soziologischer Analyse, in: Soziale Welt 34 (1983) 143-152
- von Trotha, T.: Zur Entstehung von Jugend, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 254-277
- Tully, C.J./P. Wahler: Ausbildung als Lebenslage. Das Ausbildungsverhältnis als Fokus jugendspezifischer Problemlagen, in: Soziale Welt 35 (1983) 372-397
- Vester, M.: Thesen zur Klassen- und Schichtenstruktur und zu den Entwicklungsperspektiven der neuen sozialen Bewegungen, in: Frankfurter Rundschau vom 5. April 1983, 14f
- Vonderach, G.: Eigeninitiativen - Beginn einer "kulturellen Mutation", in: F. Benseler/R.G. Heinze/A. Klönne (Hg.): Zukunft der Arbeit, Hamburg 1982, 31-54
- Wahl, K./M.-S. Honig/L. Gravenhorst: Wissenschaftlichkeit und Interessen. Zur Herstellung subjektivitätsorientierter Sozialforschung, Frankfurt 1982
- Willis, P.: "Profane Culture", Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur, Frankfurt 1981
- Zinnecker, J.: Jugendliche Subkulturen. Ansichten einer künftigen Jugendforschung, in: Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981) 421-440

Dr. Wilfried Ferchhoff
 Universität Bielefeld
 Fakultät für Pädagogik
 4800 Bielefeld 1

RAINER DÖBERT

RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND RELIGIONSBEGRIFF

1. Einleitung

Die "neuen" religiösen oder quasireligiösen Bewegungen sind inzwischen alt genug, um erste Phasen ihres Lebenszyklus auszumachen. Manche dieser Bewegungen sind bereits eher bedeutungslos geworden (die Jesus-People und die Hare-Krishna-Anhänger sind aus dem Straßenbild der Städte wieder verschwunden), andere haben ihr Erscheinungsbild verändert und den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit verschoben. Dies gilt beispielsweise für die Sannyasins, die sich heute wohl selbst als Rajneeshisten bezeichnen, um sich auf einem unübersichtlichen Gebiet religiösen Virtuositäts und religiöser Quacksalberei noch identifizieren zu können. Zogen sie ursprünglich nach Poona, um den sinnlosen Aktivismus der westlichen Welt hinter sich zu lassen und durch direkten Kontakt mit einem charismatisch Begnadeten die "letzte Realität" zu erfahren, so scheinen sie nun den Wert der Arbeit wiederzuentdecken. Natürlich arbeitet man nicht für den Profit der kapitalistischen Unternehmer und ist auch netter zueinander als es sonst in der Arbeitswelt üblich ist, aber das vermag doch nicht darüber hinwegzutäuschen, daß hier eine tiefgreifende Verschiebung des Fokus der ursprünglichen Impulse vorliegt. Sie besteht im wesentlichen darin, daß auf die unmittelbare Erfahrung des "Heiligen" zugunsten der indirekten Bestätigung einer letzten Ordnung der Dinge in sinnvoller Arbeit verzichtet wird und diese "Verdünnung" der sachlichen Dimension (religiöse Erfahrung) ergänzt wird durch eine Abstützung in der sozialen Dimension (Formen kommunalen Zusammenlebens).¹

Diese Entwicklung wird niemanden überraschen, der mit den Grundzügen der Weberischen Religionssoziologie einigermaßen vertraut ist. So schreibt Weber über die Erfolgchancen religiöser Heilsmethodiken: "Gleichviel aber nun, mit welchem Ziel und wie sie durchgeführt wird, so ist dabei die Grunderfahrung aller und jeder auf einer systematischen Heilsmethodik ruhenden Religiosität die Verschiedenheit der religiösen Qualifikation der Menschen. Wie nicht jeder das Charisma besaß, die Zustände, welche die Wiedergeburt zum magischen Zauberer herbeiführte, in sich hervorzurufen, so auch nicht jeder das Charisma, jenen spezifisch religiösen Habitus im Alltag kontinuierlich festzuhalten, welcher die dauernde Gnadengewißheit verbürgte."² Kontinuität

1 Anscheinend schlägt das Pendel im Moment wieder in die entgegengesetzte Richtung aus: Unternehmungen werden abgestoßen.

2 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, 327.

der "Gnadengewißheit" läßt sich, auf das Beispiel des Rajneeshismus angewandt, mit Sicherheit leichter erzielen durch eine den gesamten Alltag strukturierende Tätigkeit und durch soziale Bestätigung als durch unmittelbare Erfahrung des Sakralen.

Diese Argumentationslinie basiert auf einer zentralen Unterstellung: der Annahme nämlich, daß die Erfahrungsbasis von Religiosität außerordentlich prekär ist, nur durch besondere Maßnahmen gesichert werden kann und in der Regel sogar substituiert werden muß, um eine religiöse Gemeinschaft auf Dauer zu stabilisieren. Dem widersprechen nun andererseits Befunde aus der religionssoziologischen Umfrageforschung, die doch auf eine relativ breite Erfahrungsbasis zu verweisen scheinen. So hat U. Boos-Nünning in ihrer Untersuchung der "Dimensionen der Religiosität" bei Katholiken einer Großstadt doch eine überraschend breite Erfahrungsgrundlage ausmachen können, wobei sie, ganz im Einklang mit der Weberschen Begrifflichkeit, religiöse Erfahrung faßt als "direkte, unmittelbare Erfahrung einer letzten Realität, die mehr mit dem Gefühl als mit der Vernunft erfaßt wird."³ Zusammenfassend kommt sie zu dem Schluß, daß "der Grad der Zustimmung in allen Fragen zu dieser Dimension der Religiosität ziemlich hoch (ist). Am stärksten werden Religiosität und Glaube als Vertrauen und als Hilfe bei Verzweiflung erfahren, etwas weniger werden sie als einziger Sinn des Lebens und als Mittel der Erfahrung der Nähe Gottes angesehen."⁴ In die gleiche Richtung weisen die von G. Schmidtchen zusammengestellten Umfrageergebnisse. So stimmen immerhin 50 % einer 1974 durchgeführten Umfrage der Aussage zu "Gott kann man schon in diesem Leben erfahren."⁵ Widersprechen diese Befunde nicht der Weberschen Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit, die Erfahrungsbasis religiöser Orientierungen stabilisieren zu können?

Oberflächlich betrachtet wird man diese Frage nur bejahen können, und damit wäre der Ausgang einer theoretischen Kontroverse, die die Religionssoziologie seit nunmehr gut 20 Jahren⁶ beherrscht, auf verblüffende Weise durch Rekurs

3 U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, München/Mainz 1972, 96.

4 Ebd. 97.

5 G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist, München 1979, 71, Tab. 12. Vgl. auch L. Gorlow/H.E. Schroeder, Motives for Participation in the Religious Experience, in: J.E. Faulkner (Hg.), Religion's Influence in Contemporary Society, C.E. Merrill Publishing Co., Columbus, Ohio 1972.

6 Ich nehme Luckmanns "Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft", Freiburg 1963, als Bezugspunkt für diese Periodisierung, da Luckmann die Implikationen einer funktionalistischen Definition von Religion am radikalsten zu Ende gedacht hat und damit erst den Weg dazu freigemacht hat, daß auch die Problematik dieses Theorieansatzes ins Blickfeld gerät.

auf die elementarsten Fakten der empirischen Forschung zumindest präjudiziert. Ich beziehe mich natürlich auf den Wettstreit zwischen substantiellen und funktionalen Definitionen von Religion.

Die substantiell orientierten Theorien bauen immer auf einer Phänomenologie der Erfahrung auf und orientieren sich am Gegensatz zwischen "sakral" und "profan" oder "alltäglich" und "außeralltäglich", also an spezifischen Erfahrungsinhalten oder Gegebenheitsweisen von Erfahrung.⁷ Die funktionalen Definitionen stellen demgegenüber auf "Leistungen" ab, die die "religiösen" Deutungssysteme (die dann auch in substantiellem Sinne außerreligiös sein können) für das soziale oder personale System erbringen (Stabilisierung der normativ-kognitiven Ordnung, Sinn- und Identitätsstiftung, Kontigenzbewältigung). Ich will die Vor- und Nachteile der beiden Ansätze hier nicht alle einzeln erörtern; dies ist in der einschlägigen Literatur ausreichend geschehen⁸. Hervorheben möchte ich nur einen Punkt: daß substantielle und funktionale Ansätze als gleichwertige theoretische Optionen behandelt werden konnten, setzte voraus, daß man von den geronnenen religiösen (oder außerreligiösen) Orientierungsmustern ausging und völlig von der Erfahrungsbasis dieser Deutungsmuster abstrahierte. Denn eines ist doch eigentlich selbstverständlich: wenn es spezifisch religiöse Erfahrungen im substantiellen Sinne gibt und wenn diese integraler Bestandteil des umgangssprachlichen Religionsverständnisses sind, so ist eine "Sinnprovinz" gegeben, die besondere Eigenarten aufweist, völlig unabhängig davon, welche Funktionen sie erfüllen mag oder nicht. Selbst mit funktionalistischen Konzepten läßt sich dann die Notwendigkeit der Beibehaltung zumindest eines substantiellen Elementes in den Religionstheorien begründen: unterschiedliche Phänomene mögen in manchen Kontexten als funktionale Äquivalente wirken, dies kann aber nie für alle Kontexte gelten, da die sachlichen Differenzen irgendwo auch in unterschiedlichen "Wirkungen" zum Ausdruck kommen müssen. Wenn von dieser Erfahrungsbasis - und sei es uneingestanden - abstrahiert wird, dann, aber auch nur dann, kann man sich ausschließlich auf die latenten und manifesten Funktionen von Religion und Religionsersatz konzentrieren und so die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz nivellieren. Um eine Nivellierung handelt es sich aber auch nur dann, wenn eine derartige Erfahrungsbasis von Religiosität gegeben ist. Denn ohne eine derartige Erfahrungsbasis wären die traditionellen Religionen, die samt und sonders die Möglichkeit der Erfahrung des Sakralen

7 Wenn ich im folgenden den Begriff "religiös" verwende, wird immer der "substantielle" Sinn unterstellt.

8 Vgl. V. Drexen, Kontinuität und Wandel der Religion, und W. Fischer/W. Marhold, Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie, beide in: K.F. Daiber/T. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983.

voraussetzen, ihres sachlichen Bezugspunktes beraubt. Dann würden die üblichen ideologiekritischen Werkzeuge (bloße Projektionen des menschlichen Geistes etc.) greifen und Religion könnte überhaupt nicht anders als in funktionalistischer Perspektive analysiert werden.

Das Ziel dieses Aufsatzes besteht nun im wesentlichen darin, die vorhandenen Kenntnisse über die Struktur und den Inhalt des volkswirtschaftlichen religiösen Bewußtsein^{8a} so gegeneinander abzuwägen, daß einerseits deutlich wird, worin die relativen Stärken der beiden konkurrierenden Ansätze bestehen; und daß andererseits auch deutlich wird, wohin die Waagschale sich bei einer sorgfältigen Gewichtung der Evidenzen neigen muß. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, muß jedoch mit Nachdruck hervorgehoben werden, daß ein Neigen der Waagschale zugunsten einer substantiellen Definition keinesfalls bedeuten würde, daß auf funktionale Analysen zu verzichten wäre. Jede "Substanz" hat auch Funktionen, da sie in Handlungszusammenhänge eingebettet ist. Die "Substanz", um die es uns gehen muß, ist letztlich die religiöse Erfahrung. Denn, wie gesagt, ohne spezifisch religiöse Erfahrung bleibt für die Religion eigentlich nur die funktionalistische Reduktion. Den Leser muß ich um viel Geduld bitten. Denn die Argumentation wird sich unvermeidlich immer wieder in entgegengesetzte Richtungen bewegen. Unvermeidlich ist dies, da man davon ausgehen darf, daß beide Seiten über gewichtige Argumente für ihre Sache verfügt haben. Dann sind diese Argumente aber auch in ihrer ganzen Stärke zu präsentieren.

2. Die Evidenzen aus der Ontogenese

Wenn die oben zitierten Ergebnisse aus der Umfrageforschung ernst zu nehmen wären, dürften wir einen der Angelpunkte der Weberschen Religionssoziologie vergessen. Außeralltägliches, Sakrales wäre problemlos zugänglich und ein extremer Funktionalismus hätte keine Chance. Dies Bild fällt für die substantielle Religionsdefinition jedoch zu optimistisch aus. Um dies zu zeigen, will ich zunächst einmal ontogenetische Stadienmodelle der Entwicklung des religiösen Bewußtseins mit anderen Komponenten von Ich-Entwicklung im weitesten Sinne vergleichen.

Fowler und an ihn anschließend Oser u.a. legen derartige Stadienmodelle vor. Sie begreifen sie als Beitrag zu einer umfassenden Theorie der Ich-Entwicklung und greifen dabei auf Piaget, Kohlberg und die psychoanalytische Ichpsychologie (Erikson) zurück. Diese Querverbindung wird in Osers Stadienmodell, da es stärker fundamentalistisch orientiert ist, weniger gut sichtbar. Ich werde

^{8a} Ich beschränke mich hier auf die volkswirtschaftliche "Minimalreligiosität, weil die neuen religiösen Bewegungen als Protestreaktionen gegen dieses religiöse Minimum mehr religiöse Substanz einklagen und deshalb zu leicht für die substantielle Konzeption dienstbar gemacht werden können. Der wirkliche Prüfstein für eine substantielle Religionsauffassung ist daher die Massenreligiosität, in der nicht mehr viel Substanz enthalten ist. Dafür scheint das, was bewahrt wurde, aber recht stabil zu sein; H.O. Wölbers "Religion ohne Entscheidung" (Göttingen 1959) enthält daher eigentlich schon alles Wesentliche.

mich daher auf Fowlers Theorie konzentrieren.⁹ Betrachtet man die von ihm vorgelegten Stadienbeschreibungen etwas näher, so fällt auf, daß einzelne Stadien, wären sie nicht in eine Abfolge von "Glaubensstadien" integriert, überhaupt nicht als Stadien des religiösen Bewußtseins identifiziert werden könnten. Dies gilt nicht nur für sein Vor-Stadium des undifferenzierten Glaubens, wo man eigentlich kaum etwas anderes erwarten darf, da das Kind erst einmal lernen muß, unterschiedliche Erfahrungen gegeneinander abzuheben.¹⁰ Es gilt eben zum Beispiel auch für sein 4. Stadium des "individuiert reflektierenden Glaubens" (frühes Erwachsenenalter), das folgendermaßen beschrieben wird: "Where genuine movement toward stage 4 is underway the person must face certain unavoidable tensions: individuality versus being defined by a group or group membership; subjectivity and the power of one's strongly felt but unexamined feelings versus objectivity and the requirement of critical reflection; self-fulfillment or self-actualization as a primary concern versus service to and being for others; the question of being committed to the relative versus struggle with the possibility of an absolute."¹¹

Dies ist in der Tat die Terminologie von Stadienmodellen der Ich-Entwicklung - aber eben sonst nichts! Dann stellt sich die Frage, warum man hier von Stadien der Entwicklung des religiösen Bewußtseins spricht. Für eine funktionale Konzeption von Religion erhebt sich diese Frage natürlich nicht und auch Fowlers Theorie enthält deutlich funktionale Komponenten. Anders wäre überhaupt nicht verständlich, wie sich religiöser Glaube, "Glaube an eine Nation, an die Familie, an eine Institution, an Geld, Erfolge oder an die eigene Person" in einem Atemzug nennen ließen.¹² Aber weder Fowler noch Oser geben sich mit dieser funktionalen Komponente zufrieden, können es nicht, da sie das Spezifikum ihres Gegenstandsbereichs sonst überhaupt nicht eingrenzen könnten. Daher fügen sie eine substantielle Komponente hinzu, nämlich die traditionelle religiöse Begrifflichkeit. Wie verhält sich diese nun aber zu dem ich-theoretischen Rahmen? Bei Oser findet sich ein unzweideutiger Hinweis: In Dilemmata, die Grenzsituationen schilderten, "wurden Formulierungen religiösen Inhalts ... eingebaut. ... Unsere Erfahrung zeigte, daß diese Art der Vorstrukturierung in bezug auf das religiöse Urteil nicht nur nicht hinderlich, sondern

9 Vgl. J. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, New York 1981. F. Oser/P. Gmünder/U. Fritzsche, *Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils*, in: G. Lind (Hg.), *Moralische Entwicklung und soziale Umwelt*, Konstanz 1979 (=Veröffentlichung des SEB 23). Das soeben erschienene Buch von F. Oser/P. Gmünder, *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich/Köln 1984 konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Es verdient eine ausführlichere Auseinandersetzung als im Rahmen dieses Aufsatzes möglich wäre. Die generelle Stoßrichtung meiner Argumentation wird durch diese Neuerscheinung nicht berührt.

