

**Bayerische  
Julius-Maximilians-Universität  
Würzburg**

**Katholisch-Theologische Fakultät  
Institut für Praktische Theologie**

**Lehrstuhl für Religionspädagogik und  
Didaktik des Religionsunterrichts**

**Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz**

**Dissertation**

**Religiosität Jugendlicher**

Zwischen Tradition und Konstruktion.  
Eine qualitativ-empirische Studie auf den Spuren korrelativer  
Konzeptionen.

Eingereicht von:

Dipl. Theol. Andreas Prokopf, Hardstr. 59, CH - 8004 Zürich/Schweiz

Wintersemester 2005/2006



# Inhaltsverzeichnis

<b>EINLEITUNG</b>	<b>8</b>
<b>Konzeption der Untersuchung im empirischen Forschungszyklus</b>	<b>9</b>
<b>Problem - Der Entdeckungszusammenhang</b>	<b>10</b>
<b>Die Fragestellung</b>	<b>10</b>
<b>Empirische Untersuchung: Begründungszusammenhang</b>	<b>11</b>
<b>Ziel und Verwendungszusammenhang der Studie</b>	<b>11</b>
<b>Schlüsselbegriffe der Untersuchung</b>	<b>11</b>
<b>Ablauf und Methodologie der Untersuchung</b>	<b>12</b>
<b>TEIL 1: DER RELIGIONSPÄDAGOGISCHE KONTEXT</b>	<b>15</b>
<b>1. Präsenz von Religion, Religiosität und Glaube im Fokus von Jugendforschung und Theologie</b>	<b>16</b>
1.1 Ist Religion für Jugendliche ein Thema?	16
1.2 Ausgefaltete Moderne: Begünstigt oder vermindert Säkularisierung Religion?	17
1.2.1 Das Konzept der Säkularisierung	18
1.2.2 Religiöse Pluralisierung als Alternativmodell zu Säkularisierungskonzepten	19
1.2.3 Religiöse Privatisierung als gesamtgesellschaftliches Phänomen	19
1.2.4 Schlussfolgerungen zum Säkularisierungsverständnis	20
1.3 Religion, Religiosität und Glaube	20
1.3.1 Religion	21
1.3.2 Religiosität	24
1.3.3 Glaube	24
1.4 Tradition und Erfahrung: Eine mehrdimensionale Beziehung	25
1.4.1 Welche Rolle spielt Tradition bei der Thematisierung von Religion?	26
1.4.2 Welche Rolle spielt Erfahrung bei der Thematisierung von Religion?	27
1.4.3 Schlussfolgerungen für die Untersuchungsfrage	28
1.5 Theologische Modelle der Korrelation von Tradition und Erfahrung	29
1.5.1 Option I: Offenbarung und Tradition gewichtiger als Erfahrung	29
1.5.2 Option II: Erfahrung ist entscheidend für religiöse Wahrnehmung	30
1.5.3 Option III: Korrelation von Erfahrung und Tradition	32
1.6 Zusammenfassung und Konzeptualisierung der Untersuchungsfrage	35
<b>2. Religionspädagogische und -didaktische Implikationen</b>	<b>37</b>
2.1 Unterrichtskonzeptionen	38
2.1.1 Religionsdidaktische Konzepte, die auf Erfahrung als Kernkonzept fußen	38
2.1.2 Religionsdidaktische Konzepte, die auf Tradition als Kernkonzept fußen	43
2.2 Die Geschichte der Korrelationsdidaktik	47
2.2.1 Anfänge der Korrelationsdidaktik	47
2.2.2 Synode 1974: Das Konzept der Konvergenz von Erfahrung und Tradition	49
2.2.3 Entwicklungen in der Korrelationsdidaktik nach der Synode: Traditionell rückgebundene Strukturgitter, Symbol- und Sakramentendidaktik	50
2.2.4 Der Zielfelderplan Grundschule (1977) und der Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht (1984)	52
2.2.5 Fazit für die Lehrplanentwürfe nach der Synode: „Standbein Überlieferung, Spielbein Korrelation“	54
2.2.6 Zwei Kritiklager der Korrelationsdidaktik	55
2.2.7 Korrelation: Ein trotz Kritik alternativloses Konzept	59

<b>TEIL 2: DIE UNTERSUCHUNG</b>	<b>61</b>
<b>3. Methode und Stichprobe der Untersuchung</b>	<b>62</b>
3.1 Empirische Untersuchung: Fragestellung und Sample	63
3.2 Qualitativ-empirische Methodologie: Grounded Theory	63
3.2.1 Entwicklung der Grounded Theory	63
3.2.2 Das Kodierparadigma	64
3.3 Konzeptualisierung der Untersuchungsfrage	64
3.3.1 Konzeptualisierung funktional-religiös (vgl. 1.3.1)	65
3.3.2 Konzeptualisierung substanzial-religiös (vgl. 1.3.1)	68
3.3.3 Der Leitfaden als Scharnier zwischen Theorie und Empirie	69
3.4 Computergestützte Analyse: Das Programm Kwalitan	69
3.5 Die Stichprobe: Schülerinnen und Schüler in Unterfranken	70
<b>4. Verlaufsübersicht der empirischen Untersuchungsphase</b>	<b>72</b>
<b>5. Offenes Kodieren: Was sind elementare Begriffe Jugendlicher in Bezug auf Religion?</b>	<b>76</b>
5.1 Aufbereitung der Interviews: Label und Sequenzen	76
5.2 Die fünf empirisch generierten Themenbereiche	77
5.3 Ein Interviewsegment: ‚Claudia und das Kreuz‘	78
5.4 Labeling	79
5.5 Kategorienbildung	79
5.6 Eigenschaften und Dimensionen	79
5.7 Zusammenfassung zum offenen Kodieren	80
<b>6. Axiales Kodieren: Wie lassen sich die nach dem offenen Kodieren gewonnen Kategorien im Sinne des Handlungsparadigmas anordnen?</b>	<b>82</b>
6.1 Identifikation der Kategorien	82
6.2 Erstellung von Berichten	83
6.3 Beispiel - ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘	83
<b>7. Wie kann die Religiosität einzelner Jugendlicher beschrieben werden und welche ‚Typen‘ von Religiosität werden repräsentiert? - 20 Einzelportraits</b>	<b>87</b>
7.1 Claudia	89
7.2 Marlen	94
7.3 Matthias	97
7.4 Heidi	101
7.5 Joris	105
7.6 Melanie	108
7.7 Uli	112
7.8 Frederike	117
7.9 Kerstin	121
7.10 Annette	124
7.11 Steffen	129
7.12 Sebastian	133
7.13 Thorsten	136
7.14 Janine	141
7.15 Petra	146
7.16 Thomas	150
7.17 Benjamin	154
7.18 Jonathan	157
7.19 Christian	161
7.20 Ulli	164
<b>8. Selektives Kodieren (Teil 1):</b>	<b>168</b>
8.1 Erfahrungen mit Religion	169
8.2 Ungewöhnliches im Alltag	176
8.3 Der persönliche Glaube	180
8.4 Das Gottesbild	189
8.5 Referenz an Kirche und religiöse Traditionen	195

<b>9. Selektives Kodieren (Teil 2): Wie werden die Interviews im Hinblick auf ‚religiöse Typen‘ kategorisiert?</b>	<b>204</b>
9.1 Erfahrungen mit Religion	206
9.2 Ungewöhnliches im Alltag	217
9.3 Der persönliche Glaube	223
9.4 Das Gottesbild	235
9.5 Referenz an Kirche und religiöse Traditionen	243
<b>10. Der Zeichengebrauch in religiösen Aussagen von Schülerinnen und Schülern</b>	<b>253</b>
10.1 Erfahrungen mit Religion (vgl. 8.1 und 9.1)	253
10.1.1 Gemeinschaft	253
10.1.2 Kommunikation	254
10.1.3 Reflexion	254
10.1.4 Resümee	254
10.2 Ungewöhnliches im Alltag (vgl. 8.2 und 9.2)	255
10.2.1 Zustimmend	255
10.2.2 Pragmatisch	255
10.2.3 Bestätigend	255
10.2.4 Ablehnend	255
10.2.5 Resümee	255
10.3 Der persönliche Glaube (vgl. 8.3 und 9.3)	256
10.3.1 Individualität	256
10.3.2 Funktion	256
10.3.3 Tradition	256
10.3.4 Projektion	256
10.3.5 Resümee	257
10.4 Das Gottesbild (vgl. 8.4 und 9.4)	257
10.4.1 Deistisch	257
10.4.2 Konstruktiv	257
10.4.3 Theistisch	257
10.4.4 Anthropomorph	258
10.4.5 Resümee	258
10.5 Referenz an Kirche und religiöse Tradition (vgl. 8.5 und 9.5)	258
10.5.1 Selektiv-reflektiert	258
10.5.2 Selbstbestimmt-individuell	259
10.5.3 Unreflektiert	259
10.5.4 Ablehnend	259
10.5.5 Resümee	260
10.6 Beantwortung der Forschungsfragen (vgl. 1.6)	260
10.6.1 Ist Religion für Jugendliche ein Thema?	260
10.6.2 Tritt Religion bei Jugendlichen substanziell oder funktional auf?	260
10.6.3 Thematisieren Jugendliche Religion über Tradition oder über Erfahrung?	260
<b>TEIL 3: RELIGIONSPÄDAGOGISCHER AUSBLICK</b>	<b>262</b>
<b>11. Religion semiotisch unterrichten: Abduktive Korrelation</b>	<b>263</b>
11.1 Die „Dualisierung“ der Religion	263
11.2 Die Trias ‚Deduktion, Induktion, Abduktion‘	265
11.3 Der abduktive Schluss	265
11.4 Religion im Zeichenprozess	266
11.5 Additiver, disjunktiver und integrierter Modus	269
11.6 Didaktische Folgerungen	271
11.6.1 Das Problem der „Abschattung des Fremden“ in Tradition und Lebenswelt	272
11.6.2 Ansätze für eine semiotisch inspirierte Korrelationsdidaktik	273
11.7 Semiotisch-religionspädagogische Bildung in Unterrichtsbezügen	274
11.7.1 Unterrichtsthema initiieren	275
11.7.2 Herausarbeiten der in Texten gegebenen Zeichenketten	277
11.7.3 Problem formulieren oder Problem von Lernenden formulieren lassen	277
11.7.4 Lernprozesse als Handlungsprozesse konzipieren	278
11.7.5 Semantik, Syntax und Pragmatik	279

12. Semiotische Neubegründung der Korrelationsdidaktik	283
<b>LITERATUR</b>	<b>286</b>
<b>TABELLENVERZEICHNIS</b>	<b>301</b>
<b>VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN</b>	<b>302</b>

**Abb. 1: Anhang zu Dissertation**

**Anhang zur Dissertation**

**Teil 1: Offenes Kodieren**

Transkription der 20 Interviews  
Dokumentation der Label

**Teil 2: Axiales Kodieren**

Vergleich von gewonnenen Kategorien  
in Baumstrukturen

„Gott, Glaube, Religion, Moral, Gesellschaft – das sind Sachen,  
da kann man nicht einmal eine Meinung zu haben und das war es dann.  
Das ist ein ständiger Dialog und eine ständige Auseinandersetzung, die  
bis zum Tod nicht ausdiskutiert sein wird. In unserem Song „Beten“ geht  
es darum, dass man noch so sehr so tun kann, als ob man nichts mit der Kirche  
zu tun hat, aber wenn es zu einer Totalkatastrophe kommt, dann ist das immer  
noch der letzte Ort, wo sich alle versammeln. Da sitzt du dann in der Bank und  
erwartest Trost, obwohl du dich jahrelang nicht blicken lassen hast und obwohl  
du auch rational gar nicht erklären kannst, wo das Bedürfnis jetzt plötzlich herkommt.  
Es fällt uns oft gar nicht auf, wie sehr wir im Alltag von dieser christlichen Kultur geprägt sind“.

Campino, Sänger der „Toten Hosen“

Quelle: [http://www.dietotenhosen.de/alldieganzenjahre\\_interviews\\_glueck2.php](http://www.dietotenhosen.de/alldieganzenjahre_interviews_glueck2.php) (Juli 2005)

„Habt ihr das alles verstanden? Sie antworteten: Ja.  
Da sagte er zu ihnen: Jeder Schriftgelehrte also,  
der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist,  
gleichet einem Hausherrn, der aus seinem reichen  
Vorrat Neues und Altes hervorholt“.

Mt. 13, 52

## Einleitung

Religionspädagogik als theologische Disziplin entwickelt, insofern sie sich mit religionsdidaktischen Fragen beschäftigt, Konzepte, die Religion für Schülerinnen und Schüler in Unterrichtsbezügen einsichtig machen. Das bedeutet: Schülerinnen und Schüler werden - didaktisch reflektiert - befähigt, Religion zu erkennen, zu deuten und zu beschreiben und damit ihren Glauben zu verantworten. Damit ist Religionspädagogik mit ihrer Scharnierfunktion zwischen kirchlicher Tradition und schulischer Realität gehalten, neben traditionellen Glaubensinhalten auch die zeitgenössische Art und Weise der Artikulation von Religion unter Jugendlichen in den Blick zu nehmen. Letztere ist ein ambivalentes Phänomen: Auf der einen Seite gibt es empirische Belege dafür, dass die Bindung an kirchliche Religion in den vergangenen Jahrzehnten nachgelassen hat (vgl. Deutsche Shell 2002): demgegenüber ist individuelle Religiosität, die im Gegensatz zur institutionell verorteten Religion subjektiv und autobiografisch in der Erfahrungswelt der Jugendlichen gegenwärtig ist, immer häufiger zu beobachten (vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003). Neben oder auch bisweilen anstelle von religiösen Traditionen scheint eine subjektive, von eigenen Erfahrungen getragene Religiosität zu treten. So werden die Inhalte dieser Religiosität immer diesseitiger, den Glauben an einen persönlichen Gott hat bei vielen Jugendlichen der Glaube an eine „Höhere Macht“ oder an den „Kosmos“ verdrängt. Gleichzeitig und paradoxerweise besteht an Lebensübergängen (Heirat, Taufe, Begräbnis) bei vielen Jugendlichen weiter der Wunsch nach kirchlicher Begleitung (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003, 14ff).

Vor diesem Hintergrund der religiösen Verortung Jugendlicher zwischen Subjektivität und Tradition ist diese Arbeit positioniert. Sie möchte einen Beitrag zu einem religionspädagogischen Diskurs liefern, der um die Konzeption von Religionsunterricht (RU) entbrannt ist. Ausgangspunkt dieses Diskurses war das Bestreben, RU sowohl in der Erfahrungswelt Jugendlicher einsetzen zu lassen als auch das Christentum authentisch zu vermitteln.

Der RU ist in den letzten Jahren besonders im Zuge der Korrelationsdidaktik merklich auf den Alltag der Schülerinnen und Schüler zugegangen, hat Glaubens- und Lebensgeschichten füreinander transparent gemacht. Das ist nicht unproblematisch, was durch drei idealtypisch dargestellte, gegenläufige Anfragen an die Korrelationsdidaktik verdeutlicht werden kann. Jede dieser Positionen spiegelt eine Anfrage an das Konzept der Korrelation wider:

Anfrage 1: Ist durch vermehrten Lebensweltbezug ein Zugeständnis an den Zeitgeist gemacht worden, gibt es einen Einbruch bei der Vermittlung der authentischen, christlichen Tradition, der aufgrund einer zu großen Annäherung an die Wünsche und Vorstellungen der Schülerinnen und Schüler vor dem Hintergrund ihrer privaten Religiosität zustande gekommen ist? Ist es eine Lebenswelt ohne festen Grund, ohne religiöse Entschiedenheit, die mit den Kernbeständen der christlichen Religion zu konfrontieren ist? Muss nicht diese christliche Tradition im RU gegen die Beliebigkeit und gegen die Widerständigkeit der heutigen Jugend als Sinndeutungsangebot selbstbewusst etabliert werden? Das Konzept der Korrelation scheitert an der Unfähigkeit des Lehrpersonals, Christentum authentisch Schülerinnen und Schülern „durch ihre eigene religiöse Vorstellungs- und Erfahrungswelt, ihr eigenes Angesprochensein vom Evangelium Christi (...) überzeugend vergegenwärtigen zu können“ (Werbick 1993, 40) einerseits sowie der Gleichgültigkeit eines Großteils der Lernenden am Christentum.

Anfrage 2: Ist Lebensweltbezug ein Alibi dafür, jahrhundertealte, für den Alltag der Jugendlichen nicht (mehr) relevante Traditionen weiter zu geben? In dem Maße, wie die



normative Kraft des Glaubens geschwunden ist, muss er sich heute in seiner lebensweltlichen Relevanz beweisen. In der Korrelationsdidaktik funktioniert dies aber nicht, weil in Unterrichtssituationen ein rasterartiges Denken vor die authentische Auseinandersetzung der Schülerinnen und Schüler mit ihren eigenen (religiösen) Erfahrungen gesetzt wird (vgl. Englert 1993, 100ff). „Statt ‚Korrelation‘ experimentell zu vollziehen: als Einübung in die Suche nach einem eigenen Stil christlichen Glaubens - zunächst einmal der Lernenden selbst - als Einübung in theologisches Selbstbewusstsein, wurde Korrelation lediglich als didaktisches Konzept gelehrt“. (Englert 1993, 101).

Anfrage 3: Sollte man Religionsdidaktik in einem Modus konzipieren, der von der prinzipiellen Fremdheit zwischen der Religiosität Jugendlicher heute und dem traditionellen Christentum ausgeht? Es gibt nichts mehr zu korrelieren, nur gegenseitiger Respekt zwischen einander entfernten Perspektiven ist möglich. Jugendliche, die für sie existentiell wichtige Erfahrungen äußern, gebrauchen dabei keine explizit religiösen Deutungsmuster. Existentiell Bedeutsames wird von Schülerseite her nicht als religiös relevant angesehen. Daraus folgt, dass RU konzeptionell nicht die Möglichkeit hat, christliche Religion aufdeckend bei Schülerinnen und Schülern zu vermitteln, da diese keine Verbindung und „Vertrautheit mit der religiösen Sondersprache“ (Porzelt 1999, 256ff, hier 257) haben. Möglich ist lediglich „respektierende Konfrontation“ der einander fremden christlichen Tradition auf Seiten der Lehrenden und der Erfahrungswelt der Lernenden. Ziel dieser gegenseitigen Konfrontation ist eine wechselseitige „Erhellung“ beider Seiten, deren religiöses Profil jeweils nicht voneinander ableitbar ist (Porzelt 1999, 265ff).

Diese drei Anfragen laufen auf die Fragen hinaus, inwiefern der RU Erfahrungsbezug benötigt, um relevant für Jugendliche heute zu sein, und in welchem Ausmaß er Tradition vermitteln soll, um authentisch das Christentum zu vertreten. Die Problematik ist gekennzeichnet vom Versuch, RU jeweils an die Situation der Jugendlichen heranzuführen und gleichzeitig Christentum authentisch zu vermitteln. Trotz aller kontroversen Diskussionen ist es weitgehend unstrittig, dass in religionspädagogischen Unterrichtsbezügen sowohl mit traditionellen als auch mit erfahrungsbezogenen Anteilen zu operieren ist: Strittig ist aber, ob christliche Tradition, Erfahrungsbezug oder aber die Markierung einer Differenz zwischen beiden zu betonen ist. Vor diesem Hintergrund erscheint eine empirische Studie notwendig, die nach der Gestalt der Religiosität Jugendlicher fragt.

### **Konzeption der Untersuchung im empirischen Forschungszyklus**

Kernstück dieser Untersuchung ist eine empirische Studie zur Religiosität Jugendlicher heute. Die Ergebnisse sollen korrelationsdidaktischen Konzeptionen zugute kommen: Je mehr über Religiosität Jugendlicher bekannt ist, desto besser können didaktische Konzeptionen erstellt werden, die sich sowohl theologischen Vorgaben als auch der Lebenswelt der Jugendlichen verpflichtet wissen.

Die Studie ist durch einen empirischen Forschungszyklus strukturiert. Dieser basiert auf regelgeleitetem Vorgehen (Problem-, Frage- und Zielstellung, empirische Untersuchung und Interpretation). Er ist analog zu alltäglichen Erfahrungsprozessen ausgearbeitet worden, die „in der Interaktion des Menschen mit seiner Umgebung impliziert sind“ (vgl. v. d. Ven 1990, 132). Der empirische Zyklus ist in jenen Handlungs- und Wahrnehmungsprozessen verankert, die im Alltag handlungsleitend sind. Er beschreibt, wie Erkenntnisse gewonnen. Hans-Georg Ziebertz hat diesen empirischen Zyklus, der auf Johannes van der Ven zurückgeht, mit Blick auf die Religionspädagogik weiter

entwickelt. So unterteilt er ihn in einen Entdeckungs-, Begründungs- und Verwendungszusammenhang (Ziebertz 2004, 209ff). Im Entdeckungszusammenhang werden das Problem und die dazu gehörige Fragestellung formuliert. Hier werden Hypothesen und Annahmen formuliert, die gestützt auf vorangegangene Studien im zu untersuchenden Feld gewonnen wurden. Der Entdeckungszusammenhang ist somit der Ausgangspunkt empirischen Arbeitens.

Der Begründungszusammenhang bezeichnet den Prozess der Datenerhebung und -analyse. Da der empirische Fokus dieser Untersuchung auf dem Religionsverständnis Jugendlicher liegt, wurde eine Methode gewählt, die Einzelfälle fokussiert. Weil die Jugendlichen soweit wie möglich selber zu Wort kommen und darüber hinaus die Chance haben sollten, ihre Erfahrungen mit Religion selber darzustellen, wurde die handlungstheoretisch fundierte, qualitativ-empirische Methode der Grounded Theory gewählt.

Im Vorfeld der Untersuchung wird, gemäß des empirischen Forschungszyklus, der Verwendungszusammenhang explizit gemacht, d.h. das Zielfeld benannt, für das diese Studie problemlösend sein will. Damit wird am Beginn der Arbeit skizziert, woraufhin die Ergebnisse der empirischen Studie angewendet werden und mit welchen Problemkontexten sie somit in Interaktion gestellt werden sollen.

## **Problem - Der Entdeckungszusammenhang**

Die Diskussion um den Vorrang von Tradition bzw. Erfahrung in religionsdidaktischen Konzeptionen, wie sie eingangs skizziert wurde, hat in den letzten Jahren eine Reihe von Entwürfen hervorgebracht, die die Signaturen der jeweiligen Zeit ihres Entstehens tragen. Es ist dabei jedoch selten gelungen, Konzeptionen zu erstellen, die sowohl der Tradition als auch der Erfahrung gleichermaßen verpflichtet sind. Dies wird aber immer wieder versucht, so z.B. in den letzten Jahrzehnten vielfältig in den verschiedensten Konzeptionen der Korrelationsdidaktik. Letztere ist allerdings gegenwärtig in der Kritik, weil in ihr das Verhältnis von Traditions- und Erfahrungsbezug nicht geklärt zu sein scheint.

## **Die Fragestellung**

Diese Studie hat sowohl ein empirisches als auch religionspädagogisch-konzeptionelles Interesse.

Auf der *empirischen Ebene* wird die Religiosität Jugendlicher in den Blick genommen. Dazu wird untersucht, wie Jugendliche Erfahrungen mit Religion sowie ihren persönlichen Glauben thematisieren. Besonderes Augenmerk wird auf die dabei verwendete Semantik gerichtet. Es wird untersucht, in welcher Beziehung diese zum Kontext christlicher Tradition steht (Prokopf 2000; Prokopf/Ziebertz 2000):

- 1) Wie thematisieren Jugendliche Religion und Glaube, welche Semantiken nutzen Sie dabei?
- 2) Sind diese Semantiken von Elementen christlicher Tradition geprägt?

*Religionspädagogisch-konzeptionell* wird gefragt, ob das didaktische Prinzip der Korrelation gewinnbringend im Kontext heutigen RU angewandt werden kann. Sollte der religiöse Diskurs Jugendlicher nicht ausschließlich individuell gespeist, sondern auch von christlichen Traditionsbeständen geprägt sein, sind Entwürfe korrelativer Didaktik zu unterstützen, die Erfahrung und Tradition gleichermaßen konzeptuell aufnehmen. Die Fragen lauten:

1) Ist eine Konzeption von lebensweltbezogener Didaktik im Rahmen der Korrelationsdidaktik möglich, die anschlussfähig an den aktuellen Diskurs Jugendlicher über Religion mit dessen spezifischer Semantik ist, ohne sich dem Vorwurf des ‚Induktivismus‘ (Abhängigkeit von der Lebenswelt Jugendlicher ohne eigenes theologisches Profil) auszusetzen?

2) Kann diese Didaktik so konzipiert werden, dass sie ein klares Profil hinsichtlich zu vermittelnder christlicher Traditionselemente beinhaltet, ohne sich dem Vorwurf des ‚Deduktionismus‘ (Ableitung von einem Traditionskanon) auszusetzen?

### **Empirische Untersuchung: Begründungszusammenhang**

Für die Untersuchung wird ein qualitatives Design herangezogen, das sich an der Grounded Theory, einer handlungstheoretisch orientierten empirischen Methode, orientiert. Dieses Design fußt auf einer Fragestellung und ermöglicht - methodisch reflektiert - die Analyse von Interviews. Ich erhoffe mir von diesem Vorgehen Einsichten darüber, wie im Einzelfall die subjektive Verbalisierung von Religiosität geschieht und in welchem Maße dies unter Rücksichtnahme auf traditionelle Inhalte passiert. Um zu untersuchen, wie Tradition und Erfahrung in der Lebenswelt Jugendlicher heute zueinander stehen, werden 20 Interviews durchgeführt. Indem Schülerinnen und Schüler selbst in Bezug auf ihre Religiosität zu Wort kommen, werden Ergebnisse über die Art und Weise der Thematisierung von Religion angestrebt.

### **Ziel und Verwendungszusammenhang der Studie**

Ziel des empirischen Teils der Studie ist es, die Religiosität von Jugendlichen zu beschreiben und aufzudecken. Im Besonderen wird die Analyse des Zeichenreservoirs angezielt, dessen sich Jugendliche bedienen, wenn ihnen Fragen zu Religion und Glaube gestellt werden.

Ein zweites Ziel ist ein Beitrag zur religionsdidaktischen Konzeptbildung. Eine genaue Kenntnis der Religiosität Jugendlicher ist entscheidend dafür, ob Religionsdidaktik in Zukunft als ins Christentum einführende Unterweisung oder aber weiterhin korrelativ zwischen Alltagswelt Jugendlicher und traditionellem Christentum vermittelnd zu konzipieren ist.

### **Schlüsselbegriffe der Untersuchung**

Schlüsselbegriffe dieser Untersuchung (kursiv gedruckt) werden hier genannt. Ausführlich eingeführt werden sie im weiteren Verlauf der Studie.

#### *Religiosität, Religion, Glaube*

Hauptgegenstand der empirischen Untersuchung ist die Religiosität von Schülerinnen und Schülern. Unter Religiosität verstehe ich die subjektiv-individuelle Interpretation von Glaubensinhalten, „die individuelle Ausprägung eines persönlichen Welt- und Selbstverhältnisses“ (Hemel 2001). Religiosität, welche per definitionem niemals objektiv vorliegt, sondern sich immer einer individuellen Ausarbeitung verdankt, zeigt sich, wenn Jugendliche aufgefordert werden, ihre Erfahrungen mit Religion zu beschreiben bzw. über ihren persönlichen Glauben zu berichten.

Religion kann einerseits als eine historisch gewachsene, aus einer göttlichen Offenbarung stammende, organisierte Form von Weltanschauung gefasst werden, die sich an Traditionen und Lehren zurück bindet sowie mit einer institutionellen Form

ausgestattet ist. Diese Variante nenne ich mit Bezug auf Hemel (vgl. Hemel 2001) substanzielle Religion.

Religion als ein allgemeiner Begriff für eine Weltsicht, ein Erlebnis, ein Gefühl, das sich dadurch auszeichnet, den Alltag zu transzendieren, aber auf keine historisch verfasste religiöse Institution angewiesen ist, kann mit Bezug auf Luckmann als funktionale Religion bezeichnet werden.

Mit *Glaube* meine ich die persönliche, biografisch und reflektiert verantwortete Anerkennung eines Gegenstands, der beansprucht, ‚ultimate concerns‘, also ‚letzte Fragen‘ nach Ursprung, Sinn und Ziel des Lebens beantworten zu können (vgl. 1.3).

### *Tradition und Erfahrung*

Die wissenschaftliche Diskussion nähert sich dem Phänomen Religion, wie oben angedeutet, sowohl aus substanzieller als auch funktionaler Perspektive. In ersterer wird besonders die kirchliche *Tradition*, in letzterer nachdrücklich die *Erfahrungsdimension* betont.

Es gibt unterschiedliche Definitionen von *Tradition*: Sie reichen von statischen, klar umrissenen Varianten bis hin zu dynamischen, die Tradition immer schon in einem Kommunikationskontext verwobenen sehen. Je mehr das dynamische Element für den Tradierungskontext geltend gemacht wird, desto deutlicher wird der Bezug auf die menschliche Erfahrungsdimension sichtbar.

Etymologisch kann man *Erfahrung* als Vorgang beschreiben, die Wirklichkeit mit eigenen Augen zu sehen, sie ‚reisend zu erkunden‘ (vgl. Heil 1999, 44). Damit ist mit dem Begriff der Erfahrung das subjektive Vermögen und Bedürfnis des Menschen angesprochen, die Welt authentisch und individuell wahrzunehmen (vgl. 1.4).

### *Korrelation*

*Korrelation* ist im Zusammenhang dieser Arbeit ein Begriff, der aus der systematischen Theologie stammt. Im Laufe des vergangenen Jahrhunderts ist es theologisch notwendig geworden, die Lebens- und Erfahrungswelt der Menschen mit traditionell-theologischen Aussagen in eine Beziehung zu setzen. Das entsprechende Modell wurde Korrelations-theologie genannt, was in den letzten 40 Jahren religionsdidaktisch aufgegriffen wurde. Ein Produkt dieser Anleihe an die systematische Theologie ist die *Korrelationsdidaktik* (vgl. 1.5 bzw. 2.2).

### *Semantik und Syntaktik*

Es ist zu untersuchen, wie Jugendliche sich, wenn sie religiöse Themen diskutieren, innerhalb einer bestimmten kulturellen Tradition mit ihren Regeln (*Syntaktik*) und religiösen Bedeutungen (*Semantik*) verständigen. Analyse von religiöser Kommunikation bedeutet, verwendete Semantiken freizulegen und zu untersuchen, inwiefern in aktuellen Ausdrucksweisen alte Muster zu identifizieren sind (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003, 21ff).

## **Ablauf und Methodologie der Untersuchung**

Teil 1 der Untersuchung (Entdeckungszusammenhang) besteht aus zwei Kapiteln. Im ersten Kapitel werden religionssoziologische und theologische Ansätze zum Verhältnis von religiöser Tradition und Erfahrung diskutiert. So beleuchten Ergebnisse aus der Jugendforschung eingangs verschiedene Aspekte des Verhältnisses Jugendlicher zu Religion heute (1.1), woraufhin im Anschluss die religionssoziologische Säkularisierungsdebatte dargestellt wird (1.2). Es folgen Definitionsmodelle von Religion, Religiosität und Glaube (1.3), eine theologische Auseinandersetzung mit Erfahrung und Tradition (1.4) sowie Korrelation (1.5). Zusammenfassend wird im

Hinblick auf die vorgestellten Ansätze die Fragestellung spezifiziert (1.6). Im zweiten Kapitel werden aus den genannten Ansätzen hervorgegangene Unterrichtsmodelle dargestellt. Es handelt sich um einen chronologischen Durchgang durch didaktische Modelle (2.1), die die Genese der Korrelationsdidaktik (2.2) aufzeigen. Teil 2 der Untersuchung (Begründungszusammenhang) ist der empirischen Untersuchung und Analyse vorbehalten und umfasst acht Kapitel, die an die Analyseschritte der Grounded Theory angelehnt sind. Das dritte Kapitel stellt die empirische Methode dar, mit der die Fragestellung angegangen wird. Die Fragestellung wird nochmals benannt (3.1), die Grounded Theory als qualitativ-empirisches Analyseverfahren eingeführt (3.2), die Untersuchungsfrage wird für den empirischen Durchgang konzeptualisiert (3.3), das Programm Kwalitan, welches die Analyse unterstützt, wird beschrieben (3.4) und die befragten Schülerinnen und Schüler werden vorgestellt (3.5). Im vierten Kapitel wird der Verlauf der empirischen Analyse im Überblick dargestellt, insbesondere offenes, axiales und selektives Kodieren. Das offene Kodieren, also der Vorgang, der die gewonnenen Interviewdaten durch Vergabe von Stichwörtern (Labeling) und Einteilung in Segmente sowie Kategorien überhaupt für die Analyse zugänglich macht, wird im fünften Kapitel beschrieben. Das sechste Kapitel stellt anhand des zweiten Analyseschritts - dem axialen Kodieren - dar, wie gewonnene „Roh-Interpretationen“ (Segmente und Kategorien) analytisch anzuordnen sind, um sie handlungstheoretisch interpretieren zu können. Es wird dargestellt, wie ein narrativ angelegter Bericht entsteht, der zu einer bestimmten Aussage einer Person zu einem bestimmten Themenbereich eine Analyse anbietet. Das siebte Kapitel stellt die Ergebnisse des axialen Kodierens dar, indem die entstandenen Berichte zu Einzelportraits der Interviewten zusammengefügt werden und somit eine Typologisierung jeder Befragten und jedes Befragten hinsichtlich seiner Religiosität möglich wird. Das achte, neunte und zehnte Kapitel widmen sich dem Schritt des selektiven Kodierens, der die Analyse gemäß Grounded Theory abschließt. Selektives Kodieren geht über die Einzelfälle hinaus, erlaubt damit allgemeine Analysen. Während im achten Kapitel die Aussagen der Jugendlichen allgemein analysiert werden, bietet das neunte Kapitel darüber hinaus noch eine Rückbindung an die Ausgangstheorien dieser Untersuchung (Teil 1). Die Untersuchungsfragen werden beantwortet und neue Theoriebildung angestrebt. Das zehnte Kapitel fasst die empirischen Ergebnisse zusammen und beantwortet so den ersten Teil der Untersuchungsfrage, indem gezeigt wird, wie Religiosität bei Jugendlichen vorkommt. Teil 3 (Verwendungszusammenhang) umfasst das elfte und das abschließende zwölfte Kapitel. Ersteres widmet sich dem religionsdidaktisch-konzeptionellen Teil der Untersuchungsfrage. Aufgrund der Untersuchungsergebnisse wird aufgezeigt, in welcher Weise didaktische Konzepte zu entwickeln sind, die heutigen Erfordernissen entsprechen. Dazu werden semiotisch fundierte Ansätze zur Weiterentwicklung der Korrelationsdidaktik herangezogen, die namentlich die von Lernenden verwendeten religiösen Semantiken aufnehmen und von diesen aus das Unterrichtsgeschehen strukturieren. Karl-Friedrich Daiber argumentiert, dass auch in scheinbar säkularisierten Gesellschaften letzte Sinnhorizonte kollektiv in einer Sprache formuliert werden, die kulturell von der Tradition des Christentums überformt ist: „Religiöse Semantiken können nicht frei gewählt werden, sondern sind kulturspezifisch und damit überindividuell (...). Religion ist unlösbarer Bestandteil der Kultur als eines umfassenden historischen Musters der Wirklichkeitskonstitution. Religion und Kultur dürfen daher nicht gegeneinander ausgespielt werden“ (Daiber 1996, 89). Religiöse Semantiken sind somit Indikatoren religiöser Erfahrung, mit der jeweils Allgemeines durch Besonderes (z.B. in der Form einer bestimmten symbolisch-religiösen Tradition) aufgefunden werden kann (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003). Einen Ausblick auf eine

semiotisch-korrelative Didaktik bietet das zwölfte Kapitel, mit dem die Arbeit abschließt.

## **Teil 1: Der religionspädagogische Kontext**

Der erste Teil dieser religionspädagogischen Untersuchung ist angesiedelt zwischen religionssoziologisch ausgerichteter Jugendforschung, Theologie und Religionspädagogik. Es geht hier um Präsenz und Form der Thematisierung von Religion unter Jugendlichen heute, wobei ein religionspädagogisches Ziel verfolgt wird: Es geht darum, Möglichkeiten religiöser Erziehung im Spannungsfeld der Erfahrungswelt Jugendlicher und christlicher Tradition zu eruieren. In zwei Kapiteln werden die inhaltlichen Koordinaten für eine Eingrenzung der Forschungsfrage aufgezeigt. Im ersten Kapitel kommen Jugendforschung und Theologie zu Wort. Im zweiten Kapitel stehen religionspädagogische Konzepte im Vordergrund, die im Hinblick auf die Vermittlung von Jugendkultur mit Religion konzipiert wurden.

# 1. Präsenz von Religion, Religiosität und Glaube im Fokus von Jugendforschung und Theologie

Im ersten Kapitel geht es um eine Bestandaufnahme und Diagnose zum Themenfeld ‚Jugend und Religion‘. Dabei werden Theorieansätze, vor allem aus Religionssoziologie und Theologie, herangezogen, die die Fragestellung erweitern und spezifizieren. So wird zunächst vor dem Hintergrund der Diskussion um die Gestalt und Präsenz von Religion bei Schülerinnen und Schülern heute (1.1) das Augenmerk auf die so genannte Säkularisierungsdebatte und damit die Diskussion um die Präsenz und Form von Religion in moderner Gesellschaft überhaupt gerichtet (1.2). Dabei wird sowohl mit einem funktionalen als auch mit einem substanzialen Religionsbegriff gearbeitet. Eine funktionale Blickrichtung auf Religion wird besonders deren Erfahrungsdimension betonen, sie richtet das Augenmerk auf das, was Religion tatsächlich bewirkt und welche Erlebnisse mit ihr verbunden sind. Eine substanziale Perspektive richtet sich auf traditionelle Elemente von Religion, die mit religiösen Institutionen verbunden sind. Beide Blickwinkel können sowohl soziologisch als auch theologisch verantwortet werden. Des Weiteren werden Religion, Religiosität und Glauben, wie sie in dieser Untersuchung verstanden werden, definiert (1.3).

Vor diesem Hintergrund wird die theologische Diskussion um die Relevanz von *Erfahrung* und *Tradition* im Hinblick auf Religion wichtig: Welchen Stellenwert hat Erfahrung theologisch überhaupt, wie wird sie bewertet und welche theologischen Konzepte von Erfahrung gibt es? In gleicher Weise ist die Traditionsdimension auszuloten: Wie wird sie theologisch verortet, welchen Status besitzt sie (1.4)?

Ein Versuch, Erfahrung und Tradition theologisch gleichermaßen zu würdigen, ist das Modell der *Korrelation*. Im Zentrum steht die Frage nach der Bezogenheit von menschlichem Erfahrungsschatz und christlicher Tradition. Erfahrung, Tradition und Religion können sowohl als Bestandteile des menschlichen Lebensvollzugs betrachtet werden als auch, teilweise konträr dazu, als diesen Lebensvollzug normierende und von ihm unabhängige Größen (1.5). Im Anschluss wird die Forschungsfrage weiter spezifiziert (1.6).

## 1.1 Ist Religion für Jugendliche ein Thema?

In der Jugendforschung wird betont, dass Jugendliche heute in ihrem gesamten Lebenskontext an einer pluralen Wirklichkeit partizipieren (Baacke 1993; Fend 1991): Sie haben es mit vielfältigen Moden, Trends und vorgefertigten Lebensstilen zu tun, aus denen sie jeweils für sich das Richtige auswählen müssen. Viele Segmente des heutigen Alltags sind dabei gerade für Jugendliche von einem großen Maß an Konformitätszwang und Standardisierung geprägt, gerade was Ausbildung und Arbeitswelt betrifft (Hendry/Shucksmith/Love 1993). In dieser Spannung von Auswahl- und Entscheidungszwang stehen Jugendliche heute auch, wenn es um Religion geht: An Religion und Sinnangeboten überhaupt mangelt es nicht, hier haben jungen Menschen oft die Qual der Wahl: „Für den Einzelnen liegt darin insofern eine Freisetzung, als er sich nun mehr und mehr einen Lebensstil auswählen kann. Die Freisetzung bedeutet jedoch auch einen neuen Zwang, da jeder sein Leben nun selbst und für sich gestalten muss“ (Schweitzer 1996, 91). In dieser ambivalenten Gemengelage, sich bildend zwischen Pluralisierung und Individualisierung, welche sowohl Einschränkung als auch Erweiterung des Freiheitsraumes Jugendlicher mit sich bringen können, gewinnen Inszenierung und Konstruktion von religiösen Anschauungen an Gewicht.

Empirische Studien bestätigen, dass Religion für Jugendliche einen Stellenwert besitzt: Dabei wird jedoch festgestellt, dass die Religiosität Jugendlicher weitreichender ist als deren Kirchlichkeit. Zu dieser Einschätzung gelangt die Shell-Studie 2002, aus der



hervorgeht, dass 90% aller Deutschen auf die eine oder andere Weise an Gott glaubt, aber nur 16% Kirchgänger sind (Deutsche Shell 2002).

