

Egon Spiegel

Beziehungsverhalten und -handeln von Jugendlichen als Manifestationsformen sublimer Religiosität.

Theologische Deutung und religionspädagogische Konsequenz

Grundthese: *Das Leben von Jugendlichen ist wesentlich bestimmt durch Beziehungsvorgänge. Indem sich Jugendliche auf diese einlassen, verhalten sie sich religiös: setzen sie unbewußt oder bewußt auf eine im Zwischen agierende Dritte Macht. Das im Zwischenmenschlichen (vgl. M. Buber) inhärente Mehr verweist nach jüdisch-christlicher Theologie auf etwas, das (einem Wind gleich) zwischen den Menschen da ist. Eine Religionspädagogik der Beziehung macht den Zusammenhang zwischen Beziehungsverhalten bzw. -handeln und göttlicher „Macht in Beziehung“ mit dem Ziel transparent, daß Jugendliche aus dem im Gespräch mit biblischen und kirchlichen Überlieferungen bestätigten Vertrauen auf eine beziehungsstiftende Macht (Gottvertrauen) heraus Leben und Welt gestalten.¹*

1. Kirchliche Indifferenz und außerkirchliche Religiosität

These: *Das mit erwartungsloser Gleichgültigkeit zu beschreibende Nichtverhältnis von Jugendlichen zu den Kirchen wird häufig als religiöse Indifferenz bezeichnet. Die darin zum Ausdruck kommende Gleichsetzung von kirchlicher mit religiöser Indifferenz hat nicht nur zur Folge, daß die in der Tatsache kirchlicher Indifferenz enthaltende Kritik an der Kirche nicht als solche eigens wahrgenommen werden muß (die Jugendlichen gelten ja im umfassenden Sinn als religiös indifferent). Indem dem Jugendlichen, ausgehend von einer offenkundigen kirchlichen Indifferenz, eine viel grundlegendere, nämlich eine religiöse, unterstellt wird, fehlt eine wesentliche Voraussetzung für den zu führenden Dialog.*

Die Zeiten, in denen sich Jugendliche noch an kirchlichen Amtsträgern rieben und kritisch mit ihrer Kirche auseinandersetzten, sind längst vorbei. Selbst die Parole „Kirche nein, Jesus ja“ ist verklungen. Das Verhältnis, das die meisten Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland sowohl zur Kirche als auch zu den von ihr vertretenen Traditionen haben, ist weder positiv noch negativ bestimmt. Weder kritisieren sie Kirche noch ziehen sie ausdrücklich aus ihr aus noch bleiben sie ihr erklärterweise fern; sie leben, ohne sich auch nur ansatzweise mit kirchlicher Existenz auseinanderzusetzen. Kirche mit allem, was sie geprägt hat und ausmacht, läßt sie emotional unberührt.² Biblische Überlieferungen interessieren sie nicht. Selbst Jesus ist für sie ohne Bedeutung. Kirche existiert für die meisten Jugendlichen quasi nicht; ihr Verhältnis zur Kirche ist nicht einmal das einer adiaphorischen Distanz, es ist zutreffend beschrieben mit *erwartungsloser Gleichgültigkeit*.³

¹ Den Ausführungen der Grundthese liegt ein Referat zugrunde, das ich unter demselben Titel im Rahmen des Deutsch-französischen Religionspädagogentreffens in Köln (24.-27. 10. 1996) zum Thema: „Die unsichtbare Religiosität junger Menschen als religionspädagogische Herausforderung“ gehalten habe.

² Vgl. auch Copray, Norbert: Tendenz fallend. Das Verschwinden von Kirche und Christentum in der Jugendkultur, in: Studentexte 2/1992, 122-135; Schweitzer, Friedrich: Kaum noch kirchliche Bindung. Religion und Kirche im Spiegel neuer Jugendstudien, in: Lutherische Monatshefte 32 (1993) 18-20.

³ Für den Bereich der ehemaligen DDR spricht A. Franz von „selbstverständlicher

Aus kirchlicher Perspektive und vor dem Hintergrund einer nachwievor breit vertretenen Säkularisierungsthese⁴ (mit ihrer Trennung von Glaube und Welt)⁵ hat sich damit die Jugend der Kirche entfremdet.⁶ Daß dies so ist, wird nicht zuletzt der Religionspädagogik vorgehalten.⁷ Damit einhergehende Ansprüche zielen auf Rekrutierung durch eine Art Neuauflage des materialkerygmatischen Unterrichts. Durch die Darbietung der kirchlichen Glaubensinhalte in ihrer ganzen Fülle⁸ sollen Kinder und Jugendliche wieder für die Kirche gewonnen werden.⁹

In der Religionspädagogik wird indes gefragt, ob sich nicht umgekehrt die Kirche den Jugendlichen entfremdet haben könne.¹⁰ Hier ist das Objekt der Sorge nicht die Kirche (die Institution), sondern die Jugend (das Subjekt).¹¹

Nichtkirchlichkeit“; vgl. *Franz, Albert*: „Unbefangenes Interesse“. Fragen zur religiösen Landschaft in Ostdeutschland an den Dresdner Theologen Albert Franz, in: *Herderkorrespondenz* (1996) 241-246, 241.

⁴ Vgl. *Stentzler, Friedrich*: Zur Dialektik der Säkularisierung, in: *Zinser, Hartmut (Hrsg.)*: Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 185-196, u. a. in Anschluß an *Bonhoeffer*. Vgl. auch *Petzoldt, Matthias*: Säkularisierung – eine noch brauchbare Interpretationskategorie?, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 11 (1994) 65-82. Vgl. auch *Feilzer, Heinz*: Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992) 241-261, der für einen Paradigmenwechsel von der Säkularisierungsthese zur Handlungsorientierung „Evangelisierung“ plädiert (ebd. 249 ff).

⁵ Vgl. kritisch dazu *Schrofner, Erich*: Säkularisierung. Eine Herausforderung für die katholische Theologie?, in: *Geist und Leben* 61 (1988) 35-44, bes. 38-41. Vgl. auch *Pollak, Detlef*: Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems, in: *Dialog der Religionen* 5 (1995) 114-121.

⁶ Wie weit die sog. Säkularisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft tatsächlich fortgeschritten ist, ist Gegenstand der Untersuchung von *Terwey, Michael*: Sind Kirche und Religion auf der Verliererstraße? Vergleichende Analysen mit ALLBUS- und ISSP-Daten, in: *ZA-Information* 32 (1993) 95-112. Trotz eines hohen Säkularisierungsgrades in den neuen Bundesländern, scheinen sich die Säkularisierungsprozesse zu verlangsamen, allerdings divergierende Gottesvorstellungen an Relevanz zu gewinnen. – Die von den Jugendlichen praktizierte Distanz gegenüber den Kirchen stellt möglicherweise nur eine Spitze des Eisberges dar; alle Untersuchungen deuten darauf hin, daß sie nur eine allgemeine Tendenz widerspiegelt. Vgl. dazu *Drehse, Volker*: Alles andere als Nullbock auf Religion. Religiöse Einstellungen Jugendlicher zwischen Wahlzwang und Fundamentalisierung, in: *Jahrbuch für Religionspädagogik*. Bd. 12, Neukirchen-Vluyn 1995, 47-69.

⁷ Vgl. dagegen *Grom, Bernhard*: Religionsunterricht – Lernfeld der Kirche, in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 289-290.

⁸ Eckpfeiler sind das *Glaubensbekenntnis*, das *Vaterunser*, die *Zehn Gebote* und die *Sieben Sakramente*. – Eine empirische Untersuchung zeigt allerdings, daß beispielsweise die Zustimmung zum *apostolischen Glaubensbekenntnis* bei aktiven Kirchenmitgliedern bezogen auf einzelne Aussagen stark differieren. Vgl. *Zwingmann, Christian/Moosbrugger, Helfried/Frank, Dirk*: Akzeptanz und Messung christlich-religiöser Glaubensinhalte anhand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, in: *Arbeiten aus dem Institut für Psychologie*, H. 2/1995.

⁹ Vgl. *Ratzinger, Joseph Kardinal*: Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983.

¹⁰ Vgl. *Feifel, Erich*: Kirche der Jugend entfremdet?, in: *Ders.: Religiöse Erziehung im Umbruch*, hrsg. von Stephan Leimgruber u. Michael Langer, München 1995, 11-27.

Nicht daß die Kirche die Jugend verliert, stimmt eine sich als *diakonisch*¹² verstehende Religionspädagogik in erster Linie nachdenklich, sondern daß die Jugend die Kirche verliert und ihr damit Traditionen und Kulturgüter vorenthalten bleiben, deren Kenntnisnahme für die von ihr erwartete Weltdeutung und Lebensgestaltung unabdingbar wäre. Im Interesse seiner Optimierung bedarf das vorfindliche Leben des Gesprächs mit den Traditionen wie der Auseinandersetzung mit seinen komplexen kulturellen und religiösen Kontexten.¹³ Insofern sind (nicht nur) Jugendliche auf die Vermittlungsdienste der Kirche angewiesen.

Mehrere Vorgänge verhindern jedoch eine Wiederaufnahme des Gesprächs zwischen Jugend und Kirche.¹⁴ Der wesentlichste drückt sich in der Fehlanalyse jugendlicher Indifferenz gegenüber Kirche aus: statt sie der Realität entsprechend als eine *kirchliche*, das heißt auf Kirche bezogene Indifferenz zu bezeichnen, wird sie weithin kurzschlüssig als *religiöse* Indifferenz bezeichnet.¹⁵ Indem der Jugendliche in dieser Weise als unreligiös beschrieben wird, erübrigt sich eine Auseinandersetzung mit der in seiner kirchlichen Indifferenz zum Ausdruck kommenden Kritik an der Kirche.¹⁶

¹¹ Vgl. dazu auch *Nachtwei, Gerhard*: Individualisierung Jugendlicher in Ostdeutschland. Erfahrungsfelder, Deutungen, Optionen, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 22-26, der für die ungeschminkte Wahrnehmung der Situation der Jugendlichen und die bedingungslose Annahme der Jugendlichen plädiert. Vgl. auch *Gabriel, Karl/Hobelsberger, Hans* (Hrsg.): *Jugend, Religion und Modernisierung. Suchbewegungen kirchlicher Jugendarbeit*, Opladen 1994; *Krätzl, Helmut*: *Jugendgerechte Pfarrarbeit*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 105 (1996) 423-430.

¹² Vgl. *Gottfried, Thomas*: *Religionsunterricht als Lebenshilfe. Diakonische Orientierung des Religionsunterrichts in der postmodernen Gesellschaft*, Essen 1995.

¹³ Nach *Copray, Norbert*: *Stochern im Konfetti*, in: *das bauerüst* 47 (1995) 26-31, wird der von den Kirchen tradierte Christus allerdings „Maß nehmen müssen am Selbst des Menschen“ und nicht mehr nur umgekehrt (vgl. ebd. 30). Dabei setzt Copray voraus, daß der Glaube an sich selbst niemals zur Ruhe kommen wird, weil „er selbst immer Anteil haben muß an der ihn übersteigenden Dimension“ (vgl. ebd. 31).

¹⁴ Vgl. dazu auch *Biesinger, Albert/Braun, Peter* (Hrsg.): *Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation*, München 1989.

¹⁵ Vgl. dagegen *Baacke, Dieter*: *Individualisierung und Privatisierung von Religion. Neue religiöse Ausdrucksformen bei Jugendlichen*, in: *Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram* (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*, Münster/New York 1994, 187-194, 187: „Nichtteilnahme am Gemeindeleben und Verzicht auf den Gottesdienstbesuch ist nicht gleichzusetzen mit religiöser Abstinenz.“ Vgl. dazu auch *Matthes, Joachim*: *Wie erforscht man heute Religion?*, in: *Glaube und Lernen* 5 (1990) 125-135: *Entleihen die Untersuchungen zur Religiosität Jugendlicher ihre Indikatoren dem normativen Erwartungshorizont, der von amtskirchlichen Institutionen unter den Gesichtspunkten der Kirchenmitgliedschaft aufgespannt wird, kann von ihren Ergebnissen her nur eine Aussage über Kirchlichkeit getroffen werden. In diesem Sinn sind zahlreiche sog. religionssoziologische Untersuchungen in Wirklichkeit kirchensoziologische.*

¹⁶ Vgl. die massive Kritik von *Pöggeler, Franz*: *Was ist Gott der Jugend noch wert?*, in: *Merz, Vreni* (Hrsg.): *Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation*, Freiburg (Schweiz) 1994, 23-37, 29: „Die Tatsache, daß heute das Gros der Jugendlichen nicht mehr in der kirchlich verordneten Gottvorstellung

Die unzulässige Gleichsetzung von *kirchlicher* und *religiöser* Indifferenz verbaut gerade im Blick auf Jugendliche die Wahrnehmung *außerkirchlicher Religiosität*¹⁷ und damit eine Brücke, auf der es wieder zu einem neuen Gespräch zwischen Jugendlichen und Kirche kommen könnte. Die reduktionistische Gleichsetzung von kirchlicher und religiöser Indifferenz verhindert die Wahrnehmung von Religiosität und Religion außerhalb ihrer kirchlich definierten Erscheinungsformen und damit von Religiosität und Religion in ihren vielschichtigen und vielfältigen Ausprägungen.¹⁸ Religionspädagogisch gesehen ist damit jeder Versuch der (Neu)Evangelisierung¹⁹ mit der möglichen Konsequenz einer kirchlichen (Neu)Anbindung ad absurdum geführt. Wenn es keine hintergründige²⁰, außerkirchliche Religiosität und Religion geben kann, kann es auch keine Hin- bzw. Rückführung zur Kirche geben.²¹ Baut nicht *belief* als ein Für-Wahr-Halten konkreter Glaubenssätze, als ein konkreter religiöser Glaube auf *faith* als ein umfassendes Lebensvertrauen und Alltagsglauben (um mit einer Unterscheidung von J. Fowler zu sprechen)²²?

beheimatet ist, kann nicht als Beweis von Areligiosität interpretiert werden.“ Und ebd. 26: „Die Abwesenheit nominell christlicher Jugendlicher in der Kirche und das Fehlen von Jugendlichen als Ferment kirchlichen Lebens entstehen nicht durch Desinteresse oder Areligiosität der Jugend, auch nicht durch atheistische Erziehung, sondern durch Anachronismen in der pastoralen Praxis und durch Taubheit der institutionalisierten Kirche für die Sprache des Kairos.“

¹⁷ Vgl. auch *Copray, Norbert*: Jung und trotzdem erwachsen. Bd. 1: Zur Situation junger Erwachsener in der Zukunftskrise, Düsseldorf 1987, 192-203 („Jenseits kirchlicher Religion“). Vgl. auch *Helsper, Werner*: (Neo)religiöse Orientierungen Jugendlicher in der „postmodernen Moderne“, in: *Ferchhoff, Wilfried* (Hrsg.): Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz, Weinheim u.a. 1995, 66-81.