10 Vgl. Fowler (s. Anm. 9), 119ff.

11 Vgl. ebd. 182.

12 Vgl. Fowler in "Psychologie heute" 11 (1984) Nr. 6, 28.

geradezu notwendig ist.¹³ Wenn Religion mit der Bewältigung der Kontingenz zu tun hat, wenn "das Bezugsproblem der Religion in jedem Moment, an jedem Thema, in jeder Enttäuschung oder Überraschung aufbrechen (kann)"¹⁴, dann sollte man eigentlich erwarten, daß man die religiösen Inhalte nicht so nachdrücklich in die "Grenzsituationen", für die Religion doch von zentraler Bedeutung sein soll, hineinpresse muß. Und daß man es muß, entspricht auch durchaus den Erfahrungen, die G. Nunner-Winkler und ich bei der Durchführung unserer letzten Tiefeninterviews mit gut 100 Jugendlichen machen mußten. Die Jugendlichen (beiderlei Geschlechts, verschiedener Schichtzugehörigkeit, im Alter von 14-22 Jahren) wurden auch gefragt, ob sie ihr Leben als sinnvoll empfinden und worin sie den Sinn ihres Lebens sehen.

Es stellte sich heraus, daß nur eine verschwindende Minorität von etwa 5 % der Versuchspersonen durch diese Frage dazu angeregt wurde, auf religiöse Bindungen zu verweisen. Selbst bei der Diskussion der Selbstmordproblematik und der Erforschung von Selbstmordgefährdungen kamen kaum Hinweise auf religiöse Deutungssysteme. Selbstmordimpulse wurden im wesentlichen durch Ausnutzung von der Ich-Entwicklung selbst innewohnenden Ressourcen (Zeithorizont, breiteres Handlungsfeld, reflexive Distanzierung von Notlagen)¹⁵ bearbeitet. Antworten religiösen Inhalts kamen lediglich, wenn direkt nach der Religiosität der Probanden gefragt wurde.

Diese Befunde legen die These nahe, daß religiöse Entwicklung kein naturwüchsiger Bestandteil von Ich-Entwicklung ist. Das "naturwüchsig" bedarf der Erläuterung. Alle zentralen Aspekte der Entwicklung der Handlungskompetenzen entwickeln sich zwar nur in Interaktion mit der Umwelt, aber sie bedürfen weder eines expliziten Curriculums noch läßt sich - soziale Standardbedingungen, ein "normales" Maß an Stimulierung vorausgesetzt - ihre Entwicklung eigentlich verhindern. Anders gesagt: die kognitiven, sozio-kognitiven, moralischen und die Ich-Kompetenzen können darauf aufbauen, daß die zu ihrer Entwicklung erforderlichen Erfahrungen nur in Extremfällen klinischer Syndrome nicht gemacht werden können. Tatsächlich sind zwar auch hier die höchsten Niveaus der Entwicklung auf besonders günstige Sozialisationsbedingungen angewiesen.¹⁶ Aber, erstens sind die Verursachungsbedingungen der Kompetenzstufen, die sozusagen für den alltäglichen Hausgebrauch hinlangen (konventionelle Moral, konkret-operationale Intelligenz), eher diffus; und zweitens scheinen die für die höchsten Entwicklungsstufen konstatierbaren Verursachungs-

13 Vgl. Oser u.a. (s. Anm. 9), 24.

14 Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 35.

15 Vgl. R. Döbert/G. Nunner-Winkler, Die Bewältigung von Selbstmordimpulsen im Jugendalter, in: W. Edelstein/J. Habermas (Hg.), Soziale Interaktion und soziales Verstehen, Frankfurt/M. 1984.

16 Vgl. für die moralische Entwicklung R. Döbert/G. Nunner-Winkler, Moralisches Urteilsniveau und Verlässlichkeit, in: H. Hartmann/G. Lind (Hg.), Moralisches Urteilen und soziale Umwelt, Weinheim 1982.

menhänge eher indirekter Natur zu sein: explizite Lehre oder unmittelbare Vorbilder sind nicht unerlässlich, um zum Beispiel ein höheres Ich-Niveau zu erreichen. Die Umwelt muß einfach Problemlagen erzeugen, die gelöst werden können und müssen. Genau dies gilt nicht für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins.

Darauf weisen alle Untersuchungsbefunde hin. Religiosität ist in ganz starkem Maße davon abhängig, daß religiöse Traditionen explizit vermittelt werden:

"Religiöse Sozialisation im Elternhaus kann zwar in späteren Lebensphasen unwirksam gemacht werden, aber diese religiöse Sozialisation im Elternhaus ist doch zugleich die Voraussetzung für ein enges Verhältnis zur Kirche in den späteren Lebensphasen, wenn hinzukommt, daß der Betreffende auch später noch in der Reichweite kirchlicher Sozialisationseinflüsse lebt."¹⁷

Religiosität entwickelt sich also nur, wenn entsprechende "Inhalte" vermittelt werden, Inhalte, denen zunächst und im Normalfall keine Erfahrungen entsprechen, die sich im sozialen Verkehr unvermeidlich aufdrängen. Werden dem Kind keine religiösen Inhalte vermittelt, so kann es eben genauso ungebrochen in eine a-religiöse Subkultur hineinwachsen wie in eine religiöse. Wenn religiöse Inhalte aber angeboten werden, werden sie den vorhandenen Schemata der kognitiven, sozio-kognitiven, moralischen und Ich-Kompetenzen angeglichen, und so gibt es dann auch eine Entwicklung der religiösen Urteilskompetenz. Die aber ist in der Regel, wie gesagt, parasitär, gänzlich abhängig von der Entfaltung der genannten Basiskompetenzen. Hier wird ein Inhalt gegebenen Strukturen unterworfen, statt daß "Erfahrungen" das Wachstum einer Struktur erzwingen.

Folgt man dieser Argumentationslinie, so scheint sich fast zwingend zu ergeben, daß substantielle Definitionen von Religion aufgegeben werden müssen zugunsten funktionaler. Denn wenn, wie oben angedeutet, religiösen Deutungssystemen keine Erfahrungen entsprechen, dann können sie nicht beim Wort genommen werden, dann kann die von ihnen reklamierte Ebene von Realität nur funktional, von ihrer Leistung für das personale und soziale System her begriffen werden. Dann fügt sich auch die Tatsache, daß selbstmordgefährdete Jugendliche anscheinend nicht einmal in extremen Krisensituationen, auf die Religion doch spezialisiert sein soll, auf religiöse Symboliken zurückgreifen, zwanglos ins Bild: es gibt eben funktionale Äquivalente.

Dem widersprechen nun aber die oben angeführten Ergebnisse der Umfrageforschung, die doch auf eine recht breite Erfahrungsbasis von Religiosität zu verweisen scheinen. Dem widersprechen in gewisser Weise selbst die soeben zitierten negativen Befunde. Denn wenn Religion funktional auf das Problem

17 Vgl. Schmidtchen (s. Anm. 5) 31.

der Enttäuschungsabsorption bezogen ist, ist eigentlich schwer zu erklären, warum dieser "Absorptionsmodus" so selten verwendet wird und den Befragten fast aufgedrängt werden muß. Wir stehen, nachdem wir uns anscheinend völlig im Kreise gedreht haben, also vor einer Aporie, die so nicht stehen bleiben kann. Ich werde versuchen, sie schrittweise aufzulösen oder wenigstens abzumildern.

3. Evolution des Religionssystems: Intellektualismus, Disziplinierung der Persönlichkeit und profane Kontingenzabsorption

Das, was die sozio-kulturelle Evolution an gegenwärtigem religiösem Bestand "hervorgebracht" hat, wird als "Lehre" dem Kind übermittelt. Was aber ist charakteristisch für den gegenwärtigen Bestand? Ein Gesichtspunkt, unter dem sich die Entwicklung von Religionssystemen analysieren läßt, ergibt sich aus dem für Religion konstitutiven substantiellen Merkmal der Außeralltäglichkeit insofern, als hier ein für Religion charakteristisches Dauerproblem identifiziert ist: das - paradoxe - Problem nämlich, etwas, das nur dem Virtuosen zugänglich ist, auf Massengrundlage zu institutionalisieren. Ich denke, daß es, um das zu klären, nützlich sein dürfte, sich einige elementare Trends der sozio-kulturellen Evolution zu vergegenwärtigen.

In der oben zitierten Weberschen Passage, in der die Knappheit religiöser Erfahrungen angesprochen wird, bezieht sich Weber auf "Heilsmethodiken", die selber schon Mittel zur "Systematisierung und Rationalisierung der Aneignung religiöser Heilsgüter" sind und die insofern schon auf den Wunsch antworten, die Außeralltäglichkeit und relative Unzugänglichkeit genuin religiöser Erfahrungen zu überwinden. Selbst sie waren aber nur relativ erfolgreich und es wäre daher überraschend, wenn sich in der Religionsentwicklung nicht weitere Elemente identifizieren ließen, die um dieses Problem der Sicherung des Zugangs zum Außeralltäglichen zentriert sind - gegebenenfalls auch solche, die überhaupt nicht mehr geeignet sind, wirklich religiöse Erfahrungen zu verbürgen.

In nuce sieht man derartige Substitute und Stützmechanismen für unmittelbare religiöse Erfahrungen (Konversionen, Ekstase), bisweilen an der Art, wie neue religiöse Bewegungen ihre potentiellen Mitglieder bearbeiten. So beschreibt einer unserer Probanden, der die gesamte religiöse Szenerie Münchens auf der Suche nach "Sinn" durchwandert hatte, seine Erlebnisse bei der Moonsekte wie folgt: Versuchsperson 12: "... und das ist ja klar, wenn man von allen Seiten so bearbeitet wird - dann habe ich im Trainingszentrum so einen Kurs mitgemacht, und da wird ja von nichts anderem erzählt und so suggestiv wird das eingeblutet und man glaubt tatsächlich immer mehr. Es ist sehr, sehr logisch aufgebaut, sehr vernünftig, man kann richtig über alles fragen; also

man kann sehr schnell in Versuchung kommen und das wirklich als wahr hinnehmen ... ich bin mir selber ja nicht klar (darüber, was zu glauben ist) und es klingt sehr logisch und sehr vernünftig ist das aufgebaut." Es dürfte ersichtlich sein, daß bei derartigen Praktiken nicht unmittelbar religiöse Erfahrungen angezielt werden, sondern daß hier die soziale Dimension in Form von Gruppendruck und formale Rationalität im Sinne von logisch zwingender Argumentation zusammengeführt werden, um die nicht ohne weiteres herstellbaren religiösen Erfahrungen zu ersetzen.

Zweifellos ist die Logifizierung und Systematisierung des religiösen Symbolsystems der wichtigste Weg zu einer Verstetigung des Außeralltäglichen gewesen. Man mußte aber immer auch auf andere, nicht spezifisch religiöse Mechanismen (Autorität der Kirche, die Übertragung von "Stimmungen" in religiösen Versammlungen, Kontrolle des Informationsflusses) zurückgreifen. Durch diesen Einzug der Ratio in die Sphäre der Religiosität veränderte sich aber auch die Qualität der Erfahrung und Symbolisierung des Heiligen: abstrakt-intellektualisierte Zugangsmöglichkeiten gewinnen die Oberhand, was auch dazu führt, daß "die Einheitsausdrücke, die die Funktion repräsentieren könnten, ... leer oder negativ (werden)."¹⁸ In dem "rasch sich beschleunigenden 'Formenverbrauch'" (Luhmann) wird also das, was religiöse Erfahrung darstellen soll, zunehmend intellektualisiert, unsinnlich und in gewisser Weise "flach": das Außeralltägliche wird nur noch benannt, nicht mehr erfahren. Die kirchliche Lehre, dieses Produkt des "Priesterrationalismus" (Weber), soll in der Predigt vermittelt werden, wobei - sieht man von außergewöhnlichen und deshalb raren Predigertalenten einmal ab - eher die intellektuellen Fähigkeiten der Gläubigen gefordert sind. Gleichgültig, ob die Gläubigen die ihnen vorgetragene Botschaft in all ihrer Komplexität verstehen, aufnehmen und verarbeiten können, sie werden immer auch mit "formaler Rationalität" konfrontiert, die - wie oben angedeutet - schon als solche beeindruckt. Die systematische Durchorganisation von Deutungssystemen, die Weber unter diesem Titel thematisiert hat, vermag, das beweist vielleicht am schlagendsten der Verlauf des europäischen Hexenwahns¹⁹, Erfahrungsgewißheit fast gänzlich durch logische Koordinationssicherheit des Denkens zu ersetzen.²⁰ Daß "Glaube" als Code oder Medium zu begreifen wäre,

¹⁸ Luhmann (s. Anm. 14), 42.

¹⁹ Vgl. R. Döbert, The Role of Stage Models within a Theory of Social Evolution, illustrated by the European Witchcraze, in: R. Harré/U.J. Jensen (Hg.), The Philosophy of Evolution, Harvester Press, Brighton, Sussex 1981.

²⁰ Dabei genügt es, wenn die Gläubigen wissen, daß die religiösen Spezialisten alle Fragen beantworten können. Sie müssen die entsprechenden Fragen keineswegs gestellt haben oder die Antworten im Detail verstehen. Die Systematik erzielt ihre Wirkungen schon vermittels ihres äußeren Erscheinungsbildes, Rationalität und Scheinrationalität sind nicht ohne weiteres zu unterscheiden. Wenn im Verlauf der Religionsgeschichte irgendein Kommunikationsmedium wirksam

gewinnt Plausibilität überhaupt nur, wenn dieser Verdünnungsprozeß schon sehr weit fortgeschritten ist.

Dieses Bild wird ergänzt durch zwei weitere Faktoren: einerseits hat die soziale Evolution dazu geführt, daß auch die Persönlichkeitsstruktur des durchschnittlichen Gläubigen sich religiösen Erfahrungen nicht mehr ohne weiteres öffnet. Im Zuge des - grob gesprochen - Übergangs vom Es zum Ich²¹ ist es immer schwieriger geworden, das Kontrollsystem der Persönlichkeit wenigstens vorübergehend soweit zu sistieren, daß das Sakrale erfahren werden kann. Paradoxerweise hat die auch religiös bedingte Rationalisierung der Persönlichkeit eben dazu geführt, daß man die Erfahrungen, die man "dauerhaft", "gleichmäßig", "kontinuierlich", in "wacher Beherrschung" (Weber) reproduzieren wollte, genau dadurch nicht mehr machen kann: Denn spezifisch religiöse Erfahrungen scheinen eine Simultaneität von Entgrenzungs- und Bindungserfahrungen zur Voraussetzung zu haben, die ohne eine Aufhebung eingeschliffener Kontrollmechanismen nicht möglich ist.²² Das intellektualisierte Symbolsystem der Religion trifft also auf eine Persönlichkeitsstruktur, die ihm genau entspricht, da sie "erfahrungsunfähig" ist.

Hinzu kommt andererseits, daß die Gelegenheiten zu und der Bedarf nach religiöser Symbolisierung durch Rationalisierungsprozesse, in deren Verlauf sich

war, dann ist es m.E. hier, also im Bereich kognitiver Generalisierungen und Formalisierungen zu suchen und nicht im "Glauben", der immer Zweifeln ausgesetzt war. Angesichts der anhaltenden Medieninflation wäre vielleicht einmal zu prüfen, ob die vorgeschlagenen Medien in ihrer Leistung mit dem klassischen Medium Geld verglichen werden können und wieweit sich ihre "Leistungen" nicht auf kognitive Generalisierungen reduzieren, die vielleicht gerade das zerstören, worum es geht. Um mein Unbehagen: "alteuropäisch" zu formulieren: Wenn Liebe nur noch Kommunikationsmedium wäre, wer wollte dann noch lieben? Eine Zusammenstellung der z.B. bei Luhmann vorkommenden Medien findet sich bei T. Schöfthaler, Religion paradox: Der systemtheoretische Ansatz in der deutsch-sprachigen Religionssoziologie, in: Daiber/Luckmann (s. Anm. 8) 139f.