Gerade für das Verhältnis von Jugendlichen zu Religion ist eine Untersuchung zum katholischen RU interessant, aus der hervorgeht, dass 46% der befragten 14-20-jährigen Schüler sich für religiös halten (vgl. Schweitzer 1996, 31). Religiöse Chiffren tauchen auf, wenn Jugendliche versuchen, „letzte Fragen“, z.B. den Sinn des Lebens oder des Todes, für sich zu klären. Die empirisch belegte Präsenz der Sinnfrage, die durch den Gebrauch eines funktionalen Religionsbegriffes besser in den Blick kommt, lässt vermuten, dass die heute vorfindbare Religiosität des Einzelnen mit der traditionellen, institutionalisierten Religion nicht mehr zur Deckung kommt (vgl. Schweitzer 1996, 30).

Untersuchungen von Nipkow (1998) und auch der EKD (1991) verdeutlichen, dass der in moderner Gesellschaft auftretende Individualisierungsschub zu einem konsequenten, stark persönlich gelagertem Auswahlverhalten geführt hat, was zu heterogenen und jeweils individuellen religiösen Stilen führte. Diese Individualisierung christlicher Religion wird besonders dann deutlich, wenn man den Gottesglauben Jugendlicher untersucht. Die relativ geringe Zahl von erklärten Atheisten unter Jugendlichen in den alten Bundesländern (Deutschland/West; 2% - Ost: 50%) spricht zunächst einmal dafür, dass Religion ein Thema für sie ist. Studien von Schmid (1989), Schöll (1992) und Fischer/Schöll (1994) machen darauf aufmerksam, dass Jugendliche ihrer Religiosität in hohem Maße auf subjektiv-individuelle Art und Weise zum Ausdruck bringen. Jugendliche wollen sich nicht auf kirchliche Lehraussagen festlegen (z.B. EKD 1991, 122) und wenden sich gegen das „überkommene Gottesbild“.

Nach Karl Gabriel sind dadurch aufkommende individuelle Stile von Religiosität, die den systemisch erzeugten „Überschuss an Kontingenzen“ (Gabriel 1992, 158) entschärfen und symbolisch überformen, in der Umgebung von „biografisch geprägten Religionsstilen“ (Gabriel 1992, 153) anzusiedeln. Die „Individualität ohne Ende“ als Charakteristikum radikalierter Modernisierung erweist sich als „religionsproduktiv“ im Sinne des Suchens nach „Transzendenzen und Sicherheiten im eigenen Selbst und seiner partnerschaftlichen Dauerthematisierung als Form der Kontingenzbewältigung“ (Gabriel 1992, 159).

Neueren Studien zufolge bestätigt sich das Bild der Jugendlichen, die in Hinblick auf Glaube und Religion Selbstbestimmung als höchstes Gut ansehen. Mehrheitlich glauben sie an etwas Ultimates, das „Gott“ oder „Höhere Macht“ genannt werden kann. Wertorientierungen werden unterstützt, die zu großen Teilen mit christlichen Positionen übereinstimmen. Wichtige Lebenswenden (Taufe, Heirat, Tod) werden von Jugendlichen oftmals mit kirchlichen Ritualen in Verbindung gebracht. Kirchliche Angebote werden aber nur dann wahrgenommen, wenn sie in die jeweilige Lebenssituation passen: Kirche an sich wird von einer überwältigenden Zahl der heutigen Jugendlichen als langweilig und veraltet angesehen. Solange Jugendliche sich im Hinblick auf Kirche als selbstbestimmt und autonom wahrnehmen, lassen sie sich nur sehr selektiv auf kirchliche Angebote ein (vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003, 386).

## **1.2 Ausgefaltete Moderne: Begünstigt oder vermindert Säkularisierung Religion?**

Diese Untersuchung ist in einer Periode situiert, die durch fortwährenden Wandel geprägt ist. Moderne, wie sie mit Blick auf die gesellschaftlichen Entwicklungen seit dem 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein verstanden wird, kann von zahlreichen Erfahrungen der Pluralität, der Diskontinuität und der Partikularität her beschrieben werden. Im Zuge einer Vielzahl von gesellschaftlichen Differenzierungen, die mannigfaltige Ausbildung verschiedenster Lebensarten, Denktypen und

Orientierungsformen provoziert, wird auch Religion nicht mehr als Einheit stiftendes, die gegensätzlichen gesellschaftlichen Entwicklungen integrierendes Phänomen vorgestellt. Das kennzeichnende Merkmal der Moderne kann als Beschleunigung der Zeit gefasst werden, deren Charakteristikum es ist, sich beständig wandelnd „selbst zu überholen“, per se dazu bestimmt, zu veralten. Damit wird Modernität zum Inbegriff des Wandels, kann folglich nicht als statische ideengeschichtliche Einheit, als Zeitkontinuum oder als bestimmte Epoche, gefasst werden (vgl. Kaufmann 1989, 38). Wandlungsfähigkeit wird als „Kernkonzept“ unserer Zeit gesehen, welches auf allen Ebenen als Bestandsvoraussetzung der Gesellschaft zu betrachten ist (vgl. Krüggeler/Voll 1993). Ontologische Einheitspostulate sind gefallen (vgl. Heimbrock 1993), Wahrheitsansprüche können nicht mehr absolut gesetzt werden, verschiedene Weltdeutungssysteme stehen gleichberechtigt nebeneinander. Einheitskonzepte versagen und müssen durch pluralitätsfähige Konzepte ersetzt werden (vgl. Welsch 1993). Dieser radikale Pluralismus weist Vielfalt als Kontext der Moderne aus. Er gründet sich auf einer Vielzahl von äußerst heterogen und autonom handelnden (Interessens)-Gruppen, die parallel zueinander verschiedenste Motive verfolgen.

### **1.2.1 Das Konzept der Säkularisierung**

Das Konzept der Säkularisierung war und ist ein Schlüssel für die Beziehung von Religion und Moderne. Es kann so ausgelegt werden, dass sein Kern die Annahme der Parallelität zweier aufeinander bezogener Vorgänge ist: Die sich entfaltende Moderne einerseits und gleichzeitiger, schubweise auftretender, aber doch linearer Rückgang von Religion andererseits (vgl. Gabriel/Kaufmann 1981). So betrachtet gleicht die Geschichte der Neuzeit im Zeichen voranschreitender Säkularisierung einem Prozess der religiösen Dekonstruktion, dem gesamten Prozess der Modernisierung wäre somit der Vorgang des religiösen Zerfalls inhärent. Kennzeichnend dafür sind die Erosion des christlichen Bewusstseins, die spürbare Abnahme des Kirchganges sowie die Abnahme allgemeiner Plausibilität der christlichen Religion (vgl. Felling/Peters 1988; Gabriel 1992).

Zumindest das Ende des Christentums wird mit dem Aufkommen der Moderne unterstellt, man geht davon aus, dass sowohl wissenschaftlicher (Feuerbach, Freud) als auch ökonomischer (Marx, Weber) Fortschritt ein Absterben der Religion in der Moderne verursacht (vgl. Beck 1986, 15). Glaube und Religion werden als dem Programm der Aufklärung im Wege stehend, als unmodern, antifortschrittlich und zum Verschwinden verurteilt angesehen. Einflussreiche soziologische Schulen vertreten die Auffassung, dass die moderne Gesellschaft schlechthin „enttraditionalisiert“ gedacht werden muss, was folglich das Ende der Religion, die mit feudalen Strukturen des Mittelalters identifiziert wird, bedeuten würde (vgl. Habermas 1988, 234). Es existieren empirische Untersuchungen, die die Erosion des christlichen Bewusstseins, die Abnahme der Partizipation an christlichen Vollzügen und eine schwindende öffentliche Plausibilität der christlichen Religion belegen können (vgl. Schmittchen 1972; Felling/Peters 1988) und damit weitere Hinweise für eine negative Korrespondenz von Religion und Moderne im Sinne der Säkularisierungsthese liefern (vgl. Gabriel/Kaufmann 1981).

Eine zweite Variante dieser Säkularisierungstheorie spricht zwar nicht vom Verschwinden der Religion in moderner Gesellschaft, aber vom Verlust der gesellschaftlichen Signifikanz von Religion für die Gesellschaft. Man geht von einer rationalen Struktur der Gesellschaft aus, „in which skills are trained and competences certificated; roles are assigned and co-ordinated; rewards are computed; and times are measured and allocated“ (Wilson 1982, 156). In dieser Perspektive macht ein sich ausbreitendes und die wichtigen gesellschaftlichen Teilsysteme Politik und Ökonomie

beherrschendes, rationales Prinzip Religion überflüssig. Säkularisierung wird als lang andauernder Prozess innerhalb der Gesellschaft angesehen, der ein Schrumpfen übernatürlicher Referenzen im Alltagsleben, Verfall religiöser Institutionen und ein graduelles Verschwinden religiösen Bewusstseins zugunsten von empirisch-rationalen Orientierungsansätzen gesamtgesellschaftlich mit sich bringt (vgl. Wilson 1982, 148ff). Die Konsequenz aus einem so angelegten Säkularisierungstheorem wäre für die Religionspädagogik eine Defensivhaltung in Beziehung zu gesellschaftlichen Entwicklungen, sie stünde sozusagen „mit dem Rücken zur Wand“ (Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003): Sie könnte nur versuchen, Restbestände des in der Gesellschaft noch vorhandenen Christentums zu bewahren, neue Handlungsmöglichkeiten scheinen aus dieser Perspektive nur begrenzt möglich.

### **1.2.2 Religiöse Pluralisierung als Alternativmodell zu Säkularisierungskonzepten**

Säkularisierungstheorien, die hauptsächlich institutionelle, kirchliche Ausprägungsformen von Religion im Blick haben, untersuchen zwar soziales Distanzverhalten gegenüber kirchlichen Normerwartungen, nicht aber die Präsenz von Religion (vgl. Drehsen 1994, 250ff). Sicherlich sind Perspektiven, die ausschließlich auf die institutionellen Formen von Religion gerichtet sind und mit deren Schwächung auch generell eine Schwächung von Religiosität einhergehen sehen, aus deren Blickwinkel heraus plausibel (z.B. Wilson 1976). Sie können die Gegenläufigkeit von Gesellschaft und Religion jedoch nur so konsequent aufrecht erhalten, weil sie von einer gewissen Normativität geprägt sind, die auf dem Hintergrund eines Idealbildes entstanden ist, wie sie der Katholizismus zwischen 1850 bis 1950 verkörpert hat (vgl. Hellemans 1990). Ein neuscholastisch geprägter, auf Abgrenzung gegenüber der ‚aufgeklärten Gesellschaft‘ und innerkirchliche Uniformisierung ausgerichteter Katholizismus schuf Normen hinsichtlich der öffentlichen Plausibilität des Christentums, des erwünschten individuellen Bewusstseins und der erwarteten Partizipation der Gläubigen, die zu einer bestimmten, historischen Form christlicher Präsenz geführt haben. Säkularisierungstheorien tendieren dazu, genau diese kirchlich-institutionalisierte Christlichkeit mit Religiosität gleichzusetzen und geraten so in eine erkenntnistheoretische Schieflage (vgl. Hellemans 1990).

An Theoriemodellen, welche vom Verlust religiöser Signifikanz für die Gesellschaft im Zuge eines behaupteten, rational-koordinierten Vergesellschaftungsprozesses ausgehen, wird seit einiger Zeit Kritik geübt (vgl. Schweizer/Englert/Schwab/Ziebertz 2002): In diesen Theoriemodellen werden Religion und Moderne als in einem ambivalenten Beziehungsgeflecht zueinander stehend konzipiert. Ein rational in der heutigen Gesellschaft waltendes, per se areligiöses Vernunftprinzip wird angezweifelt (vgl. Heimbrock 1994), und aus in der Alltagswelt situierten Untersuchungen (Oertel 2004; Schweizer/Englert/Schwab/Ziebertz 2002) geht hervor, dass die These vom Verschwinden religiöser Referenzen im heutigen Alltag in dieser Grundsätzlichkeit nicht aufrecht zu erhalten ist (vgl. Failing/Heimbrock 1998). Von Modernisierungstheorien aus, die mit der Pluralität auch in religiösen Belangen nicht unmittelbar einen Relevanzverlust für Religion und Religiosität einhergehen sehen, wird Wandlungsfähigkeit als ein der Moderne inhärentes Kernprinzip betrachtet (vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003, 29ff).

### **1.2.3 Religiöse Privatisierung als gesamtgesellschaftliches Phänomen**

Niklas Luhmann sieht durch die Säkularisierung nicht das Ende der Religion, sondern vielmehr deren Privatisierung in modernen Gesellschaften gegeben (vgl. Luhmann 1977, 227). Säkularisierung wird als „allgemeines Strukturproblem“ betrachtet, das gesamtgesellschaftlich wirkt, und nicht ausschließlich bezogen auf Religion. Der Ansatz, dem zufolge sich entweder Säkularisierung *oder* Religion auf Kosten des

jeweils anderen durchsetzt, wird aufgehoben. Die These lautet, dass die ganze Moderne und damit auch das „Subsystem“ Religion von „Säkularisierung“ betroffen ist, was sich in einem Prozess gesellschaftlicher Ausdifferenzierung (vgl. Luhmann 1989, 262) ausdrückt. Säkularisierung, so die These weiter, nahm ihren Anfang darin, dass als Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung das Religionssystem „sich nicht mehr in erster Linie als Gesellschaft an der personalen Umwelt des Gesellschaftssystems, sondern als Teilsystem der Gesellschaft an der innergesellschaftlichen Umwelt orientiert“ (Luhmann 1977, 227). Säkularisierung tritt als universales Phänomen auf, das Chancen religiöser Erneuerung bietet (vgl. Luhmann 1977, 263). Mit Säkularisierung verbindet Luhmann für den individuellen Bereich „die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens“ (Luhmann 1977, 232; vgl. Pollack 1988, 129). „Funktionale Differenzierung bringt eine zunehmende Differenzierung von sozialen Rollen mit sich, deren Zusammenhang sich nicht mehr sozial kontrollieren lässt. Dies liegt darin begründet, dass mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung die Möglichkeit von und der Bedarf für Selektionsleistungen, die für die Gesamtgesellschaft einheitlich erbracht werden, zurückgeht. Aufgrund des Schwindens gesamtgesellschaftlichen Konsenses treten - das gilt für alle Teilsysteme der Gesellschaft - individuelle und soziale Rationalität auseinander“ (Pollack 1988, 129). Privatisierung bedeutet also für den Religionsbereich, „dass Religiosität nur noch auf der Grundlage individueller Entscheidung erwartet werden kann und dass dies bewusst wird“ (Luhmann 1977, 239).

#### **1.2.4 Schlussfolgerungen zum Säkularisierungsverständnis**

Hängt man einem traditionellen Säkularisierungsverständnis an, wird man religionsdidaktische Konzeptionen von einer Perspektive des Religionsverlustes her gestalten. Religion ist aus diesem Blickwinkel in Unterrichtsbezügen neu einzuführen, auf religiöse Erfahrungen seitens der Schülerinnen und Schüler kann immer weniger zurückgegriffen werden.

Geht man von einem Konzept religiöser Pluralisierung aus, wird man in religionsdidaktischen Konzeptionen mit Bestandteilen von Religiosität unter Schülerinnen und Schülern rechnen, die konstitutiv in Unterrichtsbezügen berücksichtigt werden müssten.

Eine Entscheidungshilfe dafür, ob ein Säkularisierungs- oder aber ein Pluralisierungsmodell wahrscheinlich ist, kann eine empirische Untersuchung wie diese liefern, die die Religiosität von Schülerinnen und Schülern untersucht.

#### **1.3 Religion, Religiosität und Glaube**

Religion (1.3.1), Religiosität (1.3.2) und Glaube (1.3.3) werden nicht nur alltagssprachlich synonym füreinander verwendet. Die drei Begriffe beziehen sich aufeinander. Ich unternehme eine Definition. Damit soll keine enzyklopädische Aussage gemacht werden, sondern der Standpunkt dieser Arbeit im Hinblick auf diese Begriffe ausgewiesen werden.

In dieser Studie wird die Religiosität Jugendlicher erforscht: d.h. die Art und Weise, wie sie das, was sie unter Religion verstehen, in ihren Alltag integrieren - oder eben nicht. Genauer ist deshalb zu untersuchen, ob Jugendliche religiöse Formen jenseits institutioneller Bindungen (funktionale Religion) kennen. Genauso ist von Belang, ob und in welcher Weise sie mit kirchlich vermittelter Religion (substanzielle Religion) Kontakt haben. Schließlich sind sie bezüglich ihres persönlichen Glaubens zu befragen, der das Objekt jedweder Religiosität ist.

### 1.3.1 Religion

Religion ist ein multidimensionaler Begriff, der etymologisch auf drei Wurzeln zurückgeführt werden kann (daneben gibt es noch weitere; vgl. Ziebertz 2001, 110): So verwendet Cicero den Begriff ‚relegere‘ (immer wieder durchgehen, streng beachten). C. F. Lactantius gebraucht den Begriff ‚religari‘ (sich zurückbinden) und Thomas von Aquin ‚reeligere‘ (wieder erwählen). So ist schon die begriffsgeschichtliche Herkunft des Ausdrucks ‚Religion‘ plural, ebenso wie seine verschiedenen Bedeutungsdimensionen. Gemeinsam ist allen drei Wurzelbegriffen, dass Menschen sich in einer bestimmten Weise mit dem Transzendenten beschäftigen. Dabei kann der Fokus auf dem aktiven ‚Beobachten‘ religiöser Vorschriften, auf dem ‚Sich-Einlassen‘ auf das Göttliche oder aber auf die aktive Wahl dessen, was man als transzendent oder göttlich wahrnimmt, liegen. Im Gegensatz zum traditionellen, substanziellen Religionsbegriff, der aussagt, was eine Religion ist (substanzielle Offenbarung, konkrete geschichtliche und institutionelle Manifestation, konfessionelle Kennung), geht es funktionalen Religionsbegriffen darum, aufzuzeigen, was Religion ‚tut‘ bzw. für was sie benutzt wird.

#### **Funktional: Was bewirkt Religion (unabhängig von religiösen Institutionen)?**

Die funktionale Dimension zeigt auf, was Religion ‚tut‘ bzw. bewirkt. Dies kann sowohl soziologisch als auch theologisch begründet werden.

#### *Soziologische Begründung*

Nach Emil Durkheim fungiert Religion im weitesten Sinne als symbolischer Ausdruck dessen, was Gesellschaft ist und will (vgl. Durkheim nach Berger 1980, 30ff). „Religiöse Rituale dienen nach Durkheim dazu, die Gesellschaft als Ordnung zu feiern, sie gewissermaßen zu begehen“ (Daiber 1997, 73). Damit ist Religion der ‚Kitt‘, der die Gesellschaft nicht auseinander brechen lässt. Mit ihr werden Werte und Normen transportiert, die der Gesellschaft ein integratives Gerüst geben. Man kann auch von einem kollektiven Bewusstsein sprechen, das dem Einzelnen gegenüber steht, an dem er aber auch selber Anteil hat (vgl. Ziebertz 2001, 112). Ganz ähnlich postuliert Max Weber die Verwobenheit von Gesellschaft und Religion, indem er „auf die enge Verbindung von Typen- bzw. Stereotypenbildung, bildender Kunst bzw. Ästhetik und religiösem Ausdruck hingewiesen hat, und zwar insoweit sie in konkreter, alltäglicher Interaktion auftreten und möglicherweise schon dort Elemente (...) religiöser Erfahrungen oder religiöser Anschauungen enthalten“ (Soeffner 1992, 76). Nach Weber ist es Funktion der Religion, die Gesellschaft mit Sinn zu versorgen. Er führt aus, dass moderne Gesellschaften jeweils mit zunehmender Entwicklung Religion aus ihrem Mittelpunkt verdrängen, gleichzeitig aber gerade auf sie angewiesen bleiben, um Kontingenz zu bewältigen (vgl. Ziebertz 2001, 113). Dieser funktionale Religionsbegriff wurde von Niklas Luhmann weiter geführt, der Religion jedoch dezidiert nicht als Bewusstseinsphänomen erörtern will: „Mit dem Schema des Bewusstseins (Subjekt/Objekt, Beobachter/Gegenstand) lässt sich Religion nicht zureichend begreifen, weil sie auf beiden Seiten dieser Differenz angesiedelt ist“ (Luhmann 2000, 13). Im Gegensatz zu Theorien, die Religion im Individuum beheimaten, sucht Luhmann diese radikal funktional zu fassen. „Wir wollen (...) den Begriff Mensch durch den Begriff Kommunikation und damit die anthropologische Religionstheorie (...) durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen“ (Luhmann 2000, 13). Die Kategorie, die Luhmann zur Analyse von Religion verwendet, ist die des ‚Sinns‘. Damit ist ein Begriff gemeint, der mit relativ wenig Tradition belastet ist und „seit mehr als hundert Jahren viel und vieldeutig verwendet“ wird (Luhmann 2000, 15). ‚Sinn‘ tritt an die Stelle einer ontologischen Weltbetrachtung der abendländischen Tradition. Durch die

Unterscheidung von Medium und Form begegnet er der Uneindeutigkeit des Sinnbegriffs: „Das allgemeinste, nicht transzendierbare Medium für jede Formbildung, das psychische und soziale Systeme verwenden können, nennen wir *Sinn*“ (Luhmann 2000, 15). Unter ‚Medium‘ versteht er, dass ‚Sinn‘ nicht zu beobachten ist, wobei gilt, dass „alle psychischen und sozialen Systeme (...) ihre Operationen ausschließlich in diesem Medium Sinn“ bestimmen (Luhmann 2000, 16). Religion ermöglicht die Kommunikation über ‚Sinn‘ umfassend, ohne an der Kontingenz allen ‚Sinns‘ zu scheitern: „Man braucht (...) Sinn, um Sinn ausschließen und Sinn anschließen zu können. Das verdirbt, wird man sagen, den Begriff ‚Sinn‘, aber es bezeichnet, kann man antworten, sehr genau das Problem, auf das Kontingenzformeln angesetzt werden“ (Luhmann 2000, 147). Die Kontingenzformel des Religionssystems heißt im Allgemeinen (mit Ausnahme etwa des Buddhismus) ‚Gott‘ (vgl. Kühnerweg 2003). Ziebertz fasst zusammen: „Religion mag z.B. Antworten auf letzte Fragen oder existentielle, menschliche Probleme geben. Max Weber hat Religion als „Sinnganzheit der Welt“ verstanden, Peter L. Berger spricht von Religion als „Kosmisierung des sozialen Gefüges“, nach Niklas Luhmann macht Religion das „Unbestimmbare bestimmbar“ und für Paul Tillich ist Religion das, „was den Menschen unbedingt angeht“. Alle diese Definitionsversuche laufen darauf hinaus, Religion als die ‚Kultur der Symbolisierung letzter Sinnhorizonte in der alltagsweltlichen Lebensorientierung‘ zu begreifen“ (Ziebertz 2001, 108ff).

### *Theologische Begründung*

Theologisch ist ein funktionaler Religionsbegriff durch die Diskussion um die Beziehung zwischen Erfahrung und Offenbarung legitim geworden. Es waren Theologen wie Karl Rahner, denen die Beschränkung religiöser Erfahrungen auf den kirchlich-institutionellen Rahmen ungerechtfertigt erschien. Die religiöse Offenbarung, die im Christusereignis ihren Höhepunkt hat, ist für Rahner nicht als von außen kommende, kirchlich gesteuerte Unterweisung der von dieser bisher unberührten Menschen zu sehen: Jeder Mensch ist vielmehr schon immer mit der Offenbarung innerlich-existentiell konfrontiert. Rahner nennt dies das übernatürliche Existential, durch das „jeder Mensch (...) in seiner transzendentalen Geistigkeit unreflex erhoben ist“ (Rahner 1984, 211). Das übernatürliche Existential ermöglicht nach Rahner transzendente Offenbarung. Damit meint er, dass jeder Mensch a priori mit einem impliziten Glauben ausgestattet sei, „der die ganze Dynamik menschlicher Intellektualität vorreflexiv auf den Offenbarer und seine Botschaft hinordnet“ (Berger 1998, 292). Menschliche Erfahrung und Offenbarung werden von Rahner als aufeinander bezogene und untrennbare Bestandteile von christlicher Religion gekennzeichnet. Ohne an dieser Stelle auf die Schwierigkeiten einzugehen, die dieser Ansatz mit sich bringt, besonders im Hinblick auf die Möglichkeit des Menschen, sich frei für oder gegen die Offenbarung zu entscheiden, kann festgehalten werden, dass hier eine „anthropozentrische Wendung“ der Theologie vollzogen worden ist. Diese Wendung ist nach Rahner letztlich durch die Menschwerdung des Logos legitimiert. Für Rahner muss dies die primäre Ausrichtung der Gesamtheologie an der transzendental gegebenen Erfahrung des Menschen zur Folge haben (Berger 1998, 295). Wolfgang Esser (1977) und Hubertus Halbfas (1971) haben den Rahner’schen Weg weiter verfolgt und auf die anthropologische Verankerung der Religion hingewiesen. Religion kann damit insofern weit und funktional gefasst werden, als sie all das umfasst, was Menschen wesentlich betrifft.

### **Substanziell: Spielt institutionell verwurzelte Religion für Jugendliche eine Rolle?**

Auch die substanzielle Dimension, die bezeichnet, was Religion ‚ist‘, kann sowohl soziologisch als auch theologisch begründet werden.

#### *Soziologische Begründung*

Substanzielle Definitionen von Religion werden in der Religionssoziologie solche genannt, die nicht so wie funktionale das Augenmerk auf die Wirkung von Religion, sondern deren Wesen legen: „For example, religion may be the clutch of beliefs and actions predicated upon the assumption of the existence of supernatural beings or powers“ (Wallis/Bruce 1992, 9). Religion wird hier in besonderer Verbindung mit geschichtlicher Offenbarung Gottes und historisch verfestigter Institutionalisierung (Kirche) gesehen. Religion unterscheidet sich von anderen sinnstiftenden Systemen dadurch, dass „(...) sie etwas für Beobachtung bereitstellt, was *nicht* mehr unter diese Kategorie fällt“ (Luhmann 2000, 60). Luhmann meint hier das „Geheimnisvolle“ und insbesondere das „Sakrale“, das „Mysterium“: „Die Welt enthält dann etwas, was nicht in einem engeren Sinne real ist, aber gleichwohl als Position eines Beobachters dienen kann und seinerseits beobachtet werden kann“ (Luhmann 2000, 59). Das Sakrale oder das Heilige bedeuten einerseits eine Einschränkung von Kommunikationsmöglichkeiten, über die andererseits im Code der Religion weiterhin kommuniziert werden kann.

#### *Theologische Begründung*

Ein substanzieller Religionsbegriff war bis in die Moderne hinein für christliche Theologen der Regelfall. Mittlerweile wird gerade in der Praktischen Theologie oftmals ausgleichend versucht, substanzielle und funktionale Bezüge miteinander zu verbinden. Es existieren jedoch auch noch explizit substanzielle Definitionen: So versucht P. Baotic aufzuzeigen, dass der einzige „legitime und effektive Ort der Korrelation“ von Offenbarung und Leben die Verkündigung der Kirche Jesu Christi als „universelles Heilssakrament ist“ (Baotic 1987, 391). Allein die Kirche beherbergt nach Baotic durch die ihr gegebene Amts- und heiligmachende Gnade die unverfälschte Darbietung des Glaubensgutes.

Offenbarungstheologisch wird argumentiert, dass Gott sich der Verfügbarkeit des Menschen entzieht und dass deshalb eine Distanz zu rein funktionalen Entwürfen von Religion zu halten sei (Waldenfels nach Ziebertz 2001, 116). Man beharrt darauf, dass in der jüdisch-christlichen Tradition Gott ein konkretes Antlitz und einen konkreten Namen hat. Dieses in Jesus offenbar gewordene, den Menschen zugewandte Antlitz Gottes beinhaltet einen Auftrag und eine Verheißung für alle Menschen, die universelle Geltung beansprucht. So konkretisiert sich in Christus Religion als offenbarter Erlösungsweg. Die Kirche wird in diesem Sinne als Institution gesehen, die aus dem geschichtlichen Heilshandeln Gottes entstanden ist und die den Menschen den Weg zu erfülltem Glauben und Leben weisen kann.

### **Balance zwischen funktionalem und substanziellem Religionsbegriff?**

Religion ist ein historisch gewachsenes, strukturell verfasstes und gesellschaftlich verankertes System.

Das fundamentale Dilemma bei der Wahl zwischen funktionaler oder substanzieller Konzeptualisierung von Religion im Hinblick auf empirische Studien ist, dass erstere dazu neigt, zu unspezifisch und abstrakt ‚alles‘ von Weltanschauungen bis hin zu sportlichen Ereignissen als religiös zu definieren, während letztere durch ihre substanziell-traditionelle Spezialisierung nur noch einen Bruchteil der heute

gesellschaftlich vorhandenen Religiosität wahrzunehmen in der Lage ist (vgl. Kaufmann 1989, 82).

In dieser Studie wird ein Verfahren angestrebt, das beide Religionsbegriffe miteinander in Beziehung zu setzen sucht. Dies ist durch neuere Studien gerechtfertigt, die unterstreichen, dass in dem Maße, wie im Zuge der Modernisierung von Gesellschaften institutionelle und damit auch substanzielle Formen von Religion an den Rand gedrängt werden, Religion nicht einfach verschwindet, sondern in Form von synkretistisch zusammengestellter, individueller Religiosität ihren Platz findet: „Das schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, dass Kirchen als Träger traditioneller Religiosität weiterhin als positive oder negative Bezugspunkte individueller Religiosität fungieren“ (Krüggeler/Voll 1993, 44). Individuelle religiöse Auswahl kann sich also durchaus substanzieller Religion bedienen. Daher ist es sinnvoll, im Vorfeld einer empirischen Studie beide Religionsbegriffe zu berücksichtigen.

### **1.3.2 Religiosität**

Der Begriff Religiosität wird seit Ende des 18. Jahrhunderts verwendet. Religiosität ist auf den subjektiv-individuellen Vorgang der Aneignung von Religion bezogen, insbesondere auf das Erleben des Einzelnen. Religiosität definiere ich sowohl als Reflektion von erfahrener Religion als auch als Konstruktion eines eigenen Glaubens. Religiosität hat somit sowohl einen reziproken als auch einen konstruktiven Aspekt: Reziprok ist Religiosität insofern, als sie mit erfahrener Religion in einem Dialog steht und sich gegenüber dieser identifizierend oder ablehnend zu positionieren sucht. Konstruktiv ist sie im Hinblick auf die Hervorbringung eines Glaubens, der tragfähig genug sein muss, Sinndeutungsmuster für die eigene Existenz und deren Einbettung in einen größeren Rahmen zu geben.

Religiosität kann insofern als „anthropologische Form jeder Religion“ (Angel 1999) betrachtet werden. Menschen müssen aufgrund ihrer Instinktoffenheit ihre Welt, ihr Herkommen und die Sinn- bzw. Unsinnhaftigkeit ihres Daseins konstruktiv deuten, sind dazu aber auf Sinnstrukturen angewiesen, an die sie sich reziprok ablehnend oder zustimmend anlehnen können (vgl. Hemel 1988, 561). Religiosität steht somit „im Dienste menschlicher Orientierung“ (Angel 2002). Durch sie ist der Mensch zur Selbstdeutung befähigt. Ob diese Religiosität letztendlich zu religiösen ‚Ergebnissen‘ führt, ist nicht ausgemacht. Religiöse Deutungshandlungen können natürlich mit substanziell-religiösen Sinnstrukturen verbunden werden, dies muss jedoch nicht der Fall sein. Die Entwicklung von „Religiosität hängt eng mit der kognitiven und affektiven Entfaltung der Gesamtpersönlichkeit zusammen“ (Angel 1999, 15). Religiosität ist eng mit der Fähigkeit zur Wahrnehmung und mit Urteilskompetenz im Hinblick auf Umwelt und eigene Persönlichkeit verknüpft.

### **1.3.3 Glaube**

Als Glaube bezeichne ich die persönliche Rückbindung (im Sinne von religio) an ein für wahr gehaltenes und als sinnstiftend wahrgenommenes Ensemble von Gewissheiten. Glaube ist das konstruktive Ergebnis gelebter Religiosität. Während Religion einen festen Rahmen historisch bedingter und dogmatisch verfasster Grundsätze anbietet, und Religiosität die Möglichkeit der persönlichen Aneignung von Religion beschreibt, ist der Glaube die Inhaltlichkeit des Bezugs zu Religion. Diese Inhaltlichkeit kann sowohl religiöse Tradition als auch Erfahrungswissen beinhalten. Glaube bezeichnet die subjektive, durch besondere Gründe gefestigte Vorstellung, bzw. das ganze Vorstellungssystem eines Menschen (vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Glaube>).

Glaube im religiösen Sinne beschreibt die mit persönlicher Gewissheit ausgestattete Vorstellung oder ein ganzes Vorstellungssystem bezüglich aller die direkte Erfahrung



überschreitenden Zusammenhänge. Derartiger Glaube wird entweder in Gruppen gleichgesinnter Gläubiger kultiviert oder manifestiert sich individuell.

Gegenstand sind gerade solche Fragen, die zugleich für den Einzelnen oder die Gruppe existentiell bedeutsam und ansonsten nicht wissbar sind: Existenz vor Beginn der Menschheit, generelle Außerexistenzfragen, Leben nach dem Tod, Sinnfragen. Soweit damit lange Tradition und große Anhängerzahl verbunden ist, wird das Gesamtglaubenssystem als Religion und die zugehörigen menschlich-weltlichen Organisationen als Kirchen bzw. Glaubensgemeinschaften bezeichnet.

Glaube ist kein intellektueller Akt, sondern eine Weise zu leben (vgl. von Weizsäcker 1992). An etwas glauben heißt, sich in jeder Lage so zu verhalten, wie man sich verhalten muss, wenn es das, woran man glaubt, wirklich gibt. Das Fürwahrhalten ist nur die der Reflexion zugängliche intellektuelle Spitze des glaubenden Verhaltens. Um es in einem Gleichnis auszudrücken: Der Fußballspieler muss den Ball ab und zu einem anderen Spieler seiner Mannschaft zuspelen. Das ist nur sinnvoll, wenn er damit rechnen kann, dass der Partner der Ball übernimmt und gegebenenfalls zurückspielt. Gewissheit hierfür gibt es nicht, denn der andere könnte durch den Gegner gehindert sein oder den Ball verfehlen. Trotzdem muss man ihm zuspelen. Dies mit dem Gegenüber trotz der Ungewissheit rechnende Zuspelen und Zurückerwarten des Balls ist Glauben. Im religiösen Sinne kann Glauben auch einen Anschluss an eine bestimmte Lehre beinhalten. Im Judentum wird meist die Vokabel ‚aman‘ verwendet: Sich an etwas festmachen. Ursprünglich gemeint war also nicht das unbestimmte ‚ich weiß nicht‘, sondern im Gegenteil: ‚ich verlasse mich auf, ich binde meine Existenz an‘. Es geht also zentral nicht um einen Gegenpol zum Wissen, sondern um Vertrauen, Gehorsam und Lebensübergabe. Dem Glauben zugrunde liegt eine Anlage des Menschen, sich an etwas festzumachen, an einer Hoffnung, einem Welt- Menschen- oder Gottesbild. Ohne diese Grundausrichtung wäre ein Mensch haltlos und nicht überlebensfähig. Unabhängig davon ist, woran speziell sich ein Mensch festmacht. Hier können rein innerweltliche Dinge (z.B. die eigene Kraft, ein Fußballclub, eine Gemeinschaft oder Beziehung, die Familie) das Objekt des Glaubens bieten oder auch Lebensstrategien, Weltprinzipien bis hin zum Glauben an über- oder außerweltliche Kräfte und Personen (vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Glaube>, Juli 2005).

#### **1.4 Tradition und Erfahrung: Eine mehrdimensionale Beziehung**

In dieser Untersuchung wird Religiosität Jugendlicher untersucht, und zwar besonders im Hinblick auf Tradition und Erfahrung, die in dieser Religiosität zum Ausdruck kommen. Eine Beschäftigung mit diesen beiden Begriffen ist an dieser Stelle also geboten.

Ich unterscheide drei unterschiedliche Verständnisse des Begriffs Tradition: Einmal bezeichnet er ein in sich feststehendes Depositum (Gegenstände, Wertsysteme), das in eine jeweils neue Zeit hinein unverfälscht zu übergeben ist. Zweitens kann er den Akt der Übergabe dieses Depositums bezeichnen, der durch ein interaktiv-kommunikatives Verhältnis zwischen dem Übertragenden und dem Übertragenen gekennzeichnet ist. Zum dritten wird Tradition als der Rahmen bezeichnet, von dem her Deutung des Aktuellen möglich wird, der aber gerade durch dieses Aktuelle fortwährend modifiziert wird. Diese Dreiteilung des Traditionsbegriffs spiegelt sich in theologischen und religionspädagogischen Konzepten wieder.

Auch der Erfahrungsbegriff kann sehr unterschiedlich gefasst werden: Er kann einerseits als begrenzter Ausschnitt der Wirklichkeit gesehen werden, der immer interpretiert werden muss durch einen über ihn hinausgehenden Maßstab (Tradition/Transzendenz usw.). Andererseits kann Erfahrung auch als Totalität menschlichen Lebensvollzugs betrachtet werden, die die Traditionsdimension einschließt.

### 1.4.1 Welche Rolle spielt Tradition bei der Thematisierung von Religion?

Ursprünglich wurzelt der Begriff der Tradition im römischen Erbrecht: Er besitzt dort eine juristische Konnotation und bezeichnet die geregelte Übergabe eines Gegenstands von einer Person an eine andere.

Eine Variante von Traditionsvollzug spiegelt sich im Testamentswesen wieder, das die statische Übergabe von Besitz regelt. Sitten, Gebräuche und Religionen können als unverfälscht zu übertragene ‚Gegenstände‘ betrachtet werden (vgl. Kiefer 2003). In diesem Sinne wäre Tradition ein sich zeitresistent gebender Garant der Kontinuität (vgl. Alter 1995). Ein anderes, mehr dynamisches Traditionsverständnis macht die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann geltend, indem sie Tradition als einen Sonderfall von Kommunikation bezeichnet: Nachrichten würden nicht horizontal und wechselseitig, sondern vertikal entlang einer Generationslinie weitergegeben. Damit entsteht „Dauer über die begrenzte Lebensspanne des Individuums hinweg“, aber als Kommunikation, die das Individuum mit einbezieht. Tradition bezeichnet hier somit nicht ausschließlich das zu Übertragende (Tradendum) sondern zusätzlich den individuellen Prozess der Aneignung dieser Tradition durch den Einzelnen (vgl. Assmann, 1999). Ein drittes, von den beiden vorherigen differierendes Traditionsverständnis knüpft an Gadammers Theorie an, nach der klassische Traditionen in Kultur, Gesellschaft und Religion den jeweils Interpretierenden trotz großer Zeitdifferenz nie gänzlich fremd werden, weil Erlebtes und Erfahrenes und der eine Kultur übergreifende Überlieferungszusammenhang durch den Interpretationsfokus des Einzelnen, der sich aus Traditionen zusammensetzt, niemals abreißen (vgl. Gadamer 1960). Mit Maurice Halbwachs kann in diesem Zusammenhang von einem „kollektiven Gedächtnis“ (vgl. Halbwachs 1985) gesprochen werden, Assmann spricht von kulturellem Gedächtnis: Beide Gedächtnisbegriffe verbinden Tradition und Erfahrung jeweils in einer Weise, in denen individuelle Erfahrungen an einen traditionell vorgegebenen Rahmen rückgebunden sind, der wiederum von diesen Erfahrungen modifiziert wird (Kiefer 2003).

Systematisch-theologische Konzepte sind unterschiedlichen Traditionsverständnissen verpflichtet, man kann paradigmatisch drei Modelle unterscheiden:

1) Im Kontext der Neuscholastik war „Tradition“ gleichzusetzen mit Lehrinhalten, die von Gott mitgeteilt, von der Kirche (weiter-)verkündigt und von den Menschen geglaubt werden sollten (vgl. Werbick 1991, 9). Tradition wird hier als *Depositum fidei*, also als niedergelegtes, festgelegtes Glaubensgut angesehen, von Jesus Christus durch die Apostel der Kirche übergeben und von ihr in Lehraussagen ausformuliert (vgl. Verlautbarungen 1950). Offenbarung erschöpft sich aus diesem Blickwinkel in zu vermittelnder Tradition.

2) Ein kommunikatives Traditionsverständnis macht sich in der „*capax infiniti*“, der seit der Hochscholastik postulierten grundsätzlichen Offenheit des Menschen für das Unendliche, bemerkbar. Gott spricht sich danach im Zeugnis derer aus, die die Lebensbotschaft Christi vernehmen und je individuell durch Handeln und Leben verwirklichen (vgl. Werbick 1991, 16). Tradition bezeichnet so den Vorgang der Aufnahme und Weitergabe bzw. Realisierung der Botschaft Christi. Offenbarung geht nicht in Tradition auf, sondern beide Größen werden immer wieder in neuen Erfahrungszusammenhängen aktualisiert.