¹⁸ Vgl. auch *Fischer, Dietlind/Schöll, Albrecht*: Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen, Gütersloh 1994, 26: „Empirische Untersuchungen zum Verhältnis von Jugend und Religion haben bisher überwiegend kirchensoziologische Perspektiven in den Mittelpunkt gestellt. Infolgedessen konnten Veränderungen von religiösen Einstellungen und Werthaltungen immer nur als Verlust von etwas bisher Dagewesenem begriffen werden ohne Erkennbarkeit dessen, was sich verändert hat oder welche persönlichen Auswirkungen die Veränderungen haben.“ Fischer und Schöll stellen dem einen theoretischen Ansatz entgegen, der davon ausgeht, „daß Religion nach wie vor existentiell und lebenspraktisch von Bedeutung ist“ und „auch heutige junge Menschen für ihr Leben verbindliche Sinnmuster suchen und finden“. Ihr Interesse richtet sich sodann auf die Frage, welche *lebenspraktische Funktion* Jugendliche Religion beimessen.

¹⁹ Vgl. *Lehmann, Karl*: Was heißt Neu-Evangelisierung Europas?, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 21 (1992) 312-318.

²⁰ Vgl. auch *Hofmann, Bernhard F.*: Die Religiosität der Schülerinnen und Schüler für die Unterrichtsplanung rekonstruieren. Impulse für die Religionspädagogik aus einer neuen religionssoziologischen Studie, in: *Christlich-pädagogische Blätter* 106 (1993) 208-211.

²¹ Vgl. auch *Barth, Ulrich/Gräß, Wilhelm* (Hrsg.): Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh 1993.

²² Vgl. etwa *Schweitzer, Friedrich*: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987, 138-140; vgl. auch *Mokrosch, Reinhold*: Lebensziele und Wertbewußtsein. Ein religiös-ethischer Zugang, in: *Adam, Gottfried/Goßmann, Klaus* (Hrsg.): Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E., Gütersloh 1993, 137-149, 139.

2. Jugendlicher Synkretismus als religionsproduktive Leistung

These: Während frühere Generationen in eine bestimmte religiöse Tradition und christliche Konfession hineingeboren wurden und diese nur von ihnen übernommen werden mußten, sieht sich heute die heranwachsende Generation dem „Zwang zur Häresie“ unterworfen. Indem sie unterschiedliche religiöse Einflüsse sieht und gewichtet und sich auf dieser Grundlage zu entscheiden gezwungen sieht, kreiert sie neue und eigene religiöse Welten. Sie verfährt dabei unausweichlich synkretistisch. Jugendlicher Synkretismus stellt eine beachtenswerte reflexive und kombinatorische Leistung dar, vor allem wenn er von der Absicht getragen ist, eine verbindliche Grundlage für eine normativ anspruchsvolle Ethik zu gewinnen. Das religionsproduktive Bemühen der Jugendlichen ist als eine besondere Leistung zu würdigen. Nur aus dieser Grundhaltung heraus kann es dann auch kritisch beurteilt werden. Um sich mit dem Proprium der von ihr vertretenen Botschaft in die synkretistischen Prozesse einzuschalten, muß Kirche vorhandene Berührungspunkte überwinden.

Eine zusätzliche Barriere ist darin zu sehen, daß kirchlicherseits die religionsproduktiven²³ Leistungen der Jugendlichen häufig weder wahrgenommen noch anerkannt und gewürdigt, geschweige integriert werden.²⁴ Die vielfältigen, in langwierigen, keineswegs leichtfertigen, eher schmerzhaften Suchprozessen erzeugten religiösen Welten, Überzeugungen und Riten werden von „oben“ mit dem Scheltwort *Synkretismus*²⁵ belegt und damit von der Diskussion ferngehalten. Selbst die von Jugendlichen mitgetragene und mitgeformte Spiritualität von Taizé oder das von Jugendlichen eingebrachte neue religiöse Liedgut wird (etwa in evangelikaler Polemik) als synkretistisch abqualifiziert.²⁶ Dabei wird nicht nur verkannt, daß die gesamte Kirchengeschichte geprägt ist von gewaltigen synkretistischen Leistungen (vgl. etwa den römisch-hellenistischen Synkretismus oder die Bedeutung germanischer und irischer Einflüsse)²⁷ und kirchliche Religiosität in sich plural ist²⁸, sondern auch, daß

²³ Vgl. Höhn, Hans J.: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg i. Br./Basel/Wien 3. Aufl. 1996.

²⁴ Vgl. Widl, Maria: Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994. Vgl. auch Schubert-Weller, Christoph: Bastelreligiosität, in: das baugerüst 46 (1994) 325-327, der (ebd. 327) beklagt, daß es den Kirchen schwerfalle, „die der 'Bastelreligion' innewohnende Produktivkraft zu erkennen“ und eine Situation zu akzeptieren, in der sie nur mehr unter vielen anderen als Anbieterinnen auftreten können.

²⁵ Vgl. Feldtkeller, Andreas: Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen, in: Evangelische Theologie 52 (1992) 224-245; Wagner, Falk: „Nämlich zu Haus ist der Geist nicht am Anfang“. Systematisch-theologische Erwägungen zum Synkretismus, in: Neue Zeitschrift für die Systematische Theologie 36 (1994) 237-267.

²⁶ Vgl. Brandt, Hermann: Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der „neue Synkretismus“ der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene, in: Ökumenische Rundschau 35 (1986) 144-159, 145 f.

²⁷ Vgl. Sundermeier, Theo: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, in: Evangelische Theologie 52 (1992) 192-209.

²⁸ Vgl. Hobelsberger, Hans: Soziale Orte christlichen Glaubens im Gesellschaftlichen Strukturwandel als Kontexte religiöser Identitätsfindung, in: Gabriel, Karl/Hobelsberger, Hans (Hrsg.): Jugend, Religion und Modernisierung, a. a. O., 117-136, 130. Vgl. auch Ven,

Religion und Glaube „nicht Dinge, sondern lebendige Prozesse“²⁹ sind. Selbstverständlich sind es in der Regel die heranwachsenden Generationen, die – ein Interesse überhaupt vorausgesetzt – auf die Anerkennung des Prozeßcharakters von Religiosität/Glaube, Religion und Kirche drängen, geht es doch hier um eine wesentliche Grundlage ihrer Zukunft.³⁰

Konfrontiert mit einem schier unübersichtlichen Markt von Ideen und Theorien, von Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen, sehen sich Jugendliche heute dem „Zwang zur Häresie“ ausgesetzt.³¹ Ihre multidimensionale Lebenswirklichkeit verhindert in der Regel³² die einfache Übernahme vorgegebener Traditionen.³³ Sie sehen sich gezwungen, die vorhandenen Angebote zu sichten und zu gewichten, sie zu reflektieren und zu diskutieren.³⁴ Ihr Verlangen nach Gewißheiten³⁵ ist so grundlegend, daß sie nicht bereit sind,

Johannes A. van der: Religiöse Sozialisation an der Hochschule – Begegnung mit Transzendenz, in: *Ziebertz, Hans-Georg/Simon, Werner (Hrsg.): Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995, 416-433, 421.

²⁹ Vgl. *Kurt Marti* in: *Marti, Kurt/Nientiedt, Klaus:* „Vor Synkretismus habe ich keine Angst“. Ein Gespräch mit dem Pfarrer und Schriftsteller Kurt Marti, in: *Herder-Korrespondenz* 39 (1985) 314-318, 314.

³⁰ Vgl. auch *Pöggeler, Franz:* Was ist Gott der Jugend noch wert?, a.a.O., 36.

³¹ Die gegenwärtige Transformationsphase beschreibt *Terwey, Michael:* Pluralismus des Glaubens in der Diskussion, in: *ZA-Information* 35 (1994) 110-134.

³² Selbstverständlich gibt es auch noch eine Reihe von Jugendlichen, die gleichsam fraglos vorgegebene Traditionen übernehmen; einige sogar in fundamentalistischer Enge. Vgl. dazu auch *Drehen, Volker:* Zwischen Wahlzwang und Fundamentalismusneigung – Einstellungen Jugendlicher zur Religion. Eine kritische Sichtung im Horizont neuerer Erhebungen, in: *Stephan Eschler (Hrsg.): Vagabundierende Religiosität*, Weimar 1994, 11-59; vgl. auch *Ders.:* Alles andere als Nullbock auf Religion, a.a.O. Auch unter den Jugendlichen gibt es noch Opfer rigider religiöser Erziehung; vgl. *Knölker, Ulrich:* Ekklesiogene Zwangsneurosen im Jugendalter anhand von Fallbeispielen, in: *Klosinski, Gunther (Hrsg.): Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung*, Bern u. a. 1994, 179-186.

³³ Vgl. *Feige, Andreas:* Zwischen großkirchlich angesonnener Religionspflicht und autonom-individuellem Religiositätsgefühl: Auf dem Weg zur „postmodernen“ Religion, in: *Gabriel, Karl/Hobelsberger, Hans (Hrsg.): Jugend, Religion und Modernisierung*, a.a.O., 75-90; *Meite, Norbert:* Individualisierung und Enttraditionalisierung als (religions-) pädagogische Herausforderung, in: *Becker, Ulrich (Hrsg.): Aneignung und Vermittlung*, Gütersloh 1995, 69-84; *Freitag, Michael:* Aktuelle Problemhorizonte in der (evangelischen) Jugendarbeit, in: *Schmucker, Klaus (Hrsg.): Jungsein zwischen den Angeboten – Glauben wählen in unübersichtlicher Zeit. Bericht über die Lage der jungen Generation und die evangelische Jugendarbeit* (aej-Studienband Nr. 17), Hannover o. J., 9-27.

³⁴ Vgl. *Feige, Andreas:* Vom Schicksal zur Wahl. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis, in: *Pastoraltheologie* 83 (1994) 93-109; *Schmucker, Klaus (Hrsg.): Jungsein zwischen den Angeboten – Glauben wählen in unübersichtlicher Zeit. Bericht über die Lage der jungen Generation und die evangelische Jugendarbeit*, Hannover 1994. Vgl. auch *Fischer, Ulrich:* Zwischen Kirchentagsfeeling und Gemeindealltag. Jugendliche auf der Suche nach Glaubenserfahrung, in: *das baugerüst* 47 (1995) 12-15.

³⁵ Vgl. *Feige, Andreas:* Der gesellschaftliche Kontext jugendlicher Religiosität heute – eine Skizze, in: *Böhme-Lischewski, Thomas/Lübking, Hans-Martin (Hrsg.): Engagement und*

sich mit überlieferten „Gewißheiten“ abzufinden; eine Gewißheit wird ihnen erst zur Gewißheit, wenn sie von *innen* kommt. Die Formulierung einer Gewißheit setzt die Freilegung ihrer Basis voraus. Sie verlangen sich damit ungleich mehr ab, als es die Generationen vor ihnen getan haben: jene hatten das Vorgegebene nur anzunehmen.³⁶ Hinter der den heutigen Jugendlichen attestierten Bereitschaft, sich eine eigene Religion zu machen,³⁷ ist zunächst ein Potential und eine Leistung zu würdigen, die es positiv aufzugreifen gilt.³⁸ Weil Jugendliche gezwungen sind, aus der Flle der kulturellen und religiösen Angebote auszuwählen und das ihnen vielversprechendste zusammenzuführen, entscheiden sie notgedrungen synkretistisch.³⁹ Ein der religiösen Reflexion „immer schon vorauslaufender Synkretismusverdacht“⁴⁰ verhindert nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit religiösen Bewegungen, die sich über kirchliche Rahmensetzungen hinausbewegen bzw. völlig außerhalb kirchlicher Vorgaben operieren, sondern verbaut auch die Chance, die eigenen Angebote ins Gespräch zu bringen.

Selbstverständlich kann Synkretismus dadurch motiviert sein, bestimmten Traditionen ausweichen zu wollen, um entsprechenden religiösen resp. ethischen Verbindlichkeiten entgehen zu können, bzw. Ausdruck eines Individualismus sein, der grundsätzlich vor kollektiven Vereinbarungen (auch im Hinblick auf religiöse Bekenntnisse und Riten) zurckschreit.⁴¹ Ein Synkretismus dieser Art wirft zurück und verdient eine entschiedene Kritik.

Synkretismus kann aber auch die Folge einer Suche nach einer ansprechenderen und infolgedessen ethisch anspruchsvolleren Lebensweise sein. Ihm kann

Ratlosigkeit. Konfirmandenunterricht heute. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Bielefeld 1995, 137-148, 144 ff.

³⁶ Ihre kirchenmden Eltern leben und leben weitgehend noch von der Substanz: von ihrer religiösen Sozialisation und Erziehung und der Tradition, die sie zum großen Teil noch in relativ ungebrochener Ausprägung kennengelernt haben. – Vgl. auch *Pöggeler, Franz*: Was ist Gott der Jugend noch wert?, a.a.O., 36: „So wie sich jede Generation das Recht nimmt, ihre eigenen Kardinalstugenden zu bestimmen, ihre eigene Generationssprache zu entwickeln, schafft sie sich auch einen eigenen Wertekanon, statt denjenigen vorhergehender Generationen unbesehen zu übernehmen.“

³⁷ Vgl. *Barz, Heiner*: Meine Religion mach ich mir selbst!, in: *Psychologie heute* 2 (7/1995) 20-27.

³⁸ Vgl. *Kuld, Lothar*: Kirchenfern und religiös wild? Plädoyer für eine andere Sicht jugendlicher Religiosität, in: *Katechetische Blätter* 120 (1995) 4-7.

³⁹ Vgl. *Tischer, Rolf*., in: *Bubmann, Peter/Tischer, Rolf (Hrsg.)*: Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?, Stuttgart 1992, 56.

⁴⁰ Vgl. *Feige, Andreas*: Vom Schicksal zur Wahl, a.a.O., 106.