21 Dieser Übergang wurde durch die Religionsentwicklung selbst vorangetrieben; vgl. Weber (s. Anm. 2) 326f.

22 Vgl. R. Ottos "Moment des Übermächtigen": Das Heilige, Gotha/Stuttgart 1924, 12. Von daher erklärt sich die Bedeutung der Rauschmittel für religiöse Erfahrungen. Im Rahmen dieses Papiers kann ich eine detailliertere Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Religionssoziologie nicht leisten. Ich möchte jedoch wenigstens darauf hinweisen, daß es ein großes Verdienst Luhmanns ist, daß er einen Weg gewiesen hat, wie religiöse Erfahrungen in eine phänomenologisch inspirierte Systemtheorie (die von Handlungstheorie gar nicht so weit entfernt ist) eingebaut werden können. Ob man seinen Lösungsvorschlag akzeptiert oder nicht, die formalen Merkmale des Erklärungsproblems sind genau identifiziert und die Lösung ist ausgesprochen elegant. Auch wenn man m.E. durchaus der Meinung sein kann, daß "das Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit" nicht nur religiös thematisiert werden kann und wird, die Funktionsbestimmung also nicht hinreicht, um eine spezifische Sinnprovinz des Religiösen auszuzeichnen, läßt sich die Luhmannsche Religionssoziologie dem Gegensatz von funktional vs. substantiell nicht einfach zuordnen. Der Titel des Buches "Funktion der Religion" täuscht in dieser Hinsicht.

die Sicherheit von Handlungszusammenhängen erhöht hat, reduziert worden sind (gegen Brand- und Hagelschäden ist man versichert). Die wichtigsten Zonen, an denen Enttäuschungen noch aufbrechen können, sind typisiert. Kontingenzen sind den Konzepten von "Wahrscheinlichkeit" und "Zufall" (Pech und Glück), profanen Mechanismen der Thematisierung des Zugleichs von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit, untergeordnet und durch außerreligiöse soziale und personale Vorkehrungen abgedeckt. "Mehrdeutige Ereignisse oder relatives Unglück im Vergleich zum Wohlergehen anderer, Langeweile oder Wahnsinn können äquifinale Ausgangslagen bilden für den Anschluß religiöser Erfahrungen", heißt es bei Luhmann.²³

Das ist sicherlich richtig, aber das "können" sollte gesperrt gedruckt werden, weil es typischerweise eben nicht mehr zu erwarten ist, daß derartige kritische Erlebnisse religiös bearbeitet werden. Insofern ist es kein Zufall, daß die von uns befragten Jugendlichen selbst bei der Thematisierung von Selbstmordimpulsen nur selten auf Religion zu sprechen kamen. Es gehört auch zu den normativen Erwartungen unserer Gesellschaft, daß ein erwachsener Mensch mit kritischen Lebensereignissen fertig zu werden hat, und rückblickend, aus der Perspektive eines inzwischen gereiften Ichs stufen viele Jugendliche ihre eigenen Selbstmordgedanken oder -handlungen daher als "unangemessen" ein.

Nehmen wir nun die Hinweise auf den derivativen Charakter der ontogenetischen Entwicklung des religiösen Bewußtseins zusammen mit dem, was wir über die soziokulturelle Entwicklung wissen, so ergibt sich ein Bild, in dem für "religiöse Erfahrungen" im emphatischen Sinne kaum noch Platz zu sein scheint. Das religiöse Urteil des Kindes entwickelt sich ohne Vermittlung durch Erfahrung; stattdessen werden religiöse Lehrinhalte vorgegeben und lediglich gegebenen Strukturen angepaßt. Die vorgegebenen Dogmatiken blicken ihrerseits auf eine lange Rationalisierungsgeschichte zurück und appellieren eher an den Intellekt als an ein Organ religiöser Erfahrung. Formale Rationalität und soziale Kontrolle ersetzen und verstellen vielleicht sogar den Zugang zur Transzendenz. Je weiter schließlich die Persönlichkeitsstruktur sich verfestigt und Kontrollsysteme integriert hat, um so unwahrscheinlicher werden die Entgrenzungsergebnisse, ohne die religiöses Erfahren wahrscheinlich nicht zustande kommen kann. "Erfahrung" ist nur noch ein schwaches, intellektualistisch gebrochenes Abbild ihres Urbildes. Und diese abgeschwächte Erfahrung trifft auch noch auf einen zurückgegangenen "Bedarf" an religiöser Deutung. Die gesellschaftliche Entwicklung hat eben auch dazu geführt, daß ein großer Teil an Kontingenz typisiert und normalisiert ist und mit profanen Mitteln bearbeitet wird. Die Systeme sozialer Sicherung decken viele der Risiken ab, die ehemals religiös aufgefan-

²³ Luhmann (s. Anm. 14), 35f.

gen worden sind. Religion ist also in einem erheblichen Umfang durch nicht-religiöse funktionale Äquivalente ersetzt worden.²⁴

Dies ist der gesellschaftliche Hintergrund, vor dem rein funktionalistische Religionstheorien ihre Plausibilität gewinnen. In gewisser Weise radikalisieren sie nur die Diagnose Max Webers, daß genuine religiöse Erfahrungen allenfalls einer kleinen Zahl religiöser Virtuosen offenstehen. Wenn das durchschnittliche religiöse Bewußtsein sich unter dem Eindruck umfassender Rationalisierungsprozesse zu einer Religiosität ohne Erfahrung entwickelt hat, dann scheint es nur angemessen, auch theoretisch auf den Gegenstand dieser Erfahrungen, eine transzendente Realität, zu verzichten und Religion ausschließlich von ihren Funktionen her, zu analysieren. Es fragt sich aber, ob man damit den "Punkt" nicht überzieht und, statt Religiosität zu analysieren, sich selbst zum integralen Bestandteil von Säkularisierungsprozessen macht. Um dies zu prüfen, werde ich im folgenden kurz auf die formal rationalisierten Dogmatiken und die Funktionen von Religion eingehen, um schließlich zu untersuchen, wie die verbleibende Erfahrungsbasis von Religiosität zu bewerten ist.

4. Die Substanz von Religiosität: entschwindendes Erinnerungsbild oder lebensfähiges Fundament?

a. Die Funktionen von Religion sind zwar ohne Zweifel durch die Konkurrenz mit profanen Äquivalenten zusammengeschmolzen, aber in einem derartigen Prozeß kristallisiert sich auch immer heraus, für welche Problemlagen keine funktionalen Äquivalente vorhanden sind. Einen "Funktionsbereich", in dem Religion praktisch über ein Monopol verfügt, gibt es auf jeden Fall: die Problematik des Todes. Die Gründe dafür sind trivial. Dennoch dürfte es für eine radikal

24 Man kann sich fragen, ob die sich im internationalen Vergleich abzeichnenden Unterschiede der Religiosität nicht auch damit zusammenhängen, ob und in welchem Umfang die Risiken der Lebensführung durch Systeme der sozialen Sicherung aufgefangen sind oder wenigstens vom Anspruch her aufgefangen werden sollten. In einer Gallup-Umfrage von 1982, die mir durch Jens Naumann vom Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Berlin, zugänglich gemacht wurde, ergibt sich folgendes Bild: Die Bedeutung Gottes für die Lebensführung ist am größten in den USA (8.21), wobei die Schwarzen (9.04) und Hispanics (8.92) innerhalb der USA an der Spitze liegen. Es folgen die vom Katholizismus geprägten Länder (Irland 8.02, Italien 6.96, Spanien 6.39), die sich diesem Erklärungsmuster nicht ohne weiteres fügen, da sich die Monopstellung der katholischen Kirche auswirkt. Dann folgen Länder wie Belgien (5.94), England (5.72), Bundesrepublik (5.67), Finnland (5.35) und die Niederlande (5.33); Frankreich fällt vermutlich wegen seines hohen Prozentsatzes erklärter Atheisten (10 % im Vergleich zu 4 % in Deutschland) ab (4.72) und nähert sich schon den dänischen (4.47) und schwedischen (3.99) Werten. Daß sozialstaatliche Einrichtungen in den USA am schwächsten, in den skandinavischen Ländern am stärksten ausgebaut sind, dürfte unstrittig sein.

funktionalistische Theorie schon schwierig sein, diesen einfachen Tatbestand theoretisch plausibel zu machen. Wie oben bereits angedeutet, würde man einem sachlich spezifischen Phänomen immer auch ein spezifisches Funktionsbündel zuordnen und wenn umgekehrt eine bestimmte Funktion nur auf eine Art erfüllt werden kann, muß ein einzigartiges Phänomen postuliert werden. Damit wäre man aber gezwungen, Religion als "Substanz" zu behandeln. Diese Argumentationslinie ließe sich auch durch ethiktheoretische Überlegungen zum Problem der "anamnetischen Solidarität", die den Opfern der Geschichte gilt, untermauern.²⁵

b. Und dieses substantielle Moment ist in den religiösen Symbolsystemen ja auch unzweifelhaft noch vorhanden. Denn so sehr die oben genannten evolutionären Trends dazu geführt haben, daß die unmittelbare sinnliche Gewißheit des Sakralen nicht mehr ohne weiteres erlangt werden kann, so verfehlt wäre es doch, daraus zu schließen, Religiosität ließe sich ohne Rekurs auf substantielle Momente zusammen mit ihren funktionalen Äquivalenten bruchlos Konzepten der Kontingenzbewältigung oder der Einfügung in ein das Individuum transzendierendes Sinngewebe subsumieren. Den Bezug auf das Sakrale haben religiöse Symbolsysteme nie aufgegeben: sie haben lediglich die Erfahrung des Sakralen durch dessen abstrakte Thematisierung ersetzt. Mit der intellektualistischen "Verdünnung" ihres Gegenstandes ist dieser jedoch nicht gänzlich verschwunden²⁶, sondern ein Nachhall der ursprünglichen Erfahrungsdichte ist durchaus verblieben. "Erfahrungen" sind keine reinen Sinnesdaten, sondern immer durch Interpretation vermittelt. Von daher muß man erwarten, daß sie durch veränderte Deutungen intern transformiert werden. Wenn ein Intellektualisierungsprozeß stattgefunden hat, dann wird man dessen Spuren in den Erfahrungen selbst ausmachen können, da intellektuelle Komponenten in sie eingewandert sind.

c. Die verbleibende Erfahrungsbasis von Religiosität ist, wie die oben erwähnten Ergebnisse der Umfrageforschung gezeigt haben, in den Augen der Gläubigen selbst gar nicht so schwach. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch auch daß "Erfahrung" hier nicht deckungsgleich ist mit dem, was Otto oder Weber im Auge hatten. Wir haben es mit einer veränderten Erfahrungsweise zu tun.

25 Vgl. H. Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J. Blank/G. Hasenhöttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982.

26 Dennoch ist bemerkenswert, welchen Bedeutungswandel das Wort "heilig" anscheinend durchgemacht hat. Nur eine Minderheit denkt dabei an religiöse Rituale und Symbole. "Heilig" ist den Deutschen ihre persönliche Freiheit und die Verankerung in der Familie und im sozialen Kosmos. Diese Daten stützen Schmidts Argumentationsrichtung nur bedingt. Vgl. Schmidtchen (s. Anm. 5), 64ff.

Man kann sich dies leicht plausibel machen, wenn man nach der Rationalität religiöser Kontingenzbewältigung fragt.²⁷ Die Ausgangslage läßt sich folgendermaßen skizzieren: die Erfahrung lehrt, daß es eine höhere Macht gibt. Weil es eine derartige Macht gibt, ist es sinnvoll, in Krisensituationen bei ihr um Hilfe nachzusuchen. Daß dann Hilfe gewährt wird, mag eine zusätzliche Bestätigung der Erfahrung sein. Diese Ausgangslage hat sich charakteristisch verkehrt: nicht die Erfahrung der Wirklichkeit des Sakralen verbürgt die Funktionserfüllung, sondern die Funktionserfüllung verbürgt die Wirklichkeit des Sakralen - ein intellektualistischer Rückschluß nicht frei von Zirkularität! Da die Welt ja doch irgendwie geordnet ist, muß es ein - wie immer beschaffenes - letztes übergreifendes Prinzip, Gott, geben. Nicht zufällig ist daher das Bild Gottes als eines Weltschöpfers die am weitesten verbreitete Gottesvorstellung.²⁸ Ähnlich liegen die Dinge bei der Sinnproblematik. Da das Leben Spaß macht, muß es auch irgendwie Sinn haben. Um zu veranschaulichen, sei eine unserer Versuchspersonen zitiert. Sie antwortete auf die Frage, ob sie glaube, daß das Leben einen Sinn habe, wie folgt:

"Ja sicher, sonst wären wir ja nicht da, ach ganz sicher hat das einen Sinn - ich mein', für jeden einen anderen Sinn. Vielleicht auch für alle einen Sinn, wenn man's ganz stark abstrahiert. Aber irgendeinen Sinn muß es ja haben! Ich mein' - ich hab' darüber noch nicht so überlegt, aber ich bin sicher - ich mein', die Leute leben ja und leben lange und leben gut und sind am Schluß des Lebens doch meist recht zufrieden und also muß es einen Sinn geben."²⁹

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die von Boos-Nünning angeführten Befunde über die Erfahrungsbasis von Religiosität, so erkennen wir unschwer diesen (durchaus erfahrbaren) Rückschluß von der Funktionserfüllung auf die Wirklichkeit Gottes wieder: "Am stärksten", hieß es bei ihr, werden Religiosität und Glaube als Vertrauen und als Hilfe bei Verzweiflung erfahren, etwas weniger werden sie als einziger Sinn des Lebens und als Mittel der Erfahrung der "Nähe Gottes" angesehen.

Offensichtlich läßt sich also in der umgangssprachlichen Erfahrung des Sakralen die Spur einer rationalistischen Schlußform entdecken, die den funktionalistischen Theorien sehr nahe kommt und die natürlich auch als Evidenz für die

²⁷ Daß Religion hier einen funktionalen Schwerpunkt hat, soll natürlich überhaupt nicht bestritten werden.

²⁸ Vgl. Schmidtchen (s. Anm. 5), 68.

²⁹ Ob man nicht zu hoch greift, wenn man derartige Rückschlüsse mit einem Terminus wie "der reflexive Mechanismus des Glaubens an den Glauben" (Luhmann, - s. Anm. 14 -, 307) belegt? Es waren in unserer Untersuchung die jüngsten Probanden, die häufiger derartige Antworten gaben und die zitierte Probandin weist unzweideutig darauf hin, daß sie sich mit dem Problem noch nicht richtig beschäftigt hat. Ein "Entscheidungsbaum" würde zu einer gänzlich anderen als der von Luhmann vorgelegten Interpretation führen.

Gültigkeit dieses Ansatzes benutzt wird. Die umgangssprachliche Religiosität ist selbst funktionalistisch geprägt. Dennoch bleibt eine charakteristische Differenz zwischen den wissenschaftlichen und den "naiven" Religionstheorien bestehen. Das umgangssprachliche Denken bewegt sich in einer Triade von Funktion der Religion für den Gläubigen (Geborgenheit, Halt, Sinn), faktischer Funktionserfüllung, die Glauben sichert, und außeralltäglicher Realität (Gott), die letztlich dafür einsteht, daß die Funktionserfüllung sich nicht auf Selbstbetrug reduziert. Die wissenschaftlichen funktionalistischen Theorien reduzieren diese Triade auf das Paar von Funktion und Funktionserfüllung durch "Glauben" und gehen damit wie selbstverständlich davon aus, daß religiöser Erfahrung eigentlich kein Gegenstand entspricht.

Die Erfahrung der Nähe Gottes entspricht diesem Gegenstand, ohne funktionale Rückschlüsse zu implizieren. Es ist sicherlich sinnvoll, kurz darauf einzugehen, was sich dahinter verbirgt. Ich denke, daß wir es im wesentlichen mit dem kirchlichen Ritualismus zu tun haben. Die empirischen Untersuchungsergebnisse weisen nämlich darauf hin, daß "religiöse Erfahrung" sehr stark von der Teilnahme an den kirchlichen Riten abhängt. So beträgt der Interkorrelationskoeffizient zwischen der rituellen und der Erfahrungsdimension bei Boos-Nünning .79³⁰; in den von Schmidtchen berichteten Umfrageergebnissen fällt der Prozentsatz derjenigen, die der Aussage "Gott kann man schon in diesem Leben erfahren" zustimmen, beim Vergleich der kirchennahen "mit den kirchenfernen Protestanten von 72 % auf 24 %, beim Vergleich der entsprechenden Katholikengruppen von 80 % auf 34 %." Die Ergebnisse der oben zitierten Studie von Gorlow und Schroeder weisen in die gleiche Richtung: drei der von ihnen extrahierten Faktoren laden hoch auf "Gotteserfahrung" und zugleich auf "Teilnahme an den Riten". Man wird bei der Interpretation dieser Zusammenhänge wohl davon ausgehen dürfen, daß der sinnlich erfahrbare Vollzug der kirchlichen Riten verbunden mit dem Kollektiverlebnis der gemeinsamen Gottesverehrung den Gläubigen in eine "heilige Gestimmtheit" versetzt, die als "Erfahrung" des Außeralltäglichen interpretiert werden kann. Auch die Auswirkungen des kirchlichen Amtscharisma, das eben trotz seiner Verstetigung noch Charisma ist, mögen in diese Richtung wirken.

Wie immer zustande gekommen, hier gibt es also unmittelbare "Erfahrung" von Transzendenz! Man muß jedoch im Auge behalten, daß gerade der kirchliche Ritualismus und Fundamentalismus in der Defensive ist und von den eher symbolistisch denkenden religiösen Meinungsführern nicht "beim Wort genommen

30 Vgl. Boos-Nünning (s. Anm. 3), 130. Hinzuzufügen ist, daß dieser Zusammenhang Teil eines Gesamtkomplexes "allgemeiner Religiosität" ist, der eben stark von kirchlichem Ritualismus geprägt ist.

wird". Man muß jedoch vor allem im Auge behalten, daß eine derartige "heilige Gestimmtheit" oder "kollektive Ergriffenheit" von den genuinen religiösen Entgrenzungs- und Bindungserfahrungen weit entfernt ist: Ottos "Momente des Numinosen" (Kreaturgefühl, Tremendum und Ira Dei, Majestas, Mysterium, Fascinans) übersteigen das, was dem selbstdisziplinierten heutigen Durchschnittsgläubigen zugänglich ist.³¹ Und wenn es nur darum ginge, hätte Weber den Begriff der "religiösen Virtuosität" nicht prägen müssen. Daher wird man sich fragen dürfen, ob die Brücken, die Ritualismus und funktionalistische Rückschlüsse zur Transzendenz schlagen, nicht zu schmal sind, um auf Dauer tragen zu können.