3) Die transzendente Theologie, die insbesondere durch Karl Rahner geprägt wurde, fasst Tradition als geschichtliche Selbstmitteilung Gottes nicht als mehr oder weniger belangvolle Information. Vielmehr sieht sie den Menschen „in seinem Wesensvollzug

als Antwort auf das Geheimnis seines Daseins“, die Selbstzusage Gottes leuchtet in jedem Menschen „als das unendlich verheißungsvolle Geheimnis“ (Werbick 1993, 41) auf. Im Menschen selbst tradiert sich danach jeweils individuell Gottes Heilszusage. Der Mensch ist immer schon offen für das im Alten und Neuen Bund Zugesagte.

Zusammenfassend lässt sich ein statisches Traditionsverständnis von einem dynamischen unterscheiden: Während ersterem zufolge Tradition die getreue Überlieferung eines einmal gestifteten Korpus von Faktizität ist, das möglichst unverfälscht weiter zu geben und zu erhalten ist, so ist sie gemäß letzterem ein kommunikativer Prozess, der jeweils vermittelt durch Erfahrung zu Stande kommt.

#### **1.4.2 Welche Rolle spielt Erfahrung bei der Thematisierung von Religion?**

Die Möglichkeit und Gestalt von Erfahrung wird von verschiedenen Denkschulen durchaus unterschiedlich beschrieben. Die Erfahrungsdimension des Menschseins rückte erst mit der Aufklärung ins Spektrum der sich entwickelnden Humanwissenschaften, theologisch geriet sie in seiner ganzen Bandbreite erst in den letzten Jahrzehnten ins Blickfeld. Die Überlegung gewann an Plausibilität, dass Religion erfahrbar sein müsse, damit man an ihr teilhaben kann. Erfahrung ist ein „Grundwort“ für die Akkumulation von menschlichen Einsichten, sowohl eine geistige Bewegung als auch ein Vorgang, der sich geschichtlich manifestiert (vgl. Mieth 1992). Ich möchte die Konsequenzen, Möglichkeiten und Grenzen des Axioms Erfahrung in verschiedenen Dimensionen verdeutlichen, die in theologischen und religionspädagogischen Zusammenhängen immer wieder diskutiert werden.

Transzendentalphilosophisch meint Erfahrung Welterkundung, die aber nie ausschließlich der Bestätigung des schon Gewussten und Bekannten dienen soll, sondern nur dann als Erfahrung angesehen wird, „wenn sie Veränderung und Erweiterung der eigenen Wirklichkeitsinterpretation beinhaltet“ (Heil 1999, 44). Dabei besteht das Paradox darin, dass Wirklichkeit an den Erfahrenden niemals unmittelbar, sondern immer schon als durch den Wahrnehmungsapparat des Erfahrenen verarbeitete und modifizierte Größe herantritt. Dieser Wahrnehmungsapparat konstituiert sich nun jedoch gerade durch Erfahrung, manifestiert in bestimmten Traditionen. Richard Schaeffler fasst deshalb Erfahrung als „Dialog mit der Wirklichkeit“, in welchem ein Widerfahrnis „auf einen Interpretationshorizont trifft und diesen verändert“ (Schaeffler bei Heil 1999, 45). Damit sind sowohl Erfahrung als auch Interpretationshorizont (Tradition) kontingent gesetzt, d.h. sie bedürfen der Begründung in einer Existenz außerhalb ihrer selbst. Transzendenz ist in dieser Perspektive ein unbedingt notwendiger Aspekt gelingender Erfahrung.

Der Pragmatismus hingegen, mit dem in erster Linie William James verbunden wird, postuliert, dass alle Wirklichkeit erfahrene Wirklichkeit ist. Alles, was ist, müsse eine erfahrbare Wirkung zur Folge haben (Diaz-Bone/Schubert 1996, 62). Wirklichkeit ist in diesem Sinne das Bewusstsein, das ist und nicht ein solches, das etwas anderes erkennt oder das man hat. Erfahrung macht in diesem Sinne die Welt aus, James drückt dies so aus: „The instant field of the present is at all times what I call the pure experience“ (James 1997, 86). Im Pragmatismus James'scher Prägung sind religiöse Erfahrungen keine Frage existentieller Verwobenheit oder des Einbruchs des Transzendenten bzw. von Traditionen in die Wahrnehmungswelt des Menschen, wie dies in den beiden ersten hier vorgestellten Ansätzen der Fall ist. Vielmehr sind Fragen nach der bloßen Existenz religiöser Erfahrungen nach James „lebendige Hypothesen“, die durch einen Willensakt gesetzt werden. Wenn an die Existenz Gottes geglaubt wird, sind so religiöse Erfahrungen möglich. Diese Erfahrungen sind für James jedoch ein „Geschehen in der intimsten Schicht des personalen Selbstbewusstseins“ (James 1997). Religiöse

Erfahrung ist hier in keiner Weise als von religiösen Gemeinschaftsformen und Traditionen abhängig konzipiert (vgl. Diaz-Bone/Schubert 1996, 119ff).

Theologisch kann Erfahrung als fundamentale Dimension für die Glaubenspraxis des Menschen angesehen werden. Der Mensch mit seinen persönlichen Erfahrungen ist ihr Träger, und wechselseitig-kritische Interrelation zwischen Erfahrung und Tradition wird als Möglichkeit angesehen, Christentum weiter zu vermitteln (Ebeling 1975, 25).

Erfahrung von Religion kann aber genauso als Erfahrung des „gänzlich Anderen“ und der herkömmlichen Wahrnehmung konzipiert werden. Mit Religion erfahre der Mensch somit ein „Hereinbrechen“ des Unabdingbaren, Unsagbaren und alles bisher Erlebte Übersteigenden. Diese Art von Erfahrungen, die den Menschen „in seiner Existenz“ treffen, wurzeln nicht im Individuum selbst, sondern käme unmittelbar von einer göttlichen Instanz, der Erfahrungsgrund wird transzendental vorgestellt (vgl. Ruster 2000).

So wie im philosophischen Diskurs Erfahrung sowohl als Begegnung mit dem ‚Anderen‘ und damit einer Erweiterung des eigenen Horizonts als auch als genuine Form der Wirklichkeitskonstruktion interpretiert werden kann, so gibt es in der theologischen Debatte einen ähnlichen Diskurs um die Erfahrung: Einerseits wird sie so konzipiert, dass sie religiös sinnvoll nur als Folge einer göttlichen Offenbarung eingestuft werden kann, die ‚von außen‘ an die Menschen herantritt. Andererseits gibt es theologische Strömungen, die in alltäglicher Erfahrung das Religiöse verwurzelt sehen.

Hans Waldenfels geht davon aus, dass religiöse Erfahrung in einem „unbedingt anfordernden Widerfahrnis“, also in einer Offenbarung wurzelt, die außerhalb menschlicher Wahrnehmungszusammenhänge ihren Ort hat (Waldenfels 1996, 157). Sehr oft wird diese Fremdheit des Einbrechens des Göttlichen in die menschliche Erfahrungswelt mit der Fremdheit und der Authentizität von in Tradition gefasster religiöser Ur-Erfahrung gleichgesetzt, man traut der christlichen Tradition mehr Wahrheitsgehalt in religiöser Hinsicht zu als aktuellen Erfahrungen, die unter dem Verdacht des religiösen Relativismus stehen. So hegen Franz-Josef Nocke und Arno Schilson eine große Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer wechselseitigen Durchdringung von Tradition und Erfahrung und sehen die Tradition als Ankerpunkt christlicher Lehre, die Erfahrung des Menschen jedoch lediglich als von ihr abgeleitete Größe an (vgl. Prokopf/Ziebertz 2000).

In einer jüngeren Tradition anthropologisch gewendeter Theologie ist hingegen denkbar, dass Gott sich durch kein anderes Medium als das der menschlichen Erfahrung mitteilt und dass deshalb Theologie als Rechenschaft über den christlichen Glauben weder an überlieferten Erfahrungen (Tradition) noch an neuen, „herausgeforderten“ (Ebeling 1975, 25) Erfahrungen der Menschen mit Religion vorbeikommt. Jede religiöse Erfahrung wird in diesem Sinne als durch existentielle Erfahrung vermittelt betrachtet. Existentielle und mithin religiöse Erfahrung ist demnach die in jedem menschlichen Akt anwesende, jedoch nicht einholbare und nur in der nachträglichen Reflexion rekonstruierbare Selbstmitteilung Gottes (vgl. Rahner bei Heil 1999, 49).

### **1.4.3 Schlussfolgerungen für die Untersuchungsfrage**

Die Darstellung verschiedener Traditionskonzepte konnte zeigen, dass Tradition ein Begriff mit mehreren Dimensionen ist. Wenn in dieser Untersuchung nach dem Verhältnis von Tradition und Erfahrung in der Religiosität jugendlicher gefragt wird, so ist das so zu tun, dass nicht nur Tradition als Statisches Moment im Verhältnis zur lebendigen Erfahrung erfragt wird: Es ist möglich, dass Jugendliche ein Traditionskonzept besitzen, das dynamisch und erfahrungskonform ist.

## **1.5 Theologische Modelle der Korrelation von Tradition und Erfahrung**

Es hat in den letzten Jahren immer wieder Vermittlungsversuche von Tradition und Erfahrung im theologischen Diskurs gegeben: Einerseits wird betont, dass die Erfahrung nur aufgrund einer außerhalb ihrer selbst anwesenden Wirklichkeit religiös wirksam sein kann, die sich in der Tradition manifestiert. Andererseits betrachtet man Erfahrung als authentischen Weg religiöser Wahrnehmung, die durchaus autoritativen Charakter hat. Tradition selber wird dabei als ‚geronnene‘ Erfahrung betrachtet. Beide Positionen lassen sich nicht immer vereinigen und bergen Konfliktpotential. Dieses lässt sich auch in der Konzeption der Korrelationstheologie antreffen, die sich explizit um eine Vermittlung zwischen Tradition und Erfahrung bemüht. Erfahrungskompetenz hat bei Vertretern dieser Korrelationstheologie, wie z.B. Paul Tillich und Edward Schillebeeckx, eine „narrative Struktur“. Nach Schillebeeckx haben traditionelle Glaubensbegriffe wenig Bedeutung, wenn es zu ihnen keine korrespondierenden, menschlichen Erfahrungen gibt (vgl. Schillebeeckx 1994, 756). Es ist aus dieser Perspektive notwendig, Aufschlüsse darüber zu erhalten, wie Jugendliche Religion thematisieren und auf welche Weise sie dies artikulieren.

Franz Joseph Nocke und Arno Schilson hingegen stehen für einen Korrelationsbegriff, der die Priorität christlicher Identität vor der Relevanz lebensweltlicher Glaubensrede betont. Ausgangspunkt von Korrelation ist bei beiden die Überlieferung, welche neue Erfahrungen zu provozieren im Stande ist, die dann wiederum die Offenbarung in neuem Lichte erscheinen lassen. Wechselseitigkeit im Sinne von Gleichgewichtigkeit von Lebenserfahrung und Offenbarung ist in diesem Korrelationskonzept nicht vorgesehen. Schilson verortet Korrelation explizit (kirchen-)historisch, indem er ein Konzil als paradigmatisch dafür bezeichnet, wie dasselbe (der immer gleiche Glaubensinhalt) gemäß den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen anders gesagt werden kann.

Im Folgenden werden die theologischen Konsequenzen aufgezeigt, die ein traditionsgestütztes (1.5.1) bzw. ein auf Tradition eingebettet in Erfahrung (1.5.2) basierendes Offenbarungsverständnis haben. Abschließend wird die Konzeption der Korrelation von Tradition und Erfahrung mit ihren theologischen Implikationen erläutert (1.5.3).

### **1.5.1 Option I: Offenbarung und Tradition gewichtiger als Erfahrung**

In der systematischen Theologie gibt es Vorbehalte hinsichtlich der Möglichkeit, Religion in Kategorien von Erfahrung zu charakterisieren. So fragt Wolfgang Nocke an: „Ist in einem dialogischen Miteinander (zwischen Offenbarung und Erfahrung, d.V.) nicht die Vermengung offenbarter Inhalte mit dem Zeitgeist zu befürchten, gibt es nicht Glaubensinhalte, die grundsätzlich nicht korrelierbar sind? Gibt es nicht Bestandteile christlicher Identität, die nur aufgrund göttlicher Offenbarung bestehen und keine Entsprechung in der Erfahrungswelt haben?“ (Nocke 1980, 130f)? Damit wehrt er sich gegen Konzeptionen, die auf Wechselseitigkeit von Erfahrung und Tradition aufgebaut sind. Er konzipiert christliche Tradition als authentische Ausdrucksform der Offenbarung, ohne den Erfahrungshorizont zu thematisieren, in welchem sie steht. Damit definiert er Erfahrung lediglich als einen Modus, der der Aktualität zugeordnet ist. Indem er christliche Identität sehr auf Seiten der Tradition verortet, beschränkt Nocke das Verhältnis zwischen Tradition und Erfahrung auf ein einseitiges Beziehungsgeschehen, in dem Tradition Erfahrung normiert.

Der Diskurs über das Verhältnis von Erfahrung und Tradition hat nach Schilson seinen Ursprung in der frühen Zeit des Christentums: Im dritten bis fünften Jahrhundert musste sich das Christentum in einen neuen Kulturkreis integrieren. Dabei handelte es sich in Bezug auf die Vermittlung der damals schon einige hundert Jahre alten Botschaft

Christi darum, „dasselbe anders zu sagen“. Schilsons Meinung nach ging es um das Grundproblem der Beziehung von Glaube und Erfahrung, nämlich der Bewahrung von Identität bei Bewahrung von Relevanz. Als Beispiel hierzu führt er das Konzil von Nicäa an, wo seiner Meinung nach der Streit zwischen Arius und Athanasius paradigmatisch den Konflikt der Korrelation von Altem mit Neuem darstellt. Die „Häresie des Arius“ klassifiziert er als misslungene, weil zu weit gehende theologische Korrelation, deren Aktualität auf Kosten der christlichen Identität ging. Dahingegen bezeichnet er die Begegnung des Konzils mit Athanasius als nicht-häretisch, die unbestrittene Geltung bis heute habe (vgl. Schilson 1980a, 96ff). Es musste laut Schilson zu einem Ausgleich der jüdisch-semitischen Vorstellungswelt und Begrifflichkeit, die ‚Sein‘ als ereignishaften Prozess wahrnimmt und in der auch Gott als geschichtlich Handelnder Realität gewinnt und dem griechischen Denken, in welchem das wahre Sein nur ein hinter den Erscheinungen Ruhendes war, gefunden werden: Um „dasselbe anders“ zu sagen, haben Arius und Athanasius unterschiedliche Korrelationsmodelle mit ihrer christlichen Umwelt versucht (Schilson 1980a, 97). Nach Schilson ist die Christologie des Arius allerdings in ihrem zu starken Eingehen auf die griechischen Denk- und Erfahrungsstrukturen (Jesus konnte in diesem Kontext nur ein Geschöpf sein) zu sehr auf die Vorgaben der Lebenswelt eingegangen und hat damit die Identität des Christentums preisgegeben (Schilson 1980a, 98): „Natürlich hat Nicäa sich damit auf eine metaphysische Fragestellung eingelassen, denn es definiert *ein für alle Mal* das ‚Sein‘ des Gottessohnes. Mehr noch: Es gebraucht dafür einen ganz und gar unbiblischen Begriff (homoousios), der noch dazu aus der Gnosis stammt (...). Doch gerade dieses Konzil zeigt, dass allein durch biblische Begriffe und Wendungen (die Arius ja zu genüge brauchte) keine Klarheit zu gewinnen ist (...). In einem neuen Erfahrungshorizont musste man dasselbe tatsächlich anders sagen (Jesus war kein Mittlerwesen) (...)“ (Schilson 1980a, 100). In diesem Erfahrungskontext muss die Lehre des Arius die radikalste Bedrohung, ja die Zerstörung der christlichen Heilsbotschaft bedeuten. „Durch ein Geschöpf (und sei es auch das Höchste) können wir mit dem Vater weder in Berührung kommen noch überhaupt dessen Erkenntnis erlangen“ (Schilson 1980a, 101). Es wird deutlich, dass der Diskurs um die Erfahrbarkeit des alle Erfahrungen hervorgebracht habenden Nichterfahrbaren in bemerkenswerter Weise die Diskussion um das Verhältnis von Erfahrung und Tradition prägt.

### **1.5.2 Option II: Erfahrung ist entscheidend für religiöse Wahrnehmung**

Im Zuge der anthropologischen Wende in der Theologie, die sich ab Mitte des vergangenen Jahrhunderts besonders von den Ideen Karl Rahners aus entwickelt hat, kann Erfahrung auch als autoritatives Merkmal im religiösen Sinne angesehen werden: Für Rahner ist die Struktur des Subjekts, mithin sein an Körper und Wahrnehmungsapparat gebundenes Vermögen, zu fühlen und zu agieren, apriorisch vorgegeben. Subjekthaftigkeit und damit Erfahrungsoffenheit sind also nach Rahner „grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, was Sein überhaupt ist“ (Rahner 1984, 31), und damit auch für die Dimension des Religiösen: „Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir transzendente Erfahrung“ (Rahner 1984, 31). Rahner verbindet mit dieser Möglichkeit der Erfahrung auch ein „gleichsam anonymes und unthematisches Wissen von Gott“ (Rahner 1984, 32), so dass ursprüngliche Gotteserkenntnis nicht als fremdes, von außen an den Menschen herangetragen Ereignis aufgefasst wird, sondern für ihn gründet alles menschliche Begreifen „im Dunkel Gottes“ (Rahner 1984, 33). Damit hebt er die Unterschiedenheit zwischen weltlichem und geistlichem Erfahren auf, indem er

Erfahrung als ganzes mit einer existenziellen Tiefenschärfe ausstattet. Auch Rahner sieht den Menschen als endliches Wesen an, jedoch mit einem unendlichen Horizont: Er kann von seiner begrenzten Position aus alles in Frage stellen. Indem er seine Endlichkeit radikal mit dem Tod erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus. Auch wenn der Mensch die Option wählt, die transzendente Dimension seines Daseins abzulehnen oder nicht zu beachten, tut er dies in dieser Blickrichtung als transzendentes Wesen: Denn indem er über sich befindet, greift er über sich hinaus. Nach Rahner kommen Menschen zu sich selber, „indem die Welt sich konkret in ganz bestimmter Weise uns zuschickt, indem wir also die Welt erleiden und tun. Das gilt auch von der Gotteserkenntnis. Sie ist in diesem Sinne keine Erkenntnis, die rein in sich begründet wäre, sie ist aber auch nicht einfach ein mystischer Vorgang unserer persönlichen Innerlichkeit“ (Rahner 1984, 62). Weil Menschen auf Gott verwiesen sind, kommt dieser in Erfahrungen auf sie zu, bricht in die Welt ein, manifestiert sich in Erlebnissen.

### **Die Autorität der eigenen Erfahrung**

In diesem Sinne betont Gerhard Ebeling, dass Gottes Offenbarung nicht einfach auf die Welt gerichtet ist, sondern sich in der geschichtlichen Wirklichkeit vollzieht, die den Menschen als Lebenswirklichkeit nachvollziehbar und verständlich ist: „Was in keinem aufweisbaren und verstehbaren Zusammenhang steht mit der mir zumutbaren Wirklichkeitserfahrung, kann von mir überhaupt nicht verantwortlich angeeignet werden“ (Ebeling 1962, 374).

Die Autorität von Erfahrungen kulminiert in Lebensgeschichte(n): „Die kritische Frage heißt dann: inwieweit wird die historische Identität des Christentums in neuen Erfahrungen und in einer neuen Praxis mit aktualisiert oder inwieweit wird sie darin sich selber eher entfremdet?“ (Schillebeeckx 1980, 94). In dieser Frage kann zeitgenössischen Erfahrungen durchaus eine hermeneutische, kritische und produktive Kraft gegenüber Erfahrungs- und Erkenntnisinhalten der christlichen Tradition zugebilligt werden, wohingegen christlich-traditionelle Inhalte als mit ursprünglicher, kritischer und produktiver Erschließungskraft in Bezug auf allgemein menschliche Erfahrungen ausgestattet zu qualifizieren sind (vgl. Schillebeeckx 1980, 95). Glaubensüberlieferung hat in dieser Perspektive keine unmittelbaren Antworten auf die Fragen heutiger Menschen: Offenbarung findet niemals in einem psychisch-gesellschaftlichen Vakuum statt. Ausdrucksweisen und Gestalten, in denen (Glaubens)-Erfahrungen formuliert werden, stammen aus dem Repertoire des menschlichen Bewusstseins, sind also abhängig von historischen Erfahrungen und gelagert in persönlichen, kollektiven und soziokulturellen Lebenszusammenhängen. Überdies verlaufen Glaubenserfahrungen über die Kognitivität von Sprache und sind sowohl sozio-ökonomisch wie auch über das Unterbewusstsein vermittelt (Schillebeeckx 1980, 86). „Erfahrung vollzieht sich daher in einem dialektischen Prozess: In einem Zusammenspiel von Wahrnehmen (innerhalb eines bestimmten Interpretationsrahmens) mit Denken und von Denken mit Wahrnehmen. Erfahrung besitzt erst in der reflektierten Erfahrung Autorität (...). Unser Denken bleibt leer, wenn es nicht ständig auf lebendige Erfahrungen zurückgreift, die selbst wiederum ohne reflektierte Vernunft irrational bleiben“ (Schillebeeckx 1980, 90). Nach Schillebeeckx sind Erfahrungs- und Offenbarungsdimension nicht voneinander zu trennen und gehören a priori zusammen.

### **Erfahrungsbezug von religiösem Erleben und religiöser Tradition**

Sowohl die sich auf die Offenbarung beziehende Tradition als auch aktual-gegenwärtige Formen religiösen Erlebens können als Erfahrungen betrachtet werden: Erstere sind in Jahrhunderten zu Traditionen geworden, letztere jeweils aktuell-persönliche

Erfahrungen. Theologisch ist eine Absolutsetzung einer dieser beiden Erfahrungsdimensionen zu Lasten der anderen nicht sinnvoll: „Die Autorität christlicher Glaubenserfahrungen (...) kann nicht eindeutig in den konkreten Glaubenszeugnissen der apostolischen Glaubenserfahrungen (...) liegen, ebenso wenig einseitig in dem, was man moderne Erfahrungen nennt“ (Schillebeeckx 1980, 93). Beide Erfahrungsmodelle haben ihre Berechtigung: Beiden wird die Kompetenz zugewiesen, das jeweils andere Modell kritisch in Frage zu stellen. Religiöse Tradierung kann in Zeiten des Leids und des Schmerzes kritisch daran erinnern, was Menschen „in meist unglücklich verlaufenden geschichtlichen Ereignissen an Weisheit und schmerzlichen Einsichten in die Bedingungen wahrer Menschlichkeit gewonnen“ (Schillebeeckx 1980, 95) haben. Leidvolle, aktuelle Erfahrungen können in biblischer Perspektive vor dem Hintergrund der dort aufgezeichneten Erlebnisse einen Deutungshorizont erhalten, der Sinn ermöglichend wirkt. Andererseits sind es die aktuellen Erfahrungen, vor denen sich tradierte Glaubenswahrheiten und -traditionen zu bewähren haben. „Blinde Flecken“ und Defizite im Überlieferten sind von der Gegenwart her aufzudecken. Autorität ist dabei das Widerfahren an sich oder aber die Autorität des leidenden Menschen: „Jemand – ein Mensch oder eine Gruppe, der eine autoritative Erfahrung gemacht hat, wird ipso facto ein Zeuge: Er erzählt, was ihm widerfahren ist. Wenn diese Geschichte reflektiert wird, eröffnet sie auch anderen eine legitime, neue Lebensmöglichkeit, sie setzt etwas in Bewegung. So wird Erfahrungskompetenz faktisch operativ in der Geschichte von der vollzogenen Erfahrung und ihrer lebenserneuernden Kraft (...) her wirksam. Nicht das Selbstverständliche, sondern das Ärgernis der widerspenstigen Wirklichkeit wird damit zum hermeneutischen Prinzip der Wirklichkeitserschließung“ (Schillebeeckx 1980, 91).

Gerade weil jeder Mensch von bestimmten - auch religiösen - Traditionen geprägt ist, kann die jeweilige religiöse Tradition als nachrangig zu der den Menschen immer schon ergriffen habenden Frage nach seinem Dasein betrachtet werden: Letztere ist so a priori identisch mit Religion als Ur-Erfahrung, aus der sich alle religiösen Institutionen und Traditionen entwickeln (vgl. Esser 1970, 221).

### **1.5.3 Option III: Korrelation von Erfahrung und Tradition**

Aus dem Bestreben, sowohl die Traditions- als auch die Erfahrungsdimension in der Theologie wirksam werden zu lassen, schälte sich das Konzept der Korrelation heraus, besonders prägend in diesem Zusammenhang war Paul Tillich: „Die im Offenbarungseignis liegenden Antworten sind nur dann sinnvoll, sofern sie in Korrelation stehen mit Fragen, die das Ganze unserer Existenz betreffen, also mit existentiellen Fragen. Nur wer die Erschütterung der Vergänglichkeit erfahren hat, die Angst, in der er seiner Endlichkeit gewahr wurde, die Drohung des Nicht-Seins, kann verstehen, was der Gottesgedanke meint (...). Die Offenbarung beantwortet Fragen, die je und je gestellt worden sind, und immer wieder gestellt werden, da wir selbst diese Fragen sind (Tillich 1984, 76)“. Die wechselseitige Durchdringung von Kultur und Offenbarung kann wie folgt konzipiert werden: „Religion als das, was uns unbedingt angeht, ist die sinngebende Substanz der Kultur, und Kultur ist die Gesamtheit der Formen, in denen das Grundanliegen der Religion seinen Ausdruck findet. Kurz gefasst: Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion“ (Tillich 1967, 101f).

Beim Zusammendenken von Offenbarung und Erfahrung werden nach Tillich Fehler gemacht: Korrelation ist ihm zufolge eine Antwort auf drei idealtypische, theologische Versuche, „die christlichen Glaubensinhalte auf unangemessene Weise auf die geistige Existenz des Menschen beziehen“ (Tillich 1984, 79):



- 1) Das erste dieser theologischen Modelle, die nach Tillich abzulehnen sind, kann supranaturalistisch genannt werden: Eine Summe geoffenbarter, christlicher Lehrwahrheiten steht wie ein Fremdkörper zur erfahrenen Situation. Es wird in diesem theologischen Schema mit Antworten zu Fragen operiert, die Menschen nicht gestellt haben.
- 2) Ein zweites Modell, dem Tillich skeptisch gegenüber steht, ist das ‚naturalistische‘ oder humanistische. Hier würden die christlichen Antworten direkt aus dem natürlichen Zustand des Menschen abgeleitet, aber es wird vergessen, dass diese menschliche Existenz die eigentliche Frage und die Religion die Antwort ist. Tillich wehrt sich gegen die Vorstellung, Religion sei eine bloße Illusion der menschlichen Einbildungskraft.
- 3) Eine dritte, abzulehnende Methode nennt Tillich ‚dualistisch‘. „Diese Methode ist sich mehr als die anderen des Problems bewusst, um das es bei der Methode der Korrelation geht. Sie macht ernst damit, dass es trotz der unendlichen Kluft zwischen dem menschlichen Geist und Gottes Geist eine positive Beziehung zwischen beiden geben muss“ (Tillich 1984, 79f). Kritisch jedoch hat Tillich an diesem Konzept anzumerken, dass diese Beziehung zwischen Gott und Mensch durch Errichtung eines theologischen Lehrgebäudes gewährleistet werden soll, das zwischen beiden Dimensionen vermittelt, ohne die Verwobenheit beider in den Blick zu nehmen.

Tillich entwirft ein theologisches Konzept, nach dem Offenbarung und Erfahrung in einem organischen Zusammenhang zueinander stehen. Dieses Konzept muss korrelativ im strengen Sinne angelegt sein. Offenbarung und Erfahrung sind einander zugeordnet. Korrelation zwischen beiden gelte es nicht ‚herzustellen‘, sondern die schon bestehenden Korrelationen zwischen Offenbarung und Erfahrung sollen ‚aufgedeckt‘ werden (vgl. Tillich nach Ziebertz 1994, 72f). Beim Gebrauch der Methode der Korrelation schlägt die systematische Theologie nach Tillich folgenden Weg ein: „Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, und sie zeigt, dass die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Frage sind“ (Tillich 1984, 76). Theologie muss nach Tillich immer in einer solchen Beziehung oder Korrelation vor sich gehen: „Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit“ (Tillich 1984, 74). Konkret wird diese wechselseitige Abhängigkeit in der Einbeziehung kultureller Schöpfungen in theologische Überlegungen: „Bilder, Gedichte und Musik können Gegenstand der Theologie werden, nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer ästhetischen Form, sondern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, durch ihre Form gewisse Aspekte dessen auszudrücken, was uns unbedingt angeht“ (Tillich 1984, 21).

### **Wechselseitig-kritische Korrelation**

Der Mensch muss in diesem Sinne in einem persönlichen Frage/Antwort-Geschehen seinen religiösen Weg finden, wobei die Tradition diese Antwort-Suche inspirieren und ordnen kann (vgl. Schillebeeckx 1971, 95ff). Das schließt für Schillebeeckx ein, dass „Kritik aus neuen Erfahrungen am Evangelium sinnvoll möglich ist“ (Schillebeeckx 1980, 90). Dabei schränkt er ein, dass „nicht das ‚Wort Gottes‘, sondern unser Sprechen über das Wort Gottes ständiger Kritik und Prüfung“ bedarf, da es nie rein, sondern stets geschichtlich vermittelt vorkommt. Insofern berufen sich Religion und im Speziellen christlicher Glaube auf überlieferte Erfahrungen aus der Vergangenheit, während sie

sich im Kontext gegenwärtiger Erfahrung rechtfertigen müssen. Nach Schillebeeckx geschehen Glaubenserfahrungen in einem dialektischen Prozess: Dies verdeutlicht er am Beispiel der Liturgie, deren Verständnis in ihrer ganzen Tradition fundamentale, anthropologisch grundlegende Religiosität voraussetzt: „Kirchliche Liturgie und Wortverkündigung setzen die Entstehung religiöser Erfahrungen mit und in menschlichen Erfahrungen (...) schon voraus, und diese setzen schon eine fundamentale Symbolerfahrung in und an unserer allgemein-menschlichen geschöpflichen Welt voraus. Ohne eine fundamentale geschöpfliche Erfahrung kann keine Erneuerung oder Gestaltung der Liturgie und kein unvermitteltes Verkünden des christlichen Glaubensinhaltes uns eine vertiefte christliche Erfahrung geben, die wirkliche Gegenwartserfahrung ist und nicht nur Erfahrung unserer eigenen subjektiven Reaktionen auf das, was liturgisch in der Kirche geschieht. Wir können in der kirchlichen Liturgie nicht plötzlich Gott erfahren, wenn wir ihn außerhalb der Kirche in unseren alltäglichen Erfahrungen niemals wahrnehmen“ (Schillebeeckx 1980, 82). Damit macht Schillebeeckx deutlich, dass Tradition nur über aktuelle Erfahrung verständlich wird, die sie aufnimmt, auslegt und versteht. Um nicht das eine gegen das jeweils andere auszuspielen und damit einseitig auf eines dieser Modelle zu setzen, schlägt Schillebeeckx das theologische Modell der wechselseitig-kritischen Korrelation zwischen beiden vor: „Wechselseitige kritische Korrelation setzt voraus, dass religiöse Überlieferung und Erfahrung eine „produktive oder befreiende Kraft“ (Schillebeeckx 1980, 90) haben können (vgl. Porzelt 1999, 12).

Da nach Schillebeeckx das Lebensmilieu, in dem der christliche Glaube gedeiht und überliefert wird, nicht ausschließlich die lebendige Glaubensgemeinschaft oder die Kirche ist, sondern auch die alltägliche Lebenserfahrung, spricht er sich für eine wechselseitig-kritische Korrelation beider Seiten aus. Er geht davon aus, dass der Anfang christlicher Überlieferung im Zeugnis apostolischer Glaubenserfahrungen liegt und dass Erfahrung zugleich auch immer interpretierende Wahrnehmung ist. Für Schillebeeckx ist deshalb die Alternative zwischen ‚Glaube aus Erfahrung‘ und ‚Glaube aus dem Hören‘ auf Schrift und Tradition ein unechtes Dilemma, schon weil die Aneignung von Glauben nur dann möglich sei, wenn sie hier und jetzt in immer wieder neuen christlichen Erfahrungen geschieht (Schillebeeckx 1980, 84).

### **Korrelation und Identität**

Eine eingeschränkte Variante von Korrelation schlägt Arno Schilson vor. Er geht davon aus, dass Nicäa (s.o.) ein gutes Beispiel für die Gratwanderung ist, welche Theologie immer wieder unternehmen muss zwischen ihrem Selbstanspruch und den Anforderungen der jeweiligen Situation: „Christliche Theologie muss ihren dornenreichen Weg finden zwischen den Spannungspolen der unverwechselbaren Identität des christlichen Glaubens und dessen universal gültiger Relevanz“. Dabei treibt Theologie nach Schilson das Geschäft der Korrelation. Seiner Meinung nach versucht Theologie, das unaufgebbare Wesen dieses Glaubens in das Gesamt der menschlichen Erfahrung hineinzustellen und so die Relevanz, die „Bedeutsamkeit der Glaubensinhalte im Horizont von Welt und Mensch zu erweisen“ (Schilson 1980b, 104). Die korrelative Frage schlechthin, die sich nach Schilson ergibt, lautet somit: „Wo sind die Vorgaben menschlicher Erfahrung, an die der Christusglaube anknüpfen kann, um sie dann noch in entscheidendem Maße zu verändern?“ (Schilson 1980b, 104). Nach Schilson darf dabei niemals die Suche nach Relevanz von Glaubensaussagen für die aktuell vorfindbare Lebenswelt auf Kosten der Identität des christlichen Glaubens gehen. Nocke sieht die kritische Wirkung der Tradition darin, dass sie Veränderungen in der menschlichen Erfahrung möglich macht, wodurch die Überlieferung in einem neuen Licht erscheint. Die Folge davon kann eine Änderung von Sprache und

Vorstellung des Glaubens sein. Der produktive Effekt liegt darin, dass die Überlieferung neue Erfahrungen provozieren kann, wodurch die Glaubensgeschichte fortschreitet. Nocke bezieht diese theologische Position direkt auf die Didaktik: Religiöse Bildungsprozesse sollen sich in einem Frage-Antwort - Geschehen vollziehen. Dabei übernimmt die Erfahrung das Fragen, wohingegen die Tradition antwortet.

### **Wechselseitige vs. traditionsverankerte Korrelation**

Sowohl Tillich als auch Schillebeeckx betrachten Korrelation als von Menschen in ihrer konkreten Lebenssituation betriebenes ‚Geschäft‘. Der ‚Ort‘ der Korrelation wird von beiden als die ‚Kultur‘ (die jeweiligen Lebensumstände) beschrieben. Die Träger (Partner) des Korrelationsvorgangs werden gleichberechtigt in menschlicher Erfahrung und christlicher Tradition erblickt. Erfahrungskompetenz hat sowohl bei Tillich als auch bei Schillebeeckx eine narrative Struktur. Nach Schillebeeckx haben Glaubensbegriffe keinerlei Bedeutung, wenn es zu ihnen keine korrespondierenden menschlichen Erfahrungen gibt (vgl. Schillebeeckx 1994, 756). Es ist aus dieser Perspektive notwendig, Aufschlüsse darüber zu erhalten, wie Jugendliche heute Religion thematisieren und auf welche Weise sie dies artikulieren.

Nocke und Schilson stehen dagegen für einen Korrelationsbegriff, der die Priorität christlicher Identität vor der Relevanz lebensweltlicher Glaubensrede betont. Grundlage der Korrelation ist bei beiden die Überlieferung, welche neue Erfahrungen zu provozieren im Stande ist, die dann wiederum die Offenbarung in neuem Lichte erscheinen lassen. Wechselseitigkeit im Sinne von Gleichgewichtigkeit von Lebenserfahrung und Offenbarung ist in diesem Korrelationskonzept nicht vorgesehen. Schilson verortet Korrelation explizit (kirchen-)historisch, indem er ein Konzil als paradigmatisch dafür bezeichnet, wie dasselbe (der immer gleiche Glaubensinhalt) gemäß den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen anders gesagt werden kann.

## **1.6 Zusammenfassung und Konzeptualisierung der Untersuchungsfrage**

Die Jugendforschung liefert Hinweise auf die Religiosität Jugendlicher heute. Religion wird zwar in ihrer institutionalisierten Form als unattraktiv wahrgenommen, Jugendliche finden aber, individualisiert und biografisch verankert, eigene Zugänge zu ihr. Religionssoziologisch wurden zwei verschiedene Szenarien aufgezeigt, die mit Blick auf die fortschreitende Säkularisierung unterschiedliche Schlüsse auf Präsenz und Chance von Religion heute ziehen: Gibt es auf der einen Seite Untersuchungen, die Religion in der Moderne zu einem Auslaufmodell degenerieren sehen, sehen andere Chancen, dass Religion in veränderter Form weiter im gesellschaftlichen Diskurs verankert ist.

Theologisch wie auch soziologisch ließen sich gute Gründe für einen funktionalen wie auch für einen substanziellen Religionsbegriff finden. Beide leisten einen jeweils eigenständigen Beitrag, Religion, so wie sie heute vorkommt, in den Blick zu nehmen. Sie sind demnach nicht als miteinander in Konkurrenz stehende Zugriffe auf Religion, sondern als einander ergänzende Analyseelemente zu sehen. Tradition und Erfahrung, so zeigt die theologische Analyse, tragen in unterschiedlicher Weise zur Vermittlung von Religion bei. Es zeigte sich jedoch, dass weder einseitiger Traditions- noch Erfahrungsbezug hinreichend das Phänomen Religion beschreiben können. Die Diskussion um das Modell der Korrelation ist ein Versuch, beiden Komponenten zu ihrem Recht zu verhelfen. Durch die im Vorausgegangenen dargestellten Diskurse kann die Untersuchungsfrage weiter spezifiziert werden:

*Ist Religion für Jugendliche ein Thema?  
Begünstigt oder vermindert Säkularisierung Religion?  
Wie präsent ist funktionale Religion bei Jugendlichen?  
Wie präsent ist substanzielle Religion bei Jugendlichen?  
Thematisieren Jugendliche Religion über Tradition?  
Thematisieren Jugendliche Religion über Erfahrung?*

Diesen Fragen gehe ich in der empirischen Analyse nach. Ihre Beantwortung liefert Aufschlüsse im Hinblick auf die allgemeine Untersuchungsfrage.

## 2. Religionspädagogische und -didaktische Implikationen

Die jeweiligen Akzente verschiedener Religionsbegriffe sowie unterschiedliche Verständnisse von Religiosität, Glaube, Erfahrung und Tradition haben Auswirkungen auf religionsdidaktische Konzeptionen. Im zweiten Kapitel wird die religionspädagogische Diskussion im Hinblick auf deren Situiertheit zwischen Tradition und Erfahrung diskutiert. Erfahrung, und damit auch Glaubenserfahrung, ist immer singular und individuell. In der zusammenfassenden, deutenden Aneignung vieler Wahrnehmungen wird ein Erfahrungsfeld geschaffen, welches als hermeneutisches Prinzip Welt verstehbar werden lässt (vgl. Feifel 1973, 88ff). Dabei ist Erfahrung nach Erich Feifel grundsätzlich nur in Welt und Geschichte möglich, weil sie an geschichtlich gewordenen Deutungsmodellen anknüpft. Die Sprache fungiert dabei als Medium geschichtlich-gesellschaftlicher Normierung der Erfahrung (vgl. Feifel 1973, 92). Demnach müsste der Ansatzpunkt der Religionspädagogik die Glaubenserfahrung sein. Dabei warnt Feifel vor drei von ihm als unzureichend bzw. defizitär bewerteten Formen der In-Bezugsetzung von Erfahrung und Religion (vgl. Feifel 1973, 93f):

Zum ersten warnt er vor der Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und religiösem Gefühl. Hier sieht er die Gefahr, dass das irrationale, a priori anthropologisch verortete und nicht durch Vernunft einholbare Gefühl zur Norm von Religion und deren Erfahrbarkeit überhaupt wird. Der Mensch gerät in die Gefahr, so ausgefüllt von bestimmten Erlebnissen in Gebet, Meditation oder Mystik zu werden, dass er die Wirklichkeit mit ihren sozialen und personalen Verflechtungen nur noch unzureichend wahrnimmt: Religion degeneriert zur Gemütsache, die im übrigen nicht mehr intentional im Unterrichtsgeschehen zu vermitteln ist.

Zum zweiten spricht sich Feifel gegen Versuche aus, Religion und Erfahrung so aufeinander zu beziehen, dass Religion als sakrales, wohingegen Erfahrung als profanes Phänomen betrachtet wird. Hier bleibt Gott der Bereich des Sakralen vorbehalten, der in der Profanität der Welt nur an bestimmten Stellen zugänglich ist. Der sozial vermittelte Charakter „religiöser Verweisungszentren“ (z.B. Kirchen, heilige Orte) und die Frage nach dem Verbleib der Religion in einem Zeitalter zunehmender Säkularisierung und damit Entsakralisierung werden ausgeblendet.