⁴¹ Vgl. *Baacke, Dieter*: Individualisierung und Privatisierung von Religion, a.a.O.; *Feige, Andreas*: Jugend und organisierte Religionspraxis. Struktur- und Bewutseinsbedingungen für religiöse Kommunikation in einer 'Gesellschaft der Individuen', in: *Grimm, Andrea (Hrsg.)*: La' doch der Jugend ihren Lauf?, Rehburg-Loccum 1994, 9-28; *Freitag, Michael*: Jugend und Religion. „Ich finde, jeder sollte seine eigene Religion haben.“ aej-Studententag im Mai 1993, in: *evangelische jugend information (eji)* 43 (1993) 25-27. Vgl. auch *Emeis, Dieter*: Individualisierte Religiosität Jugendlicher und Gemeindegottesdienste, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 27-31.

das redliche Bemühen um einen breiten interreligiösen und interkulturellen Dialog und eine dafür vorausgesetzte Toleranz (die nicht mit Gleichgültigkeit gleichgesetzt werden darf) zugrundeliegen.⁴² Ein Synkretismus dieser Art stellt eine bedeutende komparative und kombinatorische Leistung dar, der die (abwertende) Vorstellung einer Bricolage nicht gerecht wird. Die synkretisierende Leistung der Jugendlichen und die Dignität ihres Alltagsglaubens⁴³ anzuerkennen, ist nicht gleichbedeutend mit der Bejahung einer teilweise völlig haltlosen und überzogenen Kirchenkritik und auch nicht Zustimmung zu ihren einzelnen, zum Teil atemberaubenden Verknüpfungen und Neuschöpfungen (einschließlich einer bisweilen ebenso haltlosen wie überzogenen Kritik an kirchlichen Traditionen und Institutionen). Wollen die Kirchen ihre Chancen nicht völlig vergeben, dann treten sie nicht gekränkt zurück, sondern versuchen sie, das Proprium ihrer Botschaft im Rahmen der gewaltigen Suchprozesse der Jugendlichen⁴⁴ zu artikulieren. Wesentliche Voraussetzung ist, daß sie ihre Berührungsängste aufgeben und auf die Substanz und Überzeugungskraft ihrer inhaltlichen Beiträge vertrauen.

Die weitverbreitete Rede von einer *Jugend ohne Religion* hält Lothar Kuld nicht nur für falschen Alarm, sondern auch für religionspädagogisch verhängnisvoll. „Die Wertung der religiösen Praxis Jugendlicher als defizitär, weil unbefangenen kirchenfern und religiös wild, versperrt“ seiner Ansicht nach „den Blick auf das Mögliche und die tatsächlichen Erfolge im Lernfeld Religion.“⁴⁵ Dementsprechend fordert er, daß nicht die Entkirchlichung, sondern die religiöse Praxis der Jugendlichen Ausgangspunkt aller religionspädagogischen Bemühungen sein muß.⁴⁶ Unter dem „kaum problematisierte(n) Verfallparadigma, das sich in dem gängigen Besorgnisvokabular von Erosion, Traditionsabbruch und Relativismus ausspricht“, fällt es schwer, in Erwägung zu ziehen, daß „die Vielfalt der Suchbewegungen und religiösen Orientierungen junger Menschen sich sehr wohl als Zeichen der Vitalität des Glaubens, denn als Symptom seiner Krise erweisen“.⁴⁷

⁴² Vgl. auch *Sohn-Fuchs, Eva*: „Jeder darf glauben, was er will ...“ Gedanken zum religiösen Selbstverständnis von Jugendlichen, in: *das baugerüst* 46 (1994) 320-324.

⁴³ Vgl. *Kaifel, Mario*: Die Dignität des Alltagsglaubens, in: *Gabriel, Karl/Hobelsberger, Hans (Hrsg.)*: Jugend, Religion und Modernisierung, a.a.O., 201-215; *Schöll, Albrecht*: Alltagsreligiosität von Jugendlichen. Kritische Anmerkungen zur Studie „Jugend und Religion“ von Heiner Barz, in: *Praktische Theologie* 29 (1994) 117-134; *Sauer, Ralph*: Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1990.

⁴⁴ Vgl. auch *Tzscheetzsch, Werner*: Möglichkeiten und Grenzen einer Jugendtheologie, in: *Biesinger, Albert/Braun, Peter (Hrsg.)*: Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation, München 1989, 140-145.

⁴⁵ Vgl. *Kuld, Lothar*: Kirchenfern und religiös wild? Plädoyer für eine andere Sicht jugendlicher Religiosität, in: *Katechetische Blätter* 120 (1995) 4-7, 4.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. *Noormann, Harry*: Religionspädagogik 1994. Ein Situations- und Literaturbericht, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik*. Bd. 12, Neukirchen-Vluyn 1995, 213-246, 216. Vgl. auch *Schilson, Arno*: Die religiöse Dimension der Gegenwart. Ein Blick in neuere Bücher, in: *Herder-Korrespondenz* 50 (1996) 28-34.

3. Religiosität: Vertrauen auf Gott als beziehungsstiftende Dritte Macht

These: Während Religiosität und Religion in der Regel von der Sinnfrage her verstanden und mit Weltdeutung in Verbindung gebracht werden, soll Religiosität hier eine Grundhaltung beschreiben, die sich in einem ungeteilten Vertrauen (Glauben) auf eine beziehungsstiftende Dritte Macht (Gott) ausdrückt, und Religion ein dementsprechendes mit dem konkreten Wirken dieser Dritten Macht rechnendes Handeln. Von diesem Verständnis ausgehend wird jedes prozessorientierte Beziehungsverhalten von Jugendlichen als im Grunde religiös qualifiziert.

Eine Religionspädagogik, die ins Gespräch führen will, wird nicht nach der Religiosität bei Jugendlichen vor dem engen Erwartungshorizont der Kirche fragen, sondern vor einem möglichst *weiten* Religiositätsbegriff.⁴⁸ Alle Überlegungen zur Religiosität von Jugendlichen führen u. a. zur Feststellung, daß es „keine einheitlichen Strategien oder Verfahren“ gibt, „Religion als Bindung und Rückbindung zu sichern oder zu vermitteln“.⁴⁹ Nur wer anerkennt, daß Jugendliche auch „extra ecclesiam“ und in unvorstellbar vielfältigen Formen religiös sein können,⁵⁰ und von daher mit ihnen das Gespräch sucht,⁵¹ der vermag im rechten Augenblick und am richtigen Ort⁵² auch für biblische und kirchliche Traditionen aufzuschließen.⁵³ Damit ist die *Praktische Theologie* auf die *Religionswissenschaft* verwiesen.

Sie bietet unter sowohl religionsgeschichtlichen wie religionsphänomenologischen, religionspsychologischen wie religionssoziologischen Betrachtungen

⁴⁸ Vgl. auch *Sparn, Walter*: Religion, in: *Glaube und Lernen* 5 (1990) 101-111, 109: „Die pädagogische Absicht der theologischen Rede von Religion muß es sein, eine möglichst umfassende religiöse Wahrnehmungsfähigkeit auszubilden und dadurch eine so extensive wie orientierte religiöse Lernfähigkeit vorzubereiten.“ Vgl. auch *Tamminen, Kalevi*: *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993.

⁴⁹ Vgl. *Baacke, Dieter*: *Individualisierung und Privatisierung von Religion*, a.a.O., 193.

⁵⁰ Vgl. *Evangelische Akademie/Katholische Akademie Freiburg (Hrsg.)*: *Glauben ohne Kirche. Neue Religiosität als Herausforderung für die Kirchen*, Freiburg i. Br./Karlsruhe 1995; *Becker, Klaus M./Eberle, Jürgen (Hrsg.)*: *Religion – mit oder ohne Kirche?*, St. Ottilien 1992.

⁵¹ Mit der Disqualifizierung von Suchbewegungen, die in *New Age* – orientierte Denkrichtungen verlaufen, als religionsferne Unternehmungen wird das Gespräch begrenzt. Das geschieht auch dort, wo von religionswissenschaftlicher Seite *New Age* bestenfalls als eine Art *Freizeit- und Erlebnisreligion* verstanden wird; vgl. *Zinser, Hartmut*: *Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44 (1992) 33-50.

⁵² Vgl. *Englert, Rudolf*: *Religiöse Lerngeschichte und biographische Zeitstruktur. Der Zugang einer religionspädagogischen Kairologie*, in: *Adam, Gottfried/Goßmann, Klaus (Hrsg.)*: *Religion in der Lebensgeschichte*, a.a.O., 150-162.

⁵³ Die hier vorausgesetzte religionspädagogische *Weite* ist nicht nur motiviert und getragen von einer den jesuanischen Ursprüngen verpflichteten kirchlichen Verantwortung (vgl. Lk 9, 49-50), sie dürfte sich letztlich auch unter dem Gesichtspunkt eines kirchlichen Selbsterhaltungsinteresses als *effizienter* erweisen. Die Parallele zum „kaukasischen Kreidekreis“ drängt sich auf: wer sein Kind wirklich liebt, der zieht es nicht mit Gewalt an sich und vermag es gerade so (zurück)zugewinnen.

eine Fülle von Untersuchungsansätzen und Definitionen zu Religiosität und Religion, ohne daß daraus auch nur *eine* allgemein anerkannt wäre.⁵⁴ Betonen die einen eine weltdeutende und sinnstiftende⁵⁵ sowie angstbewältigende und schutzgewährende Funktion von Religion⁵⁶, so andere ihre entwicklungspsychologische⁵⁷ bzw. gesellschaftliche, kulturelle, gemeinschafts- und ordnungsstiftende Relevanz.⁵⁸ Stellen die einen eher auf innere Vorgänge ab, so andere auf Riten und Kulte. Gehen die einen vom Heiligen oder von einer Macht als dem zentralen Gegenstand von Religion aus und betonen die Transzendenz des Alltags, sehen sie andere unter kommunikationstheoretischen Aspekten und in ihr ein besonderes Zeichensystem.⁵⁹ Wie fragwürdig in den Religionswissenschaften insbesondere generalisierende Versuche geworden sind,⁶⁰ zeigt sich unter anderem in der gegenwärtigen Kritik an Rudolf Otto.⁶¹ Für die Religionspädagogik wie für die Religionsforschung überhaupt ist damit dringend eine Prüfung des Religionsbegriffs bzw. der Religionsbegriffe angemahnt.⁶²

⁵⁴ Vgl. *Kippenberg, Hans G.*: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in: *Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hrsg.)*: Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 9-28.

⁵⁵ Vgl. etwa *Figl, Johann*: Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen, in: *Theologisch praktische Quartalschrift* 135 (1987) 43-48.

⁵⁶ Vgl. dazu auch *Zirker, Hans*: Sicherheitsdenken in der Religion, in: *Katechetische Blätter* 115 (1990) 674-684.

⁵⁷ Vgl. *Flammer, August*: Mit Risiko und Ungewißheit leben. Zur psychologischen Funktionalität der Religiosität in der Entwicklung, in: *Klosinski, Gunther (Hrsg.)*: Religion als Chance oder Risiko, a.a.O., 20-34.

⁵⁸ Vgl. dazu auch *Modena, Emilio*: Religiosität und Gemeinschaftsgefühl. Thesen zur Weiterführung einer materialistischen Religionskritik, in: *Psychoanalyse im Widerspruch* 11-194, 69-77, der im Zugehörigkeitsbedürfnis eine triebhafte Grundlage des Glaubens sieht. Vgl. auch *Elsas, Christoph*: Religionskritik und Religionsbegründung. Religionswissenschaftliche Diskussion am Beispiel christlicher Offenbarungstradition und Mystik, in: *Zinser, Hartmut (Hrsg.)*: Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 197-215, 205 f.

⁵⁹ Vgl. den Überblick in *Gladigow, Burkhard*: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: *Zinser, Hartmut (Hrsg.)*: Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 6-37.

⁶⁰ Vgl. auch *Antes, Peter*: „Religion“ einmal anders, in: *Temenos* 14 (1973) 184-197.

⁶¹ Vgl. etwa *Barnes, L. Philip*: Rudolf Otto and the Limits of Religious Description, in: *Religious Studies* 30 (1994) 219-230.

⁶² Vgl. auch *Gabriel, Karl*: Wandel des Religiösen, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3 (1993) 24-32; *Gabriel, Karl*: Jugend, Religion und Kirche: Sozialempirische Bestandsaufnahme, in: *Göllner, Reinhard/Trocholepczy, Bernd (Hrsg.)*: Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1995, 9/24, der jedem kirchlichen Monopol auf Religion Realitätsferne bescheinigt. Vgl. auch *Biemer, Günter*: Religionspraxis oder Religionsbegriff. Zur Grundlegung einer Theorie des Religionsunterrichts in der Schule, in: *Paul, Eugen/Stock, Alex (Hrsg.)*: Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik, FS G. Stachel, Mainz 1987, 77-93.

Für die folgenden Ausführungen gilt zunächst, daß *Religiosität* im weitesten Sinn eine *Grundhaltung* und *Religion* ein darin begründetes *Handeln* beschreiben. Dabei zeichnet sich eine als religiös bezeichnete Grundhaltung dadurch aus, daß das Dasein überstiegen und einer nicht vereinnahmbaren Dynamik überantwortet wird.⁶³ Religion als das darin begründete Handeln drückt sich in Interaktionen und der Anerkennung ihrer Prozeßhaftigkeit aus.⁶⁴ In der Ausprägung jüdisch-christlicher Theologie und Terminologie finden Religiosität und Religion ihren Ausdruck in einem auf Glauben an (= Vertrauen auf) Gott gründenden Beziehungshandeln.

Mit diesen Umschreibungen ist bereits angedeutet, daß jeder Mensch religiös sein kann und es faktisch ist, indem er sich etwa auf einen anderen Menschen einläßt und sich darin einer übergreifenden *Dynamik* öffnet. In diesem Sinn kann bereits ein Säugling *religiös* sein (worauf weiter unten noch einmal einzugehen sein wird), ja muß er, will er überhaupt überleben, *religiös* sein. Religiosität ist, so gesehen, strukturbedingt, eine anthropologische Notwendigkeit.⁶⁵

Um freilich einen Zugang zur *Fülle*(!) lebendigen religiösen Empfindens (nicht nur bei Jugendlichen) finden zu können,⁶⁶ müßten entsprechende Untersuchungen sogar zunächst weitgehend auf spezielle Hypothesen zu Religiosität und Religion verzichten.⁶⁷ Da es im folgenden allerdings weder um die Frage nach einer *generellen* Definition von Religiosität und Religion noch um deren Erscheinung in ihrer jeweiligen *Fülle* geht, sondern um das Aufspüren bestimmter möglicher Erscheinungsformen, reicht eine Definition hin, die

⁶³ Vgl. dazu auch *Dorgerloh, Fritz*: Die Religion der Jugendkultur in der kirchlichen Jugendarbeit Ostdeutschlands, in: Jahrbuch für Religionspädagogik. Bd. 12, Neukirchen-Vluyn 1995, 95-102, der sich in der Frage nach der Religiosität bei Jugendlichen für einen *weiten* Begriff von Religion bzw. Religiosität ausspricht und (ebd. 98 u. 100) im Begriff des *Transzendierens* einen Schlüsselbegriff für das sieht, was unter dem Begriff *Religiosität* zu suchen sei. *Dorgerloh* verweist in diesem Zusammenhang auf eine Definition von *H. Holzhey*.