5. Die Bedeutung der christlichen Ethik

Die genannten Erfahrungselemente allein würden sicherlich nicht tragen, wenn Religion nicht einen Komplex in sich enthalten würde, der selbst noch in seinen profaniserten Ausläufern auf das Moment der Außeralltäglichkeit verweist. Die christliche Religion hat das Moment der "Ira Dei" sicherlich am konsequentesten ethisiert und ethische Bewährung an den Postulaten der Bergpredigt gilt allgemein als Inbegriff von Christlichkeit.

Zweifellos dürfen wir nicht davon ausgehen, daß die Ethik der Bergpredigt für den Normalbürger zu einem wirklich fundierenden Prinzip der eigenen Identität und Lebensführung wird. Der "Sinn des Lebens" wird überwiegend in Beruf und Familie, Freunden oder hedonistischen Befriedigungen gesucht. Allzu enge Verkopplung zwischen dem Religionsbegriff und dem Identitätsbegriff treffen daher die Realität nicht oder erfassen nur noch das Bewußtsein religiöser Eliten.³² Religion gewinnt innerhalb des Lebenszyklus erst ab etwa dem 60. Lebensjahr eine gewisse Prävalenz.³³ Derartige Fakten allein führen jedoch auch zu einer Unterschätzung der Bedeutung der Religion, da sie der christlichen Ethik nicht gerecht werden. Zunächst einmal die elementarsten Fakten zu diesem Komplex: Religiosität und Alltagsethik kommen in dem Bereich der "Caritas" (items wie "anderen Menschen helfen", "liebervoll zu anderen Menschen sein", "Spenden für wohltä-

31 Dies mag in den Kirchen der Schwarzen noch anders sein.

32 Es gibt unterschiedliche Identitätsformationen, in denen Religiosität eine je unterschiedliche Gestalt und Bedeutung gewinnt. Auch wenn man unterstellt, daß "Glaube ein Akt der ganzen Person ist, der ... nicht auf eine bestimmte Funktion (etwa Gefühl, Wille oder Intellekt) reduziert werden darf" (M. Klessmann, Identität und Glaube, München/Mainz 1980, 14), muß man mit Verschiebungen in der relativen Gewichtigkeit der Funktionen rechnen. (Zu diesem ganzen Komplex vgl. Klessmann aus feldtheoretischer Sicht.)

33 Vgl. T. Bargel, Überlegungen und Materialien zu Wertdisparitäten und Wert-Wandel in der BRD, in: H. Klages/P. Kmiecik (Hg.), Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, Frankfurt/New York 1979, 147ff. Diese Ergebnisse sprechen dafür, daß profane "Kontingenzbewältigungsmechanismen" tatsächlich Religion zurückgedrängt und auf die Funktionen zurückgeschnitten haben, die sich nicht durch funktionale Äquivalente zur Religion erfüllen lassen.

tige Zwecke") fast vollständig zur Deckung, so daß Schmidtchen zu dem Schluß kommt, daß "hier ... der Alltagsethik noch ein evidenter religiöser Charakter zugeschrieben (wird)."³⁴

Nun hat Hart³⁵ nachgewiesen, daß die moralischen Regeln sich u.a. dadurch von anderen Regeln unterscheiden, daß wir sie für besonders wichtig halten. Wenn im Zentrum der christlichen Lehre nun aber eine bestimmte Konzeption von Ethik steht, wie kann Religion dann als relativ unwichtig empfunden werden? Dies ist die erste Ungereimtheit, die aufgelöst werden muß. Eine zweite ergibt sich aus dem Umstand, daß moralische und religiöse Vorstellungen nicht zwangsläufig aufeinander verwiesen sind. Ethik läßt sich außerreligiös fundieren und wird heute faktisch überwiegend ohne Rekurs auf religiöse Vorstellungen begründet. Dies ist auch weitgehend bis auf die Ebene des umgangssprachlichen Bewußtseins durchgedrungen: 54 % der Bevölkerung sind der Auffassung, daß man in moralischen Fragen die Kirche nicht brauche und nach eigenen Anschauungen handeln könne.³⁶

Wenn dies so ist, so scheint mit dem Eintritt in das Reich der Moral die Sphäre der Religion verlassen zu sein, und wir würden nur einen weiteren Beleg für den schwindenden Einfluß von Religiosität beibringen. Wiederum wären wir auf die funktionalistische Definition von Religion verwiesen, die eines substantiellen Momentes wie der Außeralltäglichkeit entraten zu können scheint, ohne den Tatsachen Gewalt antun zu müssen. Dieser Schluß wäre jedoch voreilig.

Die relative Bedeutungslosigkeit von Religion ergibt sich - um zunächst zu der ersten Schwierigkeit zu kommen - zum Teil als Artefakt der Verengung des umgangssprachlichen Religionsbegriffs auf kirchlich organisierten Ritualismus. Dies sagt etwas über das Erscheinungsbild der Kirchen, denen es offensichtlich nicht gelingt, sich als Verkörperungen des Geistes der Bergpredigt darzustellen. Der Ritenvollzug gilt aus "Beiwerk" und die verbeamtete Nächstenliebe ist professionelle Berufstätigkeit wie jede andere und entbehrt damit der Außeralltäglichkeit, derer sie bedürfte, um überzeugend zu wirken.³⁷ Über die Be-

34 Schmidtchen (s. Anm. 5), 62.

35 H. Hart, Der Begriff des Rechts, Frankfurt 1973, Kap. VIII.

36 Schmidtchen (s. Anm. 5), 83.

37 Wenn die Bergpredigt allgemein als die zentrale Botschaft des Christentums begriffen wird, kann "Diakonie" keine sekundäre Funktion des Religionsystems sein. Nicht dogmatische Überkomplexität und Absorption durch die Sekundärfunktion der Diakonie machen die Stellung der Kirche problematisch, sondern der Umstand, daß sie qua Organisation nichts von ihrer Lehre verkörpert. Dies und fundamentalistische Elemente werden von Jugendlichen in den Interviews immer wieder als Kritikpunkte herausgegriffen. Vgl. dagegen Luhmann (s. Anm. 17), 225ff., Kap. 4: Säkularisierung.

deutung von Religiosität für die individuelle Lebensführung ist damit wenig gesagt. Tatsächlich gibt es in Deutschland nur 4 % überzeugte Atheisten, die Bergpredigt gilt als Inbegriff von Christlichkeit und eine Ethik aktiver Nächstenliebe wurde beispielsweise von den von uns befragten Jugendlichen als zweitwichtigstes Lebensziel (nach "Sich-Selbst-Verstehen-Lernen") mit deutlichem Abstand vor konkurrierenden Werten (Beruf, Familie, Hedonismus etc.) ausgezeichnet. Wenn demgegenüber nur eine Minorität von Jugendlichen noch dafür sorgen wollte, daß "religiöse Vorstellungen nicht gänzlich in Vergessenheit geraten", dann besagt das lediglich, daß das Wort "religiös" derart stark mit organisierter Religion assoziiert wird, daß es persönliche Religiosität einfach nicht mehr erfäßt. Hinzukommt, daß im Verlauf des Lebenszyklus auch andere Probleme gelöst werden müssen, die, wenn die Zeit ihrer Konjunktur gekommen ist, natürlich das Bewußtsein beherrschen. Die Berufswahl steht an und ein Beruf strukturiert die Lebensführung, stiftet insoweit Sinn. Dieser Sinn kann und wird oft noch in einen weiteren Horizont eingebettet (fast immer bei den sozialen Berufen), ohne daß dieser explizit thematisiert würde. Davon, daß religiös-moralische Vorstellungen wenig Überzeugungskraft ausstrahlen, kann also nicht die Rede sein.

Die Koppelung religiös - moralisch bringt uns nun aber zur zweiten Schwierigkeit. Die Bergpredigt enthält eine ethische Botschaft und diese läßt sich offensichtlich ohne Rekurs auf Außeralltäglichkeit begründen. Begründen ja, aber - und dies ist entscheidend - was da zu begründen ist, enthält selbst ein Moment von Außeralltäglichkeit, so daß sich hier ein substantiell religiöses Moment³⁸ in den scheinbar total profanisierten "funktionalen Äquivalenten" zu Religion erhält. Um dieses Moment hervortreten zu lassen, muß man sich zunächst einmal vergegenwärtigen, daß der Bereich des Moralischen keineswegs homogen ist. In einem sehr gut durchargumentierten Buch unterscheidet Gert zwischen den moralischen Regeln und moralischen Idealen. Er definiert wie folgt³⁹: "Genauso wie die moralischen Regeln in der einen Regel 'Verursache kein Übel' oder 'Tue nicht, was dazu führt oder führen könnte, daß jemand ein Übel erleidet' zusammengefaßt werden könnten, lassen sich die moralischen Ideale in 'Verhindere Übel' oder 'Handele so, daß das Ausmaß des von jedermann erlittenen Leids vermindert (wird) oder vermindert werden könnte' zusammenfassen."

38 Man müßte hier begrifflich unterscheiden zwischen der Form der Außeralltäglichkeit und dem sakralen Inhalt. Bislang konnte auf diese Differenzierung verzichtet und "sakral" und "außeralltäglich" synonym verwendet werden.

39 Vgl. B. Gert, Die moralischen Regeln, Frankfurt 1983, 179.

Dann fährt er fort: "Ein rationaler Mensch würde öffentlich befürworten, daß jeder Mensch diesen Idealen folgt, aber nicht, daß er sie jederzeit erfüllen soll. Der rationale Mensch fordert, daß jedermann sich bemüht, den Moralregeln stets zu gehorchen. Dagegen regt er jedoch nur an, den moralischen Idealen zu folgen."

Offensichtlich gibt es also einen Unterschied in der Verbindlichkeit moralischer Regeln und moralischer Ideale: Die Verletzung der Regel "Du sollst nicht töten" belegen wir mit Sanktionen, die Verletzung des Ideals "Verhindere, daß getötet wird" in der Regel nicht. Was für den Unterschied zwischen moralischen Regeln und moralischen Idealen gilt, gilt auch für den Unterschied zwischen moralischen Regeln und utilitaristischen Idealen, die auf die "Förderung des Guten abzielen". Es gilt erst recht für ausgesprochene Virtuosenideale wie die Nächsten- und Feindesliebe. Die moralischen und die utilitaristischen Ideale sind die "einzigen Ideale ..., nach denen zu handeln alle rationalen Menschen öffentlich befürworten würden. Alle großen Religionen fordern ihre Anhänger dazu auf, den moralischen und utilitaristischen Idealen zu folgen. Aber es gibt noch andere Ideale, die von einigen rationalen Menschen öffentlich befürwortet werden. Verschiedene Religionen haben Ideale aufgestellt, die öffentlich befürwortet werden könnten ... (Hervorhebung durch R.D.) Das höchste Ideal war zweifellos das Ideal der Nächsten- und Feindesliebe, was weit über das hinausgeht, was von den moralischen Idealen angeregt wird."⁴⁰

Entscheidend ist nun, daß mit diesen Unterschieden in der Verbindlichkeit auch unterschiedliche subjektive Gegebenheitsweisen verbunden sind. Um noch einmal Gert zu zitieren: "Wir wollen eine weitere Unterscheidung treffen zwischen dem Handeln nach einer Regel und dem Befolgen dieser Regel. Regelmäßiges Handeln ... verlangt nicht, daß man sich der Regel, gemäß der man handelt, bewußt ist. Dagegen setzt das Befolgen einer Regel voraus, daß der Handelnde sich bewußt an dieser Regel orientiert. ... Die meiste Zeit handeln wir den moralischen Regeln gemäß, ohne überhaupt an sie zu denken ... Wenn ... (die) moralischen und utilitaristischen Ideale unser Verhalten anleiten, dann gewöhnlich so, daß man besser sagt, wir befolgen sie."⁴¹

Der Unterschied in der Gegebenheitsweise entspricht, grob gesprochen, dem von Routinehandeln und bewußter Anstrengung, die nicht immer gelingt und der insofern etwas Außeralltägliches anhaftet. Dieses Moment der Außeralltäglichkeit ist natürlich umso stärker, je höher die moralischen Anforderungen geschraubt werden, am stärksten also beim Ideal der Nächsten- und Feindesliebe.

40 Ebd. 185.

41 Ebd. 113.

So finden wir im Bereich des rein rationalen, ohne Bezug auf Transzendenz rekonstruierbaren moralischen Bewußtsein ein Moment wieder, das die Religionen auf ganz andere Weise zunächst in den Erfahrungen des Numinosen fanden: Ein Moment von Außeralltäglichkeit, das die Form des Sakralen bewahrt.

Wenn eine profanisierete Moral also als funktionales Äquivalent von Religion dienen kann, dann nicht deshalb, weil Moral bloß eine "Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge"⁴² ermöglicht, sondern weil sie diese Funktion erfüllt und dabei ein Element von religiöser Substanz, nämlich die Außeralltäglichkeit, erhält, die vom rein funktionalen Ansatz unterschlagen wird. Andernfalls wäre schwer zu erklären, warum den moralischen Regeln (zum Teil in den 10 Geboten enthalten) nicht die gleiche Rolle zukommen sollte. Und sie kommt ihnen nicht mehr zu! Nicht-Stehlen, Nicht-Töten sind zu selbstverständlich, um dem Handeln eine besondere Dignität verleihen zu können. Wo die 10 Gebote für das religiöse Bewußtsein wichtig sind, da finden wir immer auch eine große Bedeutung des kirchlichen Ritualismus, da dieser allein den Kontakt zur Außeralltäglichkeit bewahren kann.

Somit ist keineswegs zufällig, daß überhaupt moralische Vorstellungen und welche Elemente der Moral für die Religionsgeschichte von ganz entscheidender Wichtigkeit gewesen sind. In der Erfüllung der moralischen, utilitaristischen und anspruchsvolleren Ideale manifestiert sich Außeralltäglichkeit. Dabei ist diese Form der Überhöhung des menschlichen Daseins am fremden und - vielleicht nur selten - am eigenen Leben erfahrbar. Hier müssen keine - vielleicht nur Meditationskünstlern zugänglichen - Entgrenzungs- und Bindungserlebnisse hergestellt werden, sondern ein bißchen Mitgefühl kann schon über den Alltag erheben. Diese Form von Religiosität kombiniert also in geradezu optimaler Weise Reproduzierbarkeit und Außeralltäglichkeit. Daß Jugendliche sich dabei nicht mit einem "bißchen Mitgefühl" zufrieden geben und religiöse Erneuerungsbewegungen daher auffällig oft von Jugendlichen getragen werden, erstaunt nicht. Ihr kognitiver und moralischer Entwicklungsstand, von den facts of life noch nicht zu Kompromißbildungen genötigt, beinhaltet auch einen gewissen moralischen Rigorismus, angesichts dessen die realen Verhältnisse kaum bestehen können (ohne den sie auf Dauer allerdings auch zu "opportu-

42 T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 3-15, hier 5.

nistisch", "pragmatisch", "gewöhnlich" würden).

Religion kann also im Bereich des Ethischen an einen gut verankerten, in moralischer Urteilskompetenz angelegten Fundus von erfahrbarer Außeralltäglichkeit anknüpfen. Wenn dessen Basis "rational", nicht von kirchlicher Lehre oder "Offenbarung" abhängig ist, hat dann nicht der funktionalistische Ansatz in letzter Instanz doch obsiegt? Dieser Schluß ist nicht zwingend. Denn wenn auch der Gehalt dieser öffentlich befürworteten oder "befürwortbaren" ethischen Ideale rational rekonstruiert werden kann, so läßt sich doch nicht mehr rational begründen, daß sie in dieser Welt auch wirklich eine Chance haben. Ihre Realität kann also als Indiz dafür gelten, daß sich hier etwas "ganz Anderes", eine Wirklichkeit höherer Dignität manifestiert. Auch hier liegt ein intellektualistischer Rückschluß vor, der jedoch auf erfahrbarer Außeralltäglichkeit aufbaut. Intuitiv ist den Menschen deutlich, daß es sehr schwer ist, dem Ideal der christlichen Nächstenliebe nachzukommen. Daher ist es unwahrscheinlich, daß es sich in dieser Welt durchsetzt. Wenn es sich durchsetzt, hat das etwas zu bedeuten. So kann und wird das der Ethik inhärierende formal-religiöse Moment der Außeralltäglichkeit als Indikator eines substantiell-religiösen Prinzips der Transzendenz dienen. Wenn dies ein wesentlicher Bestandteil von heutiger Religiosität ist, dann unterschlägt der funktionalistische Ansatz eine trotz Säkularisierung offensichtlich noch sehr lebensfähige Komponente des religiösen Bewußtseins: die erfahrbare Außeralltäglichkeit, die für Religion immer konstitutiv war und trotz aller Rationalisierungen immer präsent gehalten worden ist. Sie ist für Religion konstitutiv und an ihr erweisen sich die Grenzen aller rein funktionalen Definitionen von Religion. Der Forscher mag subjektiv die Rationalität und Gegenständlichkeit der Erfahrung des Außeralltäglichen bezweifeln; nimmt er diese Zweifel jedoch in seine Religionsdefinition auf, dann beschreibt er den Prozeß der gesellschaftlichen Entzauberung nicht nur, sondern bringt ihn als ein integraler Bestandteil dieses Prozesses zum Ausdruck und treibt ihn selbst voran. Dazu zwingen uns die empirischen Evidenzen keineswegs. Ob man unterstellen sollte, daß religiösen Erfahrungen kein Gegenstand sui generis entspricht, sollte wissenschaftlich vielleicht wenigstens offengehalten werden. Die funktionale Definition von Religion hält diese Frage, wie implizit auch immer, nicht offen.