Zum dritten erklärt Feifel ein Verständnis der Vermittlung von Religion und Erfahrung für unzulänglich, das natürliche Erfahrung von spezifisch-christlicher Erfahrung wesenhaft abgrenzt. Auf katholischer Seite sei das Denkmodell ‚Natur-Gnade‘ ein solcher Versuch: Es setzt an dem Axiom an, dass gnadenhaft-überempirisch vermittelte Glaubenserfahrung qualitativ höher zu bewerten ist als natürliche, religiöse Erfahrung. Auf protestantischer Seite habe die dialektische Theologie in der Folge Karl Barths ebenfalls jeden menschlichen Erfahrungszugang zu Gott als dem radikal Anderen abgelehnt: Glaubenserfahrung wird in dieser Perspektive durch einen Akt der Gnade, die von Gott geschenkt ist und keine Analogie zu weltlichen Erfahrungen hat, gemacht. Dadurch wird suggeriert, dass der Mensch entweder im Stand der Gnade sei oder außerhalb dieser. Durchdringung des ‚Weltlichen‘ vom ‚Übernatürlichen‘ als korrespondierender Prozess kommt nicht in den Blick.

Feifel macht mit diesen drei Abgrenzungen die religionspädagogisch-theologische Konfliktlage seit den 70er-Jahren deutlich: Wer Religion bzw. Offenbarung und Erfahrung miteinander in Beziehung setzen will, kann dies abgrenzend, inklusiv oder exklusiv tun. All diese Varianten gibt es in der gegenwärtigen religionspädagogischen Landschaft. Kriterium für eine angemessene Relationierung von Erfahrung und

Offenbarung ist die Sicht auf das Individuum: Hier stellt sich die Frage, ob der einzelne in seinem Weltbezug der Offenbarung fremd gegenübersteht und in diese eingeführt werden muss, oder aber ob Einzelner und Offenbarung in einem Dialog miteinander stehen. Im Folgenden werden Konstellationen der Dreiecksbeziehung ‚Tradition-Erfahrung-Religion‘, wie sie in religionsdidaktischen Konzeptionen niedergelegt wurden, aufgezeigt (2.1). Eines dieser Konzepte, wohl der prominenteste und am weitesten entwickelte Versuch, allen drei Komponenten gerecht zu werden, ist die Korrelationsdidaktik, auf die in besonderer Weise einzugehen ist, da sie programmatisch im Hinblick auf Religion sowohl der Erfahrungs- als auch der Traditionsdimension verpflichtet ist (2.2).

Bei der nun folgenden Zusammenschau der genannten Konzeptionen aus den letzten vier Jahrzehnten scheint mir eine Strukturlogik sichtbar zu werden, die auf einem Dualismus zwischen Erfahrung und Tradition basiert. Konzeptionen, die die Wichtigkeit von Tradition in didaktischen Konzeptionen betonen, haben ein problematisches Verhältnis zum Erfahrungsbegriff: In ihnen wird Erfahrung entweder als defizitär in Bezug auf religiöse Tradition dargestellt oder aber ganz vernachlässigt. Umgekehrt kann bei erfahrungsbezogenen Konzeptionen oftmals eine negative Thematisierung von Tradition festgestellt werden, die bis hin zu deren völliger Missachtung führen kann. Diese Strukturlogik gilt soziologisch, theologisch, didaktisch und nicht zuletzt scheint sie sich auch innerhalb von korrelationsdidaktischen Konzeptionen fortzusetzen.

## **2.1 Unterrichtskonzeptionen**

Die theologische Auseinandersetzung um das Verhältnis von Tradition und Erfahrung hat natürlich Auswirkungen auf die Konzeption von RU. In den praktischen Konzeptionen für den RU manifestieren sich Erfahrungs- und Traditionsmodelle, wie sie im Vorausgegangenen diskutiert wurden. Theorien zum Verhältnis von Religion und Moderne schlagen sich ebenso nieder wie Konzeptionen zur Religiosität Jugendlicher. Auch macht sich bemerkbar, ob einem religionsdidaktischen Modell eine funktionale oder aber substanzielle Theorie von Religion zugrunde liegt.

### **2.1.1 Religionsdidaktische Konzepte, die auf Erfahrung als Kernkonzept fußen**

Seit den 60er-Jahren wird der RU vor dem Hintergrund der Diskussion um Erfahrungsbezug neu konzipiert: Gerade das Evangelium soll nicht geschichtslos im Unterricht thematisiert werden. Es ist vielmehr so auszulegen, dass die menschlichen Erfahrungen mit der Welt freigelegt werden, damit Gott und geschichtliche Wirklichkeit zusammen treffen können: Wenn Gott sich in der Geschichte des Volkes Israel gezeigt hat, womit er das auserwählte Volk nicht nur in heilsgeschichtlichen, sondern auch in seinen sozialen und politischen Dimensionen angesprochen hat, dann komme, so die Argumentationslinie, moderne Theologie nicht umhin, aktuelle Erfahrungswirklichkeit mit damaliger (religiöser), Schrift gewordener Erfahrungswirklichkeit in Beziehung zu setzen: „Die bis heute sich fortsetzende christliche Glaubenstradition und die gegenwärtige Wirklichkeit müssen im Unterrichtsgeschehen vielmehr gleichgewichtig, mit gleichem Ernst und gleichem Interesse, angegangen und in Verbindung gebracht werden“ (Nipkow 1971, 44).

Die Wichtigkeit der Wahrnehmung individueller Religionsstile wird unterstrichen, indem ihnen eine authentische und für den christlichen Glauben produktive Rolle zugesprochen wird. Ausgangspunkt eines zukünftigen RU sollen die bei Kindern und Jugendlichen wahrnehmbaren religiösen Suchbewegungen sein (vgl. Rothgangel 1998, 395). In diesen vermutet man die Authentizität eines lebendigen Christentums, das sich in der jeweiligen Zeit je neu artikuliert. Geschichte und durch ihren Verlauf

hervorgebrachter Wandel besitzen ein evolutionäres Moment, das den Glauben jeweils neu zu gestalten vermag. Weil Kirche im Hinblick auf Schule nicht mehr alleinige Bezugsdimension der Vermittlung von Religion ist, wird auch die konfessionelle Ausrichtung des RU in Frage gestellt: Protestantischerseits ist Gert Otto der Ansicht, dass „die konfessionelle Auffassung des RU unvermeidlich zu einer didaktischen Verkürzung in Verständnis und Aufgabenstellung“ führt. Denn „die Realität, auf die die Schule in der Bundesrepublik bezogen ist, ist (...) nicht durch Monokonfessionalität gekennzeichnet (...). Konfessionalität als Ausdruck der Exklusivität des je Eigenen schwindet auf der ganzen Breite“ (Otto 1970, 96f). Da „das Eigene“ als persönliche Erfahrung nun Maßstab des RU ist, kann Konfessionalität nicht mehr Kernkonzept sein, da Jugendliche in diesem Rahmen keine Erfahrungen mehr zu machen scheinen. Ebenso können Bibel und Tradition nun keine prägenden Konzepte mehr sein: Um Erfahrungsbezug zu ermöglichen, muss der RU, so Hans Stock, in seiner Thematik das Christentum, seine Texte und seine Geschichte weit übergreifen, „und selbst der Name RU wird fraglich für einen offenen, konfessionell nicht geschlossenen, institutionell ungebundenen, wissenschaftsgeleiteten Unterricht über die Problematik des Menschseins in der Welt, auch *über* Religion, aber nicht *in* Religion“ (Daecke 1971, 23; vgl. Stock 1970, 320f).

Mit der curricularen Wende, der es fächerübergreifend darum ging, Erziehung in Bezug auf die Bewältigung von konkreten Lebenssituationen zu konzipieren, und zwar durch die Aneignung von Kenntnissen, Einsichten, Haltungen und Fertigkeiten, kommen auch Konzeptionen des RU immer mehr dazu, Emanzipation der Lernenden und eigenverantwortliches ‚Entscheiden-Können‘ in religiösen Angelegenheiten zum Hauptziel des Unterrichts zu machen. Um Emanzipation zu ermöglichen, wurde von vielen Religionspädagogen die Information über Fakten und Probleme des Religiösen als fundamentale Aufgabe des RU eingeschätzt. Schülerinnen und Schüler sollten mit den „äußeren Fakten und Phänomenen des Christentums in seiner Umwelt und darüber hinaus mit Geschichte, Organisation, Institutionen und Wirkungen fremder Religionen vertraut“ (Langer 1972, 22) gemacht werden.

Die anthropologische Wende hat viele Religionspädagogen ermuntert, erfahrungswissenschaftliches ‚Know-how‘ mit in die Unterrichtskonzepte einzubauen. So konzipiert Stock anstelle des traditionellen RU einen „kritischen Orientierungsunterricht“, den er curricular anlegt, indem er neben der sehr im Hintergrund platzierten Theologie besonders erfahrungs- und sozialwissenschaftliche Ansätze einbezieht. Oberster Zweck des RU ist nach Stock die Mündigkeit des Schülers in weltanschaulichen Fragen, zu denen auch Religion gehört (vgl. Daecke 1971, 23). Hubertus Halbfas lehnt im Rahmen der curricularen Diskussion den Ausdruck „christlicher Religionsunterricht“ ab, weil er RU von einem weltanschaulichen Pluralismus in der Gesellschaft her definieren möchte. Er, der ein paar Jahre zuvor noch die Bibeldidaktik als gangbaren Weg der Vermittlung von Tradition und Erfahrung angesehen hat, spricht nun davon, dass die christlichen Konfessionen sowie deren Traditionen und Schriften nicht mehr Mittelpunkt, vielmehr jedoch *unter anderem* Gegenstand des RU zu sein hätten (vgl. Halbfas 1969). RU müsse von einem Ensemble an Erfahrungswissenschaften begleitet werden.

Schüler und Schülerinnen werden als didaktische Größen ernst genommen: „Gegenstand des RU kann jetzt alles sein, was für Schülerinnen und Schüler ein Problem darstellt und wofür der christliche Glaube einen Deutehorizont bereitstellen kann“ (Hilger/Kropac/Leimgruber 2001, 57). Aufgrund der Vielfalt der möglichen Themen ist dieser Unterricht interdisziplinär angelegt. In dieser Konzeption werden die Lernenden in ihrer Lebens- und Glaubenswelt ernst genommen und im Vollzug ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte ‚abgeholt‘. Religionsdidaktik wird zum Ort

lebensbegleitenden Glauben-Lernens. Die Frage nach persönlichem Lebenssinn ist Zentrum dieses Unterrichts, wodurch er lebenserschließende Bedeutung erlangt (vgl. Feifel 1993, 91). Erfahrung der Lernenden und zu vermittelnde Tradition stehen sich als gegenseitig zu erschließende Elemente im RU gegenüber. Um diesen Erschließungsvorgang aber überhaupt möglich zu machen, muss im Sinne der Problemorientierung der „Zugang zur realen Wirklichkeit“ mittels Erschließung der konkreten gesellschaftlichen „Erfahrung“ möglich gemacht werden (vgl. Feifel 1970, 55). Das schließt ein gesellschaftskritisches Moment mit ein, das im Unterricht konstitutiv ist. Dieses ist erfahrungswissenschaftlich (Pädagogik, Psychologie, Soziologie) zu untermauern. Es gibt eine ganze Reihe von erfahrungsfundierten religionspädagogischen Entwürfen, von denen einige nun vorgestellt werden. Angestoßen von der „Fundamentalkatechetik“ Hubertus Halbfas', die Religion als Ergriffenheit des Menschen von der Frage nach dem eigenen Wesen und der Bestimmung des Daseins definiert (vgl. Halbfas 1968, 24), geht z.B. Wolfgang Esser davon aus, dass der gemeinsame Ort von Religion und Religionslosigkeit die Frage nach dem Sinn des Daseins ist. Genau hier habe Theologie anzusetzen, an der Fraglichkeit des eigenen Daseins, die für jeden Menschen fundamental ist (vgl. Esser 1970, 212ff; Esser 1991). Es ist möglich, allen Phänomenen des kulturellen Lebens die Möglichkeit authentischer religiöser Trägerfunktion zuzusprechen. Damit nimmt selbst die heilige Schrift bei der Frage nach theologischer Erkenntnis keine grundsätzliche Sonderstellung ein, da sie als menschliche Sprachschöpfung kulturell eingebunden bleibt (vgl. Schwarze 1997, 64f).

### **Religionskundliche Konzepte**

Religionskunde will darüber informieren, worum es dem Christentum geht, z.B. welche Institutionen es wie verkörpern, wie sich Religion in die Geschichte und Mentalität der Gesellschaft eingeschrieben hat, welche alternativen religiösen Antworten außerhalb des Christentums bestehen, wie unser Kulturbereich in Kunst, Sprache und Baugeschichte vom Christentum unterschiedlichster Provenienz geprägt ist, etc., kurz: Wie Religion in Geschichte und der Erfahrungswelt der Gegenwart begegnet und zu deuten ist. Methodisch kann ein solcher Unterricht in kirchliche Gegenwartskunde, religiöse Sprachlehre und biblische Propädeutik unterteilt werden: Dabei umfasst kirchliche Gegenwartskunde „die Erklärung äußerlich wahrnehmbarer Phänomene in unserer Umwelt“, religiöse Sprachlehre „befasst sich mit den umlaufenden Begriffen und Vorstellungen aus dem christlich-religiösen Raum und ihrer tatsächlichen Verwendung“, wohingegen biblische Propädeutik sich auf die Geographie Palästinas, Epochen der Geschichte Israels, „religiöse Vorstellungen Israels im Kontext der heidnischen Religionen“, die religiöse Umwelt Jesu usw. konzentrieren soll (Langer 1972, 23). Ziel eines Unterrichts *über* Religion ist die Fähigkeit der Lernenden, sich über Religion verständigen zu können und in der Vielstimmigkeit der Meinungen und Ansichten zum Themenfeld Religion kompetent diskutieren zu können und damit Orientierung durch Diskurs zu erlangen.

### **Problemorientierter RU**

Das Konzept des problemorientierten RU, der aus der Quelle anthropologisch gewendeter Theologie entspringt, dominiert in der ersten Hälfte der 70er-Jahre und hat endgültig die Wende von der „Tradition zur Situation“ (vgl. Hilger/Kropac/Leimgruber 2001, 55) eingeleitet. Der Mensch mit seinen Erfahrungen wird zum konstitutiven Interpretationsmoment aller theologischen Artikulation (Sturm 1997, 56f). Der religionskritischen Strömung in moderner Gesellschaft soll RU angeboten werden, der nicht mehr Glaubensunterweisung oder Einführung in die biblische Tradition ist,



sondern in erster Linie Information über Religion(en), die problemlösende Potenz hat: Informationen über Religion(en) werden als objektive und neutrale Elemente betrachtet, die vom Lehrenden als „Sender“ zu den Lernenden als „Empfänger“ übermittelt werden (vgl. Hilger/Kropac/Leimgruber 2001, 54). Es handelt sich um einen sachlichen und wertneutralen RU, der Religion als anthropologische Größe einschätzt: Deshalb wird auf eine vorurteilsfreie Kenntnis religiöser Fakten abgestellt, wobei die Religionskritik von Marx, Feuerbach und Freud zentral steht. Problemorientierter Unterricht will durch die Bereitstellung kritischer Informationen zu Religion in einem überkonfessionellen Sinn Lernenden die Möglichkeit geben, sich mit Religion auseinander zu setzen.

Erstmalig in der Geschichte der Religionspädagogik spielen Erfahrungen Jugendlicher mit Religion eine Rolle für die Vermittlung der Unterrichtsinhalte. Tradition kommt, wenn überhaupt, nur dann vor, wenn Schüler Interesse haben, sie zu thematisieren. So profiliert in diesem Ansatz Lebensweltorientierung verankert ist, so fragil ist die Stellung der Tradition. Es kann jedoch als Durchbruch für Religionspädagogik und -didaktik bezeichnet werden, dass durch den problemorientierten Unterricht der Erfahrungsdimension von Schülerinnen und Schülern erstmals eine gleichberechtigte Position im Hinblick auf die bis dahin den RU normierende Tradition eingeräumt wurde.

### **Daseinsunterricht: Religion erschöpft sich nicht in Tradition**

Die oben geschilderten innovativen Konzepte standen lange im Verdacht, die Erfahrungsdimension lediglich oberflächlich an einen traditionsgestützten Unterricht anzufügen. So lautet Essers Hauptkritik an progressiven Religionspädagogen, insbesondere an Hubertus Halbfas, dass sie ihr religionspädagogisches Innovationspotential zwar in herausragenden Entwürfen, aber in rückständigen Unterrichtskonzeptionen präsentierten: So betone Halbfas trotz aller in seiner „Fundamentalkatechetik“ (1968) eingeforderten Lebensweltorientierung immer wieder, dass RU prinzipiell biblischer Unterricht zu sein habe (vgl. Halbfas 1968, 106). Daraus folgert Esser, dass RU, auch in lebensweltorientierten Ansätzen letztlich als Traditionsunterricht konzipiert wird. Dem liegt seiner Ansicht nach ein „Theorem der Gleichsetzung von Religion und Tradition“ (Esser 1970, 226) zugrunde, das konzeptionell prägend wirke. Wenn Hubertus Halbfas z.B. proklamiert, dass Welt immer überlieferte Welt ist (vgl. Halbfas 1969, 19), um damit einen herausragenden Rang traditioneller Inhalte im RU zu legitimieren, wendet Esser ein, dass Welt genauso auch „auf uns zukommende Welt (ist). Und *beide* Dimensionen treffen sich im Schnittpunkt unserer Gegenwart, unserer Wirklichkeit“ (Esser 1970, 226). Von dieser Wahrnehmung von Welt her konzipiert Esser einen Daseinsunterricht, der mit Blick auf die gegenwärtige Wahrnehmung von Welt und Sein die Dimensionen von Erfahrung und Tradition in Blick auf die Zukunft hin richtet: Er spricht von einem „Daseinsunterricht in Korrelation zum Traditionsunterricht“ (Esser 1970, 226).

Aus diesem Grunde hat RU nach Esser zuallererst Auslegung des menschlichen Dasein zu sein: Der gegenwärtige Mensch, so wie er sich und seine Welt erlebt, soll im Mittelpunkt des Unterrichts stehen, wobei die „Frag-Würdigkeit“ (Esser 1970, 222) der erfahrbaren Wirklichkeit stets neu und in unterschiedlichen Facetten zu thematisieren ist. Vorschnelles Konfrontieren thematisierter Daseinserfahrungen im RU mit Bibel oder Tradition, ja selbst mit Prosa, so wie es Esser bei Halbfas zu erkennen meint, überspiele das kreative Potential, das RU als Daseinsunterricht zu bieten habe: Dieses Potential ist die Fragwürdigkeit (vgl. Esser 1970, 222). Die Fragestellungen im RU dürfen nach Esser nicht aus der Tradition kommen, vielmehr haben sie sich aus den aktuellen Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler zu entwickeln: Anderenfalls würden Fragen in den RU transportiert, die Lernende selber nicht haben (vgl. Esser

1970, 223). In diesem Sinne entstehen Konzepte, die auf die Erfahrbarkeit von Glauben abzielen: RU soll Schülerinnen und Schüler dazu anleiten, „das Geheimnis menschlicher Existenz“ in „menschlichen Lebensäußerungen“ zu entdecken und formulierbar zu machen. Erfahrungen wie die der Ungerechtigkeit oder Sinnlosigkeit, aber auch Erfahrungen des tiefen Glücks bringen die Frage nach Gott hervor: Religion soll nicht als Sonderwelt im Bereich des Heiligen vermittelt werden, sondern als in Welt und Geschichte vorhandene Realität, zu der es Erfahrungszugänge gibt (vgl. Feifel 1973, 96f).

### **Kritische Kommunikation als Grundlage religiösen Lernens**

Vor dem Hintergrund zunehmender Bibelorientierung in Unterrichtsentwürfen in den ausgehenden 60er- und frühen 70er-Jahren katholischerseits und entsprechend längerer Bibelunterricht-Tradition im protestantischen Umfeld kommt die Frage auf, ob die im Glauben erfahrbare Heilswirklichkeit als in sich autarkes Gebilde ohne Weltbezug aussagbar und vornehmlich durch Bibelkatechese überhaupt lehrbar ist (vgl. Nipkow 1971, 43). Grundsätzlich habe sich jedes Reden von Gott, auch und gerade in Unterrichtsbezügen, vor Gott zu verantworten. Diese Verantwortung könne sich aber, und dies sei ein biblischer Fakt, nicht anders als „vor der Welt“ konkretisieren (vgl. Nipkow 1971, 43). Mit Verweis auf Ebeling betont Nipkow, dass die Aufgabe, Gott vor der Welt zu verantworten, die erste Aufgabe des RU sei. In diesem Sinne geht Feifel davon aus, dass die Eigenart religiösen Sprechens in dem Versuch liegt, „religiöse Erfahrung als grundlegende Möglichkeit des Menschen mittels der Sprache zum Ausdruck zu bringen“ (Feifel 1970, 55). Besonders dann, wenn Lernende und Lehrende im Unterricht ihre religiösen Überlegungen und Hoffnungen im Angesicht der Gesellschaft kritisch kommunizieren können, gelingt dieser Konzeption zufolge religiöses Lernen. Religion kann dabei nicht direkt, sondern nur in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Problemstellungen glaubhaft vermittelt werden: „Dem indirekten Charakter dieser Glaubensunterweisung entsprechend, muss sie (Religion, d. V.) eine andersartige Akzentuierung erfahren. Unsere gesellschaftliche Situation in Welt und Kirche mit ihrem vielschichtigen Geflecht von Unter- Über- und Nebenordnung kann nicht mehr vom vierten Gebot her mit einer Gehorsamserziehung zum guten Untertan christlich bewältigt werden“ (Feifel 1970, 58). Religiöse Erfahrung soll an ihren Schnittstellen zu gesellschaftlichen Krisenherden in Unterrichtsbezügen versprachlicht werden, um vom Christentum her gesellschaftskritisch tätig sein zu können. Der problemorientierte Unterricht ist darum bemüht, christliche Tradition mit ihren prophetisch-utopischen Forderungen nach einer gerechten Gesellschaft mit den Erfahrungen der Jugendlichen in Berührung zu bringen.

RU soll als „Daseinsanalyse“ deshalb nach Esser auf jeden Fall dem Traditionsunterricht vorangehen, weil seiner Ansicht nach Dasein je schon verstanden werden muss, damit es überhaupt durch Sprache ausgelegt werden kann: „Das Verstehen von Sprache ist nicht nur abhängig vom Maße der Lichtung des eigenen Daseinshorizontes, sondern sie kann ja nur insofern Antwort sein, als sie Antwort auf eine Frage ist. Ist vom gegenwärtigen Dasein des Menschen keine Frage gestellt, ist es nicht fraglich geworden und in seiner Fraglichkeit erkannt, kann das Wahre, das die geschichtliche Überlieferung sagt, überhaupt nicht verstanden werden“ (Esser 1970, 229; vgl. Gadamer 1965, 352ff). Religiöse Thematik, die sich für den christlichen Kontext im Themenfeld ‚Christus und die Welt‘ am deutlichsten entfaltet, kann deshalb nach Esser nicht einfach am vergangenen Text erhoben und dann in die Gegenwart „projiziert“ werden, sondern sollte zuallererst vor den Horizonten der Alltagswelt von Schülerinnen und Schülern erhoben und von dort aus auf die biblischen Schriften zurück bezogen werden (vgl. Nipkow 1968, 169ff; nach Esser 1970, 230).

Im Kontext problemorientierten Lernens halten Halbfas und Vierzig (1971) Sprach- und Kommunikationsfähigkeit über Religion für unabdingbar, um religiöse Orientierung und Entscheidungsfähigkeit zu erlangen. Sie verzichten auf eine besondere Präsentation kirchlich oder konfessionell vertretener Glaubensinhalte. Kritiker meinen, dass hier Schrift und Überlieferung „im Schatten der Problemorientierung“ (Hilger/Kropac/Leimgruber 2001, 57) auf der Strecke blieben. Die Hl. Schrift stehe in der Gefahr, zu einem Steinbruch für diffuse Probleme des Alltags Jugendlicher zu werden, und im ungünstigsten Fall kommt sie im RU nicht mehr vor, wenn andere Problemlösungsstrategien greifen. Kommunikation als Schlüsselqualifikation des RU bleibt jedoch über Jahrzehnte weiter konzeptionell im Gespräch: Schülerinnen und Schülern, die sich im RU authentisch zu ihrer Religiosität zu artikulieren vermögen, werden, so die Befürworter von kommunikationszentriertem RU, sowohl Lerninhalte (Geschichte und Tradition des Christentums) als auch ihren eigenen religiösen Erfahrungshorizont erweitern können. Ziebertz konzipiert so in einem Beitrag religiöses Lernen überhaupt als kommunikatives Handeln (vgl. Ziebertz 2002, 72f): Die Bedingungen der pluralen Moderne zwingen zu einer Auseinandersetzung bis an die Wurzeln der Überzeugungen von Lernenden und Lehrenden: Dabei billigt Ziebertz kommunikativem Handeln durchaus identitätsstiftende Potenz zu: Kommunikative Prozesse des Verstehens und Deutens bieten dieser Konzeption zufolge immer die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit bestimmten Inhalten, also vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Lernenden auch mit der Tradition des Christentums. Kommunikation als Prozess, in welchem Ideen vorgetragen und von anderen befragt und modifiziert werden, ermöglicht, die „Botschaft der Religion in ihrer Beziehung zum Selbst und zum Zusammenleben“ zu gewinnen.

Es können nicht alle religionspädagogischen Konzepte aufgezählt werden, die sich aus den eben geschilderten anthropologisch grundgelegten Anregungen in den letzten drei Jahrzehnten entwickelt haben. Der größte Anstoß ging sicherlich von der Korrelationsdidaktik aus, die später eingehend besprochen wird. All diesen Ansätzen ist gemein, dass sie, mit Ziebertz gesprochen, Kommunikation nicht nur als Mittel, sondern auch als Ziel des RU ansehen. Über Kommunikation, so die Hoffnung vieler moderner Konzeptionen, erschließt sich, wie Schülerinnen und Schüler von ihrer Biographie her Glauben verstehen und leben, aber auch, wie die christliche Tradition Glauben - jeweils zeitbezogen – auslegt. Kommunikation wird so als sinnstiftendes und sinnerhaltendes Handeln konzipiert, das darüber hinaus den emanzipatorischen Wert besitzt, Lernende an der „Produktion von Bedeutungen“ zu beteiligen (Ziebertz 2000, 37).

### **2.1.2 Religionsdidaktische Konzepte, die auf Tradition als Kernkonzept fußen**

Es zeichnet sich Anfang der 70er-Jahre, parallel zu experimentellen und schülerorientierten Konzepten, eine Rückkehr zu traditionellen Inhalten im RU ab: „RU muss sich als ein offener, interdisziplinärer Lernprozess darstellen, Religionsdidaktik als eine Wissenschaft, die verschiedene (Human)-Wissenschaften integriert, unter denen die Theologie eine Vorrangstellung einnimmt“ (Hilger/Kropac/Leimgruber 2001, 57). Neutralität kann ein so konzeptualisierter RU immer nur bei der Darstellung und Erhebung der empirisch vorfindbaren, religiösen Situation wahren, er weiß sich aber einer bestimmten Glaubenstradition verpflichtet, die kommuniziert werden muss. Dabei ist Empiriebezug für theologisches Handeln im RU unabdingbar: „Es kommt darauf an, die Praxis des Christ-Seins (als Ausgang und Ziel theologischer Forschungsarbeit) der vom schulischen Religionsunterricht angezielten Praxis als Interpretationsbasis und Verständnishintergrund anzubieten“ (Stachel 1974, 49). Tradition, selber aus früheren Erfahrungen entstanden, ist nach Stachel in Unterrichtsbezügen nicht aufzugeben: Nicht als Lernziel, sondern als Verständnishintergrund curricularen RU's, weil ein einseitig

auf die Theologie als Fachwissenschaft hin konzipiertes Curriculum, welches von vorgegebenen (traditionellen) Inhalten ausgeht, Problemkontexte und Fragen im Rahmen der Tradition herausarbeitet, die nur wenige Jugendliche selber stellen. Wenn es dem RU jedoch um ein Ermöglichen von Leben gehen soll, muss es nach Stachel immer auch um die Diskussion der Gültigkeit von Normen gehen. Dies wird von ihm als Problem des historischen Kontextes (Tradition) wie auch des Lebenskontexts (Erfahrung) verortet (vgl. Stachel 1974, 53). Das sei mit der curricularen Theorie vereinbar, der zufolge die Aufdeckung und Beurteilung einer bestimmten Lebenssituation immer von einem bestimmten normativ-historischen Blickwinkel aus geschieht (vgl. Achtenhagen/Meyer 1971, 176).

In dieser Konstellation steckt Brisanz: Es wird zwar von Gleichberechtigung von Erfahrung und Tradition bei der Konzeption des Unterrichts gesprochen, die Vorrangstellung der Theologie vor den Erfahrungswissenschaften wird in dieser Phase jedoch immer selbstverständlicher. Guter RU soll nach Adolf Exeler neben der Lebensweltorientierung die Hauptlinien biblischer Tradition vermitteln sowie, durchaus partiell „verschiedene Vorstellungen von einem gültigen christlichen Leben“ (Exeler 1974, 104) darbieten. An den oben geschilderten erfahrungswissenschaftlich inspirierten Konzeptionen wird die Kritik geäußert, dass darin Theologie und Kirche eine untergeordnete Bezugsgröße des Unterrichts seien. Dies ist nach Georg Baudler vor allen Dingen deshalb beklagenswert, weil seiner Meinung nach RU nur da fruchtbar ist, wo „das Ganze im Spiel ist, was die Frage nach Sinn“ betrifft (Baudler 1984, 75). Das „Ganze“ ist für ihn immer jeweils nur da im Blick, wo RU von der Theologie her strukturiert und konzipiert ist: Humanwissenschaftliche Anteile sollen zwar bereichern, aber keine übergeordnete konzeptuelle Position erhalten. Die in der Folge problem- und schülerorientierter religionspädagogischer Konzepte wahrgenommene „Strukturlosigkeit“ des RU wird mit der Forderung nach mehr Theologiebezug begegnet. Die Kritik, dass diese vorangegangenen Konzepte konturloses „Herumprobieren“ provozieren, ausschließlich im menschlichen Erfahrungsbereich angesiedelt sind und dort auch verbleiben, wird von Praktikern geteilt: „Der zur Selbstverantwortung von Stoff und Ziel freigegebene Lehrer, die zur Themennennung aufgeforderten Schüler („Was wird für heute vorgeschlagen“), wollen wieder ‚lehren‘ bzw. ‚lernen‘. Der ausschließliche Bezug auf aktuelle Fragestellungen verliert seinen Reiz“ (Stachel 1974, 36f).

### **Offenbarung und Einzelner stehen sich fremd gegenüber**

Exeler spricht davon, dass eine „anthropologische Überstrapazierung“ in den 60er-Jahren den RU zu einem reinen Schauplatz menschlicher Selbstbespiegelung gemacht habe: „Es ist auf die Dauer schädlich, wenn der Mensch ständig über sich selbst nachdenkt (...)“. Darum ist es für ihn wichtig, „neben exemplarischen Unterrichtsformen, an denen sehr intensiv der Zusammenhang eines Themas mit der individuellen und sozialen Existenz zutage tritt, auch orientierende Unterrichtsformen zu verwenden, in denen man sich jenes Wissen und jene Fertigkeit aneignet, die nötig sind, um das an exemplarischen Stellen in seiner existentiellen Bedeutung Erfasste in einen größeren Zusammenhang stellen zu können“ (Exeler 1974, 103f). Erfahrungsbezug wird in religionspädagogischen Zusammenhängen insofern fragwürdig, wenn man es mit Schülerinnen und Schülern zu tun hat, denen „das Wort ‚Gott‘ nichts mehr sagt, wenn sie nicht mehr wissen, worauf es sich beziehen könnte“ (Werbick 1993, 63). Weil es kaum noch eigene Erfahrungen mit Gott gäbe, könne man nicht mehr auf Wechselseitigkeit von Erfahrung und Tradition bauen. Gottes Wirklichkeit lasse sich nicht auf menschliche Erkenntnisse reduzieren, weil man sich zu sehr an „menschliche Erfahrungswelten“ annähre und damit ein authentisches,

theologisches Profil verlöre. Aus dieser Perspektive ist es eine genuin fachtheologische (fundamentaltheologische) Aufgabe, Religionsdidaktik auf eine Pluralität von religiösen Positionen hin zu konzeptionalisieren: Theologie als Hauptdisziplin curricular verfasster, multimethodischer Religionsdidaktik kann neben der diskursiven Erhebung der vorgegebenen religiösen Landschaft in Gesellschaft und unter Schülerinnen und Schülern Normen und Richtlinien angeben, was christlich stimmig ist (vgl. Stachel 1974, 39). Besonders die Formulierung von Lernzielen im RU, die über die bloße Repetitionsfähigkeit von religiösem Wissen hinausgeht, verlangt die Thematisierung von religiösen Standpunkten jenseits der Erfahrbarkeit: „Da es aber der Theologie, und mit ihr der Religionsdidaktik, gar nicht zuerst um das gehen kann, was Menschen verlangen, sondern sie von dem auszugehen haben, was Gott beansprucht, oder, was dasselbe ist, was er geschenkerweise anbietet, muss das Evangelium selbst nach Auswahlkriterien befragt werden“ (Stachel 1974, 57). So sind Inhalte der biblischen Tradition im RU so zu vermitteln, dass das Interesse junger Menschen an christlicher Tradition geweckt wird und sie diese im gegenwärtigen Kontext anwenden lernen. Damit werde ein unthematisches „Geplauder“ im RU verhindert: Im Hintergrund eines problemorientierten Unterrichts habe eine „problemorientierte Theologie“ zu stehen (vgl. Stachel 1974, 57).

### **Nicht „aufdecken“, sondern „alphabetisieren“: Sprache als Barriere zwischen Erfahrung und Tradition**

30 Jahre nach den ersten anthropologisch grundgelegten Konzeptionen zum RU und einer jahrzehntelangen Erfahrung auf diesem Gebiet verschafft sich parallel zu weitergehenden Konzepten eines schülerorientierten RU der ‚Aufdeckung‘ von Religion Kritik Gehör, die von einer weitgehenden Unfähigkeit heutiger Schülerinnen und Schüler ausgeht, sich religiös zu artikulieren. Demzufolge kann bei den Lernenden wenig an Religion ‚aufgedeckt‘ werden. Junge Menschen sollen so trotz bzw. wegen diagnostizierter „Sprachsklerose und Sprachhohnmacht“ - nicht nur auf Seiten der Lernenden, sondern auch seitens Kirche (!) und Religionslehrerinnen und -lehrern - im RU religiös „alphabetisiert“ werden. Das geschieht durch „sprachliche Durcharbeitung einer Glaubensstradition, die in der Vielfalt ihres Sprechens noch entdeckt (...) werden muss“ (Werbick 1993, 67). Mit einem solchen alphabetisierenden RU, der dezidiert nichts religiös Substanzielles von den als defizitär bewerteten Erfahrungen Jugendlicher erwartet, soll verhindert werden, dass den Jugendlichen aufgrund ihrer Sprachlosigkeit „Gott verloren“ (Werbick 1993, 67) geht. Studien kommen zu Ergebnissen, die besagen, dass Jugendliche, die existentielle Erfahrungen äußern, explizit religiöse Deutungsmuster von sich selber her „absolut“ nicht gebrauchen. Daraus folge, dass RU konzeptionell nicht die Möglichkeit hat, christliche Religion aufdeckend bei Schülerinnen und Schülern zu vermitteln, da diese keine Verbindung und „Vertrautheit mit der religiösen Sondersprache“ (Porzelt 1999, 256ff, hier 257) haben. Man konzipiert RU von daher als „Sprachschule des Glaubens“ (Porzelt 1999, 257). Damit nähert sich z.B. Burkard Porzelt Konzepten, die Religion ‚einzupflanzen‘ gedenken, obwohl er sich gegen diese Konsequenz verwahrt: Porzelt plädiert stattdessen, weder von der Möglichkeit der Aufdeckung ausgehend noch sich zu Konzepten der ‚Alphabetisierung‘ durchringen könnend, für eine „respektierende Konfrontation“ der einander fremden christlichen Tradition auf Lehrerseite und der Erfahrungswelt der Lernenden auf der anderen Seite. Ziel dieser gegenseitigen Konfrontation sei eine wechselseitige „Erhellung“, deren religiöses Profil jeweils nicht voneinander ableitbar sei (Porzelt 1999, 265ff). Diese Erhellung, deren Realisierung äußerst schwierig ist und die nicht programmatisch vorausgesetzt werden kann, beruht auf einem großen Respekt beider Seiten voreinander. Porzelt hofft auf die Einbindung „zeitgenössischer

Erfahrungszeugnisse Dritter“ in den RU, also Erfahrungsniederschläge jenseits christlicher Tradition auf der einen und der davon abgetrennten religiösen Erfahrungswelt Jugendlicher auf der anderen Seite, vermittelt derer sich beide Seiten existentiell über ihre jeweilige Religionspraxis verständigen können (Porzelt 1999, 264). Er kommt zum Schluss, dass sich die Sprache der Jugendlichen heute „in keiner Weise mit den charakteristischen Sprach- und Grunderfahrungen des Christentums“ deckt und dass auch das „Interpretament Gott“ den „Schülern mit hoher Wahrscheinlichkeit fremd“ ist (Porzelt 1999, 267f). Aus diesem Grunde plädiert er für eine sehr „behutsame Kommunikationskultur“ (Porzelt 1999, 263), die mehr „respektierende Konfrontation“ als Austausch zu sein habe: Die gegenseitige Fremdheit von religiöser Sprache und Sprache der Jugendlichen dürfe nicht aufgehoben oder nivelliert werden.

Eindeutiger äußert sich Stefan Gärtner: Er geht davon aus, dass junge Menschen heute viele Strategien besitzen, sich die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt nicht mehr zu stellen. Die postmoderne Gesellschaft sei unfähig, Fragen der Religion angemessen zur Sprache zu bringen. Jugendliche seien unter den „schwierigen Bedingungen der Postmoderne“ (Gärtner 2002, 63) aufgrund der „Überforderung“, selbständig und autonom Sinn zu kreieren, lediglich im Stande, einen Glauben auszubilden, der sich „notwendigerweise als eine Abfolge von häretischen Auswahrscheinungen darstellt“ (Gärtner 2002, 65). Gärtner schlägt aufgrund dieser von ihm diagnostizierten Unmöglichkeit, Religion bei Schülerinnen und Schülern aufzudecken, einen RU als „Grundalphabetisierung“ der jungen Generation in der „wahren“ christlichen Tradition vor (Gärtner 2002, 62). Dies wäre ein Beitrag, der den Jugendlichen ermögliche, „ihr Leben auch unter den schwierigen Bedingungen der Postmoderne zu einer Identität“ (Gärtner 2002, 63) auszubilden. Damit wird „RU als Sprachlehre“ konzipiert, davon ausgehend, dass im Alltag heutiger Jugendlicher lediglich religiöse Sprachspiele verankert sind, die nichts mehr mit dem Christentum im engeren Sinn zu tun haben. Das, was heute noch unter jungen Menschen religiös kommuniziert werde, sei lediglich im Referenzrahmen einer „transzendenzverschließenden, unsichtbaren Religion“ angesiedelt. Schülerinnen und Schülern, die zum größten Teil sprachlos „für eine wesentliche Dimension ihres Lebens“ geworden sind, „ohne dass sie dies selbst häufig als Verlust empfinden“, fehle es an „religiöser Kommunikationsfähigkeit und damit an der Fähigkeit, sich mitzuteilen, Sinnstrukturen auszutauschen, Werteorientierungen kritisch zu hinterfragen, Spiritualität zu (er)leben“ (Gärtner 2002, 62). Religiöse Sprache sei „per se“ eine „Binnensprache“ (Gärtner 2002, 63) geworden, die im RU sozusagen nach außen vermittelt werden muss. Größte Aufgabe des RU ist es deshalb, Gott unter Jugendlichen wieder identitätsstiftend ins Spiel zu bringen (vgl. Gärtner 2002, 64). In diesem Sinne hat früher schon Werbick von „Fraglosigkeit“ Jugendlicher in Bezug auf Religion gesprochen, die „vor allem eine Sprachkrise“ (Werbick 1993, 64) sei. Um dieser zu begegnen, seien „zunächst jene Kontexte neu ‚herzustellen‘ und aufdringlich, will heißen: nicht länger ignorierbar zu machen, in denen das selbstverständlich Fragenlose fraglich werden, in denen dann auch Gott als die große, heilsame Frage an die Menschen vernehmbar werden könnte“ (Werbick 1993, 63).

Es ist festzuhalten, dass nach einer jahrzehntelangen Periode korrelationsdidaktischer Versuche in letzter Zeit mit Skepsis auf die Praktikabilität von Korrelation verwiesen wird. So wird immer mehr in Zweifel gezogen, dass Jugendliche überhaupt Interesse für Religion aufbringen. Kommunikation über Religion und Religiosität, immer noch ein Kernkonzept der Religionsdidaktik, wird als schwer herstellbar betrachtet. Man ist zunehmend unsicherer, ob Lernende über die sprachlichen Möglichkeiten dazu verfügen.