⁶⁴ Nach *Luckmann, Thomas*: Über die Funktion der Religion, in: *Koslowski, Peter* (Hrsg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 26-41, ist die Funktion der Religion „die *Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz*“ (26 u. 34 ff). Eine bemerkenswerte Formulierung beinhaltet der Titel des eben zitierten Sammelbandes: *die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Darin scheint einiges von der im folgenden vertretenen These auf.

⁶⁵ Vgl. dazu auch *Pannenberg, Wolfhart*: Religion und menschliche Natur, in: *Ders.* (Hrsg.): Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf 1986, 9-24. Vgl. auch *Weier, Winfried*: Existentieller Ursprung und psychologistische Deutung der Religion, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 110 (1988) 1-23.

⁶⁶ Zur Vielfalt von Gottesvorstellungen in verschiedenen Religionen und in den Religionsgemeinschaften selbst vgl. die Untersuchung von *Petersen, Kay*: Persönliche Gottesvorstellungen. Empirische Untersuchungen, Entwicklung eines Klärungsverfahrens, Hamburg (Diss.) 1993.

⁶⁷ Vgl. *Ellerbrock, Jochen*: Lebensexperimente des Glaubens. Eine empirische Untersuchung zu Entwicklung und gegenwärtigem Erleben von Religiosität. Mit einem Vorwort von Walter Neidhart, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990, 20-22.

bewußt darauf verzichtet, das Phänomen in seiner ganzen Komplexität berücksichtigen zu wollen, und ist – mit derselben Einschränkung – eine Hypothese gestattet, von der her *spezielle* Spuren des Religiösen ausgemacht werden können.

Die hier zugrundegelegte Definition stellt jenen Teil von Religiosität heraus, der mit einem Vertrauen auf eine in jedem Zwischen vorausgesetzte Macht beschrieben werden kann. Unter dem im folgenden relevanten Teilaspekt meint Religiosität: das existentielle Vertrauen auf eine im Zwischen allen Lebens wirkende *force vitale*, auf eine allen menschlichen Vereinnahmungsversuchen entzogene beziehungsstiftende *dynamis*, eine real wirksame *Dritte Macht*.⁶⁸ Ich schränke noch einmal ein, daß damit nicht Religiosität als ganze definiert, sondern nur ein (bedeutender) Teilaspekt hervorgehoben werden soll. Mit der Hervorhebung dieses Teilaspekts ist bewußt ein besonderes Augenmerk auf die Vielfalt an Interaktionen als Orte der Epiphanie Gottes gelegt. Weniger im Blick, deswegen aber nicht aus dem Blick geraten, ist dabei ein Gottesverständnis, das Gott als *creator ex nihilo* voraussetzt. Zuungunsten der klassischen *kosmo- bzw. physico-theologischen* Sicht dominiert hier ausdrücklich eine *sozio-theologische*: Gott ist „Macht in Beziehung“ und Glauben an Gott (*Religiosität*) heißt, auf diese „Macht in Beziehung“ setzen, auf sie bauen, auf sie vertrauen. Der damit zum Ausdruck gebrachte Religiositätsbegriff ist insofern sowohl *substantiell* als auch *funktional*, als Gott darin als eine ebenso geheimnisvolle wie konkrete beziehungsstiftende Größe, als ein real wirksamer sozialer Faktor vorausgesetzt wird und seiner schutzengelgleichen⁶⁹ Gegenwärtigkeit zufolge mit gleichsam personalen Zügen erfahren wird. Der Gott dieses Religiositätsverständnisses ist eine chaosüberwindende ordnende Matrix und darin mehr als nur das, was uns *unbedingt angeht*. Der Gott dieses Religiositätsverständnisses ist damit auch mehr als nur eine Antwort auf die *Sinnfrage*,⁷⁰ er ist mehr als nur die bedeutsame Antwort auf die Erfahrung von *Kontingenz* und mehr als nur hermeneutischer Schlüssel für die ganzheitliche Zusammenschau einer diffusen Wirklichkeit.⁷¹

⁶⁸ Vgl. damit auch die von Josef Franz Thiel in Anlehnung an die klassische Definition von Edward Tylor vorgenommene Definition von Religion: „*Sich abhängig wissen von einer übermenschlichen Macht und sich ihr unterordnen.*“ Thiel, Josef Franz: Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker, Berlin 1984, 13.

⁶⁹ Ich habe hier jene klassische *Schutzengeldarstellung* vor Augen, bei der ein geflügelter blonder Engel ein kleines Kind über eine schwankende und nach links und rechts schlecht gesicherte Brücke begleitet und geleitet. In diesem Bild verdichtet sich die Vorstellung einer göttlichen Macht, die das Leben in allen Lagen schützt und aufgrund ihrer alltagsnahen Dauerpräsenz als gleichsam *personal* erfahren wird.

⁷⁰ Vgl. exemplarisch *Schaube, Werner*: Die Sinnfrage im Brennpunkt des Religionsunterrichts. Grundlegung – Modelle – Materialien, München 1979; *Neuberger, Thomas Maria*: Lebensorientierung und religiöse Deutungssysteme. Zu den Voraussetzungen des Religionsunterrichts an der gymnasialen Oberstufe, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1989.

⁷¹ Vgl. *Dix, Günter*: Zum historischen Stand der Religion, in: *Pannenberg, Wolfhart (Hrsg.)*: Sind wir von Natur aus religiös?, a.a.O., 43-72 (und ebd. 73-86 die Diskussion zu diesem Beitrag).

Der Gott dieses Religiositätsverständnisses ist auch nicht die Mitte einer *bestimmten* gesellschaftlichen Ordnung; er ist ein Handlungsprinzip, eine *Dynamis*. Der Gott dieses Religiositätsverständnisses ist nicht ein Gott des Individuums, sondern des Zwischens von Individuen. Der Gott dieses Religiositätsverständnisses ist eine konkrete, auf allen Ebenen des menschlichen Zusammenlebens wirksame *Dritte Macht*.

Wenn Vertrauen auf Gott als einer beziehungsstiftenden Dritten Macht, als einer in jeglichem Zwischen und damit auch im Beziehungszwischen der Menschen wirkenden *Dynamis* in einem besonderen (sicherlich eingeschränkten) Sinn als *Religiosität* bezeichnet werden kann, dann entspringen alle Verhaltensweisen und Handlungen von Menschen, die dem Wirken dieser Macht entsprechen, einer religiösen Grundhaltung. Dann sind alle Formen des Zwischenmenschlichen, die mit der Existenz einer Dritten Macht rechnen, Ausdruck von Religiosität. Dann ist jedes dynamische, d. h. entwicklungs offene (!) Beziehungsverhalten – unabhängig davon, ob dies dem einzelnen Menschen bewußt ist oder nicht – Ausdruck einer religiösen Grundentscheidung. Dann sind Freundschaft, Partnerschaft und Liebe die sichtbaren Realisierungen unbewußter oder bewußter, unausgesprochener oder ausgesprochener Bekenntnisse zu einer „Macht in Beziehung“. Dann verhalten sich Jugendliche immer dann *faktisch religiös*, wenn sie sich der zwischenmenschlichen Dynamik stellen. Umgekehrt verhalten sie sich unreligiös, wenn sie der Dynamik entgegenarbeiten, indem sie sich des Mitmenschen zu bemächtigen versuchen, eklatant in allen Fällen (offener bis subtiler) Gewalt.

Zwar zeigt das Verhalten von Jugendlichen, daß ihnen die kultische Komponente von *religio*, nämlich *religere* i. S. von *sorgsam* (*die kirchlich tradierten Kulte und sakralen Riten*) beachten, fremd geworden ist, es zeigt aber auch, daß ihnen *religio* in ihrer zweiten etymologischen Herleitung, hier von *religare* i. S. von *binden*, *wieder verbinden*, *rückbinden* (*im Hinblick auf eine numinose Macht*), durchaus etwas bedeutet.⁷² Hier ist denn auch der Ansatzpunkt für ein Gespräch mit den Jugendlichen zu suchen. Voraussetzung dafür ist freilich, daß das Verhalten von Jugendlichen mit einem *religare*-orientierten Religiositätsverständnis in Verbindung gebracht und auf der Grundlage einer adäquaten Theologie (s. u.) gedeutet werden kann.

4. Zwischenmenschliche Beziehungen: vestigia Dei

These: *Für einen Realschüler ist seine Klasse ein Heilszeichen, eine Gymnasiastin erfährt Gott in der Liebe, die von Barz befragten Jugendlichen sehen den Sinn des Lebens vornehmlich in der Liebe, ein Grundschüler begegnet Gott in der Beziehung von Mensch und Tier, in der Popmusik werden keineswegs selten Verbindungen hergestellt zwischen Liebesbeziehungen und Gott. Alle Beispiele deuten darauf hin, daß Beziehungen Kindern und Jugendlichen etwas Heiliges sein können. Sie deuten auf ein Mehr, sind ihnen im Grunde Symbole (Fußspuren) Gottes.*

⁷² Vgl. Baacke, Dieter: Individualisierung und Privatisierung von Religion, a.a.O., 189: „Das Religiöse als Bindungs- und Rückbindeerlebnis bedeutet für Jugendliche viel ...“

Während sich „Heil-sein“ für Schülerinnen und Schüler einer siebten Realschulklasse in Gegenständen aus der Natur, in Tierbildern, Tagebüchern usw. ausdrückt, zeigt es sich für einen Mitschüler in der *Klassengemeinschaft* selbst.⁷³ Die professionellen Verantwortlichen für den Unterricht reagieren symboldidaktisch adäquat und gruppieren die Schülerinnen und Schüler zu einem Kreis. Das Symbolverständnis des Schülers, demzufolge ein konkretes Beziehungsnetz ein Heilszeichen und Gottessymbol ist, wird auf diese Weise plastisch, anschaulich, greifbar.

Für eine 16-jährige Gymnasiastin begegnet *Gott* in der *Liebe*.⁷⁴ Ein solche Durchdringung alltäglicher Erfahrungen⁷⁵ auf ihre Innenseite hin ist keineswegs singulär; denn „fragt man junge Menschen, wo sie schon einmal die Nähe Gottes gespürt haben, dann verweisen sie sehr oft auf andere Menschen und auf die zwischenmenschliche Liebe.“⁷⁶ In der Erklärung einer Erzieherin schlägt sich die Theologie der oben zitierten Gymnasiastin folgendermaßen nieder: „Der Himmel ist, wo Gott ist, und Gott ist überall dort, wo Menschen freundlich zueinander sind und wo sie miteinander ehrlich auskommen.“⁷⁷ Gott begegnet, so heißt es im *Religionsbuch Oikoumene* „in den Worten von Menschen, die etwas Gutes sagen“.⁷⁸

Auf die Frage, was ihnen heilig sei, nennen Kinder eines Schulgottesdienstes vor allem Phänomene der Freundschaft.⁷⁹ Dies deckt sich mit ähnlichen Erfahrungen aus Religionsunterricht und Katechese.

Die Frage, wo Gott begegnet, beantwortet ein Schüler aus dem zweiten Schuljahr mit einem Bild, auf dem seine Familie in einem Wagen zu sehen ist, vor dem Wagen auf der Straße eine Katze, die durch Hupen aus der Gefahr gebracht wird; über allem ein Regenbogen, eine Sonne und eine Wolke.⁸⁰ Gott ist hier der, der eine Beziehung stiftet zwischen Mensch und Tier.

⁷³ Vgl. *Kuld, Lothar*: Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes, Sigmaringendorf 1989, 237.

⁷⁴ Vgl. *Nipkow, Karl Ernst*: Religion in Kindheit und Jugendalter. Forschungsperspektiven und -ergebnisse unter religionspädagogischen Interessen, in: *Hilger, Georg/Reilly, George (Hrsg.)*: Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion, München 1993, 183-223, 219 f., und dazu ebd. 191. Vgl. dazu auch *Zillessen, Dietrich*: Elementarisierung theologischer Inhalte oder elementares religiöses Lernen?, a.a.O., 31 ff.

⁷⁵ Vgl. noch einmal *Nipkow, Karl Ernst*: Glaube im Jugendalter – wie entsteht er, wächst er und ist er zu fördern?, in: *Brennpunkt Gemeinde* 47 (1994) 9-13, 10.

⁷⁶ Vgl. *Sauer, Ralph*: Wo begegnen Schülerinnen und Schüler der Frage nach Gott?, in: *Lebendige Katechese* 16 (1994) 98-104. Vgl. auch *Baumann, Urs*: Gemeinsame Schritte in die Zukunft. Vorangehen – Kraft schöpfen – überlegt handeln, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 34-40.

⁷⁷ Vgl. *Ramming, Rosl*: Kinder erfahren Sterben und Tod. Wie Erzieherinnen und Eltern helfen können, in: *Theorie und Praxis der Sozialpädagogik* 99 (1991) 70-73, 71.

⁷⁸ Vgl. *Steinwede, Dietrich/Lüdke, Kerstin*: Religionsbuch Oikoumene. Werkbuch 1/2, Düsseldorf 1994, 111.

⁷⁹ Ich greife hier eine Beobachtung von *Klaus König* auf, die sich mit meinen eigenen Unterrichtserfahrungen deckt.