Dr. Rainer Döbert
 Freie Universität Berlin
 Institut für Soziologie (WE 2)
 Rheinbabenallee 14
 1000 Berlin 33

GÜNTER BIEMER

DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG EXISTENTIELLER
GLAUBENSVERMITTLUNG.

Theologie des Volkes nach John Henry Newman*

Als Gedenken für Adolf Exeler

"Ich glaube ich war der erste Schriftsteller,
der Leben zum Kennzeichen schlechthin für eine
wahre Kirche machte".

J. H. Newman
27.1.1846
LD XI 101

Kein anderer Theologe und Lehrer in der Kirche hat bis zum 19. Jahrhundert in solcher Weise auf die Bedeutung des lebendigen Glaubens und auf die den Glauben verwirklichenden Christen in solcher Ausdrücklichkeit hingewiesen wie John Henry Newman. Welche Implikationen seine Lehre vom theologischen Stellenwert des gelebten Glaubens enthält, soll in diesem Beitrag verdeutlicht werden. Es wird dabei die Beobachtung vorausgesetzt, daß die "einfachen Gläubigen in den Kirchenbänken" nicht in der gleichen Weise über einflußreiche Repräsentanten bei den Leitern und Lehrern der Kirche verfügen noch bei denen, die die wissenschaftliche Verantwortung des Glaubens wahrzunehmen haben, den Theologen. Newman jedoch, das soll im folgenden aufgewiesen werden, war sich der unersetzlichen Bedeutung des gelebten und verwirklichten Glaubens für alle Funktionen auf der Leitungs-, Lehr- und Reflexionsebene der Kirche bewußt. Daß dies u.a. mit dem für seine Theologie zentralen Symbol "realizing" zu tun hat, ist jedem bekannt, der sich nur einigermaßen mit Newmans Denken befaßt hat.

Die Hypothese

Die Vertreter des Lehramts der Kirche, das in besonderer Weise mit der Verkündigung der Offenbarungsbotschaft und der Unversehrtheit ihrer Überlieferung betraut ist, und die Vertreter der Theologie, deren Aufgabe es in erster Linie ist, der wissenschaftlichen Verantwortung des Glaubens zu dienen, können ihrer jeweiligen Aufgabenstellung nur dann in vollem Maße gerecht werden, wenn sie sich den vitalen Quellen des Glaubenslebens und der Glaubenserfahrung in der Kirche der Gegenwart

* Vortrag beim 10. Internationalen Newmankongreß, Luxemburg 1981. Vgl. dazu G. Biemer/J. D. Holmes (Hg.), *Lebens als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman-Lesebuch*, Mainz 1984.

öffnen und sie in ihrer Arbeit jeweils berücksichtigen.- Diese Hypothese ergibt sich aus Newmans Theologie des Glaubensaktes und aus seiner Theologie des gläubigen Volkes, denen die plausible Annahme zugrunde liegt, daß gelebter und d.h. wirklicher Glaube sui generis ist und weder durch amtliche Weisung von seiten des Lehramts der Kirche auf dem Verordnungswege hervorgebracht werden kann noch durch wissenschaftliche Reflexion zu ersetzen ist. Vielmehr entsteht solche aus reiner Theorie nicht linear ableitbare Glaubenspraxis und aus behütender oder verwaltender Planung nicht erzeugbare Lebendigkeit des Glaubens nach eigenen Gesetzmäßigkeiten. Diesen Gesetzmäßigkeiten nachzuspüren, war eines der zentralen Anliegen John Henry Newmans, wie schon Erich Przywara 1927 erkannt und formuliert hat: "Das Kernproblem Newmans ist die innere Struktur der konkreten Religion des konkreten Menschen".¹ - In der Tat beschreibt Bernhard Welte in seiner differenzierenden Phänomenologie als Wesen des religiösen Vollzugs "die wirkliche Realisierung des Glaubens so, daß in ihr meine ganze Wirklichkeit verloren wäre und ich wirklich nichts mehr zu hoffen hätte, wenn dieses, dem ich mich da hingebte, nichts wäre; daß ich also ... die Brücke der Bedingungen hinter mir abbrechend, wie Petrus allein auf das Wort des Herrn hin das Wasser des nächtlichen Sees" betrete.² Es ist dieser durch keine andere Instanz im Volke Gottes als durch den gläubigen Einzelnen selbst gemeinte Vollzug, um den es im Leben und Denken Newmans geht. Dies ist der Grund für seine spezifische Aufmerksamkeit, die er der Stellung der Laien in seiner Theologie beimißt. Dies ist der Grund für die Bedeutung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Studien des religiösen Aktes in den Oxford University Sermons (1843) und der Analyse der Strukturen religiöser Gewißheit im Essay in Aid of a Grammar of Assent (1870) sowie seiner Erforschung des Zusammenhangs von Gewissen und Lehramt im Letter to the Duke of Norfolk (1875).

Diese Hypothese soll in vier Schritten überprüft bzw. entfaltet werden.

1. Newman ist der erste Theologe der Neuzeit, der die Rolle der Laien für die Glaubensüberlieferung in der Kirche theologisch qualifiziert;
2. Newman hält die Vermittlung eines "Bildes" von Gott und Jesus Christus für die Grundlage des lebendigen Glaubens, der zur Glaubensüberlieferung befähigt;
3. Newman plädiert für eine Conspiratio von Amtsträgern und Laien, weil dadurch eine spezifische Qualität des Glaubens der Kirche und seiner Überlieferung erreicht wird;
4. Newman hat Elemente zu einer Theorie des religiösen Lernens bzw. Glaubenlernens zur Verfügung gestellt, die bis heute von der Religionspädagogik bzw. Pastoralpädagogik unbeachtet geblieben sind.

1. E. Przywara, John Henry Newmans Problemstellung, in: Stimmen der Zeit 112 (1927) 432-445, hier 432.

2. B. Welte, Wesen und Unwesen der Religion, in: Ders., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 283.

1. Newman ist der erste Theologe der Neuzeit, der die Rolle der Laien für die Glaubensüberlieferung in der Kirche theologisch qualifiziert.

Wer immer Newman im Blick auf seinen Beitrag zu einer Theologie der Laien zielt, verweist auf seinen aufsehen erregenden Artikel "Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der (Glaubens-)Lehre" von 1859. Doch hat Newman seine außergewöhnliche Hochschätzung der Laien in ihrer Funktion für den Prozeß der Glaubensüberlieferung nicht erst im Jahre 1859 begründet. Bereits 1833 war ihm die tragende und im ursprünglichen Sinn des Wortes konservative Rolle der Laien im Zusammenhang mit seinen Studien über die "Arianer des 4. Jahrhunderts" deutlich geworden. Es waren die Schriften eines Hilarius von Poitiers (315-367), Theodoretos von Kyros (393-466) u.a., die er als Quellentexte zur Erforschung der arianischen Wirren benützte, von denen er lernte, daß "die Ohren des Volkes heiliger sind als die Herzen der Priester"³ und daß "unter dem Klerus viele von der Häresie angesteckt waren, die Masse des Volkes jedoch Vorkämpfer der Orthodoxie war"⁴. - So ist es für Newman von Bedeutung, daß er bei der dritten Auflage der "Arianer" (1871) die Ergebnisse jahrelanger Entwicklung theologischen Denkens über "Die Orthodoxie des gläubigen Volkes während der Vorherrschaft des Arianismus" als erklärenden und ergänzenden Anhang einfügt. Darin heißt es: "Das katholische Volk war in der Länge und Breite des Christentums der hartnäckige Vorkämpfer der katholischen Wahrheit und die Bischöfe waren es nicht. Natürlich gab es große und berühmte Ausnahmen: zuerst Athanasius, Hilarius, der lateinische Eusebius ..."⁵. Allerdings muß bei diesen Äußerungen Newmans - im Unterschied zu der in modernen theologischen Publikationen herrschenden Ansicht - von der Laienschaft als den Nichtgeweihten, dem Klerus gegenübergestellten Christen beachtet werden: "Wenn ich von der Laienschaft spreche, so rede ich dabei einschließlich ihrer Pfarrer (um sie so zu nennen) zumindest an vielen Stellen ... Wenn wir einen weiten Überblick über die Geschichte nehmen, so müssen wir sagen, daß (in bezug auf die Geschichte des Arianismus, G. B.) die leitende Körperschaft der Kirche versagte und die Geleiteten durch Glaube, Eifer, Mut und Beständigkeit herausragten."⁶

In Newmans aktivster Periode der Kirchenreform, der Oxford-Bewegung, zeigt sich in der privaten Korrespondenz mit seinem engsten Freund Richard Hurrell Froude, daß er von der Frage umgetrieben wird, welche Bedeutung die Laienschaft in einer erneuerten, auf dem apostolischen Fundament begründeten anglikanischen

³ J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, Uniform Edition, 1871, 358, Anm. 5. - In dieser dritten Auflage veröffentlicht Newman im Anhang (Note V) eine Kurzfassung seines Artikels aus dem Rambler von 1859 mit der Überschrift "The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism", 445-468.

⁴ Ebd. 456.

⁵ Ebd. 445.

⁶ Ebd.

Kirche haben soll. "Ich möchte Deine Ansicht über das Ausmaß an Macht, das der Laienschaft im Kirchenwesen gegeben werden soll; die Aufrechterhaltung des Glaubens ist beispielsweise ihr klares Vorrecht. Frage: welche Macht sollen sie in Synoden haben? Gerichtlich? In der Gesetzgebung? usw."⁷

Bekannt ist, daß zu den tragenden Unternehmungen der Oxford-Bewegung Newmans Vortragszyklen gehören, die er in der Adam-Brome-Kapelle - damals noch ein vom Kirchenschiff der Marienkirche in Oxford getrennter Raum - vor einer offenen Zuhörerschaft hielt. Die Vorlesungen "Über das prophetische Amt der Kirche", erstveröffentlicht 1837, nennt er ausdrücklich Pfarr-Vorlesungen (Parochial Lectures). Auch die im darauffolgenden Jahr veröffentlichten "Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre" waren an ein disperses Publikum gerichtet und nicht allein an Theologen.

In jenen Jahren werden auch Newmans Überlegungen zur Psychologie des Glaubensaktes und zum Stellenwert eines selbständig reflektierenden Christen für die Kirche in seinen verschiedenen Predigten ablesbar, insbesondere in den "Oxford Universitypredigten". In jenen Texten zeigt er erstmals auf, was er in späten Jahren in seinem "Entwurf einer Zustimmungslehre" (1870) systematisch zusammenzufassen suchte. Er weist darauf hin, wie sich die Glaubensüberlieferung "in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht" ereignet, "sondern durch den persönlichen Einfluß solcher Männer (und Frauen, G. B.), ... die zugleich Lehrer und Vorbilder der Wahrheit sind",⁸ und er liefert den Nachweis, "daß die Denkkakte und Meinungen, die mit dem Glaubensakt gegeben sind, verborgen und implizit sind. Daß der über sich selbst reflektierende Geist fähig ist, sie in eine bestimmte methodische Form zu bringen. Daß der Glaube indessen auch ohne diese reflexive Fähigkeit, die in Wirklichkeit oft den Glauben behindert und daher mit Vorsicht gebraucht werden muß, vollständig ist".⁹ All dies sind Hinweise darauf, wie sehr ihm daran gelegen ist, den Glauben in seiner konkreten Gestalt, in seinem Vollzug durch die Gläubigen aufzulichten. Es sind Hinweise darauf, wie sehr ihm an der Befähigung der Laien zum Glaubensvollzug in der Kirche und zum Glaubenszeugnis als Kirche gelegen ist.

Nach seiner Konversion legt Newman im Jahre 1847 dem römischen Dogmatiker Giovanni Perrone SJ seine Lehre von der Entwicklung des christlichen Glaubens in zusammenfassenden Thesen vor, wobei er objektives und subjektives Wort Gottes unterscheidet, dieses als die personale Rezeption der Offenbarung im Glaubenden,

7 J. H. Newman, Letters and Diaries V, Oxford 1981, 79, Brief vom 11. Juni 1835.

8 J. H. Newman, Der persönliche Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit (1832): Oxford Universitypredigten, in: A. W. VI, 192.

9 J. H. Newman, Implizite und explizite Vernunft (1840): ebd. 206.

jenen als die Vorgabe und dogmatische Formulierung. Seine Unterscheidung von episkopaler und prophetischer Tradition aus der Mitte der 30er Jahre ist in dieser Differenzierung noch ablesbar¹⁰. "Das Wort Gottes ist subjektiv im eigentlichen Sinne zu nennen, soweit jener von den heiligen Aposteln überlieferte Glaube im Geiste von Einzelmenschen Wohnung genommen hat, seien es nun Privatleute oder Lehrer ... Das Wort Gottes hat zwar wirklich viele Teile, doch ... hängen sie derart miteinander zusammen und gründen sich so aufeinander, daß aus ihnen allen ein bestimmtes Ganzes sich bildet." In einer Anmerkung zu diesem Abschnitt bemerkt G. Perrone: "Noch lieber würde ich sagen: in den Gliedern der Kirche ist ein Gefühl und ... tritt hervor"¹¹.

Daß sich Newmans Hochschätzung der Laien in der Kirche während seiner katholischen Zeit noch verdeutlichte, ist unter anderem auch dadurch begründet, daß die intellektuelle und soziale Lage der Katholiken in England Newman stärker an die Situation der Kirche der Väter erinnerte als die besser etablierten Laien in der anglikanischen Kirche es taten. So wendet er sich denn auch in den "Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen" (1849) und in seinen "Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Katholiken in England" (1851) mit einem geradezu bildungsintentionalen Elan an sein neues Publikum. Einerseits spricht er von einer universalen Sendung, einer Mission, die für jeden Menschen gilt im Heilsplan Gottes und nicht nur für diejenigen, die eine spezifische Berufung und Weihe haben. "Jeder, der atmet, hoch und niedrig, Gebildete und Unwissende, Junge und Alte, Mann und Frau hat eine Sendung, hat ein Werk (zu tun)."¹² - Darüber hinaus wird Newman spezifisch in seiner Beschreibung von Rechten und Pflichten, wie sie Laien in der Kirche haben: "Zu allen Zeiten war die Laienschaft das Maß des katholischen Geistes."¹³

In diesem Zusammenhang verweist Newman nun auch (1851) deutlich auf den spezifischen Unterschied von theoretischer Tradierung der Offenbarungslehre und praktischer Glaubensüberlieferung, wenn er bei der Zurückweisung des Sola-scriptura-Prinzips und im Zusammenhang mit der prinzipiellen Äußerung, daß "die Tradition in ihrer Gänze notwendigerweise umgeschrieben"¹⁴ ist, feststellt: "Die ganze katholische Wahrheit hat immer gelebt und hat nur gelebt in den Herzen und auf der Zunge des katholischen Volkes."¹⁵

¹⁰ Vgl. dazu G. Biemer, Überlieferung und Offenbarung, Freiburg 1961, 63-73, 108 ff; 133.

¹¹ J. H. Newman, A. W. (Ausgewählte Werke, hg. von W. Becker u. a., Mainz) III, 1. Auflage, 1940, 162-165.

¹² J. H. Newman, Discourses to Mixed Congregations, Uniform Edition, 111.

¹³ J. H. Newman, Lectures on the Present Position of Catholics in England, Uniform Edition, 390.

¹⁴ Ebd. 328.

¹⁵ Ebd. 329.

Newman ist sich darüber klar, daß es erzieherische und bildnerische Anstrengungen verlangt, die katholische Bevölkerung (Englands) zu einer solchen Laienschaft der Kirche zu machen, die ihren Glauben in entsprechender Weise kennt und so aus ihm zu leben versteht, daß sie ihn repräsentieren kann. Darum sagt er in der gleichen Vortragsreihe: "Ich möchte eine Laienschaft, nicht arrogant, nicht vor-schnell im Reden, nicht diskussionslüstern, sondern Leute, die ihre Religion kennen und in sie eindringen ... die ihr Glaubensbekenntnis so gut kennen, daß sie Rechenschaft darüber ablegen können".¹⁶ Newman nimmt hier direkt auf 1 Petr 3,15 Bezug, daß die Christen fähig und bereit sein sollen, jedermann vom Grund ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben.