Zusammenfassend kann man von unterschiedlichen Ansätzen in der heutigen Religionspädagogik sprechen: Auf der einen Seite hält man religiöse Erfahrungen Jugendlicher heute für so tragfähig, dass man an ihnen anknüpfend RU konzipieren kann. Auf der anderen Seite ist man skeptisch gegenüber der Authentizität dieser religiösen Erfahrungen: Einerseits traut man Jugendlichen zu, religiöse Erfahrungen zu haben und zu machen, die sich mit dem traditionellen Christentum verbinden lassen, andererseits wird dies vehement bestritten. Das hat zur Folge, dass auf der einen Seite Konzepte entstehen, die sich eng an die Erfahrungswelt der Jugendlichen anschmiegen und von dort aus Brücken zum Christentum schlagen wollen. Religion soll aufgedeckt werden. Daneben stehen Konzepte, die Religion und Christentum instruktiv unterbreiten wollen: Ein solcher Unterricht verabschiedet sich vom Gedanken der wechselseitigen Korrelation, ist eher einseitig unterweisend.

## **2.2 Die Geschichte der Korrelationsdidaktik**

Das religionspädagogische Konzept, welches sowohl Erfahrung als auch Tradition konzeptionell einbezieht, ist die Korrelationsdidaktik. Deren Ansatz, Lebenswelt und Tradition gleichermaßen in den Unterricht einfließen zu lassen, hat in den letzten 30 Jahren sowohl Zustimmung als auch Kritik hervorgerufen. Dies führt im Prozess der Konzeption von Unterrichtsmodellen zu Umbrüchen. Die Konflikthaftigkeit der religionsdidaktischen Auseinandersetzung zwischen erfahrungsbetonten und traditionsbetonten Konzeptionen findet in der Entwicklung der Korrelationsdidaktik ihre Fortsetzung: Positionen, die sich für ein „freies Korrelieren“ menschlicher Erfahrungen mit der Tradition aussprechen, konkurrieren innerhalb der neu entwickelten Konzeption mit Entwürfen, denen es von der Basis christlicher Tradition aus um Konfrontation heutiger Erfahrungen mit festen christlichen Zielvorgaben geht (vgl. Baudler 1984, 82). So sind in der religionspädagogischen Diskussion der vergangenen Jahre zwei Korrelationsverständnisse zu erkennen: ein eher induktives und ein eher deduktives. Die induktive Korrelationsdidaktik will religiöses Lernen experimentell von den Erfahrungen der Schüler aus gestalten. Der induktive Ansatz ist aus deduktiver Perspektive kritisiert worden. Ein entscheidender Vorwurf ist, dass Korrelationsdidaktik „zu hoch greift“, weil „die Schülerinnen und Schüler partout nichts mehr mit Gott zusammenbringen (...) können“ (Werbick 1993, 63). Ein deduktiver Ansatz seinerseits steht vor dem Problem, Inhalte weitergeben zu wollen, ohne hinreichend die Beziehung dieser Inhalte mit der Erfahrungsbasis der Schülerinnen und Schüler zu vermitteln (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003).

### **2.2.1 Anfänge der Korrelationsdidaktik**

Der Weg zur Korrelationsdidaktik wird Anfang der 70er-Jahre von Religionspädagogen wie z.B. Esser und Nipkow geprägt, die RU auf zwei Grundtypen hin zu konzipieren bestrebt sind, welche in ihrer jeweils spezifischen Hermeneutik streng aufeinander bezogen werden müssen. Durch ein „organisches Miteinander“ von Daseinsunterricht und Traditionsunterricht soll Tradition verständlich im Hinblick auf das aktuelle Dasein gemacht werden. Es geht um ein dialogisches Verhältnis von Daseins- und Traditionsunterricht, das gegenwärtige religiöse Erfahrung im Licht der Tradition ausleuchten und verständlich machen kann. Beide Hermeneutiken, die der Auslegung des Neuen und die des Alten, müssen dabei eine „gewisse Eigenständigkeit“ behalten, gleichzeitig dürfen sie aber nicht auseinander fallen und müssen in eine fruchtbare Spannung zueinander gebracht werden (vgl. Esser 1970, 227). Beide Elemente sollen unverkürzt und authentisch zur Sprache kommen. Damit wird eine „Heutigwerdung“ des RU angezielt, die einen Unterrichtstypus erforderlich macht, „welcher den Traditionsunterricht *zwingt*, die Überlieferung in strenger Bezogenheit auf die

Fragestellungen der gegenwärtigen Menschen auszulegen“ (Esser 1970, 228). Eine Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Erfahrungswirklichkeit im RU ist nach Nipkow vor allem deshalb nötig, weil sonst die Bedingung der Möglichkeit der konkreten Rede von Gott verloren geht. Wenn „Glaubensunterweisung“ nicht „im Ghetto einer bei sich selbst bleibenden Frömmigkeit verharren soll“ (Nipkow 1971, 45), müssen sich Religionslehrerinnen und -lehrer um wirklichkeitserschließende Informationen mittels weltlicher Dokumente und Texte sowie um fortwährende Beobachtung der jeweiligen Lebenswelt der Lernenden bemühen. Dabei geht es nach Nipkow nicht um eine „Verwässerung“ der Katechese zur Lebenskunde. Er bezeichnet seinen Entwurf von RU als „Kontextmodell“: Das heißt, RU soll auf der Grundlage von vielfältigen Analysen des Wirklichkeitsverständnisses und der Erfahrungswelt von Schülerinnen und Schülern biblische und kirchliche Kontexte in die Erfahrungswelt mit einfließen lassen: Von letzteren erwartet Nipkow durchaus problemlösende und wahrheitsstiftende Antworten, die jedoch den Lernenden nicht aufgezwungen werden dürfen (vgl. Nipkow 1971, 45f).

Dies ist die Grundlage für die Etablierung von didaktischen Strukturgittern in verschiedenen Lehrplänen, durch die ‚Erfahrung‘ und ‚Tradition‘ miteinander in Beziehung gesetzt werden. Diese Beziehung ist aber keine gleichberechtigt-wechselseitige. In den 70er-Jahren wuchs, nach anfänglichen problem- und situationszentrierten Unterrichtsexperimenten, aus verschiedenen Gründen der Wunsch nach einer Verankerung der Theologie als Hauptbezugswissenschaft der Religionspädagogik: Die Erfahrungswissenschaften fungieren zwar an prominenter, aber nicht an führender Stelle bei der Konzeption des RU. Ein Strukturgitter stellt im Lehrplan (z.B. Sekundarstufe I) sicher, dass vorgegebene Themen auf ihre Relevanz für das Fach Religion überprüft werden (Konukiewitz 1973). Das Strukturgitter enthält neben theologischen Komponenten auch solche aus den Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften sowie aus Religionswissenschaft und Anthropologie. Die dadurch erreichte Thematisierung konkreter Erfahrungen der Schüler in existentiellen Bereichen ist dezidiert an die christliche Glaubensüberlieferung rückgebunden.

Der Zielfelderplan (ZfP) für die Sekundarstufe I von 1973, der als Ergebnis der Bemühungen um die systematische Vermittlung von Erfahrung und Tradition gelten kann, war nach Meinung vieler an der damaligen Diskussion beteiligter Theologen jedoch immer noch zu sehr an der Lebenswelt orientiert und wies, so Georg Baudler, ein unzureichendes theologisches Fundament auf: Anthropologische und theologische Koordinaten seien zu willkürlich aufeinander bezogen worden. Besonders die vertikalen Koordinaten der menschlichen Grundgegebenheiten standen im Verdacht, neutrale, nicht-theologisch strukturierte Themen vorzugeben. Dadurch, so Baudler weiter, kamen Vorentscheidungen ins Spiel, die nicht von der Theologie her begründet waren und deren Interesse nicht aufgedeckt wurde (vgl. Baudler 1984, 82). Diese Verdachtsmomente wurden ausgeräumt, indem in späteren Lehrplänen eindeutiger auf der Traditionsdimension beruhende Strukturgitter verwendet wurden: Rein psychologisch-pädagogische Kategorien wurden durch Günter Langes Konzeption der drei Dimensionen von Wirklichkeit ersetzt, die die theologische Sicht der Wirklichkeit streng von der „empirisch vorgegebenen Wirklichkeit“ abgrenzt. Baudler erkennt zwei Tendenzen in den späteren Lehrplänen: Eine ist vom christlichen Glaubensfundament geprägt, die andere von verschiedenen Alltagsphänomenen. Zum ersten zählen religionsgeschichtlich relevante Gegenstandssymbole sowie sakramentale Handlungen, zum zweiten die Palette menschlicher Grunderfahrungen. Entscheidend bei dieser Kombination ist, dass es sich dabei um eine biblisch-traditionell grundlegende Wechselbeziehung handelt (Baudler 1984, 10). Dadurch konnte man die Kompetenzen der Erfahrungswissenschaften und der Theologie, die aus damaliger Sicht insbesondere



von der christlichen Tradition geprägt ist, für den RU trennen: Beide Dimensionen (Religion und Erfahrung) sollten in neuen didaktischen Entwürfen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Nach systematischer Reflexion bot sich das Paradigma der Korrelation an, um diese Beziehung theoretisch zu legitimieren. Diese Korrelation sollte nicht streng wechselseitig und gleichberechtigt, sondern ausgehend von der Fachwissenschaft Theologie geschehen. Genau diese Konstellation ist kennzeichnend und folgenreich für die Diskussion um Korrelationsdidaktik, die auf der Synode 1974 sowie im Grundlagen- bzw. Zielfelderplan (Zentralstelle 1977 und 1984) entwickelt wurde (siehe unten).

### **2.2.2 Synode 1974: Das Konzept der Konvergenz von Erfahrung und Tradition**

Der Synodenbeschluss 1974, in den alle Erneuerungs- und Reformströmungen aus den vorausgegangenen 15 Jahren einfließen, stellt heraus, dass Religionspädagogik, die Glauben reflektiert und verantwortet, offen sein muss „für den Menschen, seine Situation und seine Bedürfnisse“. Er zielt darauf ab, den RU im Schnittfeld pädagogisch-anthropologischer und kirchlich-theologischer Begründungszusammenhänge anzusiedeln, was einem Konvergenzmodell der zwei Koordinaten Fachwissenschaft (Theologie) und „edukativer Intentionalität“ entspricht, wie sie in curricularen Theorien vorgesehen ist (vgl. Blankertz 1971, 76). Man kann ihn als den eigentlichen Beginn der Korrelationsdidaktik betrachten: Dort kommt das Wort „Korrelation“ zwar noch nicht explizit vor, aber doch immerhin der Begriff der ‚Konvergenz‘ pädagogisch-anthropologischer und theologisch-kirchlicher Zusammenhänge. „RU soll den Schülern auf der Basis christlicher Tradition, sei es von dieser ausgehend oder auf diese hinführend, ein „Angebot zur Bewältigung des Lebens“ für ihre gegenwärtigen und zukünftigen Lebenssituationen und Lebenserfahrungen machen“ (Baudler 1984, 9). Aktuellen Erfahrungen auf Schülerseite wird eine hohe Relevanz zugemessen: Die Synode konzipiert damit einen RU, der „sich auf die Situation der Schüler bezieht, sich ihren Fragen stellt, ihren Problemen nachgeht und Erfahrung zu vermitteln sucht“ (Gemeinsame Synode, 151). Durch Erfahrungen mit Krisen stoße der Mensch auf „Fragen nach dem Woher und Wohin des Ganzen der Wirklichkeit (...) und damit letztlich auch auf die Frage nach Gott“ (vgl. Gemeinsame Synode, 127f).

Das Korrelationskonzept der Synode betont die Notwendigkeit einer wechselseitigen Erschließung religiöser Symbolsysteme und anthropologischer Lebensdimensionen. Die lebensweltlich vermittelten pluralen Erfahrungen werden mit der christlichen Überlieferung in ein fruchtbares Gespräch gebracht. Die korrelative Unterrichtsmethode soll es leisten, „Erfahrungen (zu) identifizieren und an(zu)reichern von Glaubensaussagen her, und zugleich (...) Glaubensaussagen inhaltlich (zu) bestimmen durch heutige Erfahrungen“ (Niehl 1980, 570). Es geht um ein In-Beziehung-Setzen von Glauben und Leben oder, um es prozesshafter auszudrücken, um eine wechselseitige Verschränkung von Glauben-Lernen und Leben-Lernen (vgl. Mette 1994, 242f).

Idealtypisch zugespitzt kann man zwei Richtungen unterscheiden: Die eine geht von einer wechselseitigen Durchdrungenheit von Tradition und Erfahrung in Bezug auf Religion aus, die andere sieht einen Vorrang der (christlichen) Tradition gegenüber der Lebens- und Erfahrungspraxis von Menschen. Der Synodenbeschluss 1974 basiert bei genauerem Hinsehen eher auf der zuletzt genannten systematischen Konzeption und somit auf der Verankerung des Unterrichtsgeschehens in der vornehmlich in christlicher Tradition wurzelnden Fachwissenschaft Theologie. Der Beschlusstext betont, dass es nicht um „eine anthropologische Verkürzung der Theologie, sondern um ein theologisches Verstehen menschlicher Grundphänomene“ geht. „Christlicher RU kann

nur dann sinnvoll so genannt werden, wenn er die Fragen und Probleme der Menschen und der Welt in Offenheit für das Zeugnis der Schrift und den Glauben der Kirche zu klären sucht“ (vgl. Gemeinsame Synode, 137). Aus der Sicht der Synode verbindet der RU „das Leben der Menschen mit der Botschaft des Glaubens“. Er tut dies dezidiert von der „Grundlage reflektierter Tradition“ her (vgl. Gemeinsame Synode, 139). Vom Synodenbeschluss gehen deshalb Lehrplanelntwürfe in Gestalt von Strukturgittern aus, die vorgegebene (lebensweltliche) Themen auf ihre theologische Relevanz für das Fach hin überprüfen (vgl. Konukiewitz 1973, 77). Die damit einhergehende Entscheidung für eine theologische Begründung von Korrelation hat Auswirkungen auf die didaktische Umsetzung des Konzeptes. Man relativiert die Idee der Wechselseitigkeit der Beziehung von ‚Tradition‘ und ‚Erfahrung‘ zugunsten eines Modells, das dezidiert in der Tradition verankert ist und von dort aus menschliche Erfahrungen betrachtet. Dieses Korrelationsverständnis, das nicht auf Wechselseitigkeit von Tradition und Erfahrung beruht, sondern ein Basieren der Korrelation in der Tradition voraussetzt, hat im weiteren Verlauf der Diskussion für Kritik gesorgt. Kennzeichnend für dieses Modell ist, dass die Kategorie der Erfahrung ausdrücklich herangezogen wird, um die Lebenswelt der Lernenden einzuholen und zu beschreiben, nicht aber, wenn es darum geht, den überlieferten Glauben „als zweites Grundmoment religiöser Bildung gleichfalls als Gegenstand und Konstrukt menschlicher Erfahrungen in den Blick zu nehmen“ (Porzelt 1999, 20f). Es wird im Synodenbeschluss nicht darauf eingegangen, dass sich religiöse Erfahrung „selbst im Modus menschlicher Erfahrung ereignet und als verdichtete und versprachlichte Erfahrung überliefert wird“ (Porzelt 1999, 21), was nach den systematischen Ansätzen Tillichs und Schillebeeckx’ durchaus plausibel gewesen wäre (vgl. 1.5.1).

### **2.2.3 Entwicklungen in der Korrelationsdidaktik nach der Synode: Traditionell rückgebundene Strukturgitter, Symbol- und Sakramentendidaktik**

In der Folge des Synodenbeschlusses werden Vorschläge gemacht, psychologisch-pädagogische Kategorien in vorhandenen Strukturgitterentwürfen durch Langes Konzeption der drei Dimensionen von Wirklichkeit zu ersetzen, die in einer theologischen Betrachtung der empirisch vorgegebenen Wirklichkeit gipfelt. Langes Modell ist ein ontologisch-anthropologisch begründetes Strukturierungsmodell religionspädagogischer Lernprozesse. Er unterscheidet drei verschiedene Dimensionen der Wirklichkeitserfahrung, die „vordergründig-empirische“, die „existenziell-religiöse“ und die „eigentlich-christliche“ (abgekürzt x, y, z). Er bestimmt die existenziell-religiöse Dimension als diejenige, in der die Glaubensüberlieferung (z) und die gegenwärtige Lebenserfahrung (x, vertieft nach y) zueinander in ein dialogisch-kritisches Verhältnis treten (vgl. Lange 1974; Baudler 1984, 14f). Symboldidaktische Konzeptionen boten sich in diesem Zusammenhang besonders dafür an, von menschlichen Erfahrungen auf die religiös-christlichen Erfahrungen schließen zu können. Dazu wurden symboldidaktische und sakramentendidaktische Strukturgitter entwickelt, die in eine horizontale und eine vertikale Komponente unterteilt, jedoch beide theologisch grundgelegt sind. Zur Strukturierung von RU durch Sakramente bietet sich nach Baudler, der Langes Modell übernimmt, folgendes Frageraster an: Auf der ‚empirisch-phänomenologischen‘ Ebene soll zunächst erfragt werden, welcher (sakramental auszugestaltende) Lebensvollzug in dem betroffenen Ziel- und Lebensfeld gelebt werden kann: „Für welche qualifizierende Ebene muss ich meine Schüler aufschließen, damit ich mit ihnen ein christliches Bewältigungsmuster der betreffenden Lebenssituation erarbeiten kann? (...) Durch welche profanen Materialien gelingt es mir, meine Schüler auf diese (christlich-) qualifizierenden Momente aufmerksam zu machen (...)? Welcher Überlieferungskomplex ist für diese Aufgabe tauglich?“ (Baudler 1984,

231). Dabei soll die horizontale Komponente Gegenstandssymbole umfassen, die in der christlichen Tradition als Symbole des Glaubensfundaments fungieren: Hier können die sieben Sakramente als „Knotenpunkte“ dienen und als Anzeichen dafür, dass das Glaubensfundament in menschliche Grunderfahrungen hinein entfaltet ist. Andererseits sind auch die vertikalen Kategorien theologisch grundgelegt, aber doch weit genug von den horizontalen entfernt, um einen didaktischen Handlungsspielraum zu eröffnen (Baudler 1984, 82). Zielvorstellung dieser Strukturgittermethode ist es offenbar, dass Theologie als wissenschaftlich reflektierende Erforschung und Weitergabe der christlichen Überlieferung die genuine Bezugswissenschaft des Unterrichts wird. Auch andere Disziplinen haben ein Mitspracherecht bei der Erstellung des Curriculums, werden aber nicht bevorzugt berücksichtigt (Baudler 1984, 83). Aktuelle Lebenssituationen seien zwar nicht von vornherein zu normieren, vielmehr ist im RU von Lehrerseite aus mit den symbolisch verdichteten Lebenssituationen der Schülerinnen und Schüler schöpferisch und wechselseitig kritisch Verbindung aufzunehmen. Die dadurch „annäherungsweise“ zu erreichende weltanschauliche Neutralität wird jedoch ausdrücklich an die christliche Glaubensüberlieferung rückgebunden. Insbesondere werden den Lehrenden Sakramente als Ausgangspunkte des RU empfohlen: „Es kommt nun darauf an, die in den Sakramenten der Kirche angezeigten Handlungssymbole, also die menschlichen Grunderfahrungen, die bei einer bestimmten, nämlich jesuanischen Ausprägung den Abba und das Pneuma Jesu durchscheinen lassen und in das Leben einstiften, so in ein Strukturgitter zu ordnen (...)“, dass die moderne Lebenswelt vom tradierten Glauben her authentisch erschließbar wird (Baudler 1984, 225). Durch die Konstruktion dieses Strukturgitters soll RU besser planbar werden: „Das vorliegende sakramentendidaktische Strukturgitter kann dazu beitragen, die unterrichtliche Arbeit an einer Lebenssituation oder einem vorgegebenem Phänomen unmittelbar so anzusetzen und zu strukturieren, dass nicht dann noch irgendwann und irgendwie, mehr oder weniger passend, auch ein Bibeltext oder Glaubensmotiv in das Unterrichtsmotiv mit eingespannt werden kann, sondern so, dass von Anfang an die in Lebensvollzügen und Lebensfiguren entfaltete Jesusgestalt, also das Glaubensfundament, die didaktische Grundlage bildet, d.h. die Lernziele konstituiert, die Auswahl der Unterrichtsimpulse und Medien bestimmt und eine durchgehend unterrichtliche Perspektive vermittelt“ (Baudler 1984, 226). Schließlich soll den Lehrenden mit dem Strukturgitterplan ein Instrumentarium an die Hand gegeben werden, mit dessen Hilfe sie methodische und didaktische Entscheidungen begründet fällen können. Damit werde einem „uferlosen Ermessensspielraum“ vorgebeugt, wie er im ZfP von 1973 (Sekundarstufe) vorgeherrscht haben soll (vgl. Baudler 1984, 83): Rein psychologische oder soziologische Themenstellungen als solche lassen sich also nicht mehr unmodifiziert zu den inhaltstypisch-theologischen Themen des Gitters in Beziehung setzen (Baudler 1984, 84). Im Unterrichtsgeschehen sollen die Schülerinnen und Schüler zum „Transzendieren“ ihrer Alltagserfahrungen gebracht werden: Dies wird angestrebt, indem Lernende in einen Vorgang des Symbolisierens mit hineingenommen werden. Ziel ist es, dass Glaube symbolisch verstanden werden kann und die Ziele des Glaubens auf das gegenwärtige Leben bezogen werden können (Feifel 1977). Ziele des RU scheinen weniger Aufdeckung von Erfahrungswissen, sondern Vermittlung feststehender Offenbarungswahrheit zu sein. In diesem Sinne vermag nach Baudler auch ein „scheinbar noch so abgestumpfter Hauptschüler mit verdunkeltem Blick“ auf seine Weise Gott zu schauen (vgl. Baudler 1984, 23), und zwar durch eine unmittelbare Beziehung zu Gott. Das Ergebnis eines korrelativen RU steht für Baudler auch schon fest und soll für den einzelnen Schüler lauten: „Ich weiß mich, empfinde mich, erfahre mich als von Gott geschaffen“, d.h. von

einem persönlich bergenden Daseinsgrund ins Leben gerufen und getragen“ (vgl. Baudler 1984, 25).

#### **2.2.4 Der Zielfelderplan Grundschule (1977) und der Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht (1984)**

Der 1977 fertig gestellte Zielfelderplan für die Grundschule (ZfPGs) setzt die Vorgaben der Würzburger Synode in ein didaktisches Konzept um, wobei explizit von „Korrelation“ als religionspädagogischem Kernprinzip die Rede ist. Dabei will man zwei Extrempositionen vermeiden: Auf der einen Seite die offenbarungspositive Verhärtung, die in zwei Varianten vorkommen kann: Einmal wird der Mensch als schlichter Befehlsempfänger der Tradition, Überlieferung und Offenbarung angesehen, zum zweiten wird in einer mehr kerygmatischen Variante weniger nach einem Dialog zwischen Überlieferung und moderner Glaubensgeschichte gesucht, sondern das aktuelle Geschehen direkt mit einer neuen Glaubensgeschichte parallelisiert (Baudler 1984, 15). Auf der anderen Seite will man die Extremposition einer kurzfristigen Anpassung an den Zeitgeist verhindern. Wichtig ist an diesem ZfP, dass in ihm sowohl die Überlieferung als auch die heutige Situation je für sich als Frage- und Antwortgeschehen verstanden werden und zusammengebracht einen neuen Frage- und Antwortprozess auslösen (Baudler 1984, 16). Glaubensüberlieferung und gegenwärtige Erfahrung werden als in einem Verhältnis des freien Dialogs zueinander stehend konzipiert. Baudler spricht davon, dass beide Seiten sich gegenseitig schöpferisch auf eine symbolisch-typologische Vernetzung von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung hin in Bewegung bringen sollen (Baudler 1984, 17). Der ZfPGs leistet es konzeptionell, religiöse Überlieferungen und aktuelle Erfahrungen gleichzeitig in den Blick zu nehmen: „In unmissverständlicher Weise verortet der Zielfelderplan religiöse Offenbarungen in menschlichen Erfahrungen“ (Porzelt 1999, 24). Die überlieferte Botschaft wird als eine dargestellt, die „nicht einfach vom Himmel“ fällt: „Sie wird in einer langen Geschichte mitgeteilt durch Menschen. Im Menschenwort, im Wort glaubender Menschen wird offenbar, was Gott mit den Menschen vorhat. Will man daher von Gott reden, muss man auch vom Menschen reden und auch umgekehrt: Wer von den Menschen Gütiges sagen will, muss von ihrem Gott und seinen Großtaten an ihnen erzählen“ (Zentralstelle 1977, 24). Lebenserfahrung und Glaubensüberlieferung sollen sich gegenseitig filtern (vgl. Zentralstelle 1977, 53f) und müssen als Pole gleichberechtigt sein.

Neben dieser konzeptionellen Betonung der Wechselseitigkeit von Überlieferung und Erfahrung findet sich im ZfPGs jedoch auch der Hinweis darauf, dass Korrelation nicht „die Besonderheit christlichen Glaubens an Gottes einmalige und unüberbietbare Offenbarung“ (Zentralstelle 1977, 18) einebnen darf. Es wird betont, dass das „Überraschende, Gnadenhafte, Unwahrscheinliche der christlichen Offenbarung“ (Zentralstelle 1977, 18) durch Korrelationsdenken nicht angetastet werden darf. Die theologische Grundlegung des ZfPGs, so betont Baudler, stellt die unbedingte „Freiheit“ und „Widerständigkeit“ beider Partner (Erfahrung und Überlieferung) heraus, allerdings mit der Bedingung, dass die Offenbarung nicht eingeebnet und nicht auf den Menschen und seine Bedürfnisse hin funktionalisiert wird. Die Sorge, die Überlieferung zu funktionalisieren, lässt den ZfPGs das Prinzip der Wechselseitigkeit von Tradition und Erfahrung nicht bis ins letzte hinein verwirklichen (vgl. Porzelt 1999, 26). So kann man ein Frage-Antwort - Geschehen in ihm konzipiert sehen, wobei Antworten von der autoritativen Tradition aus gegeben werden. Das zeigt sich besonders bei den didaktischen Richtlinien, die der ZfPGs gibt: Im Gegensatz zum im theologischen Anfangsteil beschriebenen Korrelationsprinzip, das sowohl Tradition als auch gegenwärtiges Wahrnehmen gleichermaßen als Erfahrungskategorien kennzeichnet, die

aufeinander zu beziehen sind, stehen nun auf dem Niveau der Erfahrung lediglich die „Ebene des Faktischen“ und „die empirischen Fakten“, „hinter die (...) mit der christlichen Botschaft (...) geschaut“ werden muss, um „die religiöse Dimension der Erfahrung von Wirklichkeit“ deutlich zu machen (Zentralstelle 1977, 59). Diese „religiöse Dimension“ wird im weiteren Verlauf der didaktischen Ausführungen nicht mehr als Erfahrung, sondern als „christliche Sinnantwort“ (Zentralstelle 1977, 61) konzipiert. Die Kritik Porzelts lässt sich nachvollziehen, wenn man die Ausführungen Georg Baudlers zur genaueren Konstitution des ZfPGs betrachtet: Prozesshaft orientierter, symbolisch korrelativer RU ist nach Baudler am besten in der Grundschule zu gewährleisten. Das fachdidaktische Strukturgitter im ZfPGs sieht dazu als horizontale Koordinate christliche Grundhaltungen wie ‚Glauben (Vertrauen)‘, ‚Lieben (Sich-Zuwenden)‘ und ‚Hoffen (Zuversichtlich-Sein)‘ vor, als vertikale menschliche Grunderfahrungen negativer sowie positiver Art z.B. ‚Geborgensein‘ oder ‚Angst-Haben‘ (Baudler 1984, 79). „Es können einerseits zur anthropologischen Kategorie ‚Sicherheit-Suchen‘ profane Spiele und Medien aus der Lebenswelt der Kinder gesucht werden, die symbolisch diese menschliche Grundbefindlichkeit repräsentieren, und andererseits können zur korrespondierenden theologischen Kategorie ‚Glauben-Vertrauen‘ biblische Motive und Erzählstücke ausgewählt werden, welche diese theologische Grundhaltung symbolisch repräsentieren“, gibt Baudler zu verstehen (Baudler 1984, 80).

Als Fazit zum ZfPGs kann gelten, dass durch die Verankerung des RU in biblisch-traditionellen Inhalten die Erfahrungsdimension funktionalisiert wurde: Der menschlichen Erfahrung wird nicht zugetraut, authentisch-christliche Inhalte zu transportieren oder zu beinhalten. Erfahrung im profanen Sinn kann nur, wie Baudler es zum Ausdruck bringt, methodisch genutzt werden, um bestimmte Überlieferungskomplexe der christlichen Tradition ins Spiel zu bringen. Sie ist in sich selber, ganz im Gegensatz zu Konzepten der Korrelationstheologie bei Tillich und Schillebeeckx oder auch zu Aussagen des Vaticanum II, kein gleichwertiger Faktor zur Überlieferung. Der Überlieferung selber wird ein Höchstmaß an Authentizität zugebilligt, ohne sie selber auch als zumindest teilweise durch menschliche Erfahrungen hindurch Gewordene zu kennzeichnen. Porzelt spricht von einer „gravierenden Umdeutung“, „der zufolge die christliche Botschaft bereits als „alles überbietende Antwort“ (Zentralstelle 1977, 27) feststeht, „bevor eine korrelative Begegnung in Gang kommt“ (Porzelt 1999, 27).

Laut Grundlagenplan für den katholischen RU (Gp) soll korrelativer Unterricht auf gegenwärtige Fragen und Erfahrungen nicht „Gottes Offenbarung als fertige Antwort (...) überstülpen“, ebenso wenig wie der „immer schon gewohnte Lebensstil durch beruhigende religiöse Traditionen“ (Zentralstelle 1984, 243) zu bestätigen ist. Leben und Glaube sollen vielmehr „füreinander durchsichtig“ gemacht werden, so dass sie sich aneinander „profilieren“ können (vgl. Zentralstelle 1984, 243). Theologisch wird anhand von biblischen und systematischen Beispielen, wie am Beispiel des Israel befreienden Gottes, der in das Leben der Menschen eingreift, darauf hingewiesen, dass die „Verschränkung von Glaube und Leben (...) im Selbstverständnis des Christentums begründet“ ist (Zentralstelle 1984, 241). Korrelation wird damit als theologisches Prinzip gekennzeichnet, das Vorbildfunktion für das didaktische Modell der Korrelation hat. „Christlicher Glaube ist ein erfahrungsgesättigter Glaube, der stets aufs neue persönliche und gesellschaftliche Lebensumstände deutet“ (Zentralstelle 1984, 241). Im Gegensatz zum kritisierten ZfP von 1973 wird eine stärkere theologische und anthropologische Profilierung jedes einzelnen zu lehrenden Themenfeldes angestrebt. Dabei werden jedoch sowohl die theologische als auch die anthropologische Fundierung eines Themenfeldes im Vorfeld jeweils von einem religiös legitimierten Leitthema her

erschlossen: Die Korrelation zwischen Theologie (verstanden als ‚Pool‘ der Tradition) und Anthropologie (verstanden als ‚Pool‘ der Erfahrung) findet somit zwar statt, ist aber eingebettet in eine religiöse Herleitung. Dies ist deshalb möglich, weil der Gp über die korrelativ konzipierten Bereiche der Erfahrung (Anthropologie) und der Tradition (Theologie) das Lehramt der Kirche als Bezugsgröße des RU ansieht: „Es (das Lehramt, d.V.) ist Garant der Identität des Glaubens und Dienst an der Einheit der Kirche (Zentralstelle 1984, 245).

Der Gp setzt die Impulse der Synode und des ZfPG fort, mildert dabei jedoch das Ungleichgewicht zwischen Erfahrung und Tradition ab, wie es im ZfPG noch zugunsten der Tradition bestanden hatte. Dies gilt jedoch mehr für die theologische Pragmatik als für die Unterrichtsplanung. Hat der Gp in der theologischen Begründung noch auf die wechselseitige Korrelation von Erfahrung und Tradition abgestellt, so regelt er die Umsetzung ganz klar von einem theologischen Standpunkt aus: Korrelativer RU hat die Zielvorgabe, „einer drohenden Verkümmern des Pluralismus zu ‚wohligere Indifferenz‘“ (Zentralstelle 1984, 12) entgegen zu treten. RU soll die Möglichkeit geben, „durch die Auseinandersetzung mit der Gegenposition (der christlichen Tradition, d.V.) den eigenen Standort (...) zu revidieren“. Das ist möglich, weil den „Antworten des Glaubens (...) Prägestärke“ zugemessen wird (vgl. Zentralstelle 1984, 12). Ein Ungleichgewicht zugunsten der Tradition scheint auch hier bestehen zu bleiben.

### **2.2.5 Fazit für die Lehrplanentwürfe nach der Synode: „Standbein Überlieferung, Spielbein Korrelation“**

Die Lehrplanentwürfe nach dem Synodenbeschluss von 1974 versuchen, Erfahrung und Tradition miteinander in Beziehung zu setzen, vertrauen aber auf eine starke Position der Tradition in diesem Beziehungsgefüge. Als prägend für diese Modelle kann gelten: „Standbein Überlieferung, Spielbein Korrelation“ (Lange 1980, 12). Damit verortet Lange Korrelation eher in der Tradition, welcher sich die Lernenden mit Hilfe der Lehrenden annähern sollen. Es bleibt festzuhalten, dass alle Konzepte nach 1974 ein problematisches Verhältnis zum auf Wechselseitigkeit ausgerichteten Prinzip der Korrelation haben. Prägnant zusammengefasst wird dies an folgenden Beobachtungen deutlich:

Das theologische Prinzip der Korrelation, welches bei Tillich und Schillebeeckx ein wechselseitiges Zusammenspiel von Lebenserfahrung und Überlieferung meint, wird relativiert, indem

- immer wieder die Sorge vor einer Funktionalisierung der Offenbarung thematisiert wird;
- die Frage, ob der christliche Glaube seine überlieferte Form zugunsten lebensweltlicher Relevanz riskieren sollte, verneint wird;
- die Lernenden im RU als solche beschrieben werden, denen Korrelieren und Symbolisieren nicht als Fähigkeit von vornherein gegeben ist, sondern denen diese Fähigkeit aus einer Position des ‚Immer-schon-Wissens‘, wo und wie Sinn authentisch-christlich repräsentiert ist, vermittelt werden muss;
- aktuelle Erfahrungen rückgebunden werden an die christliche Überlieferung, wohingegen die umgekehrte Bewegung (Einbringen aktueller Erfahrungen in die christliche Überlieferung) weitgehend vermieden wird;
- didaktische Strukturgitter prinzipiell an die Theologie rückgebunden werden und somit die Parole ausgegeben wird, dass die moderne Lebenswelt von der Tradition her zu erschließen sei und nicht umgekehrt.

## 2.2.6 Zwei Kritiklager der Korrelationsdidaktik

Man kann von zwei Lagern sprechen, die bis heute Kritik an der Korrelationsdidaktik üben: Für die einen hat die Korrelationsdidaktik die in der Korrelationstheologie Tillichs und Schillebeeckx geforderte Wechselseitigkeit zwischen christlicher Überlieferung und menschlicher Erfahrung nicht eingelöst; sie plädieren für einen von den Erfahrungen der Lernenden ausgehenden, induktiven RU. Für die anderen ist Korrelationsdidaktik letztlich ein ungeeignetes Instrument im Umgang mit dem unverfügbaren Glaubensproprium; sie plädieren für einen deduktiven, von der zu lehrenden Tradition ausgehenden RU.

Wolfgang Nastainczyk sieht den Grund der vielfältigen Kritik in der Tatsache begründet, dass „die erste Generation nachsynodaler Curricula, Lehrbücher und Modelle für den RU (...) mehrheitlich nur zu einem dualen System von Zielvorgaben und Themenblöcken, zum Nebeneinander von Glaubenswissen einerseits, Lebenswissen andererseits“, gelangte, wobei „wechselseitige Durchdringung und Erhellung beider Bereiche (...) Glücksfall“ (Nastainczyk 1993, 22) blieb.

Im Folgenden werden induktive und deduktive Kritiklinien an der Korrelationsdidaktik dargestellt: Das Dilemma liegt darin, dass in der Theorie der Korrelationsdidaktik eine Begrifflichkeit fehlt, mit der jenes Moment bezeichnet werden kann, das über Deduktion und Induktion hinausweist – und das vermutlich in der Theoriebildung immer dann mitbedacht war, wenn von Prozesshaftigkeit und Dynamik gesprochen wurde, und das ebenso in der Praxis eine Rolle spielte, ohne genau bezeichnet zu werden (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003).

### **Induktive Kritik an korrelativen Modellen**

Ein paradigmatischer Beitrag von Englert für induktiv motivierte Kritik an der Korrelationsdidaktik trägt den Titel: „Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang“ (Englert 1993, 97-110). Darin spricht er sich dafür aus, den RU experimentell von den Erfahrungen der Schüler aus zu gestalten. In dem Maße, wie die normative Kraft des Glaubens geschwunden sei, müsse er sich heute in seiner lebensweltlichen Relevanz beweisen. In der Korrelationsdidaktik funktioniere dies aber nicht (Englert 1993, 101): „Nach der Korrelationsdidaktik wird es keine christliche Religionsdidaktik, keinen in diesem Sinne christlich geprägten RU mehr geben“ (Englert 1993, 105). Vielmehr würde sich folgender Paradigmenwechsel vollziehen: „Es geht um die Frage, wie heute weltlich und nicht normativ von Gott, von der Offenbarung von Heiliger Schrift usw. gesprochen werden kann“ (Englert 1993, 107). Andere Religionspädagogen stimmen Englerts Befund zu. So meint George Reilly, im Vollzug der Korrelationsdidaktik sei praktisch eine „offenbarungstheologische Deduktion“ weiter betrieben worden, die die lebensweltliche, erfahrungsbezogene Seite des korrelativen Geschehens ihrer theologischen Deduktion untergeordnet habe (vgl. Reilly 1993, 17). Nach Reilly ruft die Korrelationsdidaktik in ihrem Ansatz unproduktive Brüche hervor, und zwar besonders im Spannungsfeld einer „aufregenden Lebenswelt“ und deren als langweilig erfahrenen christlichen Deutungsmuster. Hauptanfrage an die Methode der Korrelation ist für Reilly der Verdacht, dass die Praxis der Korrelationsdidaktik als offenbarungstheologische Deduktion fungiert. Diese Vermutung stützt der Autor mit einer Passage aus der Grundlegung des ZfPGs: „Die Fragen nach dem Verhältnis von Gottes Offenbarung und menschlichem Selbstverständnis klaffen auseinander. Überliefertes Glaubensverständnis und heutiges Lebensgefühl klaffen auseinander“ (Zentralstelle 1977, 18). Dieses Auseinanderklaffen der verschiedenen Lebensräume kommt nach Reilly in der Struktur des Planes selber zum Ausdruck: Es erfolgt dort eine Aufschlüsselung in zwei Erfahrungs- und zwei Erschließungsbereiche. Als Widerspruch

dazu sieht Reilly den Anspruch der Korrelationsdidaktik, ein gegenseitiges Durchdringen und eine wechselseitige Beziehung beider Bereiche zu ermöglichen. Aufgrund dieser Indikatoren gelangt Reilly zu einer ernsthaften Anfrage an die Dogmatik als Hauptgesprächspartnerin der Religionsdidaktik, er schlägt eine Hinwendung zur praktischen Theologie vor, welche die Bedingungen von Glaube und Religion heute besser reflektieren könne (Reilly 1993, 23). Eine wirkliche Berücksichtigung von empirischen und ideologiekritischen Ergebnissen aus der pädagogischen und praktisch-theologischen Forschung steht nach Reilly noch aus (Reilly 1993, 24). Als wichtige Frage sieht er es an, ob Religionsdidaktik heute überhaupt als eine Theorie der Praxis für die Praxis verstanden wird und er hat den Eindruck, dass der Korrelationsgedanke in der katholischen Religionsdidaktik als ursprünglich systematisch-theologische Kategorie nicht in der Lage ist, ein offenes Gespräch mit der Praxis zu führen, weil man in der Geschichte des Korrelationsprinzips von Beginn an von einer systematisch-theologisch normativen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Erfahrung ausging und damit die Ergebnisse anderer Disziplinen fundamentaltheologisch übernommen hat. Ein Beispiel für die fundamentaltheologische Verengung des Verhältnisses von Glaube und Erfahrung ist nach Reilly das Filterverhalten bei der Themenfindung im ZfPGs: Die Lebenssituation der Schüler soll von der Botschaft des Evangeliums und dem Glauben der Kirche her, die Botschaft des Evangeliums von der Situation und dem Fassungsvermögen der Schüler her „gefiltert“ werden. Reilly hat an dieses Bild der Zweipoligkeit oder der Elipse die Anfrage, ob es aus der reflektierten Praxis des RU oder aus der Fundamentaltheologie stammt (Reilly 1993, 25).