Den *Sinn des Lebens* sehen die von Heiner Barz befragten Jugendlichen insbesondere in der *Liebe*,⁸¹ mit *Glück* assoziieren sie vornehmlich *Liebe/Partnerschaft* und *Freundschaft/Nähe*.⁸² Auf die Frage, was ihnen gut tue (autotherapeutische Praxis), verweisen die Jugendlichen in erster Linie auf das Gespräch mit einer Freundin bzw. einem Freund (als nächstes auf Musik).⁸³ Zwar können auf der medialen Schiene neue Trends, bestimmte Moden, auch musikalische Richtungen mit der Wirkung kreiert werden, daß sie eine breite Aufnahme und Zustimmung erfahren. Umgekehrt kann „oben“ (auf der Produzent/-innenebene) nichts geschaffen werden, das nicht „unten“ (auf der Rezipient/-innenebene) eine gewissen inhaltliche und ästhetische Basis hätte. Insofern sind die Beiträge der Popmusik *bahnbrechende Widerspiegelungen* und damit kommerziell einträgliche Aufgipfelungen emotional hochgeladener Grundbefindlichkeiten. Für die Religionspädagogik sind sie deshalb aussagestarke „Wasserstandsanzeiger“. Entsprechende Beachtung gebührt von daher auch und gerade jenem relativ breiten Liedgut, in dem (etwa von *Sting* in „If I Ever Lose My Faith In You“) *Liebesbeziehungen* mit *Glauben* in Verbindung gebracht werden.⁸⁴

In ihrem Lied „*Nie genug*“⁸⁵ trägt die Musikgruppe *Pur* – vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen einer, wie die Mitglieder meinen, von Freude, Lust, Liebe und Leben entfernten Kirche – ihre Theologie des inneren Zusammenhangs von selbstloser *Liebe* und *Gott* vor.⁸⁶

⁸⁰ Das hier beschriebene Bild ist im Rahmen einer von mir betreuten Untersuchung zu Gottesvorstellungen bei Kindern entstanden, die von *Anja Dürken*, *Sandra Schulze Hobbeling* und *Melanie Probst* in einer Coesfelder Grundschule durchgeführt wurde.

⁸¹ Vgl. *Barz, Heiner*: Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern (Jugend und Religion, Bd. 3), Opladen 1993, 85; vgl. auch ebd. 86-90. Zu den Untersuchungen von *H. Barz* vgl. u.a. *Bizer, Christoph*: Heiner Barz – Prophet einer Prophezeiung, die sich selbst erfüllen soll? Eine kritische Auseinandersetzung mit der Studie „Jugend und Religion“, in: *Forum Religion* 1/1993, 33-34, der das enge Kirchenverständnis *H. Barz'* von daher kritisiert, daß die Religionspädagogik schon seit Jahrzehnten Wege subjektiver Aneignung des Christentums aufweist und Kirche so versteht, daß sich die einzelnen mit ihrer ganzen Individualität in ihr einbringen können.

⁸² Vgl. *Barz, Heiner*: Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion, Bd. 2), Opladen 1992, 102; vgl. auch die ähnlichen Gewichtungen bei den Jugendlichen aus den östlichen Bundesländern, wiedergegeben in *Barz III*, a.a.O., 91 (hier an erster Stelle: *Freundschaft und Nähe*, gefolgt von *Lebensfreude*, *Familie*, *Erfolg*, *Gesundheit*).

⁸³ Vgl. *Barz III*, a.a.O., 71; vgl. auch ebd. 72-76.

⁸⁴ Vgl. *Fermor, Gotthard*: „Die irdische Religion der Liebe“: Glaube und Liebe in aktuellen Beispielen der Popmusik. Ein Werkstattbericht, in: *Der evangelische Erzieher* 46 (1994) 123-137. Vgl. auch *Kögler, Ilse*: Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Informationen und Deutungen, Graz u. a. 1994.

⁸⁵ Aus *Pur*: Seiltänzertraum, 1993.

⁸⁶ Vgl. auch *Kleespies, Britta*: Ein Religionsunterricht für's Leben, in: *Jendorff, Bernhard* (Hrsg.): *Katholischer Religionsunterricht: Wohin? Visionen aus Erfahrungen mit einem bewegten Fach*, Donauwörth 1996, 280-287, 286 f.

*Der Pfarrer riß den Jungen am Haar
und die Ohrfeige saß, weil er unartig war
vor der ganzen Klasse, Tränen im Gesicht,
das ist längst verzieh'n, der Junge war ich.*

*Leere Formeln, als Gebete getarnt,
vor den Spätfolgen der Onanie gewarnt.
Wunderglaube gegen Phantasie,
gehorsame Schäflein fallen auf die Knie.*

*Sie thronen unfehlbar, die alten Männer in Rom,
verbannen die Zweifler und auch das Kondom.
Die Lust ist des Teufels, aus Angst vor Frauen,
welcher Reichtum an Macht, Armut an Vertrauen.*

*Das Buch der Bücher auf Regeln beschränkt,
was zwischen den Zeilen steht, verdrängt,
habt euch vom Lachen und Lieben und Leben entfernt,
ich hab' euch abgestreift
und selbst gelernt.*

*In Musik, einer Melodie
die mir Gänsehaut verpaßt,
in einer Idee, einem Bild, einem wahren Wort,
einem Kuß, der selbstlos macht,
liegt so viel Gott,
das liegt in der Luft und das hat so viel Kraft.*

*Davon krieg' ich nie genug,
jeden Atemzug um Zug,
davon krieg' ich nie genug,
ich brauch' mehr, mehr als genug,
davon krieg' ich nie genug.*

*Die Angst vor der Sünde hat die Freude gelähmt,
die unbändige, göttliche Lebenslust gezähmt.
Triste Mienen bringen Dunkel ins Licht,
küßt ihr nur den Boden, ich küß' lieber dich.*

*In einer Umarmung
einer durchgeföhlten Nacht,
liegt so viel Gott,
mein Gott, das lieb' ich,
das hat mich gepackt.*

*Davon krieg' ich nie genug,
jeden Atemzug um Zug,*

davon krieg' ich nie genug,
 ich brauch' mehr, mehr als genug,
 davon krieg' ich nie genug.
 Jeden Atemzug um Zug,
 davon krieg' ich nie genug,
 ich brauch' mehr, noch viel mehr,
 noch viel mehr, mehr, mehr,
 davon krieg' ich nie genug.

Ich hör' ganz tief in mich.
 Ich hör' ganz leise meine Stimme.
 Ich hör' ganz tief in mich.
 Ich hör' ganz leise, was die Stimme
 singt – und das klingt
 nach mehr.

In einem Kuß, der selbstlos macht, in einer Umarmung, einer durchgefühlten Nacht *liegt so viel Gott*. Die Gruppe *Pur* besingt nicht nur diesen Zusammenhang, sondern auch die damit einhergehende Erfahrung einer Dynamik des zweifachen *Mehr*: des Mehr-davon-kriegen-Wollens und des Mehr, das aus ihm spricht. Das ist Beziehungssymbolik und Beziehungstheologie.

Beziehung und Gott – auch in anderen künstlerischen und kommerziellen Beiträgen ist dieser Zusammenhang Thema, wie *Andrew Greeley* aufzuzeigen vermag. So führt er zunächst die Beliebtheit von *Romanen* darauf zurück, daß sie in der Regel die Einladung beinhalten, Liebesbeziehungen gelingen zu lassen,⁸⁷ und verteidigt die *Komödie*, weil darin Versuche der Beziehungsgestaltung trotz Mittelmäßigkeiten und Niederlagen am Ende doch durch Hoffnung bestimmt sind.⁸⁸ Er selbst wirft sodann in einem eigenen Roman die Frage auf, ob die Liebe nicht Hinweis auf einen göttlichen Schöpfer sein könnte.⁸⁹ An den *TV-Sendungen* von *Bill Cosby* schätzt Greeley besonders, daß darin Beziehungsprobleme ernst genommen werden (während dies in seiner eigenen Religion zu wenig geschehe) und Liebes- und Lebensgeschichten eine zentrale Rolle spielen.⁹⁰ Die das komplexe Zusammenleben der Menschen thematisierenden *Lieder* von *Bruce Springsteen* enthalten seiner Deutung nach eine „implizite Frömmigkeit“.⁹¹ Und auch die Erotik *Madonnas* ist für ihn Hinweis auf den göttlichen Schöpfer.⁹² *Woody Allens Filme* zeigen immer wieder, daß in der Suche nach gelingenden Beziehungen ein tiefer Lebenssinn liegt⁹³ und die Sehnsucht nach Liebe und die Erfahrung von Liebe

⁸⁷ Vgl. *Greeley, Andrew*: Religion in der Popkultur, a. a. O., 26-33.

⁸⁸ Vgl. ebd. 34-39.

⁸⁹ Vgl. ebd. 37.

⁹⁰ Vgl. ebd. 40-46.

⁹¹ Vgl. ebd. 58.

⁹² Vgl. ebd. 69.

⁹³ Vgl. ebd. 120.

Hinweis auf etwas anderes, Größeres ist,⁹⁴ auf eine andere Dimension des Lebens⁹⁵. Greeley blickt gerade auf die profanen Dinge dieser Welt, um dem göttlichen Geheimnis auf die Spur zu kommen.⁹⁶ Immer wieder betont er die Liebe als Hinweis auf die Existenz Gottes.⁹⁷

Im Anschluß an neuere Untersuchungen zur Einstellung von Jugendlichen und ihrem Verhalten wird immer wieder festgestellt, daß *universale Solidarität* im Wertebewußtsein der Jugendlichen nur einen geringen bis gar keinen Platz habe. Daß ein Gelingen des Zusammenlebens auf *allen* Beziehungsebenen, die makrosozialen eingeschlossen, für Jugendliche einen zentralen Wert darstellt, belegt dagegen etwa die *Shell-Studie Jugend '92*: Hier stimmen dem Wert „Eine Welt in Frieden“ an 1. Stelle der Wertehierarchie 90% und an 2. Stelle dem Wert „Wahre Freundschaft“ 86% der Jugendlichen zu.⁹⁸ Die hier zum Ausdruck kommende Wertehierarchie findet in einer *Osnabrücker Untersuchung* ihre Bestätigung.⁹⁹

Daß Beziehungen auf allen Ebenen des Zusammenlebens gelingen mögen, stellt für Kinder und Jugendliche, so sollte mit dem ausgewählten und hier vorgestellten Material unterstrichen werden, einen zentralen Wert dar. Nicht die abstrakte Frage nach dem Sinn des Lebens, sondern die existentiell gefüllte und konkrete Frage nach gelingenden zwischenmenschlichen Beziehungen steht im Zentrum ihrer Interessen.¹⁰⁰

⁹⁴ Vgl. ebd. 123.

⁹⁵ Vgl. ebd. 125.

⁹⁶ Vgl. ebd. 142 f.

⁹⁷ Vgl. ebd. 37.

⁹⁸ Vgl. *Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.): Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland*. 4 Bde, Opladen 1992, hier Bd. 2, 33 ff. – Gegen die Annahme, daß Jugendliche zwar den Weltfrieden als einen zentralen Wert anerkennen, aber nicht bereit wären, sich für seine Realisierung entsprechend einzusetzen, und Jugendliche in seiner Erfüllung nur die Voraussetzung für das Erreichen ihrer eigenen individuellen Lebensziele sehen, spricht nach Reinhold Mokrosch bei den Jugendlichen eine „Resignation über die Nichtrealisierbarkeit der Werte internationalen Zusammenlebens“. Vgl. *Mokrosch, Reinhold: Internationale Solidarität im Bewußtsein und Verhalten Jugendlicher. Ergebnisse neuerer Untersuchungen*, in: *Glaube und Lernen* 10 (1995) 46-55, 48. Vgl. auch ebd. 49: „Als Ideale, so resümiere ich die neueren Untersuchungen, sind Werte des internationalen Zusammenlebens im Bewußtsein Jugendlicher relativ hoch geschätzt, nicht aber als konkrete Lebensziele. Die Resignation über Möglichkeiten politischer Mitwirkung und Einflußnahme haben ihre Lebenszielorientierung auf den privaten, überschaubaren Bereich gelenkt.“ Jugendliche, so ergab eine Untersuchung, an der Mokrosch selbst beteiligt war, plädieren im höchsten Maß für Freundschaft wie internationalen Frieden, sie leiden am Unfrieden in der Welt, resignieren aber hinsichtlich der Veränderbarkeit (vgl. ebd. 52). Ohnmachtsempfinden gepaart mit Uninformiertheit führen dazu, daß sich Jugendliche der Weltverantwortung entziehen und Nahhorizontwerte zu realisieren versuchen (vgl. ebd. 54 f).

⁹⁹ Vgl. *Mokrosch, Reinhold: Internationale Solidarität im Bewußtsein und Verhalten Jugendlicher*, a.a.O., 51 ff.

¹⁰⁰ Vgl. auch *Remschmidt, Helmut: Adoleszenz. Entwicklung und Entwicklungskrisen im Jugendalter*, Stuttgart/New York 1992, 160 ff.

5. Sozialwissenschaftliche Sicht und theologische Deutung

These: *Die Sozial- und Humanwissenschaften sind sich darin einig, daß das Wesen des Menschen grundlegend durch Beziehung bestimmt ist (vgl. auch Beziehungswissenschaft). Ihre Untersuchungen legen einen dem Untersuchungsgegenstand inhärenten Überschuß nahe und eine im Zwischen der Menschen agierende Dritte Macht. In der jüdisch-christlichen Theologie ist das in jeder gelingenden Beziehung greifbare Mehr schon immer reflektiert und mit Gott in Verbindung gebracht worden. Der Gott Israels ist der, der für die Menschen da ist, dem sich das Befreiungshandeln und die Gemeinschaft Israels sowie dessen Schutz gegen Feinde verdanken. Jesus realisiert die beziehungsstiftende göttliche Macht an unzähligen Beziehungsstationen seines Lebens (brennpunktartig in seinen Tischgemeinschaften). Der Gott Israels ist „Macht in Beziehung“. An ihn glauben heißt, auf ihn als Dritte Macht setzen (vgl. hebr.: himin), C. Heyward spricht pointiert von „gotten“, U. Schmälzle von „Gott handeln“. In der Perspektive der hier angedeuteten Beziehungstheologie sind Jugendliche religiös, wenn sie sich verantwortlich auf Beziehung einlassen.*

Das von Jugendlichen religiös gedeutete Beziehungshandeln beschreibt einen Wesenszug des Menschen. Daß der Mensch aus Beziehung lebt und nur in Beziehung leben und überleben kann, ist eine unbezweifelbare, allen Human- und Sozialwissenschaften zugrundeliegende Erkenntnis (vgl. *Beziehungswissenschaft*¹⁰¹). Menschen treten durch Beziehung in diese Welt (Zeugung) und wachsen durch Beziehung in ihr auf; Menschen, denen (vor allem in früher Kindheit) Beziehung weitgehend vorenthalten wurden, sind oft nicht überlebensfähig (vgl. Deprivations- und Suizidforschung). Schon Säuglinge und Kleinkinder sind mit einer erstaunlichen Empathiefähigkeit ausgestattet (vgl. neuere Säuglingsforschung, Empathieforschung). Den komplexen Erscheinungsformen prosozialen und altruistischen Verhaltens (vgl. Altruismusforschung), der Nächstenliebe und universalen Solidarität vermag ein soziobiologischer Reduktionismus (vgl. Soziobiologie) nicht gerecht zu werden. Der Mensch ist ein dialogisches Wesen, auf Interaktionen, Kommunikation und Kooperation angelegt (vgl. Sozialphilosophie, Kommunikationswissenschaft, Pragmalinguistik). Er drängt auf Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung (vgl. Soziologie), feiert Feste und bestattet seine Verstorbenen (vgl. Kulturanthropologie). Er setzt sich vielfältig mit seinen Mitmenschen auseinander, sieht sich in Beziehungskonflikten und vor der Notwendigkeit ihrer Überwindung (vgl. Sozialpsychologie, Friedens- und Konfliktforschung).