Da sich Newman der Außergewöhnlichkeit seiner Vorstellungen und Postulate bewußt ist und in eine Kirche hineinspricht, in der die Aufforderung zum Denkerischen und alle einbeziehenden Umgang mit der Glaubenslehre Verwunderung, ja Gegnerschaft hervorruft, zögert er nicht, sich gegen Mißverständnisse seiner Vision und ihrer Darstellung abzuschirmen: "Ich kann mir nicht vorstellen, daß Sie auf Grund der Vertrautheit mit diesen Themen (nämlich des Glaubens, G. B.) schlechtere Katholiken sein werden, vorausgesetzt, daß Sie einen lebendigen Sinn von Gott droben pflegen und im Gedächtnis behalten, daß Sie Seelen haben, die gerichtet werden und die gerettet werden sollen."¹⁷ - Wie berechtigt seine Befürchtungen waren und wie klug sein nüchterner Blick für die Tragweite der von ihm aufgestellten Forderungen, zeigt sich aus seinem Tagebucheintrag in der Retrospektive vom 8. Januar 1860: "Ich sah bei den Katholiken große Mängel, denen abgeholfen werden sollte, besonders, was Bildung und Erziehung angeht. Natürlich erkannten die, die unter diesen Mängeln lebten, ihren Zustand nicht ... und sie empfanden auch keine Dankbarkeit noch Hochschätzung für einen, der für die Abhilfe etwas tat ..."¹⁸.

Die großartige Vision eines Volkes Gottes, in dem alle Mitglieder aus lebendigem Glaubensvollzug auch zu lebendigem Glaubenszeugnis befähigt werden, hatte Newman von jener Modellzeit der Kirche, wie er sie sich erarbeitet hatte, der Kirche des Altertums, der Kirchenväter. Es war die Zeit der Glaubensauseinandersetzungen und der Glaubensstreuung, der großen Namen, die ihn begeisterten, von Ignatius von Antiochien bis zu Johannes Chrysostomus und Athanasius. 1853 faßte er seine Vision in den Vorträgen über die Geschichte der Türken so zusammen, daß aus diesem enthusiastischen Resümee bestätigt wird: Newman hat die Kirche der Gemeinden, der sogenannten einfachen Gläubigen, all die Zeit hindurch, zumindest seit seinem Studium des Arianismus, als ein wesentliches Element der Theologie verstanden.

16 Ebd. 390.

17 Ebd. 390, Hervorhebung von mir.

18 J. H. Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, Stuttgart 1959, 326.

"In jenem frühesten Zeitalter (d.h. in den ersten vier Jahrhunderten, G. B.) war es einfach der lebendige Geist der Myriaden von Gläubigen, von denen niemand zum Ruhm der Bekanntheit gelangte, die von den Jüngern unseres Herrn den einmal überlieferten apostolischen Glauben empfingen und mit ihm so gut umgingen, ihn so weit verbreiteten und ihn Generation um Generation so treu überlieferten, - die ihn mit solcher Schärfe der Kontur und Ausgefaltetheit im Detail festhielten, daß sie selbst Ungebildete dazu befähigten, instinktgeleitet zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden und selbst den Schatten von Häresie spontan zurückzuweisen."¹⁹

Als Newman im Jahre 1859 schließlich in der Kontroverse über die Kompetenz von Laien in Schulfragen in der Zeitschrift *Rambler* seine theologische Konzeption über die Bedeutung der Laienschaft in der Kirche explizierte, hatte er eine fast ununterbrochene Reihe von Lernprozessen in dieser Thematik über drei Jahrzehnte hinter sich. Dieser Zusammenhang wird in der Newman-Forschung bisher kaum gesehen. Dieser Vorsprung wird ihm durch die heftige Reaktion einiger maßgeblicher kirchlicher Zeitgenossen auf seine Äußerungen schmerzlich bewußt gemacht. Denn die Tatsache, daß Newman die theologisch bedeutsame Lehre vom *consensus fidelium* - die ja in der Theologiegeschichte von Vinzenz von Lérins bis Petavius nicht gänzlich unbekannt war - mit Leben füllt und auf diese Weise konkrete Erwartungen an die *ecclesia docens* weckt, bringt jene Befürchtungen auf den Plan, die den Berater Pius' IX. G. Talbot sagen ließen, Newman sei der gefährlichste Mann in England, weil er die Laien gegen die Amtsträger aufwiegle.²⁰ Auch nach der heftigen Kritik, die der Artikel "Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre"²¹ erregte, gab Newman das Thema "Laien in der Kirche" nicht auf. Das zeigt sich nicht nur an der Tatsache, daß er bei der dritten Auflage der "Arianer des 4. Jahrhunderts" im Anhang eine korrigierte und gestraffte Fassung seines *Rambler*-Artikels veröffentlichte²², sondern auch in der Korrespondenz jener Jahre. In einem Brief an Emily Bowles vom 1.5.1865 greift er die Thematik in folgender Weise auf: "Ein großer Prälat sagte mir vor Jahren, als ich sagte, die Laienschaft benötige Unterweisung, Führung, Feinfühligkeit, Berücksichtigung usw. usw., 'Sie kennen sie nicht, Dr. Newman. Unsere Laien sind eine friedliche Körperschaft - sie sind friedfertig'. Ich verstand, daß er meinte 'Sie sind mächtig unwissend und ungebildet - und wir brauchen sie nicht befragen oder sie überhaupt in Betracht zu ziehen: Wiederhole das nicht. - Und in Rom behandelt man sie nach der Tradition des Mittelalters ... Nun gut, nur die Tatsachen werden sie langsam die Tatsache dessen

19 J. H. Newman, *Lectures on the History of the Turks, in their Relation to Europe*, in: Ders., *Historical Sketches I*, London 1882, 1-238; hier 209.

20 L. Bouyer, *Newman. His Life and Spirituality*, London 1958, 377.

21 J. H. Newman, *Polemische Schriften*, A. W. IV, 253-318: Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre.

22 Vgl. zu den Veränderungen J. Coulson, *Introduction*, in: J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1961, 1-52; 42 f.

erkennen lassen, was eine Laienschaft im 19. Jahrhundert sein muß ..."²³

Newmans Blick auf die Rolle der Laien in der Kirche führte auch mit zu seiner Einschätzung der Infallibilitätsdefinition während des Ersten Vatikanischen Konzils. Darum fragt er seinen Bischof Ullathorne in einem Brief nach Rom: "Ist dies die rechte Arbeit für ein ökumenisches Konzil? Was mich persönlich angeht, so erwarte ich, wenn es Gott gefällt, keinerlei Schwierigkeit (scil. mit dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes, G. B.); aber ich kann nicht vermeiden, daß ich mit den verschiedenen Seelen leiden werde, die leiden ... Was haben wir getan, um behandelt zu werden, wie die Gläubigen noch nie vorher behandelt worden sind?"²⁴

In der Tat ist es erschütternd, in den Briefen des Jahres 1870 nachzulesen, wie Newman bei vielen Laien die nach seiner Meinung übereilt geschehene Dogmatisierung mit einfühlsamen Worten und dem Aufweis des sachlichen Stellenwertes und Gesamtzusammenhangs die entstandenen Glaubenszweifel auszuräumen sucht. "Wir haben alles um des Glaubens willen verloren," schreibt eine Konvertitin von der anglikanischen Kirche an Newman, "oh beten Sie, daß wir nicht auch diesen verlieren!"²⁵

2. Newman hält die Vermittlung eines "Bildes" von Gott und Jesus Christus für die Grundlage des lebendigen Glaubens, der zur Glaubensüberlieferung befähigt.

Wurde bisher vor allem die Rolle der Gläubigen für die Glaubensüberlieferung bedacht, also der quasi-soziologische Aspekt der Thematik, so geht es im folgenden um die Struktur des Glaubensaktes, also um die quasi-psychologische Perspektive. Wie Glauben lernen vor sich geht und der Glaubensakt sich vollzieht, wenn lebendiger Glaube zustande kommen soll im Volk Gottes, das behandelt Newman in seinem 1870 publizierten Essay in aid of a Grammar of Assent. Dieser "Entwurf einer Zustimmungsllehre", wie Johannes Artz den Titel in deutsch wiedergibt, kann als Lehrbuch der Analyse des Glaubensaktes bezeichnet werden. Newman zeigt darin, welche spezifischen Elemente den Prozeß des Glaubens bestimmen und wie sich lebendiges Glauben bzw. Glauben lernen von einem rein sächlichen Umgang mit Glaubensinhalten unterscheidet. Geht man davon aus, daß notional apprehension und notional assent dem abstraktiven bzw. kognitiven Denken und Lernen zuzuordnen sind und die Tätigkeit der Theologie bestimmen, so ist real assent, existentielles Denken und Handeln charakteristisch für die Vollzugebene der Religiosität, für das Glauben. Real apprehension und real assent sind Begriffe, die das lebendige Glauben kennzeichnen, das zugleich das Wesen der Religion ausmacht, wenn sie als die Hingabe des Menschen (in der Glaubensantwort auf die Offenbarung Gottes) an Gott verstanden wird.

23 Letters and Diaries (s. Anm. 7) XXI, 457.

24 Letters and Diaries, XXV, 18.

25 Ebd. 185.

Insbesondere zwei Passagen der Grammar of Assent lassen evident werden, wie lebendiger Glaube nach Newmans Theorie zu vermitteln und zu erlernen ist. Im folgenden möchte ich mich auf die Interpretation dieser beiden Stellen beschränken, von denen die eine dem Bereich der theologia naturalis zugehört, die andere dem Bereich der Offenbarungsgeschichte.

2.1 Die Theorie von der bildhaften Vermittlung der Religiosität im Bereich der natürlichen Religion.

Im Abschnitt "Der Glaube an einen Gott" (Kap. 5 § 1) des "Entwurfs einer Zustimmungslehre" sagt Newman: "Worauf ich direkt ziele, ist, zu erklären, wie wir ein Bild von Gott gewinnen und dem Satz, daß Er existiert, eine reale Zustimmung geben".²⁶ Ausgangspunkt für diesen angezielten Erklärungsgang ist Newmans Analyse des Gewissens, in deren Verlauf er den sense of duty als den Widerschein des Berührtwerdens vom absoluten Du des Menschen expliziert, als die Stelle der Erfahrung des unendlichen Geheimnisses in der menschlichen Person. Man könnte dieses geistige Vermögen auch als sense of responsibility bezeichnen. "Das Gewissen aber ruht nicht in sich selbst, sondern langt in vager Weise vor zu etwas jenseits seiner selbst und erkennt undeutlich eine Billigung seiner Entscheidungen, die höher ist als es selbst und bewiesen ist in jenem scharfen Sinn für Verpflichtung und Verantwortung, der sie trägt."²⁷ Dieser Gewissensinn läßt die Unabweisbarkeit und Unvertretbarkeit einer menschlichen Persönlichkeit aufweisen; er läßt existentiell lebend erfahrbar machen, daß der Mensch sich selbst in Verantwortung zu übernehmen hat und gegenüber allem und allen die Einstellung der Verantwortung einnimmt.

Die Weiterführung dieser Gedanken in der Übersetzung des Newmanschen Ansatzes in heute geltende Sprach- und Denkmodelle der Phänomenanalyse würde sich so anhören: Das absolute Geheimnis des Lebens, das wir Gott nennen, nicht als Fremdinformation und heterogene Lebensbestimmung von außen zu erfahren, sondern im eigenen Innern, in der Tiefe der eigenen Existenz, des eigenen "Herzens" wahrzunehmen. Durch das Beanspruchtworden zur vollen Verantwortung des eigenen Lebens eine lebendige Beziehung zum Ursprung, zur geheimnisvollen Macht und dem unendlich machtvollen Geheimnis dieses Anspruchs zu spüren und zu stiften.

Um solche existentielle Verlebendigung der möglichen Absolutheitserfahrung des Menschen geht es Newman. "Ich hatte den Wunsch, den Prozeß zu zeichnen, durch den der Geist nicht nur zu einer begrifflichen, sondern zu einer bildhaften und realen Zustimmung zu der Lehre gelangt, daß es einen Gott gibt, d.h. zu einer Zustimmung, gewonnen aus einer Erfassung nicht nur dessen, was die Worte des Satzes

²⁶ J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre: A. W. VII, 73.

²⁷ A. W. VII, 75.

meinen, sondern des Gegenstandes, der mit ihnen bezeichnet wird. ... Der Satz, daß es Einen persönlichen gegenwärtigen Gott gibt, kann in doppelter Weise betrachtet werden: entweder als eine theologische Wahrheit oder als eine religiöse Tatsache oder Wirklichkeit. Der Begriff und die Wirklichkeit, denen zugestimmt wird, werden durch einen und denselben Satz dargestellt, sind jedoch verschiedene Auslegungen des Satzes. Wenn der Satz aufgefaßt wird zu Zwecken des Beweises, der Analyse, des Vergleichs und ähnlicher intellektueller Tätigkeiten, wird er gebraucht als der Ausdruck eines Begriffs; wenn zu Zwecken der Andacht, ist er das Bild einer Wirklichkeit."²⁸ Oder umgekehrt gesagt, wenn die Erfassung der Wirklichkeit durch das existentiell schaubare Bild vom absoluten Inanspruchgenommenwerden und von der Berufenheit zur unabtreibaren Verantwortung den Zugang zu Gott bildet, dann erhält der Satz, "daß es einen persönlichen und gegenwärtigen Gott gibt" eine existentiell-lebendige Qualität.

Die Aussage, daß es einen Gott gibt, kann einerseits als theologische Aussage begrifflich aufgefaßt und erfaßt werden. Sie kann aber auch imaginativ-aufleuchtend, die eigene Existenz betreffend, erfaßt werden. Den letzteren Zugang aufzuweisen und die Differenz beider Zugänge zu legitimieren, ist Newmans Intention, wobei er eine imaginativ-lebendige Erfassung Gottes auf dem Weg durch die Analyse des eigenen Gewissensprozesses weist. Das Resultat lautet so: Wer ein Gottesbild gewinnt, das auf diese Weise lebendig und detailliert und beeindruckend ist, für den kommen dann auch die Glaubensreflexionen -, also die begrifflichen Auseinandersetzungen theologischer Art -, in die rechte Proportion. "Unter der Voraussetzung, daß Sie einen lebendigen Sinn von Gott droben pflegen", so sagt Newman zu den Hörern der "Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Katholiken in England" (1851)²⁹, "können Sie sich mit der Vielzahl der theologischen Fragen auseinandersetzen, die für einen Laien zur Verwirklichung seines Glaubens in der Kirche in dieser heutigen Welt wichtig sind". Diesen lebendigen Sinn von Gott droben (vivid sense) nennt Newman in seinem "Entwurf einer Zustimmungslere" ein Bild von Gott (Image of God).