### **Deduktive Kritik an korrelativen Modellen**

Kennzeichnend für deduktive Varianten der Kritik an der Korrelationsdidaktik ist die Grundthese, dass sowohl Schülerinnen und Schüler als auch Lehrende nicht mehr wüssten, worum es im christlichen Glauben überhaupt geht: So scheitert das Konzept der Korrelation nach Werbick an der Unfähigkeit des Lehrpersonals, Christentum authentisch den Schülerinnen und Schülern „durch ihre eigene religiöse Vorstellungs- und Erfahrungswelt, ihr eigenes Angesprochensein vom Evangelium Christi (...) überzeugend vergegenwärtigen zu können“ (Werbick 1993, 40) einerseits sowie der Gleichgültigkeit eines Großteils der Lernenden am Christentum andererseits. Dabei liegt das Problem seiner Ansicht nach darin, dass Jugendliche oft keine authentischen und wahren Erfahrungen mit dem Christentum kennen, sondern „mit ihren Zerrbildern vom spezifisch Christlichen und ihren Informationsdefiziten in diesem Bereich alleine bleiben, weil niemand es für die Mühe wert hält, sie mit dem authentischen Sinn des selektiv Wahrgenommenen bekannt zu machen“ (Werbick 1993, 41). Werbick hält das Korrelationsmodell vor dem Hintergrund „der seit den 70er-Jahren deutlich verschärften Situation der religiösen Indifferenz, die sich auch in der religiösen Gleichgültigkeit vieler, wenn nicht der meisten Schüler(-innen) des RU niederschlägt“, für nicht mehr zeitgemäß (Werbick 1993, 36). Erschwerend für ein Funktionieren von RU sieht er eine parallel dazu wachsende Unsicherheit im Lehrpersonal, „bei den Heranwachsenden (...) für die Durchsetzung kirchlicher Wahrheitsansprüche (...) die Mitverantwortung zu übernehmen“ (Werbick 1993, 36). Angesichts einer auf Lehrer und Schülerseite „immer weiter austrocknenden Erfahrungs- und Fragekompetenz“ (Werbick 1993, 37) sieht Werbick die Option für korrelativ angelegten RU als sehr fragwürdig an. Er fragt korrelative Konzepte kritisch an, ob sie „die Autorität des Evangeliums im pädagogischen Feld einfach nur anbieten“ können, ohne diese den Schülern wirklich konfrontativ zuzumuten (Werbick 1993, 39).



Englert fragt in diesem Sinne, welche empirisch feststellbaren Phänomene als „lebensstilrelevant“ gelten können und stellt besonders auf die Frage ab, ob christliche Kirchen überhaupt heute die „kulturelle Potenz“ besitzen, Lebensstile auszuprägen, deren Kennzeichen das Symbolisieren von Identität, die Abgrenzung zu anderen Stilen sowie bestimmte, durch sie ausgeprägte Selektionskriterien sind (vgl. Englert 1996, 79). Englert fordert jedoch zwei Jahre später, dass im RU Glauben wieder „gelernt“ werden müsse und meint, dass es nötig ist, die institutionelle, traditionelle und konfessionelle Seite des Christentum im RU neu hervorzuheben (Englert 1998). Dem Korrelationsprinzip und besonders der Korrelationsdidaktik steht er skeptisch gegenüber. Statt die Lebenswelt zu erforschen und in ihr Anknüpfungspunkte für traditionelle Religion zu suchen, schlägt er vor, von kirchlicher Seite her Lebensstile zu entwickeln, die Lebenswelt zu verändern im Stande sind. Überhaupt vermisst Englert in der gegenwärtigen Theologie stilbildende Interpretationsfähigkeit der komplexen Vorgänge in heutiger Gesellschaft und er wirft ihr vor, „ihre Position eher in Abhängigkeit vom Wandel gesellschaftlichen Lebensstils reformuliert“ zu haben (Englert 1996, 91).

Martina Blasberg-Kuhnke hält die Korrelationsdidaktik nicht für geeignet, in moderner Gesellschaft „zentrale Gehalte der biblisch bezeugten jüdisch-christlichen Tradition (...) in eine korrelative Wechselbeziehung zu Kindern und Jugendlichen“ (Blasberg-Kuhnke 1993, 108) zu bringen. Korrelationsdidaktik, so sie denn angewendet wird, beschränke entweder die Inhalte des RU oder aber tue den Erfahrungen der Jugendlichen Gewalt an. Dies liegt nach Blasberg-Kuhnke daran, dass „die überlieferte christliche Symbolik“ tatsächlich zu einer „Fußnote in der Lebenswelt von Kindern, Jugendlichen und ihrer Elterngeneration“ (Noormann bei Blasberg-Kuhnke 1993, 109) geworden sei. Mit Heiner Barz (1992) diagnostiziert sie bei modernen Jugendlichen als charakterisierendes Merkmal „Eudämonismus, der ohne, um nicht zu sagen, gegen den christlichen Glauben Gestalt und Ausdruck findet“ (Blasberg-Kuhnke 1993, 109). Sie kommt zu dem Schluss, dass biblischer Glaube und Lebenswelt sich nicht gegenseitig zu erhellen im Stande sind und Religion und Glaube nur noch als „Unterbrechung“ (Metz 1977) kommunizierbar sind.

## **Zusammenfassung**

Resümierend kann konstatiert werden, dass in der gegenwärtigen religionspädagogischen Debatte um die Möglichkeit religiöser Bildung zwei konkurrierende Denkmodelle anzutreffen sind, die induktiv bzw. deduktiv ausgerichtet sind. Boschki fasst die Hauptkritikpunkte an der Korrelationsdidaktik wie folgt zusammen (Boschki 1998, 15ff).:

### **Abb. 2: Kritik an der Korrelationsdidaktik**

#### **1) Kritik, die sich auf die Unverfügbarkeit christlichen Glaubens beruft und Korrelationsdidaktik zugunsten offenbarungstheologisch-hergeleiteter Tradition begrenzen will (deduktive Kritik):**

Tradition muss das Standbein der Korrelationsdidaktik bleiben, Erfahrungsbezug das Spielbein (vgl. Lange 1980).

Gottes Wirklichkeit lässt sich nicht auf menschliche Erkenntnisse reduzieren (vgl. Nocke 1980).

Der Begriff der Erfahrung ist diffus und zu wenig geklärt, er gewinnt „keine echte Signifikanz“ (vgl. Englert 1996).

Der Beliebtheit des individuellen Lebensglaubens muss durch die Sprachform einer Tradition, die Bestimmtheit einer Konfession und die soziale Sichtbarkeit einer Institution entgegengetreten werden (Englert 1998).

#### **2) Kritik, welche in der offenbarungstheologisch-deduktiven Verankerung der Korrelationsdidaktik ein Problem sieht (induktive Kritik):**

Offenbarungstheologisch-dogmatisch hergeleiteter Korrelationsdidaktik wird Praxisuntauglichkeit bescheinigt (Boschki 1998, 16).

Bei der Korrelationsdidaktik handelt es sich um eine Fülle oberflächlicher Korrelationssets, die im Nebeneinander ohne wirklichen Transfer verbleiben (vgl. Beuscher/Zilleßen 1998).

Es wird eine Beziehungsschwäche ausgemacht, die sich in quasinaturwissenschaftlichem, planhaftem Unterrichtsvorgehen in Rastern äußert: Nur Dinge aber könnten ‚korrelieren‘ (vgl. Boschki 1998, 15).

Ein erziehungswissenschaftliches Defizit wird angemahnt mit der Vermutung, dass sich die Religionspädagogik zu sehr an der Dogmatik orientiert (Reilly 1993/Mette 1994).

Eindimensionale Zweipoligkeit wird im ZfPGs ausgemacht: Immer verweist eine anthropologische Dimension statisch auf eine theologische (Boschki 1998, 16).

Nach Boschki ist Korrelation hin zu einer dialogisch-kreativen Didaktik weiterzuentwickeln. Dialog ist seiner Ansicht nach auch Begegnung, gemeinsames Handeln, Erfahrungsaustausch. Überall, wo Menschen nach dem Grund ihres Daseins fragen und damit nach Gott, kann eine solche Religionsdidaktik nach Boschki ansetzen: „Aus Sozialwissenschaft, theologischer Hermeneutik und Theologie hergeleitet, kann der dialogische Ansatz die Struktur religiösen Lernens in den Blick nehmen“.

Dialog ist nach Boschki eine theologische Kategorie und zugleich ein „kreativer Traditionsprozess (...). Der Lehrer, die Tradition, selbst Gott können und müssen angefragt und angeklagt werden“ (Boschki 1998, 18). So kann es nach Boschki zur „kritischen Interrelation“ kommen (vgl. Schillebeeckx 1980, 20).

### **2.2.7 Korrelation: Ein trotz Kritik alternativloses Konzept**

Trotz aller Kritik an der Korrelationsdidaktik hat man sich bis jetzt nicht von ihr trennen können. Immer wieder werden Modelle ins Spiel gebracht, die Traditions- und Erfahrungsdimension von Religion in religionspädagogischen Zusammenhängen in Beziehung zu setzen versuchen. In einem „Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik“ wendet sich Gottfried Bitter (1996) gegen eine voreilige Absage an diese Konzeption des RU: Mit Verweis auf den Synodenbeschluss 1974 merkt er an, dass das Ziel aller korrelativen Bemühungen nicht primär Glaubensvermittlung sei, sondern die Aufdeckung von Sinn- und religiösen Dimensionen, „um Sinnvergewisserungen und religiöse Entscheidungsfähigkeit anzubahnen“ (Bitter 1996, 5). Die Argumente gegen die Korrelationsdidaktik bezögen sich auf das Modell der Glaubensvermittlung, das in heutiger Zeit korrelativ nicht mehr zu bewerkstelligen sei. Moderner RU, der nach der Würzburger Synode nicht mehr Glaubensunterweisung, sondern vielmehr religiös-christliche Aufklärung mit dem Ziel der Entscheidungsfähigkeit in Sachen Religion sei (vgl. Bitter 1996, 5), kann nach Bitter nicht auf das korrelative Paradigma verzichten: Je mehr nämlich religiöse Verhaltensweisen in der Moderne einem Wandel unterworfen sind und fremd für die Vertreter institutioneller Religion erscheinen müssen, während gleichzeitig traditionelles Christentum fremd für heute Heranwachsende erscheinen muss, desto notwendiger werden Konzepte, die diese doppelte religiöse Fremdheit produktiv im RU aufnehmen und umsetzen können. Korrelation ist nach Bitter ein Konzept, das diese Aufgabe schultern kann, weil es nicht nur ein religionspädagogisch-theologisches Programm bezeichnet, sondern in erster Linie eine Grundstruktur menschlicher Erkenntnis umschreibt. Das Festhalten an der Wechselseitigkeit aufeinander verwiesener Elemente aus Tradition und Erfahrung ist dabei im Letzten keine Frage der Methodologie, die man auch anders konstituieren könnte: Es ist die Urbotschaft des Christentums von jeher, dass Gott Mensch geworden ist und Anteil hat am Geschick und Leben der Menschen. Dieser inkarnatorische Impetus, der davon ausgeht, dass sich im Sprechen der Menschen Gott zeigt (vgl. Bitter 1996, 7), verlangt nach einem korrelativen Einholen der Lebenserfahrungen Jugendlicher vor dem Hintergrund der christlichen Tradition und umgekehrt nach einem Abgleich dieser Tradition mit heute erfahrenen Realitäten. So meint Henning Luther, dass Religion für Jugendliche gerade dann bedeutsam wird, wenn sie sich mit der Gesellschaft befassen, in der sie leben, besonders mit ihrem Alltag und dessen Routinen, die das Leben an- und ausfüllen. Leben als bloßes Funktionieren in einem System kann gerade junge Menschen nicht befriedigen: Sie fragen nach dem Sinn ihres Alltags und entwickeln Strategien, gedanklich über diesen Alltag hinauszugehen, ihn aufzubrechen und damit zu transzendieren. Der Anlass für solch eine transzendierende Reflexion ist oftmals an Brüchen in der Biografie junger Menschen zu suchen. Die religiöse Dimension der Subjektwerdung kommt besonders dann zum Vorschein, wenn Menschen autobiografisch versuchen, ihr Leben gegen die heute vielfach erlebte Erfahrung der Kontingenz als sinnvolles Ganzes zu fassen (vgl. Luther 1992, 19). Dabei ist wichtig, dass biografische Ganzheit nicht unbedingt mit Abgeschlossenheit und Fraglosigkeit in Verbindung zu bringen ist. Interessant wird autobiografische Selbstbetrachtung besonders dann, wenn sie u. a. Fremdsein, Heimatlossein, Verunsicherung und Unruhe gegenüber der Gesellschaft thematisiert. Dabei wird von einem Religionsverständnis

ausgegangen, das besonders an den Bruchstellen des Lebens aktuell wird, der Alltag in all seiner Gebrochenheit und Kontingenz wird zum „locus theologicus“ (vgl. Luther 1992, 19f): Durch diese Einbeziehung des Biografischen in die Theologie lernte nach Englert „die Religionspädagogik nicht nur den Erfahrungsgrund der christlichen Offenbarung“ besser begreifen, sondern auch den „möglichen ‚Offenbarungs‘-Charakter menschlicher Erfahrungen“ (Englert 1993, 99).

## **Teil 2: Die Untersuchung**

Die Ausgangslage dieser Untersuchung ist nun eingegrenzt: Seit Jahrzehnten ist ein Streit um ein zeitgemäßes didaktisches Konzept im Gange, das es vermag, sowohl der Erfahrungswirklichkeit Jugendlicher als auch dem Traditionsschatz der Religion zu entsprechen. Von entscheidender Bedeutung für die Auswahl und Zusammenstellung der jeweiligen Konzepte in der Korrelationsdidaktik erscheint mir nun, auf welche Art und Weise Religion bei Jugendlichen vorkommt. Wie viel Tradition ist dort (noch) anzufinden, wie viel Entchristlichung, wie viel individuelle Religiosität, um nur einige der bekannten Schlagwörter zu nennen. Eine Antwort darauf versucht die nachfolgende qualitativ-empirische Untersuchung zu geben, die exemplarisch in Tiefeninterviews die Religiosität von 20 Jugendlichen untersucht. Eine solche Untersuchung erhebt, welcher Anteil an christlich-religiösem Gedankengut bei Jugendlichen heute vorhanden ist. Sie untersucht, ob die Jugendlichen christliche Semantik benutzen und wie sie diese verstehen. Des Weiteren kann untersucht werden, inwiefern und ob überhaupt in der Lebenswirklichkeit Jugendlicher Religion eine Rolle spielt. Vom Ergebnis einer solchen Untersuchung her kann aus empirischer Perspektive beurteilt werden, ob und wie korrelationsdidaktische Konzepte im Hinblick auf heutige Schülerinnen und Schüler sinnvoll eingesetzt werden können.

### **3. Methode und Stichprobe der Untersuchung**

In den ersten beiden Kapiteln ist deutlich geworden, dass sich die Weitergabe des christlichen Glaubens im Spannungsfeld von Tradition und gegenwärtiger Situation vollzieht. Um eine ‚Brücke‘ zwischen beiden Polen zu bauen, wurde in der Religionspädagogik das ursprünglich systematisch-theologische Prinzip der Korrelation aufgenommen.

Um empirisch verantwortet einen Beitrag zur aktuellen Diskussion um die Korrelationsdidaktik zu leisten, ist es notwendig, die oben dargestellten Positionen im Feld heutiger Lebenswirklichkeit zu überprüfen. Dazu werden Jugendliche befragt. In diesem Kapitel wird die Methode dargestellt, mit der Aussagen von Schülerinnen und Schülern, die zu ihrem persönlichen Glauben und ihrer Einstellung zu Religion allgemein befragt wurden, erhoben und ausgewertet wurden.

Auf Basis der Problem- und Fragestellung (3.1) der Untersuchung, wie sie in der Einleitung formuliert wurden, wird untersucht, inwiefern Jugendliche sich religiös äußern und ob sie sich dabei christlicher Semantik bedienen. Es folgt eine Einführung in die Methode der Grounded Theory, mit der in dieser Untersuchung empirisch gearbeitet wird (3.2). In diesem Zusammenhang wird ein Leitfaden entwickelt, anhand dessen Interviews methodisch geleitet und problemorientiert geführt werden können und die Untersuchungsfrage wird im Hinblick auf die empirische Analyse konkretisiert (3.3). Die Datenanalyse geschieht computergestützt mittels des Programms Kwalitan (3.4). Schließlich wird die Stichprobe der Schülerinnen und Schüler beschrieben, die befragt wurden (3.5).

### **3.1 Empirische Untersuchung: Fragestellung und Sample**

Die Untersuchungsfrage - bezogen auf den empirisch-religionspädagogischen Forschungskontext – lautet (siehe Einleitung):

- 1) Wie thematisieren Jugendliche Religion und Glaube, welche Semantiken nutzen Sie dabei?
- 2) Sind diese Semantiken von Elementen christlicher Tradition geprägt?

Diese beiden Fragen sind in 1.6 zu Unterfragen ausgearbeitet worden, mit denen empirisch weiter gearbeitet wird.

Um zu untersuchen, wie Tradition und Erfahrung in der Lebenswelt Jugendlicher heute zueinander stehen, werden 20 halbstrukturierte Interviews erhoben. Dies geschieht anhand eines Leitfadens, der sowohl funktionale als auch substanzielle Aspekte von Religion beinhaltet. Theologische als auch soziologische Ansätze liefern Hinweise, wo, wozu und wie Religion funktional bzw. substanziell thematisiert wird (vgl. 1.3). Befragt wurden Schülerinnen und Schüler der 11. und 12. Jahrgangsstufe verschiedener Gymnasien in Unterfranken (Stadt und Land). Die Auswertung erfolgt anhand der Methode der Grounded Theory.

### **3.2 Qualitativ-empirische Methodologie: Grounded Theory**

Qualitativ-empirische Methodologie hat sich aus der qualitativen Sozialforschung heraus entwickelt (vgl. Mayring 1990, 29): Hauptmerkmale dieser Forschungsmethodologie sind die Orientierung an Prozessen der sozialen Interaktion, an der Perspektive des Subjekts, am jeweiligen sozialen Hintergrund und an der jeweiligen Situation, in der handelnde Subjekte stehen (nach Terhart 1978, 160ff): Es geht um methodisch kontrolliertes Verstehen alltäglichen Handelns, für das die eigenen Wissensbestände nicht ausreichend sind.

#### **3.2.1 Entwicklung der Grounded Theory**

Die methodischen Mittel der qualitativen Empirie sind bevorzugt Beobachtung und Interview, ferner das Gruppengespräch. Umstritten in der qualitativen Sozialforschung war lange der Grad der Strukturierung der Beobachtung bzw. des Interviews: In den 60er und 70er-Jahren dominierte eine eher unstrukturierte, theoretisch gehaltlose Art und Weise der Beobachtung: Das zu beobachtende Feld sollte möglichst in seiner Eigenart wahrgenommen werden. Später kommen Konzeptionen zum Zuge, die explizit über theoretisches Vorwissen Rechenschaft ablegen und Empirie somit theoretisch zu verantworten suchten.

Übergreifendes Ziel der qualitativen Forschung ist es, über die Rekonstruktion von subjektiven Anschauungen, Handlungsstrategien und kommunikativen Strukturen theoriebildend zu wirken. Durch die Konfrontation mit Empirie werden theoretische Entwürfe jedoch nicht nur hervorgebracht, sondern auch fortlaufend modifiziert (Lamnek 1995, 234). Der Fokus qualitativer Forschung richtet sich nicht auf statistisch einholbare Repräsentativität. Dies kann sie aufgrund der im Vergleich zu quantitativer Forschung geringen empirischen ‚Masse‘ nicht einlösen. Ihre Stärke allerdings liegt darin, anhand ausgewählter Einzelfälle „mikroskopische Nahaufnahmen“ (Porzelt 2000, 65) zu liefern, die zur Typenbildung herangezogen werden können. Als Auswertungsmethodiken qualitativer Empirie werden vornehmlich Modelle verwendet, die auf Kodierverfahren von Texten beruhen. Eine der profiliertesten ist die Grounded Theory.

Ursprünglich von Barney Glaser und Anselm Strauss (1967) zur induktiven Entfaltung einer Theorie aus empirischen Daten (Interviews/Beobachtungen) entwickelt, diente Grounded Theory lange Zeit dazu, ohne vorherige Festlegung von Hypothesen für ein Forschungsproblem in einem bestimmten Feld Daten zu sammeln und daraus Theorien zu konstruieren. Man ging davon aus, dass die wechselseitige Beziehung von Datenanalyse und Hypothesenentwicklung eine Verankerung der entwickelten Theorie „in den Daten selbst“ ermögliche (Glaser/Strauss 1993, 92f).

Dagegen wird in dieser Arbeit Grounded Theory pointiert mit Bezug auf reflektierte Voraussetzungen der Studie angewandt (vgl. Prokopf/Ziebertz 1999), wie neuerdings von Anselm Strauss und Juliet Corbin (1996) vorgeschlagen wird. Während die ältere Version explizit induktiv vorgeht, verbindet die neuere Induktion und Deduktion. Die ursprüngliche Grounded Theory verzichtete beispielsweise auf eine Problemanalyse am Beginn des Forschungsprozesses oder das Formulieren von Hypothesen. Forscher sollten sich nicht von Vorannahmen leiten lassen, sondern die Tatsachen beschreiben, wie sie sind. Theoretische Konzepte sollten allein aus dem Datenmaterial gewonnen werden. Strauss und Corbin jedoch betonen, dass die Bedeutung eines Forschungsproblems in einer Problembeschreibung und einer Forschungsfrage explizit zu machen ist, ohne dass damit die Offenheit gegenüber den Daten verloren gehen muss. Unabdingbar ist ein begleitendes Literaturstudium, das helfen soll, die Fragestellung zu verdichten, die Perspektive zu erweitern und die allgemeine Plausibilität zu steigern. Die frühe Variante der Grounded Theory kann mit Udo Kelle als „positivistisch“ angesehen werden, weil sie von neutralen Beobachtern, zusammenfallenden Entdeckungs- und Begründungszusammenhängen und von Forschern ausging, die unvoreingenommen Gegebenes beobachten und sagen, was der Fall ist (Kelle 1997, 129). Dagegen legt die neuere Variante der Grounded Theory Rechenschaft darüber ab, dass jede Beobachtung an sich ein dezisionistisches Moment erhält: Jede Beobachtung ist somit auch theoriegeladen, „es gibt keine theoriefreie Beobachtung“ (Ziebertz 2002).

### **3.2.2 Das Kodierparadigma**

Zu den Vorzügen, die die Grounded Theory nach Strauss und Corbin gegenüber den älteren Versionen hat, zählt der handlungsorientierte Ansatz. Man geht stets von einem Phänomen aus und interpretiert dies bezüglich dessen Ursache, Kontext, Handlungsdimension und Konsequenzen. Um die Texte zu elementarisieren, werden Codes verteilt („Kodierparadigma“). Um das empirische Material zugänglich zu machen, haben Strauss/Corbin drei Kodierverfahren entwickelt: offenes (Kap. 5), axiales (Kap. 6) und selektives (Kap. 7 und 8) Kodieren.

### **3.3 Konzeptualisierung der Untersuchungsfrage**

Ein erster, wichtiger Schritt zum Auffinden einer gegenstandsbezogenen Theorie ist eine differenzierte Fragestellung, wie sie in der Einleitung gestellt wurde: Sie sollte theoretisch fundiert sein, gleichwohl aber zu Beginn eines Forschungsprojektes genügend Offenheit für weitere Erkenntnisse im Verlauf der Arbeit lassen. Die oben ausgeführten Untersuchungsfragen werden so konzeptualisiert, dass sie in einen Leitfaden ‚einmünden‘ können. In den Interviews werden Schülerinnen und Schüler angeregt, ihre Religiosität zu thematisieren. Sie sind so zu befragen, dass sie ihren persönlichen Zugang zu Religion entfalten können. Dazu ist ein Leitfaden zu entwickeln, dessen Perspektive nicht auf die kirchliche Präsenz von Religion begrenzt ist, mit anderen Worten: Es müssen sowohl Fragen gestellt werden, die einen substanziellen als auch funktionalen Fokus auf Religion haben (vgl. 1.3). Darüber hinaus soll der Leitfaden sowohl die individuell-religiösen *Erfahrungen* der Schülerinnen und Schüler als auch deren Verhältnis zu kirchlich-christlicher Tradition (vgl. 1.4) beleuchten. Qualitativ-explorative Studien, die mit problemzentrierter Interviewtechnik arbeiten, sind darauf angewiesen, dass erhobene Interviews



miteinander vergleichbar sind. Dies soll ein theoriegesteuert generierter Leitfaden garantieren. Für den Interviewer sollte jede gestellte Frage auf ein theoretisch gerechtfertigtes Erkenntnisinteresse zurückgehen: Gleichzeitig soll die Befragung für die Interviewten allgemeinverständlich sein und ohne fachsprachliche Elemente auskommen.

Die Methodologie des problemzentrierten Interviews (vgl. Mayring 1990, 46) ist geeignet, das Interviewgespräch sowohl auf funktionale als auch auf substanzielle Religion zu fokussieren. Es ermöglicht eine präzise Gegenstandsorientierung, d.h. die Gestaltung des Interviews kann auf das Vorkommen von Religion im Alltag der Jugendlichen zentriert werden. Dazu ist jedoch eine Prozessorientierung nötig, d.h. die schrittweise Gewinnung und Prüfung von Daten wird in einem ständigen reflexiven Bezug auf die dabei angewandten Methoden vollzogen. Das problemzentrierte Interview bietet die Möglichkeit, zu überprüfen, ob man vom Interviewten verstanden wurde, der Befragte kann seine subjektiven Perspektiven und Deutungen offen legen und die Bedingungen der Interviewsituation können thematisiert werden (vgl. Mayring 1990, 47). Die Problemzentrierung des Interviews geschieht mit Hilfe eines Leitfadens, der für jedes Interview eine vergleichbare Liste von Fragen bereitstellt, die das Forschungsinteresse operationalisieren. Somit ist nicht nur die Reihenfolge der zu stellenden Fragen vorkonzipiert, sondern auch das Maß an Tiefenschärfe, welches eine Befragung zu einem bestimmten Gegenstand bekommen soll (vgl. Wester 1995, 86).

Der Leitfaden zielt darauf ab, sowohl funktionale als auch substanzielle Definitionen von Religion als heuristischen Rahmen zu verwenden: Er soll einem vierfachen Anspruch genügen, nämlich:

- die Persönlichkeit des/der Befragten hervortreten lassen,
- Erkenntnisse zum Stellenwert von Religion bei Schülerinnen und Schülern gemäß eines weiten, funktionalen Religionsbegriffs deutlich machen,
- Erkenntnisse zum Stellenwert expliziter, substanzieller Formen von Religion bei den Schülerinnen und Schülern liefern (Haltung zu Kirche, Sakramenten, Tradition usw.),
- eventuelle Mischformen von substanzieller und funktionaler Form von Religion bei Jugendlichen offen legen.

### **3.3.1 Konzeptualisierung funktional-religiös (vgl. 1.3.1)**

Praktisch-theologisch ist im Hinblick auf die geschilderte anthropologische Wende, die vor allem von Karl Rahner reflektiert und geprägt wurde, in den letzten Jahren Religiosität immer in Verbindung mit anthropologischen Grundkonstanten gesehen worden. Beispielhaft dafür steht Esser, der in der Gestaltung des eigenen Lebens, in der Selbstwerdung in Gesellschaft und allgemein in Sinnsuche und -findung religiöse Elemente entdeckt (Esser 1991, 138f). Diese müssen seiner Ansicht nach nicht unbedingt christlich-substanziell geprägt sein: Er unterscheidet anthropologisch geprägte Religiosität von fundamentaler, christlich-kirchlicher Religiosität (Esser bei Berger 1998, 394). In der Religionssoziologie ist Religiosität bereits in verschiedenen Modellen anthropologisch und damit funktional operationalisiert worden: Prägend für einen weiten, funktionalen Religionsbegriff sind wissenssoziologische (z.B. Thomas Luckmann und Hans-Georg Soeffner), systemtheoretische (z.B. Niklas Luhmann) sowie strukturtheoretische Ansätze (z.B. Ulrich Oevermann). Diese Ansätze stellen bestimmte Funktionen von Religion in der modernen Gesellschaft heraus. Ausgehend von diesen Grundpositionen werden verschiedene Funktionen von Religion aufgelistet: Damit werden Fragen für den Leitfaden generiert. Vier Hauptlinien religionssoziologischer Theorie werden herausgestellt, um sie für den Leitfaden zu operationalisieren:

### **a) Sozialisation mit religiöser Qualität**

Jeder Vorgang von Sozialisation besitzt eine religiöse Dimension, Religion als Rückbindung an übergeordnete Werte tritt in Erscheinung, wo die Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft stabilisiert und der Lebenslauf des Einzelnen zu einem biografischen Ganzen geordnet wird. Durch Stilisierung von Alltagserfahrungen werden dem Einzelnen sowohl ein historischer Sinnzusammenhang als auch die Ablösung aus dem unmittelbaren Alltagsgeschehen erschlossen. Religion erscheint als universales Sinnsystem, das mit aufeinander im Alltag und über diesen hinaus verweisenden kleinen, mittleren und großen Transzendenzen die Welt von einem „heiligen Kosmos letzter Bedeutungen“ her erschließt, in welchem Symbole als Platzhalter der Transzendenz fungieren. Dieser Konzeption zufolge besitzt die Bildung eines biografischen Ganzen religiösen Charakter. Der Einzelne kann in unmittelbar wahrgenommenen Erfahrungen Raum und Zeit übersteigen, Transzendenz wird etwas individuell Erfahrbares. Alltägliche Erlebnisse (kleine Transzendenzen), aber auch Erfahrungen von Leben und Tod (große Transzendenzen) verweisen auf eine andere Realität, ohne dass diese explizit (substanziell) religiös gekennzeichnet sind. Religiöse Themen sind demnach überall zu finden: Autonomie, Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung, Mobilität und Sexualität können Ansatzpunkte für Religion sein. Religiöses Handeln und Erleben ist nicht mehr an Institutionen gebunden (vgl. Luckmann 1996). Die hier skizzierte Form der Religion lässt sich als *biografische Religion* typologisieren. Die die ursprüngliche Fragestellung erweiternden Fragen aus dem ersten Kapitel (vgl. 1.6), insbesondere:

*Ist Religion für Jugendliche ein Thema?*

*Was bewirkt Religion jenseits der Institution?*

sind nun für den Leitfaden umzusetzen.

### **Daraus resultierende Fragen für den Leitfaden**

- 1) Hat Religion etwas mit dir zu tun? Taucht sie in deiner Biografie auf?
- 2) Hast du schon mal Erlebnisse gehabt, die du dir nicht ‚mit dem Kopf‘ erklären kannst?
- 3) An was glaubst du?
- 4) Kannst du mir von deinen Erfahrungen mit Religion berichten? An welchen Orten begegnet sie dir?

### **b) ‚Alltagsreligion‘**

Bei jedem Deutungsversuch von Gesellschaft befindet man sich in einem bereits ausgedeuteten Raum. Man kann daher davon ausgehen, dass jede rituell-symbolische Handlung im Alltag zeichenhaft auf ein bestimmtes Vorwissen verweist. In symbolisierten Stilisierungen erweist sich die Gegenwart des Heiligen. Stil gilt als ästhetische Überhöhung des Alltäglichen: Er ist an der beobachtbaren Selbstrepräsentation von Gruppen und Personen festzumachen. Als Ausdruck symbolisch überformter Abgrenzung von der Normalität bedienen sich Individuen stilisierter Verhaltensweisen. Unabhängig davon, in welchem gesellschaftlichen Bereich symbolisierende Stilbildung vorkommt, kann sie sich als symbolische Form unbekannter, religiös motivierter Inhalte erweisen.

Symbole sind somit spezifische Repräsentanten von Bedeutung. Alles kann mit religiöser Bedeutung aufgeladen werden. Bildende Kunst, Ästhetik und religiöser

Ausdruck bilden eine Einheit. Symbolische Ausdrucksweisen sind jedoch immer an Handlungen gebunden und enthalten unbekannte Inhalte (vgl. Soeffner 1992). Die hier skizzierte Form der Religion lässt sich als *Alltagsreligion* typologisieren. Die die ursprüngliche Fragestellung erweiternden Fragen aus dem ersten Kapitel (vgl. 1.6), insbesondere:

*Geschieht die Thematisierung von Religion über (Alltags-)erfahrung?*

ist nun für den Leitfaden umzusetzen.

### **Daraus resultierende Fragen für den Leitfaden**

- 1) „Schalke ist Religion“ oder „M. Monroe ist eine Göttin“ – wie stehst du dazu?
- 2) Gibt es Gegenstände, die dir viel bedeuten?
- 3) Gibt es Dinge, die du regelmäßig tust? Hast du einen eigenen Stil?

### **c) Kontingenz als Ursprung der Religion**

Die Erfahrung von Kontingenz provoziert die Frage nach dem Grund und dem Sinn eines Geschehens, welches potenziell auch ganz anders hätte ablaufen können. Zur Bewältigung von kontingenten Situationen wird Religion aktiviert. „Als Religion werden dann solche sozialen Kommunikationen bezeichnet, die mit einem Code von ‚Immanenz/Transzendenz‘ arbeiten: Die aus menschlichem Handeln und Erleben hervorgehenden Fragen und Probleme werden beantwortet und gelöst mit dem Verweis auf die Unverfügbarkeit des Heiligen, des Numinosen: der Transzendenz“ (Krüggeler/Voll 1993, 28). Das systemische Denken Niklas Luhmanns betrachtet Religion als Teilsystem, das innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtsystems Grenzen entstehen lässt, an denen die Gesellschaft sich selbst reflektieren kann (vgl. Luhmann 1989, 262). Religion dient als Mittel der Erleichterung von Kommunikation „angesichts einer opaken, undurchsichtigen Realität (...). Vor diesem theoretischen Hintergrund kann man Religion begreifen als Wiedereinführung der Unterscheidung von vertraut/unvertraut in das Vertraute (...). Die Unterscheidung wird in sich selbst auf sich selbst angewandt. Sie wird rekursiv gehandhabt und dadurch (für einen Beobachter) paradox. Ihre Paradoxie kann dann zum Ansaugen von unerklärbarem Sinn benutzt werden und die Welt in Ordnung bringen. Man kann auf diese Weise für den Umgang mit Unvertrautem im Vertrauten Formen erzeugen und Sicherheiten gewinnen, ohne dass die Unterscheidung selbst dadurch annulliert würde“ (Luhmann 1989, 271f). Der prägende Faktor menschlichen Daseins kann als die Erfahrung von Kontingenz begriffen werden. Darauf versucht Religion durch Reduktion von Kontingenz als universales Konzept zu reagieren. Durch Säkularisierung, die als Strukturprinzip der Gesellschaft betrachtet werden kann, ist Religion nicht bedroht oder zum Verschwinden verurteilt. Es kommt zu einer durch Säkularisierung ins Leben gerufenen Privatisierung des religiösen Entscheidens. Religion ist aus dieser Perspektive ein Mittel zur Erleichterung des individuellen Umgangs mit einer ungewissen Zukunft und verleiht dem Individuum Sicherheit (vgl. Luhmann 1989). Die hier skizzierte Form der Religion lässt sich als Kontingenzbewältigung typisieren. Die die ursprüngliche Fragestellung erweiternden Fragen aus dem ersten Kapitel (vgl. 1.6), insbesondere:

*Begünstigt oder vermindert Säkularisierung Religion?*

ist nun für den Leitfaden umzusetzen.

### **Daraus resultierende Fragen für den Leitfaden**

- 1) Welche Gefühle hast du, wenn du an deine Zukunft denkst?
- 2) Hat dein Glaube eine Bedeutung für dein tägliches Leben?
- 3) Was denkst du: Ist Religion ‚Privatsache‘?

### **d) Religion in Lebenskrisen**

Religion kann als Ausgangspunkt der Strukturierung konkreter Lebenspraxis betrachtet werden. Trotz des zu konstatierenden ‚Verdampfens‘ institutionalisierter Inhalte von Religion in Folge einer voranschreitenden De-Institutionalisierung ist auf der Ebene des Einzelnen Religion vielfach sichtbar: Dies kann an Sinnfragen nach dem Woher, Warum, und Wohin menschlicher Existenz, insbesondere an Entscheidungs- und Krisenstellen des Lebens, festgemacht werden. Diese Strukturen werden nicht inhaltsleer oder beliebig generiert, sondern das Bewusstsein der Offenheit und Kontingenz von Zukunft erzwingt eine substanzielle Füllung, die religiöse Weisungen und sogar Mythenbildung hervorzubringen im Stande ist. Insofern konstituiert sich Religion als integrale Komponente von Lebenspraxis: ‚Woher komme, wohin gehe und wer bin ich?‘ - das sind Fragen mit universeller, mythenbildender Funktion. Die Offenheit der Zukunft generiert Entscheidungskrisen, die strukturell religiös bewältigt werden müssen. Deshalb sind es die Bruchstellen des Alltags, an denen Religion deutlich wird (vgl. Oevermann 1995, 34ff).

Die die ursprüngliche Fragestellung erweiternden Fragen aus dem ersten Kapitel (vgl. 1.6), insbesondere:

*Geschieht die Thematisierung von Religion (in Lebenskrisen) über Tradition?*

sind nun für den Leitfaden umzusetzen.

### **Daraus resultierende Fragen für den Leitfaden:**

- 1) Diskutierst du manchmal mit deinen Freunden über religiöse Angelegenheiten?
- 2) Wenn's dir mies geht: Was hilft?
- 3) Man hört ja immer wieder, dass dieses Leben ‚nicht alles‘ sein kann: Was denkst du darüber?
- 4) Empfindest du deinen bisherigen Lebenslauf als schlüssig oder gebrochen?

### **3.3.2 Konzeptualisierung substanziell-religiös (vgl. 1.3.1)**

Von einem substanziellen Religionsbegriff ausgehend ist es wichtig, die Jugendlichen direkt zu ihrem Verhältnis zu Kirche, Gebet, Gott und dem apostolischen Glaubensbekenntnis zu fragen. In jüngster Zeit ist dies auch religionspädagogisch wieder verstärkt reflektiert worden. Tradition, Institution und Konfession sind z.B. nach Englert Kernbereiche christlichen Glaubens und Wissens mit „unverlierbarer, religionspädagogischer Substanz“ (Englert 1998, 6). Englert argumentiert, dass Tradition als christliche Glaubensüberlieferung „den eigentlichen Gegenstand christlichen Lernens“ beinhalte, dass Konfession die „innere Form“ lebenspraktischen Glaubens darstelle und die kirchliche Institution als „praktischer Anwendungszusammenhang“ des persönlichen Glaubens gelten könne (Englert 1998, 6).

Die die ursprüngliche Fragestellung erweiternden Fragen aus dem ersten Kapitel (vgl. 1.6), insbesondere:

*Spielt institutionell verwurzelte Religion für Jugendliche eine Rolle?*

ist nun für den Leitfaden umzusetzen.

#### **Daraus resultierende Fragen für den Leitfaden:**

- 1) Wie sehr fühlst du dich der Kirche zugehörig?
- 2) Was bedeutet Gebet für dich?
- 3) Welches Bild hast du von Gott?
- 4) Wenn du an das Glaubensbekenntnis denkst, womit stimmst du überein, was ist problematisch für dich (Monotheismus, Gottessohnschaft Jesu, Heiliger Geist, Kreuzestod und Auferstehung, Gericht über Lebende und Tote, Vergebung der Sünden, Maria und Ewiges Leben)?

#### **3.3.3 Der Leitfaden als Scharnier zwischen Theorie und Empirie**

Die hier dargestellte Konstruktion von Fragen für den Leitfaden war ein Vorgang, der nicht ‚aus einem Guss‘ geschah: Ursprünglich kam eine große Zahl von Fragen in Betracht. Um die Tauglichkeit der Fragen im Hinblick auf die Fragestellung in der Praxis zu überprüfen, sind zunächst acht Probeinterviews durchgeführt worden. Dadurch konnte der Leitfaden modifiziert und auf die Fragen beschränkt werden, die Zugriff auf im Sinne der Untersuchungsfrage(n) relevante Informationen erlauben. So wurde die erste Version dieses Leitfadens durch Testbefragungen mit den ersten acht Interviewpartnern der ersten Gruppe des Samples modifiziert. Eine Sättigung der theoretischen Konstruktion durch die Praxis schien dadurch gegeben. Diese ersten Interviews waren aber aufgrund der Konstruktionsphase hin zu einem endgültigen Leitfaden zu uneinheitlich, um für die Untersuchung aussagekräftig zu sein. Während der Interviews hat der Untersuchende den Leitfaden vor Augen, um im Hinblick auf sein Forschungsanliegen wichtige Aspekte ins Gespräch zu bringen. Die einzelnen Gespräche gehen jedoch über die im Leitfaden festgelegten Fragen hinaus: Diese sollen die Reflexion über zu erfragende Aspekte ermöglichen und eine weiträumige narrative Einlassung der Befragten auf die zu untersuchenden Themenbereiche gewährleisten. Es kommt also nicht so sehr darauf an, den Leitfaden wortwörtlich ‚abzufragen‘. Es geht vielmehr um eine Anregung der Jugendlichen, auch über die konkrete Frage hinaus biografische und persönliche Aspekte ins Spiel zu bringen.