Eine Vielzahl der sozialwissenschaftlichen Erörterungen zwischenmenschlichen Beziehungsverhaltens drängen an einen Punkt, an dem ein Überschuß, ein Mehr, ein unverrechenbarer Rest dieses Verhaltens aufscheint und Beziehungsverhalten daraufhin reflektiert werden will. In der Dialogischen Philosophie führt *Martin Buber* Gemeinschaft auf eine göttliche Mitte zurück. In der Humanistischen Psychologie sieht *Carl Rogers* jedes Gespräch durch das Wirken eines konstruktiven Potentials bestimmt. Der Gewaltverzicht *Gandhis*

¹⁰¹ Vgl. *Auhagen, Ann Elisabeth/Salisch, Maria von (Hrsg.): Zwischenmenschliche Beziehungen, Göttingen/Bern/Toronto/Seattle 1993; vgl. auch Argyle, Michael/Henderson, Monika: Die Anatomie menschlicher Beziehungen. Spielregeln des Zusammenlebens, Paderborn 1986.*

ruht wesentlich auf der Vorgabe einer „Macht der Wahrheit“ (satyagraha). Erich Fromms Gesellschaftskonzept rankt um Biophilie, die Annahme eines auf Lebensoptimierung hinorientierten Charakters im Menschen. Die Diskursethik eines Jürgen Habermas gründet im festen Vertrauen auf die Durchsetzungskraft der Vernunft.

Die hier genannten Konzepte sind nur zu verstehen vor dem Hintergrund der Annahme einer quasigöttlichen *Dritten Macht*, eines jedem Handeln übergeordneten Potentials. Eine Art *Skizze* mag dies verdeutlichen: Nur im festen Vertrauen darauf, daß im Vakuum der Gewaltfreiheit eine Dritte, konfliktlösende und beziehungsstiftende Macht wirkt, sieht sich im Gegenüber zweier Konfliktpersonen/-parteien mindestens eine Partei dazu in der Lage, ihre zunächst zum (Gegen)Schlag erhobenen Hände herunterzunehmen und die Konfliktlösung letztlich dieser Macht zu überantworten. Sie setzt – theologisch gedeutet und gesprochen – auf eine göttliche „*Macht in Beziehung*“ und handelt entsprechend. In der hebräischen Terminologie der biblischen Schriften begegnet die darin zum Ausdruck gebrachte Grundhaltung im Begriff des *himin* (vgl. aman, Amen, emuna), des Vertrauens und Bauens auf *JHWH*. Carter Heyward spricht von „*gotten*“, ¹⁰² Udo Schmälzle von „*Gott handeln*“. ¹⁰³

Beziehung, das soll damit angedeutet werden, ist in theologischer Perspektive das Werk einer realen „*Macht in Beziehung*“. Jüdisch-christliche Theologie führt zwischenmenschliches Beziehungsverhalten, mehr noch: auch das zwischen Mensch und Tier (vgl. Arche Noach), auf eine Macht zurück, die sich als *JHWH* den Menschen erschlossen hat: als ein ins Zwischen der Menschen hineinfahrender Wind, als etwas, von dem nicht mehr gesagt werden kann, als daß es da ist. Daß da etwas ist, das zusammenführt und zusammenhält, dem sich der Schalom des Zusammenlebens verdankt, ist Israel bahnbrechend in seinen Exoduserfahrungen aufgegangen. Daß da etwas sein muß, das unmittelbar gemeinschaftsstiftend ist, hat sich Israel in der Erfahrung und Vorstellung eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses niedergeschlagen, der ohne eine politische Zentralgewalt auszukommen vermag (vgl. 2 Sam 8, Ri 9). Daß da etwas sein muß, das vor Feinden schützt und deshalb auch bei militärischer Bedrohung ungeteiltes Vertrauen verdient, ist ein zentrales Zeugnis prophetischer Rede (vgl. Jes 7, 9; Hos 14, 10). So konkret und effektiv ist die von Israel für das menschliche Zusammenleben veranschlagte „*Größe*“, daß neben ihr jedes Gewalthandeln und jede Herrschaftsinstitution überflüssig wird. Beziehung – im Glauben Israels – ist gottgewollt und gottgewirkt.

¹⁰² Vgl. Heyward, Carter: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 2. Aufl. 1987, 12, wo *D. Sölle* im Vorwort die Vorbehalte der Übersetzerinnen gegenüber einer Wiedergabe von „*to god*“ durch „*gotten*“ betont.

¹⁰³ Vgl. Schmälzle, Udo: Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Und dennoch ist von Gott zu reden. FS f. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 326-342.

In der Linie dieser Theologie ist *Jesu Beziehungshandeln* zu sehen. Von ihr her ist es in allen seinen Ausprägungen zu verstehen. Jesu Leben ist durchzogen von unzähligen Beziehungsvorgängen: von der Geburt über sein öffentliches Wirken bis hin zu seinem Tod und über diesen hinaus. Immer ging es Jesus um die Realisierung Gottes in Begegnung, Beziehung und Gemeinschaft. Besonders hervorzuheben sind hier seine *Tischgemeinschaften*¹⁰⁴. Seine *Beziehungsstationen* (vgl. *Kreuzwegstationen*) sind Orte der Theophanie. Die *malkut JHWH*, das was lange als Reich Gottes bezeichnet wurde, verwirklicht sich in konkreten Beziehungen.

Gott ist „Macht in Beziehung“, wie dies Carter Heyward ausdrückt.¹⁰⁵ Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest, wie es Martin Buber auf den Punkt bringt.¹⁰⁶ Er ist nicht eine im einzelnen Individuum sich niederschlagende *force vitale*, sondern *force vitale* im Zwischen der Individuen. Auf Gott als „Macht in Beziehung“ vertrauen, Gott in Beziehung realisieren, das heißt *glauben*.

Die oben von Kindern und Jugendlichen vertretene Rückführung ihrer Beziehungserfahrungen und Beziehungssehnsüchte auf das Wirken Gottes findet ihre Bestätigung in jüdischer Theologie und ihrer Anwendung im *himin*-orientierten Beziehungshandeln Jesu. Im unbewußten Beziehungsverhalten wie bewußten Beziehungshandeln der Kinder und Jugendlichen drückt sich faktisch Vertrauen in eine göttliche „Macht in Beziehung“ aus. Indem Jugendliche Beziehungen leben, handeln sie *religiös*, selbst wenn ihnen dies als solches nicht bewußt ist (vgl. anonymes¹⁰⁷ „Gotten“). Das in der Gruppe erfahrene Heil wird mit „*Gott zwischen uns*“ (vgl. dagegen: „Gott über uns“) in

¹⁰⁴ Vgl. *Bolyki, János*: Die Tischgemeinschaften Jesu, in: *European Journal of Theology* 3 (1994) 163-170; *Soon, Park Jae*: Jesus' table community movement and the church, in: *Asia Journal of Theology* 7 (1993) 60-83; vgl. auch *Schillebeeckx, Edward*: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br./Basel/Wien 7. Aufl. 1980, 177-193.

¹⁰⁵ Vgl. auch *Heyward, Carter*: Und sie rührte sein Kleid an, a.a.O., 30: „Durch die feministische Bewegung habe ich gelernt, unsere Macht in Beziehung als Gott zu erfahren, zu erkennen und auch Gott zu nennen ... Gottes Transzendenz erfahren wir in der Beständigkeit, mit der Gott zwischen uns Brücken baut. Gott ist nicht mein, sondern unser; und Gott gehört nicht nur uns, sondern auch anderen Menschen und nicht einmal einfach anderen Menschen. Gott ist die Macht in Beziehung zwischen Pflanzen und Hunden und Walen und Bergen und Städten und Sternen. Göttliches Wesen treibt uns, sehnt sich nach uns, bewegt sich in uns und durch uns und mit uns, indem wir uns selbst als Menschen erkennen und lieben lernen, die von Grund auf in Beziehung stehen und nicht allein sind.“

¹⁰⁶ Vgl. *Buber, Martin*: Ich und Du, in: *Ders.*: Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, 5-121, 41.

¹⁰⁷ Zur Problematik des Wortes von K. Rahner vgl. *Schwerdtfeger, Nikolaus*: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie des „anonymen Christen“, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982. – Es würde hier allerdings zu weit führen, die Frage zu diskutieren, ob es legitim ist, das Beziehungsverhalten und -handeln von Jugendlichen auch dann als *religiös* zu deuten, wenn sich diese selbst dagegen verhalten würden. Vgl. dazu die kritischen Anfragen von *Bucher, Anton A.*: „Nicht einmal Gott kann sich leisten, altmodisch zu sein“. Jugend und Religion in empirisch-individualpsychologischer Sicht, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik*. Bd. 12, Neukirchen-Vluyn 1995, 31-45.

Verbindung gebracht; die Gruppe bekommt „im Erleben der Teilnehmer/-innen eine zusätzlich symbolische Qualität, die aus dem intensiven Erleben dichter Beziehungen, symbiotischer Zustände und dem Klima der Geborgenheit und Akzeptanz erwächst, wobei eine Tendenz besteht, diese 'Wir-Qualitäten' symbolisch zu 'überhöhen'“. ¹⁰⁸

6. Religionspädagogische Folgerungen

These: *Gegen gesellschaftsbezogene Individualisierungsprozesse setzen Jugendliche auf Beziehungshandeln in small-is-beautiful-Strukturen vor Ort (1). Nicht Privatheit ist das Merkmal jugendlicher Religiosität, sondern ihr (religiös zu deutendes) Beziehungshandeln (2). Daran anknüpfende beziehungspädagogische Imperative sind Jugendlichen von einem beziehungstheologischen bzw. sozio-theologischen Ansatz (vgl. mutualistische Theologie) her einsichtig und transparent zu machen (3). Gottvertrauen in Beziehung ist als eigenes religiöses Lehr-Lernziel von der Religionspädagogik auszuformulieren und in die bildungspolitische Diskussion einzubringen (4). Didaktisch schlägt sich eine Religionspädagogik der Beziehung in einem Spiralmodell nieder, das den Weg von bloßem Beziehungsverhalten zu einem ausdrücklich religiös motivierten Beziehungshandeln beschreibt (5). In symbol- und korrelationsdidaktischer Hinsicht gilt es, aktuelle und tradierte Beziehungserfahrungen aufeinander zu beziehen und auf Gott hin bzw. von Gott her zu deuten; dem beziehungstheologischen Ansatz entsprechen Beziehungssymbole (dem schöpfungstheologischen dagegen eher Gegenstandssymbole) (6). Mutualistische Theologie schlägt sich beziehungsstrukturell in einem Konzept der Glaubensbegleitung (vgl. dagegen Glaubensweitergabe) nieder (7).*

Aus den beziehungstheologischen Überlegungen sollen nun abschließend einige Folgerungen für die Religionspädagogik formuliert werden. Dies kann in der gebotenen Kürze nur thesenartig geschehen.

6.1 Small-is-beautiful-Beziehungen gegen Individualisierungsprozesse

Die meisten Beiträge zur Religiosität von Jugendlichen heben hervor, daß Jugendliche heute Opfer von Individualisierungsprozessen und einem undurchschauberen Pluralismus von Orientierungen und Optionen ausgesetzt seien. Was im großen gesellschaftlichen Rahmen als Individualisierung und Privatisierung wahrgenommen wird, ¹⁰⁹ kann sich allerdings vor Ort, aus unmittelbarer Nähe zu den Jugendlichen und dem Blickwinkel einer teilnehmenden Beobachtung betrachtet, ganz anders darstellen ¹¹⁰: als eine Art Sozialisierung, ein Zusammenschluß unterhalb des vorgegebenen gesellschaft-

¹⁰⁸ Vgl. *Steinkamp, Hermann*: Begleitung Jugendlicher bei ihrer Suche nach Spiritualität, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 41-45, 43.

¹⁰⁹ Vgl. dazu *Baethge, M.*: Individualisierung als Hoffnung und Verhängnis, in: *Soziale Welt* 36 (1985) 299-312; *Heitmeyer, Wilhelm/Olk, Thomas* (Hrsg.): *Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungsformen, jugendpolitische Konsequenzen*, Weinheim u. München 1990. Vgl. auch *Feige, Andreas*: *Vom Schicksal zur Wahl*, a. a. O.