2.2 Die Theorie von der bildhaften Vermittlung der Religiosität im Bereich der Offenbarungsreligion.

Was für den Bereich der natürlichen Theologie gilt, das zeigt Newman auch für die Dimension des Glaubenlernens in bezug auf die Offenbarung auf. Auch hier kennzeichnet er den lebendigen Glauben, der von existentieller Zustimmung durchdrungen und getragen ist (real assent) als imaginativ, bildhaft. - Newman verdeut-

28 A. W. VII, 90.

29 s. Anm. 17.

licht dies besonders im Abschnitt über "Die offenbarte Religion" (10. Kap.), wo er der Frage nachgeht, in welcher Weise die Vermittlung der Botschaft Jesu Christi, also die Glaubensüberlieferung in Gang gekommen ist. Dabei greift er in Auseinandersetzung mit den Argumenten von Gibbon die Vorstellung an, daß sich der christliche Glaube bzw. Jesus Christus in der Manier und mit den Mitteln weltlicher Macht und Herrschaft propagiert hätte. "Der universale Erlöser war lange erwartet, als er kam, doch er scheidet wieder, ohne sich durch eine sichtbare Gnade oder Majestät Untertanen zu schaffen und zu sichern. Aber er hat, wie man sieht, durch seine Prediger das Bild oder die Idee seiner selbst dem Geiste seiner Anhänger individuell eingeprägt, und dieses Bild, erfaßt und verehrt in individuellen Geistern, wird zu einem gemeinschaftsbildenden Prinzip und zu einem realen Bund für jene Anhänger untereinander, die somit zur Gemeinschaft vereint sind dadurch, daß sie in jenem Bild vereint sind."³⁰ Zur Erläuterung der Christus-imago verweist Newman ausdrücklich in einer Anmerkung zu diesem Satz auf den ersten Teil seiner Zustimmungstheorie, wo er die Funktion des Gedächtnisses beschreibt: daß "es mit individuellen Dingen zu tun (hat) und mit nichts, was nicht individuell ist. Und meine Erfassung seiner Aussagen wird vermittelt durch eine Sammlung von individuellen und realen Sätzen"³¹. Im Zusammenhang mit der Erläuterung realer Zustimmung führt er diesen Ansatz weiter, indem er erklärt, daß für das lebendige Verstehen klassischer Schriftsteller Lebenserfahrungen notwendig sind, die zur Veranschaulichung der Texte helfen. "Diese Aufgabe erfüllt der religiöse Sinn (religious sense) der Heiligen Schrift gegenüber, wenn er sorgsam gepflegt wird. Für den frommen und geistlichen Menschen spricht das göttliche Wort von Dingen, nicht bloß von Begriffen ... daher ist die Übung der Meditation über den heiligen Text so hoch geschätzt von den Katholiken ... Der Zweck der Meditation ist also, sie (scil. die Evangelien) zu vergegenwärtigen (realize), die Tatsachen, die sie berichten, als Gegenstände so vor unserem Geist erstehen zu lassen, daß sie von einem Glauben angeeignet werden können, der so lebendig ist, wie die Imaginationskraft, die sie erfaßt."³²

Im Mittelpunkt der Theorieelemente, die Newman zu einer Theorie des religiösen Lernens analysiert hat, steht die imaginative Zustimmung, von der J. Coulson nachgewiesen hat, daß sie in der ursprünglichen Fassung der Newmanschen Gedanken den Terminus *real assent* ersetzt. Das Zentrum der imaginativen Erfassung für den christlichen Glauben ist Jesus Christus selbst. Die Vorlage für sein Image wird von Newman so erklärt, daß sie sich nicht als Leistung der Augenzeugen der ersten Generation ergibt, sozusagen eine Konvergenz ihrer Eindrücke und

30 A. W. VII, 325.

31 Ebd. 17.

32 Ebd. 55, mit kleinen Übersetzungsänderungen des Textes.

Erfahrungen auf ein einziges Christusbild hin. Vielmehr ist es der erhöhte Herr selbst, der "durch seine Prediger" und die Vielzahl ihrer Jesus-Christus-Darstellungen, wie sie in den Evangelien insbesondere und in den anderen neutestamentlichen Schriften zu sehen sind, "das Bild oder die Idee seiner selbst" denen vermittelt, die sich in den Prozeß der Unterweisung, der Predigt, der Belehrung, des Glaubenlernens einlassen. Das Image of Christ ist das Prinzip des Glaubenlernens, wenn man eine Theorie dieses Vorgangs im Sinne der Newmanschen Theologie beschreiben will.

So wird auch deutlich, daß Newman das "Bild Christi" als das Werkzeug der Bekehrung bezeichnet, das Prinzip des Glaubens (creates faith) und der Glaubensgemeinschaft: "Dieser Christusgedanke oder dieses Christusbild (war) das Prinzip der Bekehrung und der Gemeinschaftsbildung; ... Sein Haupterfolg lag bei den niederen Klassen, die weder Macht noch Einfluß und Ansehen noch Bildung hatten."³³ - Hier schließt sich der Zirkel der Zusammenhänge. Der einst überlieferte apostolische Glaube wird von "Myriaden von Gläubigen ... mit solcher Umrißschärfe und detaillierten Ausgefaltetheit bewahrt, daß selbst Ungebildete befähigt wurden, instinktiv geleitet zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden". Lebendige Überlieferung ruft lebendigen Glauben hervor und das theologische Prinzip dieses Prozesses, die "lebenspendende Idee", heißt "Bild Jesu Christi", nicht Lehre, nicht Begriffe, nicht System usw.

Wie dieses Bild Christi zustande gebracht wird, entfaltet Newman im Zusammenhang mit der zitierten Erläuterung des Image-Begriffs. Da der Mensch mehr "ein sehendes, fühlendes, anschauendes, handelndes Wesen" ist als ein stets und immer folgerichtig denkendes Lebewesen, wird er vor allem "vom Unmittelbaren und klar Umrissenen" beeinflusst.³⁴ Zur Vermittlung des Glaubens als lebenspendendem Prinzip ist darum nicht nur die kognitive, sondern ebenso die emotionale und existentielle Ebene des Menschseins anzusprechen. "Das Herz wird gemeinhin nicht durch den Verstand erreicht, sondern durch die Einbildungskraft (Imagination), auf Grund unmittelbarer Eindrücke, durch das Zeugnis von Tatsachen und Ereignissen, durch Geschichte, durch Beschreibung. Personen beeinflussen uns, Stimmen lassen uns weich werden, Blicke bezwingen uns, Taten entflammen uns."³⁵ Darum erfordert die Vermittlung des Christentums eine Darbietung und Darstellung solcher Art, die das Herz des Menschen erreicht, seine Imaginationskraft. Die Erschließung der Welt Gottes durch Ereignisse, Tatsachen, Geschichte, Beschreibung bedeutet aber nichts anderes, als daß religiöse Vermittlung sich der Erzählung als Medium der Vermitt-

³³ Ebd. 326; zu Newmans Terminologie vom imaginative assent vgl. J. Coulson, *Religion and imagination*, Oxford 1981, 46 ff.

³⁴ A. W. VII, 64.

³⁵ Ebd. 65.

lung bedienen muß. "Das Christentum ist eine übernatürliche, nahezu dramatische Geschichte: Es erzählt uns, was sein Schöpfer ist, indem es uns erzählt, was Er getan hat ..."³⁶ Das Wesen Gottes in Lernprozessen zu erschließen, ist eine Unternehmung, die sich nicht mit wissenschaftlich-deduktiven Verfahren begnügen darf, sondern ebenso sehr, zeugnishaft strukturiert, induktive Verfahren braucht.

Newman setzt nicht die emotional-existenziale Auffassung von Religion im Sinne einer Aufwertung der Gefühle an die Stelle der begrifflich-kognitiven³⁷, sondern macht aufmerksam, daß beide Schichten in einer polaren Spannung zueinander gehören. Die Funktion des kognitiven Vollzugs und Verständnisses religiöser Aussagen zeigt sich in der theologischen Reflexion, die Funktion der imaginativen im gelebten Glauben. - So kann also derselbe religiöse Text, beispielsweise das apostolische Glaubensbekenntnis oder das Sybolum Quicumque oder die Aussage "Gott lebt in drei Personen" entweder theologisch-reflexiv gelesen und verstanden werden oder bekennerschaft-existenziell. Und letzteres dann, wenn die genannten Formeln etwa im Zusammenhang mit der Geschichte vom Martyrium eines Glaubenszeugen der Kirche erschlossen werden oder die Darbietung durch den Religionslehrer bzw. Pfarrer das Erlebthaben und Gelebthaben der formulierten Glaubensinhalte spüren läßt. Die Imagostruktur der Christusaussage als Zentralsymbol des Christentums ist nur die verdichtende Zusammenfassung von Newmans Lehre vom Glaubensvollzug und Glaubenlernen. Ihr Gehalt erstreckt sich auf alle Glaubensaussagen: sie sind metaphorisch-symbolischer Art. Sie können je nach der Darbietung erfaßt und je nach der Erfassung aufgenommen und verarbeitet werden: rational-begrifflich-kognitiv oder auch imaginativ-existenziell.³⁸

Für eine Theorie der Vermittlung im Sinne des Glaubenlehrens können aus den Analysen Newmans folgende Elemente gewonnen werden:

- Religiöse Sprache ist metaphorisch-symbolische Sprache. "Jedes Wort der göttlichen Offenbarung hat einen tiefen Sinn ... Es ist die äußere Hülle einer himmlischen Wahrheit", "ein Mysterium oder ein Sakrament"³⁹;
- die Vermittlung religiöser Texte und Aussagen darf sich nicht mit einer kognitiven Erschließung begnügen, weil sonst der tiefere Sinn, der Mysteriengehalt nicht zur Auslegung kommt. Der Bedeutungsüberschuß von Aussagen symbolischer bzw. metaphorischer Qualität zeigt sich u.a. im analogen Gebrauch der Begriffe (z.B. Vater, Sohn, Geist), in paradoxen Zusammenhängen (die Abraham-Isaak-Geschichte, der Messias-Kreuzigungs-Widerspruch, die Spannung vom allmächtigen Schöpfer und dem

³⁶ Ebd. 65 u. 67,

³⁷ Vgl. dazu J. H. Newman, Religiöse Gefühle, in: Ders. Pfarr- und Volkspredigten, Stuttgart 1948, 199-212.

³⁸ Coulson, Religion und Imagination (s. Anm. 33).

³⁹ J. N. Jager, Le protestantisme aux prises avec la doctrine catholique, Paris 1836, 366; vgl. J. H. Newman, Via Media I, 292 f.

Bösen in der Welt) usw.⁴⁰;

- Religionslehrer im originalen Sinn des Wortes (und insofern Theologen) sind jene, die aus den religiösen Texten der Überlieferung mit Imagination neu herauszuhören und herauszulesen verstehen, was die neue Generation zum Leben braucht. Imagination wird dabei als jene besondere tiefer und umfassender greifende Art der kognitiven Wahrnehmung verstanden, die beim Blick auf das einzelne immer auch den Blick auf den Gesamtzusammenhang mit einbringt⁴¹ und die nicht nur verstandesmäßig aufnimmt, sondern wie beim Verstehen lyrischer Texte das Gefühl am Vernehmen beteiligt;

- das rechte Denken und Sprechen über Gott soll in dialektischer Weise vor sich gehen: "Wir können nur eine falsche Aussage durch eine andere korrigieren. Durch diese antagonistische Methode bringen wir unseren Geist in die Balance (steady) ... indem wir sprechen und widersprechen bis zu einem positiven Ergebnis. Wir legen dar, daß das Höchste Wesen allgegenwärtig oder überall ist und doch nirgendwo ... Er ist unaussprechlich eins und er ist doch überfließend vielfältig"⁴²;

- Religion und insbesondere christlicher Glaube kann nur adäquat gelehrt werden durch gläubige Menschen. "Nur jene können sie (scil. die Offenbarung) im vollen Sinne von Gott zu den Menschen vermitteln, die sie sich in der Übergabe zu eigen gemacht haben"⁴³. - Newmans wahres Modell der Vermittlung des christlichen Glaubens ist inkarnatorischer Art, d.h. der ganze Mensch wird dabei gefordert, sowohl als Lehrer wie als Schüler. Es gilt Newmans Motto "Cor ad cor loquitur", das in der Version des Franz von Sales heißt: "Man hat gut reden, aber (nur) das Herz spricht zum Herzen, während die Sprache nur an die Ohren dringt."⁴⁴

- Glaubenlernen ist ein Prozeß des Selbstentwurfs der Persönlichkeit. "Andere Wesen sind vom ersten Augenblick ihrer Existenz an vollendet in jener Linie der Vollkommenheit, die ihnen zugemessen ist; der Mensch aber beginnt mit nichts Verwirklichtem (wenn ich so sagen soll) und muß schon selber Kapital schlagen aus der Auswirkung jener Fähigkeiten, die sein natürliches Erbteil sind. So schreitet er stufenweise vor zu der Fülle seiner ursprünglichen Bestimmung ... Jeder von uns hat das Vorrecht, seine fragmentarische und rudimentäre Natur zu vervollständigen und seine eigene Vollkommenheit zu entwickeln aus den lebendigen Elementen heraus, mit denen sein eigenes Dasein begann. Es ist seine Gabe, der Schöpfer

40 Coulson, (s. Anm. 33), 66 f.

41 Vgl. dazu den Begriff der Divination, den Newman mitunter von B. G. Niebuhr übernimmt; vgl. G. Biemer, B. G. Niebuhr und J. H. Newman. Eine Untersuchung über Einfluß und Stellungnahme, in: Newman-Studien VI, Nürnberg 1964, 39-54.

42 Ungedrucktes Manuskript Newmans, zit. Coulson, Religion and Imagination (s. Anm. 33), 64, A. 6.

43 Newman, Discourses to Mixed Congregations (s. Anm. 12), 365.

44 F. de Sales, Oeuvres, Tom. XII (lettres), Vol II, Annecy 1902.

seiner eigenen Zulänglichkeit und in einem emphatischen Sinne selbst-geschaffen (self-made) zu sein.⁴⁵ - Da die durch Lehrer repräsentierte und "inkarnierte" Christusimago ein ganz bestimmtes Vorbild bzw. Modell für Handlungsweisen und Verhaltensweisen ist, führt die Übernahme dieses Bildes als Vorbild ins eigene Leben zu einer mehr oder weniger bestimmten, individuell je neu ausgeprägten Form des Selbstentwurfs.

3. Newman plädiert für eine "Conspiratio" von Amtsträgern und Laien, weil dadurch eine spezifische Qualität des Glaubens der Kirche erreicht wird.

In seinem Artikel "Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre" sagt Newman: "Zwar ist der Laienstand in Glaubenssachen nur das Spiegelbild oder Echo des Klerus, dennoch ist in der conspiratio pastorum et fidelium etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist"⁴⁶. Als Beispiel einer gelungenen conspiratio nennt Newman den Vorbereitungsprozeß der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio, der sich bei der Dogmatisierung der Assumptio BMV wiederholte. Darin zeigen beide Päpste ein Modell (pattern), insofern sie es sich "zur Pflicht machte(n), die Meinung der Laienwelt über einen Punkt der Überlieferung in Betracht zu ziehen trotz aller Fülle von Beweisen, die die Bischöfe bereits darüber beigebracht hatten. In den meisten Fällen, wo man eine Definition in Betracht zieht, wird die Laienwelt ein Zeugnis abzulegen haben."⁴⁷ Besonders sollte eine solche Erkundigung beim Volk Gottes stattfinden, wenn es sich um Lehren handelt, die den Bereich des Frömmigkeitslebens (devotional sentiments) betreffen. Dabei verweist Newman vor allem auf Glaubenswahrheiten mit Bezug auf den Gottesdienst, auf die Christologie, auf die Heiligenverehrung und auf die Mariologie. Sinn und Ziel für seine Initiative, den consensus fidelium in solch Aufmerksamkeit erregender Weise wieder aufzugreifen, ist für Newman einmal theologisch begründet, denn "jedes lebenswichtige Glied der Kirche hat seine besonderen Aufgaben und kein Glied kann ohne Schaden vernachlässigt werden".⁴⁸ Vor allem begründet Newman pastoral: "Ich denke, daß die ecclesia docens sicher glücklicher ist, wenn sie begeisterte Anhänger um sich hat ..., als wenn sie die Gläubigen vom Studium ihrer göttlichen Lehren und vom Mitfühlen ihrer heiligen Betrachtungen fernhält und nur eine fides implicita an ihr Wort fordert, was bei den Gebildeten zur Indifferenz und bei den Armen zum Aberglauben führen wird"⁴⁹.

45 A. W. VII, 245.

46 A. W. IV, 290.

47 Ebd. 290 f.

48 Ebd.

49 Ebd. 292.

Newmans Postulat, den Glauben der Gemeinden in die lehramtliche Praxis der Kirchenleitung miteinzubeziehen, war jedenfalls nicht kirchenpolitisch oder pastoralstrategisch begründet, sondern kam aus dem ihm eigenen Blick für die Geschichte der Glaubensüberlieferung sowohl wie für das Heil der einzelnen. Darum verweist er auch auf dieses Plus, das in der *conspiratio* der pastores und fideles, der Hirten und Gläubigen zustandekomme. Welcher Art ist dieses "Etwas"? Derselbe Newman, der den Begriff realisierte zum Zentralbegriff seiner Theologie gemacht hat, der das spezifische Kriterium in der Analyse des Glaubensvollzugs als *real assent* beschreibt und der schon als junger Mann das Axiom formuliert hat "Wissen ist nichts im Vergleich zum Tun"⁵⁰, setzte sein theologisches Denken auf das Grundvertrauen in die Führung der Kirche durch den Heiligen Geist. Darin gründet das Zustandekommen des *sensus et consensus fidelium*. Natürlich gehört der Glaubensvollzug der Amtsträger in der Kirche mit zu diesem Praxiswissen. Aber, nach einem saloppen Wort Newmans würden die Bischöfe ohne die Gläubigen komisch dastehen.⁵¹ Der in der Gemeinschaft der Gläubigen sich abspielende Glaubensvollzug und die darin zustandekommenden Erfahrungen haben eine spezifische religiöse und in der Folge auch theologische Qualität. Verwirklichter Glaube ist von den Lehrsätzen des Glaubens insofern verschieden, als er inkarniert, durchlebt, durchlitten, durchhofft ist. Verwirklichter Glaube ist die Explikation, die Explizitheit der Glaubenslehre im Leben der Menschheit.

So kann man Newmans Sicht des Glaubenlehrens und -lernens als einen Prozeß verstehen, der sein Zentrum und seine dichteste Zusammenfassung im Symbol bzw. Bild von Jesus Christus hat, der seine Ausfaltung in der Glaubenspraxis der Gläubigen in den für sie relevanten und damit für Leben, Hoffen und Lieben relevanten Glaubenssätzen hat und der eine Rückbindung an die Lehrverantwortung der *ecclesia docens* fordert.