#### **3.4 Computergestützte Analyse: Das Programm Kwalitan**

Die Analyse der Daten wurde computergestützt mit Kwalitan vorgenommen, einem auf die Grounded Theory abgestimmten Programm, das an der Universität Nijmegen (NL) entwickelt wurde und auch in einer englischen Version vorliegt. Textanalyse in der Grounded Theory beruht auf der beständigen, vergleichenden Sammlung von Daten, die in verschiedene Segmente und Abteilungen aufgeteilt und immer wieder neu interpretiert werden. Das bedarf der Dokumentation.

Die Arbeit mit diesem Programm ermöglicht es, immer wieder neue Textbestände in den gesamten Interpretationskorpus einzufügen, jedes Dokument in einzelne Segmente zu unterteilen, jedem einzelnen Dokument Label und Stichwörter zuzufügen, Notizen und Übersichten über gespeicherte Stichwörter und Label zu erstellen sowie Zusammenfassungen zu Segmenten zu schreiben, usw. Kwalitan ist ein Programm, das Entscheidungen des Untersuchers (Einteilung eines Interviews in Segmente, Vergabe von Labeln, Kategorien, Erstellung von Berichten etc.) dokumentiert und in einer Ordnungsstruktur zugänglich macht. Diese Entscheidungen werden jedoch nicht automatisch, sondern gemäß dem Analyseverfahren der Grounded Theory vom Untersucher getroffen. Besonders die Kodierverfahren der Grounded Theory geben die methodische Anleitung, Interviews zu analysieren (vgl. Prokopf/Ziebertz 1999). Der Analysevorgang gliedert sich in drei Teile:

### **Explorative Phase (offenes Kodieren)**

Die wichtigste Analyseaktivität in dieser Phase wird ‚offenes Kodieren‘ genannt (vgl. Kap. 5). Die Texte werden in das Programm eingefügt und, nachdem sie in Segmente unterteilt worden sind, zunächst je für sich mit Stichworten und Labeln versehen. Das Programm ermöglicht es, verschiedene Übersichten für Label zu erstellen, so dass verschiedene Stichwörter in ihrer Dimensionalität dargestellt werden können (vgl. Wester 1995, 176f). Es kann systematisch verfolgt und verglichen werden, welche Label an welcher Stelle des Datenmaterials vorhanden sind. In der explorativen Phase werden Zusammenfassungen erstellt, in denen die Bedeutung der wichtigsten Stichwörter und Codes ausgeführt wird.

### **Spezifizierungsphase (axiales Kodieren)**

Das wichtigste Ziel der Spezifizierungsphase ist die Ausarbeitung von zentralen Begriffen, mit denen das Phänomen, das untersucht wird, beschrieben werden kann und mit denen später die Fragestellung bearbeitet wird. Es ist daher Ziel dieses Analyseschrittes, fortlaufend die Aspekte religiösen Handelns der Jugendlichen in den verschiedenen Interviews zu vergleichen und zentrale Begriffe zum Thema herauszuarbeiten. Dabei bedient man sich der Methode des ‚axialen Kodierens‘ (vgl. Kap. 6 und 7). In dieser Phase der Analyse besteht die Unterstützung durch Kwalitan in der Möglichkeit, Kriterien zu spezifizieren, um mit ihrer Hilfe Textsegmente zu selektieren und Vergleiche zwischen verschiedenen Interviews durch eine ausgeklügelte Filter-Methodologie zu ermöglichen (vgl. Wester 1995, 178f). Besonders hilfreich ist es dabei, Baumstrukturen anzufertigen, die gemäß dem handlungspadigmatischen Schema der Grounded Theory das Verhältnis von Labeln zu den Kategorien aufzeigen.

### **Reduktionsphase (selektives Kodieren)**

Die Reduktionsphase bildet den Abschluss des Arbeitens mit der Grounded Theory. Aus dem bisher angesammelten, unterteilten und in vielfacher Art und Weise neu geordneten und strukturierten Datenmaterial wird im Vergleich mit schon vorliegenden Theorien der Kern einer neuen Theorie herausgearbeitet. Diese Theorie soll Aufschluss über die Präsenz von Religion im Leben der befragten Jugendlichen geben (Religiosität). Die wichtigste Analysemethode ist in diesem Schritt deshalb das selektive Kodieren (vgl. Kap. 7 und 8). Das Einführen von Codes, die Erstellung von Filtern und Textsegmenten sind auch hier administrative Verfahren, die mit Hilfe von Kwalitan ausgeführt werden können.

## **3.5 Die Stichprobe: Schülerinnen und Schüler in Unterfranken**

Befragt wurden insgesamt 28 Schülerinnen und Schüler der 11. Jahrgangsstufe an Gymnasien in Unterfranken (Nordbayern).

### **Die erste Gruppe: Zwölf Schülerinnen und Schüler**

Eine erste Gruppe von Schülerinnen und Schülern ist mir aus der Leitungstätigkeit von Besinnungstagen des ‚Schüler/-innen-Referats‘ (SR, vgl. Kiesel 1998, 267ff) der Diözese Würzburg bekannt und besteht aus 12 Schülerinnen und Schülern. Die Klasse ist gemischt-konfessionell und hat an den Besinnungstagen mehrheitlich nicht in erster Linie wegen des religiösen Angebots teilgenommen, sondern wegen der Gemeinschaftserfahrung im Klassenverband. Aus Beobachtungen und Einzelgesprächen mit an Besinnungstagen des SR teilnehmenden Schüler/-innen ging hervor, dass sie religiösen und kirchlichen Fragen gegenüber äußerst heterogen eingestellt sind, und mehrheitlich traditionell vermittelten Formen des Christentums (Katholizismus/Protestantismus) sehr kritisch gegenüber stehen. Diese ersten zwölf Interviews sind

gemäß der Methode der Problemzentrierung (vgl. Mayring 1990, 46) vorgenommen worden und fanden im Sommer 1999 statt. Acht von zwölf Interviews dieser Klasse dienten der Modifizierung des Leitfadens. Dies kann als Probelauf (Try-out) angesehen werden, der sowohl für die Schulung des Interviewers als auch für die theoretischen Verdichtung der Leitfadenfragen durch Praxisbezug von Nutzen war (vgl. Mayring 1990, 48). Vier Interviews aus dieser Klasse wurden aber schon mit dem endgültigen Leitfaden durchgeführt. Es handelte sich um zwei Mädchen und zwei Jungen, die eine Schule im ländlichen Bereich Unterfrankens besuchten.

### **Die zweite Gruppe: 16 Schülerinnen und Schüler**

Die zweite Gruppe ist größer: Es handelt sich um 16 Schülerinnen und Schüler, die im Sommer 2000 die 11. Gymnasialklasse besuchten. Die Verbindung zu dieser Gruppe konnte aufgrund der Kontakte der Universität Würzburg zu einem Gymnasium hergestellt werden. Es wurde vereinbart, jeweils einen Schüler/eine Schülerin aus dem Unterricht zu holen und mit Hilfe des praxisbewährten Leitfadens zu befragen.

### **Analyse von 20 Interviews**

Insgesamt sind 20 Interviews für die Untersuchung analysiert worden (vier aus der ersten Gruppe, 16 aus der zweiten Gruppe). Die befragten Schüler repräsentierten eine weit gefächerte Vielfalt von demografischen, sozialen sowie konfessionellen Merkmalen, alle Schichten sind vorhanden, weibliche und männliche Proband(inn)en sind zu gleichen Teilen repräsentiert. Die Befragten sind zum Zeitpunkt der Interviews alle 17 oder 18 Jahre alt. 10 sind Landbewohner, 10 wohnen in Würzburg. 14 sind katholisch, vier evangelisch und zwei nicht getauft. 15 stammen aus Familien, deren Eltern in ehelicher Gemeinschaft leben, fünf der Befragten leben bei allein erziehenden Müttern (vier Scheidungen, eine Mutter ist verwitwet). Neun Elternhäuser haben akademischen Hintergrund (Lehrer, Rechtsanwälte usw.), 8 Elternhäuser gehören dem Mittelstand an (Selbstständige, Handwerker, Kaufleute) und drei Elternhäuser weisen die Merkmale von Arbeiterfamilien auf (Bauarbeiter, Putzfrau usw.). 12 Jugendliche geben an, aus einem christlich geprägten Elternhaus zu stammen und auch gemäß der christlichen Tradition erzogen worden zu sein, 8 verneinen dies.

Jedes Interview dauerte ca. 40-60 Minuten und wurde mit zwei Tonbändern aufgezeichnet. Die 20 verwendeten Interviews wurden wörtlich transkribiert, auf Auslassungen wurde zugunsten der Authentizität des Datenmaterials verzichtet.

## 4. Verlaufsübersicht der empirischen Untersuchungsphase

Nun werden die Instrumente der Datenanalyse sowie die Analyse selber vorgestellt. Dabei wird exemplarisch entfaltet, wie das erhobene Interviewmaterial mit Hilfe der oben vorgestellten Grounded Theory ausgewertet wird.

Die empirische Untersuchung beginnt mit einer theoretisch-konzeptionellen Phase, die das Untersuchungsinteresse definiert. Es folgen Feld- und Analysephase, am Ende steht eine theoriegesättigte Antwort auf die Forschungsfrage. Der Verlauf der empirischen Untersuchung kann in drei Hauptphasen unterteilt werden (A, B und C; siehe Abb.):

**Abb. 3: Verlauf der empirischen Untersuchung**

<b>A Vorbereitung der Feldphase</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Theoretische Konzeptualisierung funktionaler/substanzieller Theorien zu Religion</li> <li>• Zuspitzung und Differenzierung der Fragestellung</li> <li>• Konstruktion des Leitfadens</li> <li>• Auswahl der Stichprobe (Theoretical Sampling)/Kontaktaufnahme zu Schulen</li> </ul>
<b>B Erhebung und Aufbereitung</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Erhebung von acht Probeinterviews und Transkription</li> <li>• Modifikation des Leitfadens</li> <li>• Erhebung von zwanzig Interviews und Transkription</li> </ul>
<b>C Auswertung (Grounded Theory)</b>
Offenes Kodieren
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Einteilung jedes Interviews in durchschnittlich ca. 22 thematisch abgegrenzte Segmente</li> <li>• Vergabe von ca. 13 Label an jedes Segment (ca. 5644 Label)</li> <li>• Festlegung von fünf Themenbereichen anhand der ermittelten Inhalte</li> <li>• Reduzierung der Komplexität des Materials durch Kategorienbildung aus dem Bestand der Label</li> <li>• Spezifizierung der Kategorien durch Zuweisung von Eigenschaften und Dimensionen aus den Label</li> </ul>
Axiales Kodieren
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Auswahl von Phänomenen aus dem Bestand der Kategorien</li> <li>• Einteilung verbleibender Kategorien gemäß des Handlungsparadigmas der Grounded Theory</li> <li>• Vergleich der Phänomene mit den anderen Kategorien</li> <li>• Erstellung von Memos für jedes Segment durch Vergleich der Kategorien untereinander (ca. 400)</li> <li>• Zusammenstellung der Memos für jedes Interview zu einem Gesamtportrait (Bericht) jedes Interviewten</li> </ul>
Selektives Kodieren
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ermittlung von zentralen Hauptkategorien aus dem axialen Kodieren</li> <li>• Neuzusammenstellung dieser Hauptkategorien gemäß des Handlungsschemas</li> <li>• Erstellung von Zusammenfassungen für jeden Themenbereich aus dem Material aller 20 Interviews</li> <li>• Vergleich der neu zusammengestellten Hauptkategorien und Gewinnung abstrakterer Kernkategorien</li> <li>• Vergleich der Kernkategorien mit den theoretischen Vorannahmen und Theorieentwicklung</li> <li>• Generierung einer aus dem Projekt hervorgegangenen, gegenstandsverankerten Theorie</li> </ul>

Die in der Abbildung unter A und B gekennzeichneten Schritte sind dem Entdeckungszusammenhang zuzurechnen und wurden in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben. Der Verlauf der empirischen Auswertung ist mehrstufig und in der Abbildung unter C dargestellt. Gemäß Grounded Theory wird auf drei unterschiedlichen Ebenen analysiert: Das Material ist zunächst zugänglich zu machen (1.) und anzuordnen (2.), um Theoriebildung in Bezug auf das Forschungsproblem zu ermöglichen (3.).

### 1) Offenes Kodieren (Kap. 5)

Im offenen Kodieren wird das empirische Material (in diesem Fall die Interviews) gesichtet. Es geht um das Benennen und Analysieren der Phänomene, die sich in den Interviews im Fokus der Forschungsfrage einstellen. Es wird gründlich untersucht, welche in Bezug auf die Forschungsfrage relevanten Phänomene im Material vorhanden sind. Dies geschieht durch exemplarisches Benennen („Labeling“) signifikanter Teile des Datenmaterials. Offenes Kodieren stellt in der Grounded Theory den analytischen Prozess dar, durch den die den Daten inhärenten Konzepte identifiziert und in Bezug auf ihre Eigenschaften und Dimensionen entwickelt werden. Die grundlegenden



analytischen Verfahren, durch die das erreicht wird, sind das Stellen von Fragen an die Daten und der konstante Vergleich im Hinblick auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Daten. Ähnliche Ereignisse und Vorfälle werden benannt und zu Kategorien gruppiert (vgl. Strauss/Corbin 1996, 43ff). So leistet das offene Kodieren eine Komplexitätsreduzierung durch Zuweisung von Labeln an die Interviews, die in Sinneinheiten unterteilt werden. Man bildet dann Kategorien, mit denen diese Label gebündelt werden können. Einzelne Label können in Bezug auf die entstandenen Kategorien so angeordnet werden, dass sie als deren Eigenschaften und Dimension dienen. Die Gesamtheit der gewonnenen Kategorien kann verschiedenen Themenbereichen zugewiesen werden. Die Fragestellung wird zugespitzt:

*Was sind elementare Begriffe Jugendlicher in Bezug auf Religion?*

## **2) Axiales Kodieren (Kap. 6 und 7)**

### **Axiales Kodieren**

Die im offenen Kodieren gewonnen Kategorien werden entweder als Phänomene, Ursachen, Kontext, Interaktionsstrategien oder Konsequenzen identifiziert. Dies wird in der Grounded Theory axiales Kodieren genannt (vgl. Strauss/Corbin 1996). Es wird mit fünf Kategorien (kursiv gedruckt) gearbeitet, nämlich dem zu erklärenden

- *Phänomen* als Hauptkategorie. Es wird den übrigen Subkategorien gegenüber gestellt, und zwar den angenommenen
- *Ursachen* des Phänomens, die einem
- *Kontext* zugrunde liegen, von dem intervenierende Einflüsse ausgehen. Ursachen und Kontext sind der Raum, in dem
- *Handlungs- und Interaktionsstrategien* ausgebildet werden. Schließlich sind die
- *Konsequenzen* aufzuzeigen, die aus dem Handlungsgeschehen abgeleitet werden können.

Anders als bei Strauss/Corbin werden hier nur diese fünf Kategorien benutzt: Strauss/Corbin gingen von sechs aus, sie bildeten jeweils eine für Handlungs- bzw. Interaktionsstrategien. Da es bei Einzelinterviews jedoch zu Aussagen kommt, die jede Interaktion sogleich als Handlung erscheinen lassen (anders als bei der Beobachterposition im Krankenhaus, die Strauss/Corbin in ihrem Standardwerk eingenommen haben), ist diese Vereinfachung gerechtfertigt.

#### a) Anordnung der Kategorien (Kap. 6)

Beim axialen Kodieren geht es um ein Zusammenfügen der nach dem offenen Kodieren gewonnen Kategorien gemäß des handlungsparadigmatischen Prinzips der Grounded Theory. Es geht darum, ausgewählte Kategorien als Phänomene zu bestimmen. Darauf sind diese Phänomene in ein Beziehungsgeflecht (Ursache, Kontext, Handlungsfelder, Konsequenzen) zu stellen, welches aus den übrigen Kategorien gebildet wird. In den Blick genommen werden Kategorien, die das Handeln in Bezug auf Religion, die Kontexte, in denen dieses stattfindet sowie Strategien und Konsequenzen dieses Handelns aufzeigen. Die Fragestellung kann modifiziert werden:

*Wie lassen sich die nach dem offenen Kodieren gewonnen Kategorien im Sinne des Handlungsparadigmas anordnen?*

## b) Erstellung von Einzelportraits (Kap. 7)

Kategorien erlauben es, zu jedem Jugendlichen in Bezug auf die Themenbereiche eine Analyse gemäß des Handlungsparadigmas der Grounded Theory zu erstellen. Hier wird eine Typisierung jedes einzelnen Interviewpartners im Hinblick auf dessen Religiosität möglich. Die Fragestellung ist wiederum zu spezifizieren:

*Wie kann die Religiosität einzelner Jugendlicher beschrieben werden und welche ‚Typen‘ von Religiosität werden repräsentiert?*

### **3) Selektives Kodieren (Kap. 8, 9 und 10)**

Selektives Kodieren ist der Vorgang, der gewonnene Kategorien zu einer gegenstandsverankerten Theorie (Grounded Theory) integriert. Im Gegensatz zum axialen Kodieren wird nun auf einer abstrakteren Ebene operiert. Es handelt sich um den Prozess des Auswählens von Hauptkategorien aus dem Datenmaterial des axialen Kodierens, des systematischen ‚In-Beziehung-Setzens‘ dieser untereinander und der Ausarbeitung von Kernkategorien.

Ein wichtiges Merkmal des selektiven Kodierens ist der beständige Vergleich der ermittelten Hauptkategorien auf handlungsparadigmatischer Ebene. Nun werden nicht mehr Kategorien innerhalb eines bestimmten Interviews, sondern Hauptkategorien aus allen 20 Interviews miteinander verglichen. Dieser Vergleich zielt auf die Beantwortung der Untersuchungsfrage ab und beinhaltet zwei Teilschritte: Der erste geht vom empirischen Material aus. Ein zweiter nimmt die theoretischen Vorannahmen zum Ausgangspunkt. Diese doppelte Ausrichtung des selektiven Kodierens trägt der erkenntnistheoretische Einsicht Rechnung, dass die Interpretation eines Textes nicht an einem Punkt Null einsetzt, sondern immer schon von einem Vorverständnis geprägt ist (vgl. Ziebertz 1994). Um Interpretation zwischen der Scylla einer solipsistischen Subjektivität und der Charybdis einer unmittelbaren Objektivität, die beide idealisierende Konstrukte sind, zu vermeiden, schlägt Ziebertz ein Vorgehen vor, das in einer Spiralbewegung Vorverständnis und den zu interpretierenden Gegenstand in Zusammenhang zu bringen im Stande ist. Dies ist kein einmaliger Vorgang, sondern vollzieht sich in einer beständigen, auf Gegenseitigkeit ausgerichteten Wechselbeziehung zwischen Vorverständnis und Gegenstand (Ziebertz 1998).

Das geschieht durch Konfrontation der Daten mit den theoretischen Vorannahmen der Untersuchung. Der Vorgang des selektiven Kodierens wird in zwei Schritten vollzogen.

Der erste ist eine Zusammenstellung der im axialen Kodieren gewonnenen Hauptkategorien unter ein handlungsparadigmatisches Schema.

Damit wird der *analytische „Beginnpunkt“* bei den Schüleraussagen, also dem ‚empirischen Rohstoff‘ dieser Untersuchung, gesetzt. Von diesem ‚Beginnpunkt‘ aus entspinnen sich offenes (Themenbereiche), axiales (Hauptkategorien) und selektives Kodieren (1) (Neu angeordnete Hauptkategorien).

Die leitende Fragestellung dieses Vorgangs ist:

*Wie werden die Interviews im Hinblick auf Themenbereiche kategorisiert?*

**Abb. 4: Diese Schritte rekapituliert das selektive Kodieren (erster Teilschritt):**

**Schüleraussagen** – Konstituierung von Themenbereichen (offen) – Hauptkategorien (axial) – Neuordnung der Hauptkategorien für alle Interviews (selektiv (1))

Das selektive Kodieren wird in einem zweiten Schritt so angewandt, dass die theoretische Beginnsituation der Untersuchung eingeholt wird: Dazu werden die im ersten Schritt des selektiven Kodierens neu angeordneten Hauptkategorien mit der Fragestellung und den theoretischen Grundlagen der Untersuchung verglichen. Hier stehen nicht die Schüleraussagen am Beginn der Analyse, sondern diese werden im Lichte der Theorien betrachtet, die vor dem empirischen Teil der Untersuchung die Fragestellung konstituiert haben (vgl. Kap. 1-3). Indem die theoretisch generierten Fragen zu Beginn der Untersuchung mit dem empirischen Material verglichen und dadurch beantwortet werden, entsteht über neu gewonnene Kernkategorien eine gegenstandsverankerte Theorie. Diese Theorie wird konstituiert über die typisierende Darstellung der Religiosität Jugendlicher (Kap. 7) im Hinblick auf die einzelnen Themenbereiche. Hier lautet die Fragestellung:

*Wie werden die Interviews im Hinblick auf ‚religiöse Typen‘ kategorisiert?*

**Abb. 5: Diese Schritte rekapituliert das selektive Kodieren (zweiter Teilschritt):**

Theorieansätze zu Religion in der Moderne (funktional/substanziell) – Generierung von Fragestellung und Leitfaden – **Schüleraussagen** – Vergleich mit den im empirischen Durchgang (offen–axial–selektiv (erster Teilschritt) gewonnenen Hauptkategorien untereinander) – Typisierung der Jugendlichen im Hinblick auf Themenbereiche – Beantwortung der Untersuchungsfrage(n) und Theoriebildung

## 5. Offenes Kodieren: Was sind elementare Begriffe Jugendlicher in Bezug auf Religion?

Um diese Frage zu beantworten, werden im Schritt des offenen Kodierens Label verteilt und darauf die einzelnen Interviews in Segmente aufgeteilt, die thematisch kohärent sind. Die Zusammenschau dieser Segmente ermöglicht die Formulierung von Themenbereichen, die die Inhalte der aufgezeichneten Gespräche zusammenfassen. Für jedes Segment können gemäß handlungsorientiertem Kodierparadigma der Grounded Theory Kategorien gebildet werden, unter welche die Label gebündelt werden. All diese Schritte werden in diesem Kapitel an einem Beispielsegment dargestellt.

### 5.1 Aufbereitung der Interviews: Label und Sequenzen

Die Interviews dauerten ca. 45 Minuten und wurden auf jeweils 15-20 Seiten transkribiert und daraufhin mit Labeln versehen. Es kam darauf an, die Menge an Bezeichnungen (5644 Label für alle 20 Interviews) im Sinne einer Komplexitätsreduzierung zu komprimieren. Dazu wurden Textpassagen, die sich auf einzelne Themengebiete beziehen, als Segmente behandelt. Konzeptuell gesteuert wird die Festlegung der Themenbereiche durch im Leitfaden festgelegte Inhalte sowie durch Inhalte, die die Interviewten während der Befragung betonten. Dabei wurde jedes der 20 Interviews durchschnittlich in ca. 22 Segmente unterteilt, von denen jedes im Durchschnitt mit 13 Labeln bestückt ist.

Abb. 6: Vergabe von Label, Anzahl der Segmente

<b>Befragte (Namen geändert)</b>	<b>Label insgesamt / unterschiedliche</b>	<b>Segmente</b>
Claudia (1)	312 / 287	23
Marlen (2)	117 / 111	13
Matthias (3)	279 / 269	21
Heidi (4)	252 / 225	19
Joris (5)	179 / 170	14
Melanie (6)	261 / 252	21
Uli (7)	400 / 378	25
Frederike (8)	338 / 322	20
Kerstin (9)	297 / 285	25
Annette (10)	450 / 428	30
Steffen (11)	258 / 249	16
Sebastian (12)	227 / 219	22
Thorsten (13)	446 / 426	29
Heidi (14)	292 / 281	25
Petra (15)	338 / 322	28
Thomas (16)	222 / 218	20
Benjamin (17)	281 / 274	24
Jonathan (18)	297 / 288	20
Christian (19)	228 / 224	20
Ulli (20)	170 / 167	21
<b>Gesamt:</b>	<b>5644 / 5395</b>	<b>436</b>

## 5.2 Die fünf empirisch generierten Themenbereiche

Bei der Analyse der Interviews zeigte sich, auf welche im Leitfaden angebotenen Themen die Jugendlichen eingegangen sind oder welche Themen sie forcierten: Nach Durchsicht und Labeling aller Interviews konnten fünf Themenbereiche benannt werden, die die Hauptthemen in den Interviews repräsentieren. Für die Analyse bedeutet dies, dass sämtliche Segmente aus allen Interviews unter jeweils einem dieser Themenbereiche subsummiert werden können (vgl. Anhang 1). Sie lauten:

- 1) Erfahrung mit Religion
- 2) Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände
- 3) Persönlicher Glaube
- 4) Gottesbild
- 5) Substanzielle Religion/kirchliches Christentum

Diese Themenbereiche spezifizieren die in 3.3 dargestellten, theoretisch generierten Konzeptualisierungen funktionaler und substanzieller Religion.

Es fällt auf, dass 1) und 3) mit den entsprechenden Untergliederungen der Untersuchungsfrage bzw. den theoretischen Vorannahmen korrespondieren, die in 3.3.1 expliziert sind (Unterpunkte a) und c)). Der Theorierahmen zur substanziellen Religion (vgl. 3.3.2) kann sowohl auf den Themenbereich 4) als auch 5) bezogen werden. Themenbereich 2) hat eine Affinität zur Theoriebildung 3.3.1, Unterpunkt b). Der fünfte Themenbereich besitzt nach Durchsicht aller Interviews Facetten, die in die Bereiche ‚Glaube‘ oder ‚Erfahrung‘ mit hineinspielen. Ich habe mich aber für eine gesonderte Subsummierung von Segmenten unter das Thema Kirche entschieden, weil mir dies Aufschlüsse darüber gibt, inwiefern Jugendliche mit ihren Erfahrungen und in ihrem Glauben heute in substanzielle Religion involviert sind.

Eine zweite, ergänzende Strategie greift dann, wenn Jugendliche einen bestimmten Einzelaspekt, der unter einen der oben dargestellten fünf Themenbereiche fällt, so ausführlich angesprochen haben, dass es sinnvoll ist, die zu diesem Einzelaspekt zusammengetragenen Label eigens zusammen zu fassen. So z.B. das nachfolgende Segment, dessen Analyse nun in aller Ausführlichkeit exemplarisch dargestellt wird. Einerseits gehört es zum Themenbereich ‚Erfahrung mit Religion‘, andererseits ist es sehr vom Thema ‚Kreuz‘ geprägt. Ich nenne es deshalb ‚Claudia und das Kreuz‘.

An diesem Interviewsegment soll nun das Vorgehen bei der Analyse gezeigt werden. Die einzelnen Schritte werden im Folgenden durch Überschriften markiert und jeweils erläutert.

### 5.3 Ein Interviewsegment: ‚Claudia und das Kreuz‘

1. *Frage: Denkst Du Dir was dabei, wenn Du das Kreuz siehst?*

2. Claudia: Das kommt drauf an. Also, wenn ich grad mit was anderem beschäftigt bin, dann  
3. gehe ich da so ziemlich vorbei, ne. Aber wenn ich jetzt so meine Gedanken schweifen  
4. lasse und guck so ein bisschen rum, weil der Lehrer mich nicht interessiert oder so,  
5. und dann guck ich halt mal, dann seh' ich das Kreuz so, und denk nach und, irgendwie  
6. so, musst, darfst halt nicht nur unbedingt das Kreuz sehen, sondern was es bedeutet, wo  
7. es überall noch hängt, die Zusammenhänge so ein bisschen sehen, und dann find ich's  
8. eigentlich interessant, dann könntest du immer drüber nachdenken.

9. *F.: Kannst Du da mal ein bisschen weiterspinnen, was geht Dir da durch den Kopf?*

10. C.: Ich denk halt so, hey, so'n Kreuz, das verbindet eigentlich, weil es in jedem Haus  
11. hängt, und dann denk ich halt so weiter, was die Leute sich dabei denken könnten,  
12. wenn sie so ein Kreuz sehen, ob es ihnen Halt gibt, oder ob sie vorbei gehen, und dann  
13. denk ich nach, wo das her kommt, oder, wie toll es doch ist, dass es sich so weit  
14. verbreitet hat. Da kannst Du ewig weiterdenken. Musst dich halt immer probieren in  
15. die Leute halt reinzusetzen, oder so. Ich denk' mir, so ein Kreuz, wenn das über der  
16. Tür hängt, vielen, alten Omas oder so, gibt das halt Kraft. Ist doch gut, ist was  
17. Positives! Aber wenn jetzt da so ein alter Jesus auf dem Kreuz hängt, das finde ich  
18. nicht so gut, ich finde ein einfaches besser, weil das ist doch dann wieder negativ.  
19. Wenn die kleinen Kinder so einen Leichnam sehen, nix Tolles, oder, für die!

20. *F.: Was glaubst Du, warum sich das Kreuz so durchgesetzt hat?*

21. C.: Hm, es ist vielleicht einfach. Das Simple ist meist immer das Beste.

22. *F.: Hat das Kreuz für Dich auch persönlich eine Bedeutung?*

23. C.: Ich weiß nicht. So vielleicht, dass es dich dazu anhält, dich zu besinnen, also ich  
24. hab' mir schon überlegt, ich muss mir ein Kreuz kaufen und mir um den Hals hängen,  
25. wenn ich mal Kohle hab'. Ja, es beschützt dich vielleicht auch so vor irgendwas, weil  
26. wenn du irgendwie anfängst nachzudenken, dann machst du vielleicht eher nicht was,  
27. was du sonst gemacht hättest, oder so. Oder du hast was, was dir einfach Kraft gibt,  
28. wo du dran denken kannst, woran du glauben kannst, auch wenn's, ich weiß nicht, der  
29. Glaube macht viel, eigentlich so.

30. *F.: Wovon erzählt denn das Kreuz für Dich?*

31. C.: Ich würde es einfach so als Kraftquelle sehen.

32. *F.: Einen konkreten Inhalt verbindest Du damit aber nicht unbedingt?*

33. C.: Nee, also, eher weniger. Nee.

34. *F.: Die traditionelle Deutungsweise...*

35. C.: Wie ist die denn genau?

36. *F.: Ach, da gibt es ganz viele. Aber z.B. eine von denen ist: Es ist das Zeichen, dass Jesus Christus an das Kreuz geschlagen wurde...*

37. C.: Nee, würde ich gar nicht so denken...

38. *F.: ...und wiederauferstanden ist...*

39. C.: Nee, überhaupt nicht. Ich würde es halt für mich selbst interpretieren.

## 5.4 Labeling

Um ein Segment konzeptuell zu erschließen, werden ‚Label‘ vergeben, die Kernaussagen des Interviewtextes stichpunktartig festhalten. Es werden quasi ‚Namen‘ für jeden im Datenmaterial auftretenden Vorfall, für jede Idee oder jedes Ereignis vergeben (Strauss/Corbin 1996, 45). Dies geschieht, indem fortwährend im Fokus des Untersuchungsproblems Fragen an die Daten gestellt werden, wie: „Was ist das?“, oder: „Was repräsentiert das?“ oder „Was passiert?“ (Strauss/Corbin 1996, 45). Für das oben abgebildete Segment wurden folgende Label vergeben:

**Abb. 7: Label**

Kreuz	Bedeutung Kreuz	Alter Jesus
Vorbeigehen	Allgegenwart Kreuz	Halt gebend
Klasse	Zusammenhänge	Vorbei gehen
Gedanken schweifen	Interessant	In Leute hinein versetzen
Hingucken	Kreuz verbindet	Positiv
Leichnam	Einfachheit	Kinder

Strauss und Corbin lassen es offen, ob die ‚Label‘, wie hier dargestellt, sehr nah am Material oder abstrakter zu konzeptualisieren sind (Strauss/Corbin 1996, 46). Die erste, konkretere Variante bietet den Vorteil, authentisch abzubilden, wie Jugendliche Religion thematisieren. Die späteren Schritte des axialen und selektiven Kodierens ermöglichen einen höheren Abstraktionsgrad, so dass hier ein textnahes Labeling gewinnbringender erscheint (vgl. Anhang 1).

## 5.5 Kategorienbildung

Zur Bildung von Kategorien werden nun in themenbasierter Zusammenschau Label zusammengefasst. Diesen Prozess nennen Strauss/Corbin (1996, 47) „kategorisieren“. Die Benennung von Kategorien wird mit Bezug auf die Label vorgenommen (Strauss/Corbin 1996). Kategorien sollten konzeptionell geeignet sein, Label um sich herum zu versammeln und zu ordnen. Im Kontext des Beispielsegmentes werden folgende vier Kategorien entwickelt:

**Abb. 8: Kategorien**

<b>Bedeutung Kreuz</b>	<b>Nachdenken Kreuz</b>	<b>Präsenz Kreuz</b>	<b>Wahrnehmen Kreuz</b>
------------------------	-------------------------	----------------------	-------------------------

## 5.6 Eigenschaften und Dimensionen

Um die Anordnung der Label sinnvoll zu gestalten, schlagen Strauss/Corbin vor, auf Grundlage dieser Label Eigenschaften und Dimensionen der Kategorien zu entwickeln. Eigenschaften können als Kennzeichen oder Charakteristika einer Kategorie angesehen werden. So kann die Kategorie ‚Bedeutung Kreuz‘ z.B. im Hinblick auf ihre Eigenschaft als ‚Bindeglied‘ betrachtet werden. Jede Eigenschaft soll zusätzlich anhand von verschiedenen Dimensionen, die aus den Labeln gebildet werden, näher bestimmt werden. Dimensionen sind nicht nur Punkte auf einem quantifizierbaren Kontinuum (z.B. Masse/Zeit: viel/wenig; Häufigkeit: oft/selten), sondern sie sind durch den Kontext und die Problemstellung der Untersuchung oftmals auf einem qualitativen Kontinuum angesiedelt. Z.B. geben Dimensionen an, wie die Präsenz des Kreuzes als ‚Bindeglied‘ in der Gesellschaft verteilt ist („weit verbreitet“), was dieses ‚Bindeglied‘ bewirkt („Menschen vereinernd“) und welche Funktion es erfüllt („über sich hinausweisend“).

Die Kategorie ‚Nachdenken‘ bezieht sich auf mehrere Unterthemen, die als Eigenschaften des Kreuzes für Claudia gelten können: So ist es zum einen das ‚Nachdenken‘ über das Kreuz selber, das Claudia beschäftigt. Aber sie macht auch den ‚Glauben‘ an das Kreuz zum Gegenstand des Nachdenkens, genauso wie die ‚Rückbindung‘ an dieses und die ‚Selbstausrüstung‘ mit diesem.

### **5.7 Zusammenfassung zum offenen Kodieren**

Durch das offene Kodieren wurden Label erstellt, die eng am Text die Aussagen zusammenfassen und somit das empirische Material zugänglich machen (vgl. Anhang 1). Zugleich ist durch das Erstellen von Kategorien durch Zusammenschau der Label unter thematischen Gesichtspunkten eine erste theoretische Abstrahierung erreicht worden, die über Eigenschaften und Dimensionen im empirischen Material verankert ist. Ebenso sind durch die Erstellung von Themenbereichen Hauptbegriffe Jugendlicher in Bezug auf Religion herausgearbeitet worden. Unter einen der fünf Themenbereiche (vgl. 4.2) kann jede Aussage subsummiert werden.

Für jeden Einzelfall ist nachvollziehbar, welche Kategorien, Dimensionen und Eigenschaften unter den entsprechenden Themenbereichen subsummiert wurden. Inhaltlich zusammenhängend ist dies in den Einzelporträts (Kap. 7) für jedes Interview zu verfolgen.



**Abb. 9: Offenes Kodieren - Kategorien, Eigenschaften, Dimensionen**

<u>KATEGORIE</u>	<u>EIGENSCHAFTEN</u>	<u>DIMENSIONEN (aus den Labeln gebildet)</u>
•Bedeutung Kreuz	» <i>Bindeglied</i>	- Menschen vereinend - über sich hinaus weisend - kein konkreter Inhalt
	» <i>Kraftquelle</i>	- beeinflusst - schützt
• Nachdenken Kreuz	» <i>Glaube Kreuz</i>	- interessant - Ursprünge suchend - Verbreitung bewundernd - glaubensermöglichend - wirkmächtig - beeinflussend - kraftspendend
	» <i>Rückbindung Kreuz</i>	- beschützend - Besinnung ermöglichend
	» <i>Selbstausrüstung</i>	- Kauf geplant - Wunsch, Kreuz umzuhängen
• Präsenz Kreuz	» <i>Kultur</i>	- allgegenwärtig - wahrnehmbar - interessant
	» <i>Klassenzimmer</i>	- ins Auge fallend - betrachtend
• Wahrnehmen Kreuz	» <i>Reflexion</i>	- weiterdenkend - nachdenkend - kontextuell

Zusammenstellung von Kategorien nebst Eigenschaften und Dimensionen (beide aus dem Bestand der Label) für ein Segment eines Interviews. Jedes der 20 Interviews hat durchschnittlich 22 Segmente.

## **6. Axiales Kodieren: Wie lassen sich die nach dem offenen Kodieren gewonnenen Kategorien im Sinne des Handlungsparadigmas anordnen?**

Mit dem offenen Kodieren ist das Material erschlossen worden, indem eine Reihe von Kategorien klassifiziert und sowohl hinsichtlich ihrer Eigenschaften als auch ihren Dimensionen spezifiziert worden sind. Axiales Kodieren zielt nun darauf ab, Beziehungen unter den Kategorien selbst in analytischer Absicht aufzuzeigen (vgl. Strauss/Corbin 1996, 76ff). Um über punktuelles Klassifizieren hinaus den Vergleich der Kategorien hinsichtlich der Fragestellung des Projektes voranzutreiben, wird ein epistemologisches Schema benötigt: Strauss/Corbin legen dazu ein von ihnen so genanntes Handlungsparadigma zu Grunde, wie es in 3.2 beschrieben wurde.

### **6.1 Identifikation der Kategorien**

Axiales Kodieren beginnt damit, aus den im Prozess des offenen Kodierens bestimmten Kategorien Phänomene auszuwählen. Unter einem Phänomen verstehen Strauss/Corbin „die zentrale Idee, das Ereignis, Geschehnis, den Vorfall, auf den eine Reihe von Handlungen oder Interaktionen gerichtet ist, um es zu kontrollieren oder zu bewältigen oder zu dem die Handlungen in Beziehung stehen“ (Strauss/Corbin 1996, 75). Ein Phänomen kann entweder eine aussagekräftige Kategorie sein, die schon durch das offene Kodieren gewonnen worden ist, oder aber es wird durch Vergleich der beim offenen Kodieren entstandenen Kategorien untereinander ermittelt.

Im Verlauf des offenen Kodierens wurden verschiedene Kategorien identifiziert. Einige von Ihnen gehören schon aufgrund der Fragestellung zu den (religiösen) Phänomenen, wie z.B. ‚Gott‘, oder ‚Jenseits‘. Andere Kategorien verweisen auf Ursachen, von denen her diese Phänomene sich begründen (z.B. ‚religiöse Erziehung‘), wiederum andere beziehen sich auf den Kontext eines Phänomens (z.B. ‚strenges Elternhaus‘ oder ‚Langeweile‘), andere auf Handlungsstrategien, die bezogen auf das Phänomen ergriffen werden. Wiederum andere Kategorien bezeichnen Konsequenzen, die im Hinblick auf ein Phänomen gezogen werden.

Die konzeptuellen Namen, die Kategorien gegeben werden, müssen nicht direkt auf ein Phänomen, eine Ursache oder eine andere Unterkategorie verweisen: Nach Strauss/Corbin (1996, 77) werden sie im Analyseprozess identifiziert. Für den Themenbereich ‚Erfahrungen mit Religion‘, im nachfolgenden Beispiel spezifiziert im Sondersegment ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘, muss aus den vorliegenden Kategorien eine bestimmt werden, die als ‚Phänomen‘ betrachtet werden kann. Aus der Zusammenschau aller Kategorien heraus wurde ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘ als ein Phänomen identifiziert, um das alle anderen Kategorien als Subkategorien herum angeordnet werden. Eine solche Anordnung wird vorgeschlagen, um die Kategorien mit ihren Eigenschaften und Dimensionen miteinander zu vergleichen (Strauss/Corbin 1996, 88). Das Phänomen wird jeweils im Hinblick auf den Kontext, auf Ursachen, intervenierende Bedingungen, Handlungsstrategien und Konsequenzen betrachtet. Dies geschieht nacheinander und immer in der gleichen Reihenfolge (vgl. Anhang 2). Somit kann ein Bericht entstehen, der zu jedem Themenfeld für jeden Befragten einen Bericht entstehen lässt.

Eine spätere Gesamtanalyse bezieht sich auf viele kleine Unteranalysen (Berichte), die gleichsam als Memos erhoben und gesammelt werden. Somit entstehen Berichte zu allen Themenbereichen.

