

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

Die zeitgemäßen und zukunftsgerechten 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 Denkraum 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 Basses).

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: "Wertewandel 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. "Wertewandel 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 Wertharmonie" (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 Alternativbewegungen 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 "postmaterialistische" 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 Geschlechtsrollenstereotype zugunsten von mehr Partnerschaft sowie die Integration männlicher und weiblicher Rollenelemente (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 Zwielicht; 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 ungeheueren 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 zögert 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 Gururolle 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 Ordnungsappelle.

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: Wachstumspolitik, 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 Umrisse 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. Trembl).

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, wenngleich 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, ebenso wenig 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 Neosannyas-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", Raths 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 (Tremml 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 (Sülle 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 Erdbereich. 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 (i. 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.

Trembl, 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: Loccum 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 1983, 9-22.

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