Mit diesem Verständnis der Kirche als einer Gemeinschaft, in der sich Glaubenseinsichten und Lebensvollzüge miteinander verbinden, steht Newman der paulinischen Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi ebenso nahe wie der Auffassung der Gemeinde und dem auferstandenen Christus im Matthäus-Evangelium: "Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20; vgl. 1 Joh 4, 12). Newman ist bei seinen Überlegungen auch nicht etwa der Illusion anderer Denker der Romantik erlegen, die von der Bedeutung des Volksgeistes ausgegangen sind, sondern hat m.E. aufgrund seiner Orientierung an der Kirche der Väter das dort vorfindliche Reformpotential für die (anglikanische und katholische) Kirche seiner Zeit kritisch fruchtbar gemacht. Dabei ging sein Bemühen nicht nur an die Adresse der lehramtlich verantwortlichen Kirchenleiter (Bischöfe), die für die Bildung der Laien im Glauben und für ihren Konsult in Angelegenheiten des kirchlichen Lebens und selbst der Glaubenslehre Sorge tragen

50 J. H. Newman, Erkenntnis des göttlichen Willens ohne Gehorsam (1832), in: Pfar- und Volkspredigten I (s. Anm. 37) 31.

51 Vgl. J. Coulson, Introduction (s. Anm. 22), 18 f.

sollten, ebenso sehr agierte Newman an die Adresse der Laien, sich um einen expliziten, reflektierten Glauben zu bemühen und so über ein Christentum aus reiner Gewohnheit (on mere custom) und Brauchtum (hereditary christians) hinaus sich an einer Neuausformung des Glaubens und seiner Hoffnungsbasis in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist eines aggressiven Liberalismus einzusetzen.⁵² Jedenfalls hat Newman für die Kirche seiner Zeit und das folgende Jahrhundert eine prophetische Wegweisung über die Bedeutung der Laien, der Gemeinden als Basis der Kirche und des in ihnen lebendigen Glaubens gegeben.

2.3 Exkurs: Johann Baptist Hirscher (1788-1865)

Unverglichen und deswegen wichtig zur Beurteilung des Newmanschen Beitrags zu einer Theologie der Laien ist die Initiative des Tübinger Pastoraltheologen und dazumal in Freiburg Moraltheologie lehrenden Domkapitulars Johann Baptist Hirscher, der 1849 eine Flugschrift "über die kirchlichen Zustände der Gegenwart" verfaßt hat. Darin macht er aufmerksam auf die besondere Stunde der Kirche und Kirchengeschichte, die "seit 1500 Jahren, das heißt seitdem die Staaten christlich geworden sind, mit dem Staat mehr oder minder eng verbunden gewesen". Deshalb sei die Stunde, in der die Kirche ihre Leitung selbst in eigene Regie übernehmen könne, eine große Chance. Die Bischöfe hätten darum diese Gunst der Stunde zu ihrer ersten Versammlung genutzt, und in der Folge dieser ersten Bischofskonferenz sei es nun an der Zeit, daß sich auch die Laien ihrer Aufgabe für die Kirche in dieser Zeit bewußt würden. "In dem Laienstande (gibt es) eine große Summe geistiger Kräfte, eine große Masse von echt christlicher Erkenntnis, von wahrhaft apostolischer Tugend, von reicher Erfahrung in allen Fragen des Lebens und von großer praktischer Klugheit und Gewandtheit. Diese Gaben und Tüchtigkeiten (...) sind für die kirchliche Gesamtheit da und sollen dieser Gesamtheit zugute kommen." - Hirscher sieht stärker die soziologischen Auswirkungen, als dies in Newmans theologischer Behandlung der Thematik der Fall ist. Den Aufruf der Bischofskonferenz zur Synodenbildung kommentierend sagt Hirscher, daß angesichts der neuen demokratischen Mentalität dies eine wichtige und kluge Maßnahme sei, denn "umsonst rechnet man auf kindlichen Gehorsam der Laien gegen die Beschlüsse der geistlichen Obern. Die Zeit dieses Gehorsams ist leider vorbei, und der Laie gehorcht zur Zeit jenen Anordnungen und Gesetzen, bei deren Erlaß er selbst mitgewirkt und von deren Begründetheit er sich überzeugt".⁵³ - Zwar hat sich Hirschers prophetisches Gespür für eine Erneuerung der Kirche unter Einbezug der Laien und ihrer "christlichen Erkenntnis", "apostolischen Tugend" und "reichen Erfahrung in allen Fragen des Lebens ..." (vermutlich aus kirchenpolitischen Gründen) nicht durch-

52 J. H. Newman, Oxford Univerity Sermons, Nr. XII (1839), Uniform Edition, 225.

53 J. B. Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849. Die Zitate aus S. 15 u. 41.

setzen können und er hat sich auch der Indizierung seiner Flugschrift sofort als "ein viel zu treuer Sohn der katholischen Kirche ... in Demut" unterworfen⁵⁴, aber das Grundanliegen der Mitbeteiligung von fähigen und gebildeten Laien an der Leitungsverantwortung der Kirche wurde ein Jahrhundert später im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den anschließenden Nationalsynoden einer ersten Realisierung zugeführt (vgl. die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, 1971-75).

2.4 Einlösung der Newmanschen Postulate durch das Zweite Vatikanische Konzil

Zumindest zwei wesentlichen Desideraten der Newmanschen Lehre von den Laien in der Kirche wurde eine Bestätigung durch das Lehramt zuteil. In der Apostolischen Konstitution Lumen gentium heißt es im 2. Kapitel über "Das Volk Gottes", daß es "an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glaube und Liebe ... " teilnimmt. "Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie 'von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in den Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an" (Nr. 12). Sowohl Newmans Beobachtung von der spezifischen Qualität der conspiratio als der "allgemeinen Übereinstimmung" wie auch seine Ausführungen über die Besonderheit der Einsicht, die aus vollzogenem Glauben kommt, wird in diesem lehramtlichen Dokument zu Wort gebracht. -

Die praktische Konsequenz aus diesem dogmatischen Sachverhalt vom sensus et consensus fidelium zeigt sich im Laiendekret desselben Konzils Apostolicam actuositatem: "Als Teilnehmer am Amt Christ, des Priesters, Propheten und Königs, haben die Laien ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche. Innerhalb der Gemeinschaften der Kirche ist ihr Tun so notwendig, daß ohne dieses auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann." (Nr. 10). Ist nicht die Formulierung von der Wirkung des plenus suus effectus des priesterlichen und bischöflichen Apostolats eine Konkretisierung für das Plus, das

54 Zur Verurteilung und zum Widerruf Hirschers vgl. Der Katholik, 1850, 170 f.

zusätzliche Etwas, das sich allein aus der *conspiratio pastorum et fidelium* nach Newmans Theorie ergibt? - Auch die differenzierte Darstellung der Laien, die "von wahrhaft apostolischer Einstellung (ergänzen), was ihren Brüdern fehlt, die angestrengt mitarbeiten an der Weitergabe des Wortes Gottes, vor allem durch katechetische Unterweisung", die "durch ihre Sachkenntnis die Seelsorge ... wirksamer (machen)" verweisen auf die Qualifikationsdesiderate, die Newman den "Brüdern des Oratoriums" und anderen interessierten und befähigten Laien seiner Zeit vortrug.

In der Zusammenschau zeigt sich, daß Newman sowohl in bezug auf die dogmatisch-ekkesiologische Ebene hin mit seiner Theorie des Laientums eine Wirkungsgeschichte in lehramtlichen Darstellungen des Selbstverständnisses der heutigen Kirche gewonnen hat wie in bezug auf seine pastoral-missionarischen Postulate dieser Theorie. Insgesamt gesehen aber ist das Conspiratio-Postulat als Forderung des Zueinander und Miteinander von Hirten und Herde einem spezifischen Prinzip entsprungen: dem des lebendigen Glaubens. Denn wenn schon *living faith* das Kennzeichen der Gemeinden sein soll, wenn schon *maintenance of faith* die Prärogative der Laien ist, dann soll auch eine Glaubensdefinition und allgemein die Überlieferung der Glaubenslehre nicht ohne den Konsult der Gläubigen (*faithful*) geschehen, die den Glauben verwirklichen.

4. Newman hat Elemente zu einer Theorie des religiösen Lernens bzw. Glaubenslernens zur Verfügung gestellt, die bis heute von der Religionspädagogik und Pastoralpädagogik unbeachtet geblieben sind.

Zunächst ist allgemein im Blick auf die Praxis der Glaubensvermittlung zu sagen, daß insbesondere Jugendliche, aber auch Erwachsene sich in der heutigen Zeit vor allem dort noch oder wieder einfinden, wo von Glaubenserfahrung und religiöser Erfahrung gesprochen wird. So sind die Jugendtreffen in Taizé oder bei Kirchen- bzw. Katholikentagen einzustufen, so die Erfolge der Foculardini-Bewegung und die neueren Erfahrungen mit Jugendwallfahrten, so der große Erfolg der Cursillo-Bewegung, die beeindruckende Praxis der Integrierten Gemeinde usw. Sicher gibt es in diesem Zusammenhang auch einen Nachholbedarf im emotionalen Bereich der Frömmigkeit. Hauptsächlich aber ist diese Offenheit der Menschen für die existentielle Ebene des Religiösen darin begründet, daß in der Rivalität der Weltanschauung und Wertsysteme der Test auf den Ernstfall und damit auf die Realisierungsfähigkeit gefordert wird.

Im Bereich der Religionspädagogik ergeben sich von Newmans Analysen und Überlegungen her eine Vielzahl von Berührungen zu Entwürfen und Postulaten, die zur Bewältigung der gegenwärtigen Aufgaben und Schwierigkeiten in der Erschließung des Christentums in Religionsunterricht, Katechese und Jugendarbeit zeigen.

Insbesondere die Konzentration der Glaubensvermittlung auf das Bild bzw. die Idee

Jesu Christi als einem übernatürlichen Existential ... sowohl wie dem zentralen didaktischen Prinzip einer Religionsdidaktik des Christentums hat in der Geschichte der Katechetik eine entscheidende Position gehabt.⁵⁵ In der Religionsdidaktik des letzten Jahrzehnts ist das katechetische Prinzip der Christozentrik bei Unterrichtsmodellentwürfen nicht realisierbar gewesen, bei den Lehrplänen unterschiedlich gehandhabt worden und nur in wenigen religions-didaktischen Konzeptionen offen ausgewiesen.⁵⁶

Das Prinzip der Glaubensvermittlung durch den Lehrer selbst und seine eigene Zeugenschaft wird im Sinne eines "personalen Angebots"⁵⁷ für den Bereich der Jugendarbeit und Gemeindearbeit schon länger gesehen und neuerdings für christliche Erziehung überhaupt⁵⁸ und auch für den Religionsunterricht wieder reklamiert.⁵⁹

Wie sehr das meditative Sicheinlassen auf religiöse Texte und insbesondere christliche Grundaussagen für die Praxis religiöser Erziehung und meistens auch des Religionsunterrichts wiederentdeckt worden ist, zeigt eine Vielzahl einschlägiger Publikationen, in denen es um die Einholung auch nichtchristlicher Formen von Meditation geht.⁶⁰ Die Verlebendigung des Evangeliums als Einstieg in eine existentielle Begegnungsmöglichkeit mit dem Geheimnis des Lebens, mit Gott als dem, der sich in vielfacher Selbstbekundung und Selbstoffenbarung gezeigt hat und zeigt, wird die "symbolisch-erzählende Theologie" gefordert, bei der die christlichen Glaubenssymbole und das Christussymbol als deren Zentrum erschlossen werden können.⁶¹ Gerade in dieser Theorie des sowohl narrativ-emotional-existentiell erschließbaren Symbols als auch seiner kognitiven Vermittelbarkeit zeigen sich die

55 Vgl. J. A. Jungmann, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Freiburg 1953, 117; neuerdings A. Höfer u.a., Gestalt des Glaubens. Beispiele aus der Praxisgestalt orientierter Katechese, München 1982, ders. u. J. Thiele, Spuren der Ganzheit. Impulse für eine ganzheitliche Religionspädagogik, München 1982.

56 Vgl. G. Biemer/A. Biesinger, Theologie im Religionsunterricht, München 1976, G. Biemer/D. Knab (Hg.), Lehrplanarbeit im Prozeß, Freiburg 1982.

57 Zum personalen Angebot vgl. den Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1974).

58 Über die Notwendigkeit, verschiedene "Bilder" Jesu im Neuen Testament zu haben und zu erschließen, um sie wechselweise als Vorbild für die Nachfolge nützen zu können, handelt H. Siller in: G. Biemer/A. Biesinger (Hg.), Christ werden braucht Vorbilder, Mainz 1983.

59 Vgl. A. Exeler, Der Religionslehrer als Zeuge, in: KatBl 106 (1981) 3-14; B. Schach, Der Religionslehrer im Rollenkonflikt, München 1980; H. J. Silberberg, Von Beruf Religionslehrer, Düsseldorf 1980.

60 A. Biesinger (Hg.), Meditation im Religionsunterricht, Düsseldorf 1981.

61 G. Baudler, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982.

polaren Möglichkeiten, die Newman mit der Theorie vom real and notional assent entworfen hat.

Die vitalen Quellen des Glaubenslebens und der Glaubenserfahrung in ihrer Bedeutung für Lehramt und Theologie zu sehen, sei eines der wesentlichen Ergebnisse aus Newmans Theologie des Glaubensaktes und des gläubigen Volkes: Im Verlauf der Ausfaltung dieser Hypothese konnte u.a. gezeigt werden, daß Newman in seinem Bemühen, den Ernstfall des Glaubens, also seine Praxis, auch dort in die Mitte zu rücken, wo er reflektiert wird, und dem Beitrag der Gläubigen für das Selbstverständnis der Kirche aufs neue seinen (alten) Stellenwert zu geben, zukunftsweisende Entwürfe geschaffen hat, die Lehramt und Theologie erst jetzt einholen. Für die religionspädagogische Gegenwartspraxis konnte zudem gezeigt werden, daß die Grundanliegen der Vermittlung von Lebenswelt und Glauben in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft wichtige Hilfen zur Theoriebildung aus Newmans Entwürfen erhalten können, wie sich an den Stichworten von der inkarnatorischen Methode der Glaubensweitergabe, dem symbolischen Verständnis der Glaubenssprache, der Konzentration im Vermittlungsprinzip des Christusbildes bzw. der Christusidee usw. zeigte.

Bei einer kurzen Darstellung der wissenssoziologischen Theorie von A. Schütz über Erwerb und Funktionieren von Alltagswissen im Vergleich zu Newmans Theorie des realen Denkens kommt G. Langemeyer zu dem Ergebnis, daß in der "Alltagsvernunft" Glaube und Lebenswelt nur punktuell und insofern unausgeglichen, unsystematisch miteinander in Verbindung gebracht werden.⁶² Seine Anregung, ob es nicht eine Theologie geben solle, die als "Theologie des Volkes" sich dieser situativ orientierten, lebensweltlich orientierten Bedarfslage der Gläubigen annimmt und von ihren Desideraten und Nöten her die Offenbarungswirklichkeit zu sehen und auszulegen versucht, greift ein Anliegen auf, das in der Pastoralgeschichte immer wieder formuliert und auch verwirklicht worden ist: von der theologia catechetica des 17. bis 19. Jahrhunderts⁶³ bis zur Forderung einer kerygmatischen bzw. Verkündigungstheologie vor Beginn des Zweiten Weltkriegs⁶⁴ und jüngsten Entwürfen und Konzeptionen solcher Theologien⁶⁵. Unter der Voraussetzung, daß man selektive Glaubenspraxis mit Hilfe wissenssoziologischer Erkenntnisse als ein Phänomen interpretieren darf, das die für den Lebensalltag nicht gebrauchten Glaubensinhalte aus dem Aufmerksamkeitsfocus an den Rand des Blickhorizonts verloren hat, aber gleichwohl nicht die Verbindung mit dem Glauben der Kirche, ergeben sich Postulate einer differenzierteren Beurteilung der Bedeutung der so ge-

62 G. Langemeyer, Die Vernunft des Alltagsglaubens, in: A. Exeler/N. Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 160-171.

63 A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese, Freiburg 1966, 21ff; G. Biemer, Edilbert Menne (1750-1828) und sein Beitrag zur Pastoraltheologie, Freiburg 1969.

64 J.H. Jungmann, Glaubensverkündigung im Licht der Frohbotschaft, Innsbruck 1963; ders., Katechetik, Freiburg 1965, 310-326.

65 Vgl. dazu die Arbeiten zur Theologie des Volkes von A. Exeler, L. Boff u.a., sowie die Struktur des Holländischen Katechismus.

nannten Kirchendistanzierten. Schließlich kann, nach Aussage des Dogmatikers G. Langemeyer, das Ergebnis der Glaubensverwirklichung im Alltag "für die 'notionale' Theologie und für die kirchliche Glaubenssprache von großem Gewinn sein"⁶⁶, wobei es eine der Aufgaben einer "pastoralen Theologie des Volks" wäre, diese Ergebnisse an die wissenschaftliche Theologie und das Lehramt zu vermitteln.

Prof. Dr. Günter Blemer
Louis-Spahr-Straße 1
7812 Bad Krozingen 2

66 Langemeyer (s. Anm. 62), 171.

Ma