¹¹⁰ Vgl. auch *Frey, Anna-Lena*: Hat Religion bei Jugendlichen ausgespielt? Beobachtungen und Erfahrungen in Tübingen, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik*. Bd. 12, Neukirchen-Vluyn 1995, 3-9, die davon ausgeht, daß Pfarrer/-innen nur deshalb nicht das (tatsächlich vorhandene) religiöse Interesse von Jugendlichen wahrnehmen können, weil sie nicht in der Lebenswelt der Jugendlichen präsent sind.

lichen Levels. Makrosozial gesehen finden zwar komplexe *Individualisierungs-, besser noch: Separatisierungs- und Atomisierungsprozesse* statt¹¹¹ und ereignen sich Entsolidarisierungsprozesse; mikrosozial gesehen kommen aber auch *Gegenprozesse* zustande: indem Jugendliche auf vielfältige und verbindliche Weise in Beziehung zueinander treten, Beziehung leben und gestalten. Dabei liegt die Alternative ihres Beziehungshandelns nicht nur in der naturbedingten, entwicklungsbezogenen Resistenz gegen gesellschaftsglobale Verinselungsprozesse und in entsprechenden Versuchen der Gegensteuerung, sie liegt insbesondere auf der Ebene *neuer Beziehungsstrukturen*: Jugendliche unterlaufen die vorgefundenen sozialen Strukturen und treffen sich auf neuen. Konkret: Plattform ihre sozialen Handelns ist nicht vorwiegend die große politische Bühne und dort die in Aktionsgruppen, Arbeitskreisen und Initiativen agierende Opposition, sondern der überschaubare Ort von Straßenecken, Baubuden, eigener Zimmer und Telefonverbindungen. Nicht das regelmäßige Treffen in einem Friedensarbeitskreis und damit einhergehende verbindliche Termine bestimmen ihr Handeln, sondern das spontan zufallende Gespräch mit einer Freundin oder einem Freund. 20-Uhr-Termine (von denen jeder Arbeitskreis lebt) platzen, weil ein sich plötzlich ergebender Gesprächsbedarf dazu zwingt, sich stundenlang mit einem Mitschüler oder einer Mitschülerin zu unterhalten. Was in der pastoralen Verkündigung immer hochgehalten und als Ideal hingestellt wurde, wird von Jugendlichen zunehmend praktiziert: die spontane Zuwendung zum Nächsten nach dem Vorbild des *barmherzigen Samariters*. Nicht die großen Verpflichtungen sind es, die Jugendliche umtreiben (und – wie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter – am Nächsten vorbeigehen lassen), sondern eine „Spiritualität der Berührbarkeit, des Mitfühlens“¹¹². Sie bewegt sie dazu, sich den Allernächsten zuzuwenden. Schon längst sind damit Jugendliche dabei, die weithin beklagte Individualisierung – auf ihre Weise! – aufzufangen: indem sie sich auf neuer Ebene zusammenschließen. Damit erklärt sich auch, daß nur bei einem entsprechenden Wechsel der Betrachtungsebene hinter den gesellschaftlich großflächigen Individualisierungsprozessen die gegenläufigen erkannt werden können und mit ihnen die strukturell tiefgreifende Alternative. Es entspricht der von den Jugendlichen hochgehaltenen sozialen Variante des Small-is-beautiful-Prinzips, daß sie nicht marktschreierisch und gigantistisch daherkommt, sondern weitgehend unbemerkt bleibt.¹¹³ Die Jugend organisiert sich nach eigenen Vorstel-

¹¹¹ Vgl. *Wanner, Ulrich*: Betrug am Wort. Eine Begriffsverfälschung: Individualisierung, in: *Lutherische Monatshefte* 33 (1994) 37-39. – Aber auch gegenläufige Tendenzen sind festzustellen: statt (neben) Individualisierung Globalisierung, statt (neben) Pluralisierung Uniformierung; vgl. dazu *Mette, Norbert*: Individualisierung und Entraditionalisierung als (religions-)pädagogische Herausforderung, in: *Becker, Ulrich/Scheilke, Christoph Th.* (Hrsg.): *Aneignung und Vermittlung. Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik*, Gütersloh 1995, 69-84, 74.

¹¹² Vgl. *Steinkamp, Hermann*: *Begleitung Jugendlicher bei ihrer Suche nach Spiritualität*, a.a.O., 45.

lungen in mikro- und mesosozialen Räumen. Mit einem auf makrosoziale Strukturen fixierten Blick und dem darin zum Ausdruck kommenden Verhaftetsein an *gesellschaftliche*¹¹⁴ Modelle des Zusammenlebens kann dies freilich kaum wahrgenommen, geschweige als ein eigener Beitrag zum sozialen Zusammenleben gedeutet werden. Hinter den gesellschaftsbezogenen Individualisierungsprozessen und Entsolidarisierungsprozessen¹¹⁵ ereignen sich gemeinschaftsbezogene Sozialisierungsprozesse. Gegen Individualisierung setzt Jugend auf die Beziehung autonomer Subjekte vor Ort. Daß sie, wie zahlreiche Untersuchungen zeigen,¹¹⁶ resignativ vor dem großen politischen Engagement zurücktreten (wenngleich sie am Unfrieden in der Welt leiden und eine Welt im Frieden als obersten Wert anerkennen) und sich lieber den Forderungen gelebter Freundschaft stellen, bestätigt einmal mehr ihren alternativen Ansatz.¹¹⁷ Weltpolitik und Weltordnung werden – auch wenn sie unverzichtbar geworden sind – durch das Verhalten von Jugendlichen als (jedenfalls mit ihren Möglichkeiten) nicht zu bewältigendes Großprojekt eingeschätzt. Ihr Blick richtet sich – mit dem ihnen eigenen Realismus – auf das Nächstliegende und Machbare und dementsprechende Beziehungsstrukturen.¹¹⁸ Weltweiter Solidarität geht die Erfahrung konkreter lokaler Solidaritätserfahrung voraus.¹¹⁹

¹¹³ Politikverdrossenheit, fehlender Nachwuchs in den Parteien und Verbänden, kirchliche Indifferenz weisen indes indirekt auf Vorgänge unterhalb der Ebene einer großflächigen gesellschaftlichen Lebens- und Weltgestaltung.

¹¹⁴ Vgl. *Tönnies, Ferdinand*: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1972.

¹¹⁵ Vgl. *Emeis, Dieter*: Individualisierte Religiosität Jugendlicher und Gemeindekatechese, in: Katechetische Blätter 121 (1996) 27-31.

¹¹⁶ Vgl. *Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.)*: Jugend '92, a. a. O., 33 ff.; *Roos, Lothar*: Wertspektrum und Wertorientierung junger Menschen. Zu den Ergebnissen einer Jugend-Werte-Studie, in: *Fell, Margret u. a. (Hrsg.)*: Erziehung, Bildung, Recht. Beiträge zu einem interdisziplinären und interkulturellen Dialog (FS Ph. Eggers), Berlin 1994, 76-98; *Mokrosch, Reinhold*: Internationale Solidarität im Bewußtsein und Verhalten Jugendlicher, a. a. O.

¹¹⁷ Aus der Tatsache, daß Jugendliche zwar hohe Ideale verträten, sich aber in der Praxis nicht dementsprechend verhielten, leitet *Roos, Lothar*: Wertspektrum und Wertorientierung junger Menschen, a. a. O., die Feststellung ab, daß sie eher konsumistisch als investiv sowie eher demonstrativ als aktiv seien (vgl. ebd. 81-83).

¹¹⁸ Eine andere Deutung der Einstellung von Jugendlichen könnte davon ausgehen, daß Jugendliche dermaßen mit sich selbst und ihrer Subsistenzsicherung beschäftigt sind, daß ihnen kein Potential zur Verfügung steht, um über einen engen zeitlichen wie räumlichen Rahmen hinauszusehen und -zugehen. Vgl. *Meadows, Dennis u. a.*: Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972, 13; vgl. auch *Gruhl, Herbert*: Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik, Frankfurt a.M. 1978, 231 („Wieweit reicht das menschliche Gewissen?“).

¹¹⁹ Vgl. auch *Kröselberg, Michael*: Von der reflektierten Gruppe zur partizipativen Kultur, in: *Gabriel, Karl/Hobelsberger, Hans (Hrsg.)*: Jugend, Religion und Modernisierung, a. a. O., 167-180.

6.2 Beziehungsverhalten als Ausdruck von Religiosität

Gängige Antworten auf Fragen nach der Religiosität heutiger Jugend folgen einer Vakuumtheorie und verweisen häufig auf *New-Age*-geprägte, esoterische Einstellungen¹²⁰ sowie okkultistische¹²¹ Praktiken. Tatsächlich sind deren Einflüsse auf die Jugendlichen insgesamt eher als gering einzuschätzen. Dies entspricht auch ganz dem Trend unter den Jugendlichen, sich von jeglichen kirchlichen Bindungen frei zu machen¹²²; warum sollten sich Jugendliche in Sekten einbinden lassen, während sie eben gerade noch eine kirchliche Bindung für sich abgelehnt haben? Jugendliche *binden sich*, allerdings in überraschend unorthodoxer Weise, jenseits herkömmlicher Angebote (zu denen auch die Sekten zählen). Ihre Immunität gegenüber Angeboten institutionalisierter Religiosität ist ungeteilt und trifft mehr oder weniger alle Anbieter.

Auch die weitverbreitete Feststellung, daß Jugendliche in die Privatheit flüchten¹²³ und sich dort ihre eigene Religion zurechtbasteln, ist in Frage zu stellen. Unter beziehungstheologischen Gesichtspunkten greifen solche Antworten zu kurz. Zwar fehlen häufig bei Jugendlichen *ausdrückliche* Hinweise auf religiöse Einstellungen, lassen sich aber in bestimmten Verhaltensweisen *versteckte* Hinweise auf eine religiöse Grundhaltung finden: nämlich in den von ihnen vielfach und vielfältig ersehnten und gelebten Beziehungen. Die richtige Antwort auf die Frage nach der Religiosität der Jugendlichen lautet demnach nicht *Flucht in die Privatheit*, sondern – im Gegenteil – *Anwendung in Beziehung*. Nur auf den ersten Blick wird hier mit der Frage nach der Religiosität von Jugendlichen ein Hinweis verknüpft, der nicht auf der Ebene der Frage liegt: ein Hinweis, der nicht auf eine ausdrückliche Religiosität verweist. *Bei entsprechender theologischer Deutung* beinhaltet die Antwort aber einen durchaus schlüssigen Hinweis: Jugendliche sind *religiös*, indem sie auf Beziehung setzen; und sie praktizieren gerade nicht in privater Zurückgezogenheit, sondern in öffentlicher Verbindlichkeit, wengleich nicht Kirch-

¹²⁰ In Wirklichkeit sind Bewegungen und Gruppierungen um *New Age* nicht in erster Linie aus Jugendlichen zusammengesetzt. Ihren Hauptzustrom erhalten sie von Erwachsenen, vor allem Frauen, im Alter zwischen 30 und 50 Jahren. Vgl. *Feige, Andreas*: Zwischen großkirchlich angesonnener Religionspflicht und autonom-individuellem Religiositätsgefühl, a.a.O., 84-86.

¹²¹ Daß die Jugend dem Okkultismus verfallen sei, hat sich nach *Bucher, Anton A.*: Ist Okkultismus die neue Jugendreligion? Eine empirische Untersuchung an 650 Jugendlichen, in: Archiv für Religionspsychologie 21 (1994) 248-266, 264, als Zerrbild erwiesen. Vgl. auch *Baacke, Dieter*: Individualisierung und Privatisierung von Religion, a.a.O., 188, der im Hinblick auf Okkultismus bei Jugendlichen von einem „Marginalphänomen“ spricht. Vgl. *Helsper, Werner/Streib, Heinz*: Okkultismus in der Adoleszenzkrise. Zur Durchdringung von Okkultismus, Religion und Selbstreflexivität, in: Wege zum Menschen 46 (1994) 183-198; hier wird die Auseinandersetzung mit okkulten Deutungen von Selbst und Welt „als Ausdruck adoleszenter Suchbewegungen und Verselbständigungen und somit eines entstehenden Neuen zu deuten“ überlegt (vgl. ebd. 197).

¹²² Vgl. *Schweitzer, Friedrich*: Kaum noch kirchliche Bindung, a.a.O.

¹²³ Vgl. *Baacke, Dieter*: Individualisierung und Privatisierung von Religion, a.a.O.

lichkeit. Wenn sich demzufolge Kirche der Jugend wieder annähern will, dann ist sie gut beraten, sich auf das implizit religiöse Beziehungshandeln der Jugendlichen einzulassen und die darin aufscheinenden religiösen Zusammenhänge wahrzunehmen.¹²⁴

6.3 Notwendigkeit einer beziehungstheologischen (soziotheologischen) Grundlegung

Die sich immer stärker abzeichnende beziehungspädagogische Programmatik der Religionspädagogik bedarf, will sie sich nicht im bloßen moralischen Imperativ und einem allein darin festgemachten Handeln erschöpfen, einer beziehungstheologischen (sozio-theologischen) Grundlegung. Beziehungspädagogische *Appelle* allein reichen nicht hin. Jugendliche und Kinder sind darauf angewiesen, daß ihnen die oben angedeuteten sozio-theologischen Zusammenhänge zwischen Beziehungsverhalten und -handeln einerseits und einer konkreten „Macht in Beziehung“ andererseits von der Religionspädagogik *transparent* gemacht werden. Um dies leisten zu können, muß die Religionspädagogik selbst einen überzeugenden sozio-theologischen Ansatz herausarbeiten und dabei *individualistische* Theologie zu einer *mutualistischen*¹²⁵ Theologie weiterentwickeln, indem sie urbiblische Gotteserfahrungen in Erinnerung ruft und mit aktuellen korreliert. Von solchen theologischen Ansätzen her ist Beziehungsverhalten zu deuten (vgl. theologische Deutungskompetenz¹²⁶) und im Hinblick auf ein (bewußtes) mit einer *Dritten Macht* rechenen Beziehungshandeln zu profilieren (vgl. religionspädagogische Vermittlungskompetenz).

6.4 Formulierung eines ausgesprochen religiösen Lehr-/Lernziels

Der oben skizzierte beziehungstheologische Ansatz legt die Formulierung eines *ausdrücklichen* religiösen Lehr-/Lernziels nahe. Dieses Ziel lautet: *Gott* ungeteilt und mit allen Konsequenzen in der Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen *vertrauen*, auf eine *Dritte Macht* setzen, auf eine im *Inter* agierende *force vitale* bauen.¹²⁷ Ein Gottvertrauen dieser Art ist Grundlage eines jeden Toleranzpostulates und die Basis eines demokratischen Zusammenlebens. Nur weil es eine *Dritte Macht* gibt, können es sich Menschen

¹²⁴ Vgl. auch Schweitzer, Friedrich: Kaum noch kirchliche Bindung, a.a.O., 20.

¹²⁵ Der *mutual friend* ist im Englischen der gemeinsame Freund. Dieses Bild spiegelt etwas vom sozio-theologischen Ansatz wieder. Von daher spreche ich auch von einer *mutualistischen* Theologie.

¹²⁶ Vgl. Feige, Andreas: Jugend und organisierte Religionspraxis: Struktur- und Bewußtseinsbedingungen für religiöse Kommunikation in einer 'Gesellschaft der Individuen', in: Grimm, Andrea (Hrsg.): Laß' doch der Jugend ihren Lauf? Probleme und Perspektiven kirchlicher Jugendarbeit, Rehburg-Loccum (Ev. Akademie Loccum: Loccumer Protokolle 61/92) 1994, 9-28, 25.

¹²⁷ Dies paßt sich in die Feststellung des Synodenbeschlusses ein, daß es dem Religionsunterricht „nicht nur um Erkenntnis und Wissen, sondern ebenso um Verhalten und Haltung“ gehe, ein. Vgl. *Der Religionsunterricht in der Schule*. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1974, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht* (Reihe: Arbeitshilfen Nr. 66), Bonn 1989, 269-303, 288 (Nr. 2.5.1).

erlauben, dialogisch um die Wahrheit zu ringen, im Diskurs nach einer Konfliktlösung zu suchen. Jedes Zusammenleben in der Gruppe und jedes (universale) solidarische Handeln verdankt sich einem verbindenden zwischenmenschlichen Impuls, theologisch gesprochen einem „Gott zwischen uns“. Keine Gesellschaft kann über ihre Innenseite, über Gott als sozialen Faktor, hinwegsehen. Am Grad der Bereitschaft, gesellschaftliches Zusammenleben auf seinen tiefen Grund hin handlungsorientiert zu reflektieren, bemißt sich die Lebendigkeit einer Gesellschaft. Ein darauf bezogenes religionspädagogisches Ziel trifft sich demzufolge mit einem fundamentalen bildungspolitischen Interesse.¹²⁸

6.5 Ausarbeitung eines beziehungs-dynamischen didaktischen Konzepts (in der Darstellung eines Spiralmodells)

Auf der didaktischen Ebene schlägt sich eine *Religionspädagogik der Beziehung*¹²⁹ in einem Modell nieder, das im Spannungsfeld von *Beziehungsverhalten* und *Beziehungshandeln* angesiedelt werden kann (s. nachfolgende Darstellung in einer Spirale). Es knüpft (*deskriptiv*) an das vorfindliche Beziehungsverhalten an, greift es auf, läßt an ihm aufmerken, deckt es auf und läßt darüber staunen. In einem zweiten großen (*hermeneutischen*) Schritt kommt es in diesem Modell zu einem Reflektieren des Beziehungsverhaltens auf seinen geheimnisvollen Urgrund hin, zum Austausch darüber und zur Benennung dieses Grundes. Dem folgt idealiter ein dritter (*praktischer*) Schritt: die im Gespräch mit jüdisch-christlicher Religiosität und Theologie erschlossene „Macht in Beziehung“ als JHWH und Gott im alltäglichen Beziehungshandeln auf allen seinen Ebenen vorauszusetzen, sich ihrer begleitend spirituell zu vergewissern und auf sie ungeteilt existentiell zu vertrauen. Eine unterrichtspraktische Binnendifferenzierung wird selbstverständlich in Rechnung stellen, daß die hier veranschlagten Schritte nur mit entsprechender Sensibilität durchgeführt werden können.

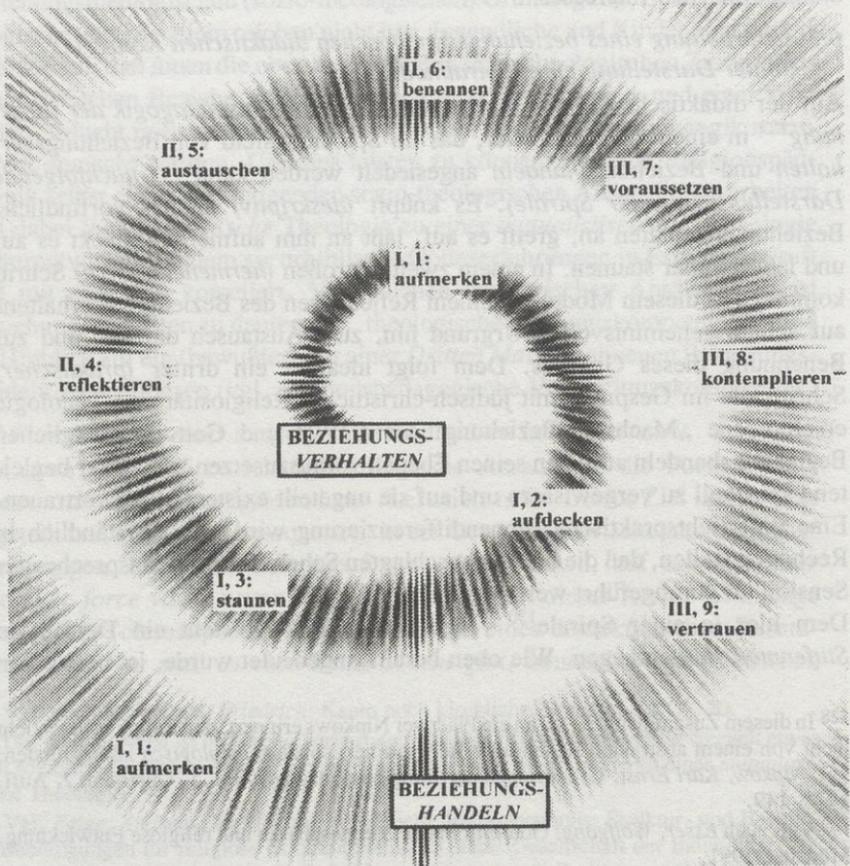
Dem hier in einer Spirale¹³⁰ vorgestellten Konzept steht ein Denken in *Stufenmodellen* entgegen. Wie oben bereits angedeutet wurde, ist bereits ein

¹²⁸ In diesem Zusammenhang sei an ein Plädoyer Nipkows erinnert, den Religionsunterricht nicht von einem abstrakten Reden über Religion her, sondern *theologisch* zu begründen; vgl. Nipkow, Karl Ernst: Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 1, Gütersloh 2. Aufl. 1978, 149.

¹²⁹ Vgl. auch Esser, Wolfgang: Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung, München 1991.

¹³⁰ Eine treffendere Darstellung würde ein Propellermodell ermöglichen: die in den einzelnen Schritten liegende Dynamik würde sich in einer Vorwärtsbewegung ausdrücken und nicht in einer immer größere Kreise ziehenden Bewegung (die ähnlich mißverständlich sein könnte wie Stufenmodelle religiöser Entwicklung bzw. des Glaubens). Dies kann im vorgegebenen Rahmen allerdings nicht weiter problematisiert und ausgeführt werden. Hier muß auch darauf verzichtet werden, das Spiralmodell dahingehend zu differenzieren, daß mögliche Blockaden zwischen den einzelnen Schritten berücksichtigt werden. Innere Differenzierung in Religionsunterricht und Katechese verlangt die Berücksichtigung solcher Blockaden. Das Spiral-Modell in seiner idealen Form bringt dennoch das religionspädagogische

Säugling, indem er sich lächelnd dem Erwachsenen zuwendet, unter der Voraussetzung des hier vertretenen Religiositatsverstandnisses (s. o.) *religiös*: er setzt auf einen Prozeß, er setzt auf eine zwischenmenschliche Dynamik, auf das Wirken einer Dritten Macht. Er orientiert sich (sicherlich unbewußt und unreflektiert, aber dennoch faktisch) „an einer interaktiven Dynamik, in welcher das Unbedingte und Letztgultige (Gott) stets und schon immer aufscheint“. Nach Fritz Oser wäre eine solche Orientierung allerdings erst der Stufe 5 und damit der obersten Stufe des religiösen Urteils zuzuweisen.¹³¹



gische Grundanliegen zum Ausdruck.

¹³¹ Vgl. Oser, Fritz: Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter, in: Bohnke, Michael/Reich, K. Helmut/Ridez, Luis (Hrsg.): Erwachsene im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung, Stuttgart u. a. 1992, 67-87.

Die Wahrnehmung von Religiosität vor dem Hintergrund von Stufenmodellen des Glaubens verhindert die adäquate Einschätzung jugendlicher Religiosität. Die von Oser/Gmünder beschriebene Stufe 5 des religiösen Urteils kann nicht erst von einem Erwachsenen erreicht werden, sie wird – mit unbedeutenden Abstrichen – hinsichtlich ihrer zentralen Feststellung bereits von einem Säugling gelebt. Sie kann nicht weniger von einem Jugendlichen realisiert werden.

Die in diesem Beitrag vorausgesetzte Religiosität beruht nicht in erster Linie auf entwicklungsabhängigen kognitiven Leistungen und wird im einzelnen Fall nicht vornehmlich durch Befragung und über verbale Erklärungen in Interviews erhoben.¹³² Sie tritt durch ein bestimmtes Verhalten und Handeln in Erscheinung, schlägt sich in zwischenmenschlichen Interaktionen und Relationen nieder und ist in erster Linie auf der Beobachtungsebene zu erheben.¹³³ Sie liegt auch dann vor, wenn die/der Einzelne sie als solche nicht wahrnimmt bzw. wahrhaben möchte. Sie kann sogar unabhängig von deren/dessen eigenen Einschätzung festgestellt werden.¹³⁴

6.6 Symboldidaktische und korrelationsdidaktische Konsequenzen

Auf der symboldidaktischen Ebene legt eine Religionspädagogik der Beziehung eine Neuorientierung nahe. Zum großen Komplex der bisher im Mittelpunkt der Symboldidaktik gestandenen *Gegenstandssymbole* tritt der Komplex

¹³² Untersuchungen zu Religiosität und Religion sind heute weitgehend bestimmt durch qualitative Forschungsmethoden: durch standardisierte Interviews sowie (lebensgeschichtlich ausgerichtete) erzählanalytische Verfahren; vgl. *Matthes, Joachim*: Wie erforscht man heute Religion?, in: *Glaube und Lernen* 5 (1990) 125-135. Ihr Ergebnis hängt wesentlich von *inhaltlichen* Voraussetzungen ab: vom *Vorverständnis* hinsichtlich des Untersuchungsobjektes, hier der Vorstellung dessen, was Religiosität bzw. Religion sei, worin sie sich ausdrücken, an was sie festzumachen sind. Der von mir herangezogene Religiositätsbegriff hebt auf das durch Beziehungshandeln sichtbare Tun ab. Vgl. auch *Heimbrock, Hans-Günter*: Religiosität, Selbstbild und intermediäre Erfahrung. Zur Interpretation des Interviews aus psychoanalytischer Sicht, in: *Comenius-Institut Münster* (Hrsg.): *Religion in der Lebensgeschichte*, a.a.O., 121-136.

¹³³ Daß auf der Beziehungsebene (im Gegensatz zur Kognitionsebene) keine entwicklungsbedingten Unterschiede das Verhältnis von Jüngeren und Älteren bestimmten, unterstreicht auch die folgende Bemerkung von *Mette, Norbert*: *Religionspädagogik*, Düsseldorf 1994, 108: „Beim Beziehungs-Lernen gibt es keinen Wissensvorsprung etwa der Älteren gegenüber den Jüngeren; alle Beteiligten lernen vielmehr mit- und voneinander.“ *Mette* verweist hier auch auf *Schmidt, Heinz*: *Leitfaden Religionspädagogik*, Stuttgart 1991, 14-18. Hier wären auch noch einmal gründlich Arbeiten von Gabriel Moran zu lesen; vgl. dazu *Rolinck, Eberhard*: *Offenbarung – Erfahrung – Gemeinschaft*. Die religionspädagogische Konzeption Gabriel Morans, in: *Katechetische Blätter* 103 (1978) 646-652.

¹³⁴ Zur Veranschaulichung eine Parallele aus der Gewaltdiskussion: Statistisch gesehen liegt die Lebenserwartung eines schwarzen US-Amerikaners um nahezu ein Jahrzehnt unter der eines weißen. Ohne daß sich der einzelne darin als Opfer von Gewalt wahrnehmen muß, ist er objektiv ein Opfer struktureller Gewalt (gesellschaftlicher Lebensbedingungen, die für ihn ungünstiger sind und sich in geringerer Lebenserwartung niederschlagen). Hier deckt also der Blick des Außenstehenden auf, was der Betroffene nicht einmal von sich selbst sagen würde. Die problematische Seite dieser Differenz kann hier nicht diskutiert werden.

von *Beziehungssymbolen*. Gott zeigt sich jetzt nicht mehr vor allem in den *Dingen*, sondern in *Beziehung*. Nicht die markellose Blume am Wegesrand, Bäume und Berge, sondern eine liebende und tröstende Umarmung, das Spiel von Kindern, eine Stammtischszene, ein SOS-Kinderdorf, der politische Runde Tisch, Hilfsaktionen von Cap Anamur, selbstverständlich auch ein Ordenskonvent, aber auch eine Gruppe von Kiosksteher/-innen, die Klassengemeinschaft (s. o.) sind jetzt Symbole Gottes.

Auf der korrelationsdidaktischen Ebene werden jetzt aktuelle Beziehungserfahrungen und tradierte zusammengeführt und von ihnen her (beziehungstheologisch) nach dem gefragt, dem sie sich verdanken. Im Gegensatz zum eher schöpfungstheologischen Ansatz (vgl. Gott als Schöpfer der Welt), demzufolge eher an Gegenstandssymbolen anzuknüpfen ist, werden hier Beziehungsvorgänge als Symbole korreliert und auf Gott hin und von Gott her gedeutet (vgl. Gott als Macht in Beziehung). Solcherart Korrelation macht Sinn, spricht existentiell an und findet auch bei den Distanzierten Zuspruch. Jesu Beziehungsstationen (in Anlehnung an die sogenannten Kreuzwegstationen) passen sich in dieses Unternehmen nicht nur zwanglos ein, sie drängen sich als biblische Korrelate geradezu auf.

6.7 Beziehungsstrukturelle Konsequenzen für Unterricht und Katechese

Beziehungsstrukturell schlägt sich die Erkenntnis, daß Glauben heute im wesentlichen nicht weitergegeben werden kann, sondern nur in einem lebendigen Austausch gemeinsam gesucht und gelebt werden kann (vgl. von der Glaubensweitergabe zur Glaubensbegleitung¹³⁵), in einem überraschungsoffenen, durch Beziehung geprägten Unterricht nieder. Unter denselben soziotheologischen bzw. beziehungstheologischen Voraussetzungen gilt dies auch für die Katechese.

¹³⁵ Vgl. *Kaifel, Mario*: Die Dignität des Alltagsglaubens, a. a. O., 213 f. Vgl. auch *Barz, Heiner*: Verwöhnt – orientierungslos – bindungsunfähig? Dichtung und Wahrheit über die Jugend von heute, in: *Freiheit und Verbindlichkeit in Gesellschaft und Kirche*. Vorträge beim Religionspädagogischen Ferienkurs 1994 in Donauwörth, Donauwörth 1994, 25-35, 34.