## 6.2 Erstellung von Berichten

Im Folgenden wird das Entstehen eines solchen ‚Berichts‘ auf der Basis eines Segments, das zum Themenbereich ‚Erfahrungen mit Religion‘ gehört, geschildert. Das Analyseverfahren umfasst zwei Ebenen, die sich an die Feinanalyse in der Objektiven Hermeneutik anlehnen (vgl. Oevermann u. a. 1979, 393ff). Entsprechend der handlungstheoretischen Orientierung der Grounded Theory formuliert man *heuristische Konzepte* (orientiert an funktionalen bzw. substanziellen Formen von Religion, vgl. 1.3) zu *gegenstandsbezogenen Theorien* aus. Es wird angenommen, dass ein untersuchtes *Phänomen* (hier ‚Wertschätzung Claudias für das Kreuz‘) vielfältige *Ursachen* hat. Diese Ursachen werden in ihrem *Kontext* betrachtet. Der Kontext repräsentiert das Umfeld des Phänomens. Ursachen und Kontext sind die Koordinaten, in welchen die *Interaktionsstrategien* der handelnden Personen eingebettet sind. Das *Phänomen* wird schließlich in einen Zusammenhang mit *Konsequenzen* gebracht, die aus dem Handlungsgeschehen abgeleitet werden können. Der Vergleich dieser Kategorien (Phänomen, Ursachen, Kontext, Interaktionsstrategien, Konsequenzen) untereinander wird in der Grounded Theory axiales Kodieren genannt (vgl. Strauss/Corbin 1996).

## 6.3 Beispiel - ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘

Im Folgenden wird exemplarisch ein Kategorisierungsschema zum Phänomen ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘ dargestellt, das auf der oben dargestellten kurzen Sequenz beruht (vgl. 5.3). Im ständigen Vergleich wird das Phänomen der Beziehung Claudias zum Kreuz auf seine ursächlichen und kontextuellen Kategorien (Ebene 1) sowie seine handlungsleitenden und auf die Konsequenzen dieses Handelns bezogenen Kategorien (Ebene 2) hin untersucht (zur Methodologie vgl. Prokopf/Ziebertz 1999). In Klammern ist der Bezug auf die genaue Zeile des Interviewsegmentes dokumentiert.

### **Ebene 1: Paraphrase der Bedeutung eines Interakts gemäß Wortlaut der begleitenden Verbalisierung (Ursache und Kontext von Claudias Verhältnis zum Kreuz).**

Ausgangspunkt für Claudias Beschäftigung mit dem Kreuz ist dessen Allgegenwart (10). Schon in der Schulklasse wird sie mit dem Kreuz konfrontiert (5), was ihr zu denken gibt: Das Kreuz erscheint für sie in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen präsent (10). Dabei ist es für Claudia interessant (8), wo es überall noch hängen könnte, es gehört für sie zum täglichen Leben.

Claudia bringt zum Ausdruck, dass das Kreuz für sie mit einer universalen Bedeutungsfülle ausgestattet ist: Es verbindet in verschiedensten Zusammenhängen (7) unterschiedliche Menschen miteinander (11), diese Zusammenhänge verleihen dem Kreuz eine besondere Bedeutungsvielfalt (6). Es wird zu einer Kraftquelle (31), die für Claudia allerdings nicht konkret zu benennen ist (33). Das unterstreicht Claudia dadurch, dass sie als positives Zeichen ausschließlich das Kreuz ohne Corpus Christi anerkennt (18). Der Leichnam Christi am Kreuz wird von ihr mit einem ‚alten Jesus‘ identifiziert (17), der für Claudia mit negativen Empfindungen behaftet ist (19). Sie assoziiert den Corpus mit einer Leiche und bringt das Kruzifix damit in die Nähe eines Todszeichens. Claudia plädiert für ein einfaches Kreuz ohne Darstellung des Gekreuzigten, weil sie das ‚Simple‘ für ‚das Beste‘ hält (21).

<b><i>Befragte</i></b>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	
<b><i>Themenbereiche</i></b>	Claudia	Manlen	Matthias	Heidi	Joris	Melanie	Uli	Frederike	Kerstin	Annette	Steffen	Sebastian	Thorsten	Janine	Petra	Thomas	Benjamin	Jonathan	Christian	Ulli	
Erfahrung mit Religion	Seg.1 - Phänomen - Ursache - Kontext - Handlungsstrategien - Konsequenzen Seg.2 Dito Seg.3 Dito .... Dito Seg.X Dito																				
Ungewöhnliches/ Kult./Gegenstände	Dito																				
Persönlicher Glaube	Dito																				
Gottesbild	Dito																				
Subst. Religion/ Kirchl. Christent.	Dito																				

**Abb. 10: Axiales Kodieren, genereller Verlauf**

Die Abbildung verdeutlicht, dass im Verlauf des axialen Kodierens jedes Interview entlang der fünf vorgestellten Themenbereiche (vgl. 5.2) analysiert wurde. Dabei wird das handlungsparadigmatische Analysemuster mit seinen 4 Vergleichsschritten (Phänomen – Ursache, Phänomen – Kontext, Phänomen – Handlungsstrategien, Phänomen – Konsequenzen) für jeden Themenbereich und bisweilen auch für Sondersegmente innerhalb von Themenbereichen (wie hier für ‚Claudia und das Kreuz‘ innerhalb des Themenbereichs ‚Erfahrungen mit Religion‘) angewandt. Somit liegen für jedes der 20 Interviews Auswertungen vor, die aus jeweils 5 Themenbereichen zusammengestellt sind, von denen jeder einzelne handlungstheoretisch unter 4 verschiedenen Aspekten ausgeleuchtet worden ist (vgl. Anhang 2).

## Ebene 2: Explikation der Intention des interagierenden Subjekts.

Auf dieser Ebene werden Vermutungen über die Bedeutung und die Funktion des Interakts angestellt, die das interagierende Subjekt bewusst durchsetzen, realisieren oder hervorrufen wollte (Handlungsstrategien und Konsequenzen Claudias im Umgang mit dem Kreuz).

Claudia liegt daran, darzustellen, dass die Wirkung eines Kreuzes recht unterschiedlich sein kann. Es ist möglich, dass sie ein in der Klasse hängendes Kreuz überhaupt nicht wahrnimmt (2), weil sie mit anderen Dingen beschäftigt ist. Wenn Claudia jedoch aufmerksam schaut, gibt ihr das Kreuz Anlass, die Gedanken schweifen zu lassen (5). Sie spricht von einem „ewigen“ (14) Denkprozess (8), der beim Kreuz beginnt.

**Abb. 11: Axiales Kodieren: Das Phänomen – ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘**

<u>URSACHE</u>	<u>KATEGORIE</u>	<u>EIGENSCHAFT</u>	<u>DIMENSIONEN</u>
	• <b>Präsenz Kreuz</b>	» <i>Kultur</i>  » <i>Klassenzimmer</i>	- allgegenwärtig - wahrnehmbar - interessant - ins Auge fallend
<u>KONTEXT</u>	• <b>Bedeutung Kreuz</b>	» <i>Bindeglied</i>  » <i>Kraftquelle</i>	- weit verbreitet - <i>Menschen</i> vereinigend - über sich hinausweisend - kein konkreter Inhalt - beeinflusst - schützt
<u>HANDLUNGS-STRATEGIEN:</u>	• <b>Wahrnehmen Kreuz</b>	» <i>Reflexion</i>  » <i>Corpus</i>	- betrachtend - wahrnehmend - nachdenkend - kontextuell - weiterdenkend - unterschiedlich tief - flüchtig - interpretierend - nicht traditionell - alter Jesus - abschreckend
<u>KONSEQUENZEN</u>	• <b>Nachdenken</b>	» <i>Kreuz</i>	- interessant - Ursprünge suchend - Verbreitung bewundernd - glaubensermöglichend

Zusammenstellung von Kategorien nebst Eigenschaften und Dimensionen (beide aus dem Bestand der Label) für ein Segment eines Interviews *gemäß Handlungsparadigma des axialen Kodierens*. Jedes der 20 Interviews hat durchschnittlich 22 Segmente. Es wurden ca. 400 dieser Zusammenstellungen angefertigt (vgl. Anhang 2).

Claudia macht sich Gedanken zur Geschichte des Kreuzes, zu den unterschiedlichen Kontexten (7), in denen es vorkommt. Ihre Reflexion dazu kann von unterschiedlicher Tiefe sein. Zuweilen ist sie flüchtig und oberflächlich, manchmal auch interpretierend und bewusst (2-4). Jedoch ist das Kreuz für sie weder der Ort der Kreuzigung noch der Auferstehung Jesu Christi (37). Auch sonst hält sie sich zurück mit der Verortung des Kreuzes in einen christlichen Kontext. Ihr fortwährendes Nachdenken über das Kreuz, das sie nach seinen Ursprüngen suchen lässt, ist auffällig inhaltsleer (33). Jedoch weist Claudia darauf hin, dass für sie das Kreuz glaubensermöglichend (28) ist, und diesen recht abstrakten Glauben hält sie für wirkmächtig (29). Sie spricht in diesem Zusammenhang vom Halt, den der Glaube in Verbindung mit dem Kreuz gerade für ältere Menschen bedeuten kann (16). Der Kreuzesglaube ist für Claudia kraftspendend, positiv, beschützend, bewahrend und regt zur Besinnung an (27). Das bezieht sie auch auf sich selbst, indem sie ankündigt, ein Kreuz kaufen und sich um den Hals hängen zu wollen (24).

## **7. Wie kann die Religiosität einzelner Jugendlicher beschrieben werden und welche ‚Typen‘ von Religiosität werden repräsentiert? - 20 Einzelportraits**

Anhand der axial angeordneten Kategorien, die für jeden Themenbereich mit Hilfe des Handlungsschemas erstellt wurden, sind alle Befragten portraitiert worden: Ein solches Portrait beginnt immer mit der Vorstellung der Schülerin bzw. des Schülers. Danach werden, jeweils in dieser Reihenfolge, die Themenbereiche, also seine/ihre Erfahrungen mit Religion, sein/ihr persönlicher Glaube, sein/ihr Gottesbild, seine/ihre Haltung zur Kirche und seine/ihre Haltung zu Ungewöhnlichem, Kult und besonderen Gegenständen (UKG) geschildert. Jeder dieser Themenbereiche wird anhand des Strauss/Corbin'schen Handlungsmodells präsentiert, d.h.: Ein erster Absatz schildert jeweils das oder die Phänomen(e), die verhandelt werden. Ein zweiter und dritter Absatz (falls vorhanden) schildern jeweils Ursache und Kontexte (Ebene 1), ein vierter und fünfter Absatz (falls vorhanden) fokussieren Handlungsstrategien und Konsequenzen, jeweils in Bezug auf das oder die geschilderten Phänomen(e). Diese Parameter werden in der Interpretation des ersten Interviews kenntlich gemacht, in den Nachfolgenden bleibt diese Struktur erhalten, ohne dass explizit auf sie hingewiesen wird. Zusammenfassend befindet sich in einer Box am Ende jedes Portraits ein Steckbrief für jeden Befragten bzw. für jede Befragte.

Die Erstellung von Portraits ermöglicht es, ein Profil einzelner Jugendlicher im Hinblick auf ihre Religiosität zu erstellen. Durch diese Profile lassen sich Typologien erkennen bzw. können einzelne Portraits schon bestehenden Typologien zugeordnet werden. Da die in der qualitativen Methodologie begründet liegende beschränkte Anzahl von Probanden in dieser Untersuchung nicht hinreichend ist, fundierte Typologien zu entwickeln, erscheint es sinnvoll, bestehende heranzuziehen. Eine Typologie zur Religiosität Jugendlicher, die dazu geeignet ist, stammt von Ziebertz, Kalbheim und Riegel (2003). Insbesondere dadurch, dass diese auf einem internationalen Sample beruhende Untersuchung, der qualitative und quantitative Erhebungen zugrunde liegen, auf denselben qualitativen Daten beruht, mit denen in dieser Studie gearbeitet wird, macht diese Typologie interessant für den weiteren Verlauf der Analyse. Die Autoren haben Jugendliche in ‚christlich-autonom‘, ‚kirchlich-christlich‘, ‚konventionell-religiös‘, ‚religiös-autonom‘ und ‚nicht-religiös‘ unterteilt. Diese Typologie entstand nach einer Analyse, die einerseits die religiöse Selbstwahrnehmung der befragten Jugendlichen („nicht religiös“ - „religiös“ - „teils-teils“) sowie andererseits gesellschaftliche (Makroebene), institutionelle (Mesoebene) als auch persönlich-individuelle (Mikroebene) Aspekte ihrer Einstellung zu Religion untersuchte (vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003, 389 f). Die einzelnen Typen können wie folgt charakterisiert werden (vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003, 391 ff):

### **Der kirchlich-christliche Typ:**

Jugendliche dieses Typs fühlen sich im kirchlich repräsentierten, christlichen Glauben zuhause und formulieren keinen Widerspruch zwischen Religion und moderner Gesellschaft. Glaube ist für sie nichts, was im Ermessen des Individuums liegt, er wird von einer festen Tradition repräsentiert und dient dem Einzelnen als Orientierungshilfe. Sie bezeichnen sich als gläubig und haben Vertrauen in Gott, den sie als in die Geschehnisse der Welt eingreifend erleben. Sie sind in eine bestimmte kirchliche Gemeinde integriert und sozialisiert, nehmen überdurchschnittlich häufig an kirchlich-religiösen Vollzügen teil.

### **Der christlich-autonome Typ**

Übereinstimmend mit den Jugendlichen des ersten Typs sind christlich-autonome Jugendliche der Ansicht, dass Religion und Moderne zueinander passen und dass Religion durchaus eine Orientierungshilfe für das eigene Leben sein kann. Einen eigenen, charakteristischen Akzent setzen sie mit der Einschätzung, dass Glaube eine vom jeweiligen Individuum selbstständig

konstituierte und konstruierte Größe ist. Sie sind in ihrem Glauben grundsätzlich unabhängig von konkreten religiösen Gemeinschaften, konstituieren diesen jedoch durchaus in Referenz zu ihnen. Eine klare Trennung zwischen institutionalisierter und persönlicher Religion ist ihnen sehr wichtig.

### **Der konventionell-religiöse Typ**

Ob Religion und Moderne zusammen passen, ob Gott in ihr Leben eingreift und sie begleitet, ob sie selber entscheiden sollen oder wollen, welcher Gestalt ihr Glaube sein sollte: All diesen Fragen stehen konventionell-religiös denkende Jugendliche eher gleichgültig gegenüber. Dennoch sehen sie Religion als Orientierungshilfe und quasi Wert an sich an. Sie tun dies aber, ohne Religion in besonderer Weise zu thematisieren, Religion gehört für sie unthematisch zum Leben.

### **Der autonom-religiöse Typ**

Die Religiosität dieser Jugendlichen nimmt keinen positiven Bezug auf religiöse Institutionen, sie gehen sehr stark davon aus, dass authentischer Glaube selbst konstruiert werden muss. Weit davon entfernt, areligiös zu sein, akzeptieren sie Religiosität als Orientierungshilfe für ihr Leben und kultivieren ein immanentes Gottesbild. Religion als solche wird von ihnen jedoch sehr leicht mit dem kirchlich-institutionalisierten Christentum gleichgesetzt und damit abgelehnt. Mit diesem Christentum halten sie die Moderne unvereinbar. Jenseits bekannter Wege suchen sie nach Ansätzen eigener Spiritualität.

### **Der nicht religiöse Typ**

Diese Jugendlichen sind dezidiert religionskritisch, Religiosität passt ihrer Ansicht nach nicht in die Moderne. Sie lehnen die Existenz Gottes und religiöse Werte ab und trauen diesen folglich auch keine orientierende Kraft für ihr Leben zu, weil sie Religiosität insgesamt für eine selbst konstruierte Illusion halten.

Dass der Einzelfall immer ein Sonderfall bleibt, der niemals vollständig von einer Typologisierung erfasst werden kann, ist selbstverständlich: Jede Befragte und jeder Befragte wird, sicherlich in unterschiedlicher Aufteilung, Anteile verschiedener Typologien in ihrer bzw. seiner Persönlichkeit vereinigen. Da jedoch in dieser Studie Einzelfälle ausführlich dargestellt werden, darf auf eine Typologisierung zurückgegriffen werden, die jeder Person ein einziges Typisierungslabel zuweist, um später die Analyse des selektiven Kodierens anschaulicher vorantreiben zu können. Selektives Kodieren basiert auf Typologisierung und will Urteile über Einzelfälle ausweiten auf größere Einheiten. Die folgenden 20 Einzelportraits resultieren aus dem oben beschriebenen Vorgang des axialen Kodierens.



## 7.1 Claudia

### Vorstellung

*(Phänomen)*

Claudia ist 17 Jahre alt, katholisch und wohnt auf dem Lande. Ihre Mutter ist Hausfrau und der Vater Programmierer. Die Eltern haben Kontakt zur esoterischen Szene und wenden Naturheilverfahren an. Der Vater ist Protestant, die Mutter Katholikin. Beide sind Kirchgänger und legen den Kindern nahe, dem Gottesdienst beizuwohnen, aber sie zwingen Claudia nicht dazu.

*EBENE 1*

*(Die Personen thematisieren ihre Ursache nicht, deshalb keine Kategorie „Ursache“)*

*(Kontext und intervenierende Variablen)*

Claudia schildert sich selbst als sehr aktiven Menschen. Neben der Schule spielt sie noch Theater und betreibt regelmäßig Sport. Letzteres tut sie besonders gerne, um Aggressionen abzubauen. Vom Inline-Skaten bis zur Leichtathletik ist ihr da alles recht.

*EBENE 2*

*(Handlungsstrategien)*

Sie bezeichnet sich wegen ihrer vielen Aktivitäten als „Workaholic“. Sie will sich immer verausgaben: Früher hat sie das im Sport getan, jetzt ist ihr Schwerpunkt in der Schule (Deutschaufsatz) oder die Theatergruppe.

*(Konsequenzen)*

Für ihre Zukunft wünscht sich Claudia ein unruhiges, ereignisreiches, aber erfülltes Leben. Sie möchte sehr viel reisen und tut dies jetzt schon.

*Alle weiteren Themenbereiche sind in ebendieser Weise eingeteilt!*

### **Erfahrungen mit Religion**

Claudias Erfahrungen mit Religion spiegeln sich zum einen in ihren Reflexionen über das Kreuz und zum anderen in ihrer Gebets-, Gesprächs- und Tagebuchpraxis wider.

### **Claudia und das Kreuz**

(siehe Beispiel 6.3)

### **Gebet, Gespräch, Tagebuch**

Claudia bringt zum Ausdruck, dass sie Beten als Element ihres Alltages kennt. Dabei distanziert sie sich deutlich von der Form des Betens mit gefalteten Händen. Viel eher betrachtet sie das Gebet als Möglichkeit der Selbstvergewisserung und Stärkung.

Gebet ist für Claudia gerade dann wichtig, wenn sie sich die Sinnfrage stellt: Manchmal verzweifelt sie an Fragen des Alltags. Sie fragt sich dann z.B., warum sie sich in einer Gesellschaft bewegt, deren alltägliche Abläufe sie oftmals als langweilig und sinnentleert empfindet (Einkaufen, Schulgang). Die schmerzliche Empfindung, die sich einstellt, wenn sie sich die alltäglichen Abläufe vergegenwärtigt, ist für sie ein Bestandteil von Gebet.

Claudia weist darauf hin, dass sie zum Gebet die Hände nicht faltet. Sie versucht, sich vom traditionellen, kirchlich vermitteltem Gebet abzusetzen: „Ich denke, hey, hoffentlich schaffst du es“, und: „Vielleicht steht mir ja doch einer bei“. In der ersten Aussage stellt Claudia

Beten als reines Selbstgespräch dar, in der zweiten bringt sie zum Ausdruck, dass sie auf eine „Erhörung“ hofft. Diese Spannung wird von ihr mit dem Hinweis aufgelöst, dass das wichtigste Resultat des Gebets das Selbstvertrauen sei.

Claudia berichtet davon, dass im Gespräch mit Freunden religiöse Angelegenheiten selten zur Sprache kommen. Das gleiche gilt für Gespräche mit ihrer Mutter, mit der Einschränkung, dass, wenn es dann doch zu solchen Gesprächen kommt, diese immer eine besondere Intensität haben. Claudia bezeichnet diese Gespräche als besonders offen, aber letztlich doch nicht als zufriedenstellend. Dennoch hat sie ein großes Vertrauen zu ihrer katholisch sozialisierten Mutter, auch wenn sie an den traditionellen Katholizismus große Anfragen hat.

Religiosität wird für Claudia im eigenen Tun manifest: So spricht sie z.B. explizit vom ‚Religion-Machen‘, wenn sie von ihrem Tagebuch berichtet, in dem sie regelmäßig Eintragungen vornimmt. Selbstreflexion im Vorgang des Schreibens, Besinnung im Betrachten der eigenen biografischen Details, zur Ruhe kommen im Vergegenwärtigen der persönlichen Situation: All das hat für Claudia mit Religiosität zu tun. Aber Claudia „macht“ nicht nur Religion, sie benutzt auch deren Angebote. Und zwar zum Beispiel dann, wenn sie im Dunkeln spazieren geht. Das hat für sie meditative Züge und sie bedient sich dieser „Technik“ besonders gerne dann, wenn sie sich „down“ fühlt.

Einsames Wandern in der Nacht ist ein Vorgang, den Claudia mit Gebet in Verbindung bringt. Das Selbstgespräch bei Spaziergängen im Wald ist ein Weg für sie, sich „nicht so allein“ zu fühlen. Dabei lässt sie offen, ob „jemand da ist, oder nicht“, der zuhört. Wichtig ist für Claudia, dass sie sich beim Beten „gut fühlt“. Hier wird ein Paradox manifest: „Dann rede ich einfach mit mir selber oder einem anderen, ob der da ist, oder nicht“.

Der expliziten Frage, ob jemand dem Gebet zuhört, weicht Claudia aus. „Kommt halt drauf an, dass du dich selbst gut fühlst (...), vielleicht überträgt sich ja doch was“. Wenn Gebet erhört werden sollte, wäre es nach Claudias Ansicht „Glück“.

Religiöse Erfahrungen sind für Claudia wichtig und ein Element im Hinblick auf ihre „Selbstfindung“: Dieser Selbstbezug, der konstituierend für ihre religiösen Erfahrungen ist, ist ein äußerst kritischer: Sie gesteht es sich zu, in ihrem Leben Fehler zu machen, doch mit Hilfe von gewissenhafter Selbsterforschung will sie letztendlich dahin gelangen, „klug“ zu werden. „Klug werden“ heißt für Claudia, den Weg zu einem erfüllten, glücklichen Leben finden, im Leben zurechtzukommen und sich letztlich mit dem Tod abfinden zu können. All dies erfordert nach Claudia „Glauben“, und zwar in erster Linie den Glauben an sich selbst. Dieser Selbstbezug resultiert ihrer Meinung nach aber explizit aus ihrer Beschäftigung mit Religion. Religiosität ist für sie eine Konfrontation mit Fragen, über die sie im Normalfalle wenig nachdenkt.

### **Persönlicher Glaube**

Das Nachdenken über Religion gehört für Claudia zu ihrem Alltag. Konfrontation mit religiösen Fragestellungen erscheint ihr wichtig und Religion als solche im besten Sinne des Wortes „fragwürdig“. Besonders sensibel für religiöse Gedanken wird sie abends:

Das Dunkel der Nacht animiert sie, sich zu besinnen, was ihr am Tage schwerer fällt. Dieses nächtliche Nachdenken erlebt sie recht oft, und sie erfährt dies als ebenso bedrängend wie interessant. Bisweilen übt sie sich in Meditationen, was beruhigende Wirkung auf sie ausübt. Spricht man Claudia direkt auf religiöse Vorstellungen wie das Leben nach dem Tod oder die Reinkarnation an, so ist es schwierig für sie, eine Antwort zu finden. Beides erscheint ihr unbestimmt und wenig fassbar.

„Irgendwie“ glaubt sie schon, dass es nach dem irdischen Leben weiter geht, aber diese Frage kann sie offen lassen: Wichtig ist für sie die Bewährung hier und jetzt. Ob es nach diesem Leben weitergeht, ist für Claudia nicht so wichtig wie die Frage danach, ob es jemandem gelingt, mit sich im irdischen Leben zurechtzukommen. Religiöses Interesse ist bei Claudia vorhanden, jedoch ist dieses für sie begleitet von einer Ungewissheit darüber, wie Religion genau in ihrem Leben wirkt. Die Auswirkung eines mutmaßlichen Lebens nach dem Tod auf ihr persönliches Leben stuft sie als unerheblich ein, ihre Kirchenbindung als gering. Trotzdem will sie Religiosität nicht als eine Privatangelegenheit bewertet wissen. Gerade das Erleben von religiöser Gemeinschaft, wie sie dies in Familiengottesdiensten erfahren hat, sieht Claudia positiv.

Ihrer Ansicht nach kommt man an Religion nicht vorbei, weil man in vielen persönlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen einfach mit ihr konfrontiert wird. Sie macht in diesem Zusammenhang sowohl innere (moralische) Richtlinien als auch kulturelle Verweise wie auch den alltäglichen Umgang mit Menschen geltend: All dies verweist für Claudia auf religiöse Spuren im Alltag.

### **Gottesbild**

Das Gottesbild Claudias ist eher unpersönlich.

Sie glaubt nicht an einen außerhalb ihrer selbst anwesenden Schöpfer, obwohl sie dies nicht ganz ausschließen möchte. Dagegen geht sie von einer „Höheren Macht“ aus, die für sie eher abstrakt ist. Diese „Höhere Macht“ manifestiert sich für Claudia wiederum in dem, was sie ihr Gewissen nennt. Diesen Glauben an sich selber bezeichnet Claudia als wichtig und haltspendend.

Claudia erfährt ihr Gewissen als lebensleitend. Sie sieht in ihm das Gute, das Gewissen qualifiziert ihr Tun und Handeln ihrer Meinung nach moralisch. Durch die über ihr Gewissen hervorgebrachten Wertmaßstäbe wirkt Claudias Glaube konkret, wohingegen die „Höhere Macht“, von der sie anstelle einer Gottheit ausgeht, sehr abstrakt gezeichnet ist.

Der Glaube an die Existenz dieser „Höheren Macht“ als des Guten bewirkt ihrer Ansicht nach eine Verbesserung der Lebensbedingungen auf der Erde. Sie spricht in diesem Zusammenhang sogar wortwörtlich vom „Paradies“. Zumindest die eigene Person wird durch die Befolgung des Gewissens nach Claudia „positiv beeinflusst“.

### **Kirche (und Bibel)**

Ein Schlüsselerlebnis im Zusammenhang mit der Kirche war für Claudia ihre Erstkommunion. Gerne erinnert sie sich an dieses Ereignis, in der das Tragen eines weißen Kleides und die Feier in der geschmückten Kirche für sie zu einem großen Erlebnis wurden. Genauso positiv fällt die Erinnerung an die Taufe eines ihrer jüngeren Brüder aus: Diese Feier hat Claudia in regelrecht „lustiger“ Erinnerung: Den Seelsorger kannte sie persönlich und sie konnte sich musizierend in die Zeremonie einbringen. Überhaupt hat dieser Seelsorger sie durch seine volksnahe Art überzeugt: Besuche bei den Gemeindemitgliedern machten ihn ihr besonders sympathisch. Ihre eigene Firmung dagegen hat sie nur in blasser Erinnerung: Sie bekennt offen, dass sie als „Mitläuferin“ dieses Sakrament empfangen hat. Ein persönliches Bedürfnis war es ihr nicht, aber da der Gruppenzwang in ihrem Dorf offenbar besonders groß war, hat sie diese Firmung „über sich ergehen lassen“. Heute, so sagt sie, würde sie dies nicht noch einmal tun.

Die Abneigung ihrer Heimatgemeinde gegenüber macht Claudia an dem negativen Eindruck fest, den sie von dem jetzigen Pfarrer der Gemeinde hat. Diesen erlebt sie als unsympathisch und eingebildet. Der ganzen Gemeinde gegenüber fühlt sie sich weit entfernt, weil sie keine persönlichen Anknüpfungspunkte zum von ihr als konservativ eingeschätzten „Mainstream“ der Gemeindebesucher ausmachen kann. Aus der Praxis ihrer Gemeinde bleibt ihr als unverständlich in Erinnerung, dass einem türkischen Mädchen die Teilnahme an der Eucharistie verweigert wurde.

Im Allgemeinen sieht Claudia das Priesteramt als patriarchalisch an, was ihr die Kirche als ganze unsympathisch erscheinen lässt. Sie geht davon aus, dass die Kirche konservativ und veraltet ist und empfindet kirchliche Abläufe, wie z.B. die heilige Messe, als langweilig. Dem Zölibat steht sie ablehnend gegenüber, weil ihr geschlechtliche Enthaltensamkeit für Geistliche nicht einleuchtet. berhaupt stellt sie die alleinige Zugangsberechtigung für Männer zum Priesteramt kritisch in Frage. Aus all diesen Grunden findet Claudia nur sporadisch den Weg in den Gottesdienst. Allerdings kann sie themengeleiteten Gottesdiensten wiederum etwas Positives abgewinnen: So sind ihr die Friedensgottesdienste während des Krieges im ehemaligen Jugoslawien noch gut in Erinnerung: Das gemeinsame Bitten um Frieden im Kontext eines Gottesdienstes empfindet Claudia als stimmig.

Claudia bekundet weiterhin ein großes Interesse für die Bibel, die sie in kirchlichen Zusammenhängen kennen gelernt hat. Die Bibel als Ganzes, obwohl sie sich mit ihr noch nicht ausgiebig beschäftigt hat, erscheint ihr „cool“, „anziehend“ und „interessant“. Gerade das Zeugnis von Medienstars über die Bibel macht diese für sie attraktiv. Wenn Popstars (Xavier Naidoo) sich zu Bibel und Religion im Fernsehen auslassen, ist das für Claudia aufregend und macht ihr Lust, sich mit der Bibel persönlich zu beschäftigen. Biblische Erzählungen sind für Claudia oftmals märchenhaft, aber vielfach unverständlich. Aus der Schule erinnert sie sich noch fragmentarisch an die Josefs-Geschichte, und zwar an den Teil, wo Josef von seinen Brudern in den Brunnen geworfen wurde. Jesus bringt sie mit einer Begebenheit in Verbindung, in der er einen Blinden geheilt hat. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist ihr noch am besten in Erinnerung, doch sie findet es unverständlich. Claudia hält den Sohn, der sein Erbe verprasst hat, für anmaßend.

Dass Claudia katholisch ist, empfindet sie als zufällig. „Reingerutscht“ sei sie in diese Kirche. Die Menschen, die sie als typische Kirchgänger sieht, betrachtet sie mit großer Abneigung. Zwischen ihnen und ihr gibt es nicht viele Gemeinsamkeiten: Zumeist seien dies alte, konservative Menschen, die besonders durch „Tratschen“ auffallen. „Katholischsein“ betrachtet sie als etwas Negatives.

Biblischen Erzählungen, soweit Claudia diese überblickt, werden von ihr als Aufforderungen interpretiert, „etwas aus sich zu machen“ und selbstbestimmt zu leben. Deshalb kann sie mit dem heimkehrenden, „verlorenen“ Sohn wenig anfangen: Sie würde niemals jemandem zur Last fallen wollen. Auf längere Sicht hat sie sich Bibellektüre vorgenommen. Dabei wird ihr ihre eigene, persönliche Interpretation sehr wichtig sein. Obwohl sie die heilige Schrift als sehr anziehend empfindet, wäre es ihr doch peinlich, vor Freunden oder Mitschulern von ihrem Interesse für die Bibel zu berichten.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Häufig erlebt Claudia Ungewöhnliches, sie kennt „Déjà-vu“ Erlebnisse.

Bei einem Unfall in ihrer frühen Kindheit ist sie nur um Haaresbreite dem Tod entronnen, was für sie einem Wunder gleichkommt.

Ferner hält sich Claudia für besonders vom Glück verfolgt. Immer wieder ist sie mit Vorkommnissen konfrontiert, die sie sich nicht zu erklären vermag. Das unverhoffte Finden eines verloren geglaubten Gegenstandes gehört ebenso dazu wie die als schicksalhaft erfahrenen Begegnung mit einem geliebten Menschen.

Sie geht davon aus, dass sie in beschränktem Maße über übersinnliche Fähigkeiten verfügt, die sie bestimmte Ereignisse im Traum vorhersehen lassen.

Die Beschäftigung mit Ungewöhnlichem und Übersinnlichen hat für Claudia zur Folge, dass sie sich von Zeit zu Zeit gerne von ihren Freunden absondert und zu Hause bleibt, wenn die anderen sich treffen. Das Alleinsein ist für sie eine Quelle der Kreativität (Malen, Zeichnen), wie sie berichtet. Das Nachdenken über Ungewisses und Übersinnliches bereichert Claudia und macht ihr Spaß.

### **Zusammenfassung**

Für Claudia ist der Alltag an vielen Stellen von Religion durchzogen, Religion begegnet ihrer Meinung nach „überall“. Tagebuchschreibend und in der Natur meditierend „macht“ und „benutzt“ sie Religion, was ihr zur Besinnung und Findung ihrer Identität, auch durch Befolgung der Stimme des Gewissens, gereicht. Die Bibel erachtet sie als interessant und will sich später noch eingehender mit ihr beschäftigen.

Der Glaube an sich selbst ist für Claudia entscheidend: Wer mit sich selbst zurechtkommt, ist auf den Weg ins „Paradies“, wie sie es ausdrückt.

Claudia hat kein direktes Gottesbild, sie assoziiert damit aber eine „Höhere Macht“, die über das Gewissen Einfluss auf das Leben eines jeden Einzelnen nimmt und es dadurch positiv beeinflusst.

Der Kirche gegenüber hat Claudia ein gespaltenes Verhältnis: Einerseits erinnert sie sich gerne an die festlichen Feierlichkeiten ihrer Erstkommunion bzw. der Taufe ihres Bruders, kennt engagierte Seelsorger, die sie schätzt und hält viel von thematisch ausgerichteten Gottesdiensten. Andererseits kommt sie sehr schlecht mit ihrer Gemeinde aus, hält diese für konservativ und betrachtet das katholische Priesteramt als etwas Patriarchalisches.

Claudia kennt ungewöhnliche Ereignisse in ihrem Alltag und spricht davon, dass ihr schicksalhafte Begegnungen nicht fremd sind. Sie empfindet es, gerade im Hinblick auf künstlerisches Gestalten, sehr attraktiv, über Übersinnliches nachzudenken.

Claudia hat eine Religiosität ausgebildet, die Referenzstellen zum christlichen Glauben hat, jedoch sehr autonom mit ihnen umgeht. **Ihre Religiosität kann als „christlich-autonom“ typisiert werden.**

## **7.2 Marlen**

### **Vorstellung**

Marlen ist 17 und konfessionslos, so wie ihre Mutter. Diese ist Lehrerin und hat sich vor fünf Jahren von Marlens Vater scheiden lassen. Der Vater ist aus der evangelischen Kirche ausgetreten.

Sie musste das letzte Schuljahr wiederholen und steht unter Stress. Deshalb hat sie sich entschieden, im folgenden Jahr auf ein Gymnasium in Hessen zu wechseln.

In ihrer Freizeit ist sie gerne mit ihrer Clique zusammen, liebt aber auch die Natur. Sie fühlt sich im Moment an einem Wendepunkt in ihrem Leben angekommen. Aber sie meint, dass sie stark genug ist, die Situation zu meistern.

Sie hat ein wenig Angst vor der Zukunft, gibt sich aber zuversichtlich, ein einfaches, in Verbundenheit mit der Natur angesiedeltes Leben führen zu können.

### **Erfahrungen mit Religion**

Marlen gibt an, dass ihre persönliche Religiosität eine von den Eltern übernommene ist.

Sie ist weder getauft noch hat sie eine Beziehung zur Kirche. Sie spricht von ihrer Mutter als der Frau, die sie religiös geprägt hat. Vor allen Gedanken über den Dualismus von „Geist“ und „Materie“ sind ihr von ihrer Mutter „mit auf den Weg“ gegeben worden: Marlen trennt zwischen dem Geist, der einen Menschen ausmacht und dem Körper, der für sie hinfällig ist.

Religion ist für Marlen keine Privatsache. Im Gegenteil: Sie empfindet es als wichtig und interessant, religiöse Erfahrungen miteinander auszutauschen. Dagegen ist es für sie störend und bedrängend, wenn jemand penetrant religiöse Agitation betreibt, wie sie dies von den Zeugen Jehovas her kennt.

Gebet ist für Marlen immer eine sehr persönliche Angelegenheit: Nach dem Tode ihrer Oma faltete sie die Hände, was einer traditionellen Gebetshaltung gleichkommt. Sie argumentiert, dass traditionellerweise durch das Gebet in irgendeiner Weise eine Kommunikation mit Gott in Gang gesetzt wird. Sie reklamiert jedoch, dass Gebet als Gespräch mit Gott für sie zwar nicht ausgeschlossen, aber eher nicht relevant ist.

Die Zukunft der Religion sieht Marlen nicht gefährdet, wenn man Gottesdienste stärker in kosmologische und natürliche Vorgaben einbindet. Die Vorstellung von einem einheitlichem Kosmos und der Hinweis auf die Rhythmen der Natur sollten ihrer Ansicht nach vielmehr auch „räumlich“ in Gottesdiensten klar werden. Sie deutet an, dass ihr die räumliche Trennung eines „heiligen“ (Kirchen)-raumes von einer als profan vorgestellten Welt nicht einleuchtet.

Die Einschätzung Marlens, dass mit übernatürlichem Einfluss von Seiten eines Gottes oder einer „Höheren Macht“ nicht zu rechnen ist, hat für sie nicht zur Konsequenz, sich dem Fatalismus hinzugeben. Im Gegenteil: Der Wegfall „übernatürlicher“ Einflüsse auf die Welt fordert die Selbstverantwortung des Menschen ihrer Meinung nach ganz neu heraus. Jeder Mensch hat vor dem Hintergrund ihrer kosmologischen Vorstellung von der Allverbundenheit aller Dinge in großer Selbstverantwortung dafür zu sorgen, „seine Einstellung zu ändern“, und zwar dahingehend, dass gemeinschaftliches Zusammenleben in Zukunft besser möglich wird. Dabei sind für Marlen die Worte „Zusammenhang“ und „Zusammenwirken“ entscheidend.

## **Persönlicher Glaube**

Marlens Vorstellung von Religiosität bezieht sich zunächst auf ein angenommenes und geglaubtes „Leben nach dem Tod“ . Sie ist davon überzeugt, dass es nach diesem irdischen Dasein irgendwie „weitergehen“ wird.

Sie hat dabei die Vorstellung von einem Kreislauf des Lebens, der auf dem Gedanken der Wiedergeburt beruht. Der Gedanke an ein „Jüngstes Gericht“ hält sie für zu simpel: Eine ihr mehr zusagende, „schönere Vorstellung“ ist deshalb die im Tod angenommene Trennung von Geist und Körper.

Jesus ist für Marlen weniger eine heilige Gestalt, er ist für sie mehr ein Rebell, der „etwas erreicht“ hat. Im Grunde stellt sie sich ihn als einen normalen Menschen vor. So ist der Tod Jesu für sie eher ein Resultat der Intoleranz der Menschen als der göttlichen Vorsehung.

Religion ist für Marlen ein Gesprächsgegenstand im Freundeskreis. Kürzlich hat sie sich angeregt mit einer Freundin darüber ausgetauscht, wie man sich Jesus vorzustellen hat. Dabei ist das Gespräch so verlaufen, dass beide Freundinnen die menschliche Seite Jesu besonders hervorgehoben haben. Besonders die Beziehung Jesu zu Frauen erschien Marlen und ihrer Freundin interessant.

Im Zusammenhang mit Religion blickt Marlen gespannt auf den Moment des Sterbens. Sie freut sich zwar nicht „direkt“ darauf, aber es wird für sie ein ganz besonderer Augenblick sein. Sie hat zwar kein genaues Bild von dem, was in diesem Moment vor sich gehen wird, aber sie geht davon aus, dass es im Augenblick des Sterbens zu einer Trennung von Körper und Seele kommen wird. Marlen lehnt ein persönliches Gericht im Moment des Sterbens ab, aber sie spricht davon, das es mit dem Tod zu einem Vorgang kommt, den sie mit den Worten „Hineinlassen in eine neue Rolle“ bezeichnet. Damit meint sie einen Zustand, der es dem Verstorbenen ermöglicht, im Leben bisher nicht Erreichtes zu lernen.

Aber Religion hat für Marlen Konsequenzen für das „irdische Leben“: Eine Hauptforderung der Religion ist für Marlen ein stärkeres Zusammenleben mit der Natur: In der Natur, in den natürlichen Zusammenhängen, sieht Marlen eine Kraft angelegt, von der Menschen lernen können.

## **Gottesbild**

Auf die Frage, ob Marlen an Gott glaubt, antwortet sie mit „nein“. Zumindest lehnt sie ein Gottesbild ab, wie es ihr als Kind geläufig war: Ein alter, gütiger Mann, der angerufen werden kann.

Ihre Religiosität gründet sich eher auf den Kosmos in seiner Gesamtheit. Sie spricht vom Kosmos als einer Kraft, die unpersönlich alles durchwaltet.

Der Kosmos ist für Marlen eine einheitsstiftende Größe, die alles Existierende zu einer Ganzheit werden lässt. Aus diesem Grunde wäre ein stärkerer Konnex von gottesdienstlichen Handlungen und natürlichen Abläufen (z.B. Gottesdienste unter freiem Himmel) für Marlen wichtig.

Anlass für eine „religiöse Aktivität“ war für Marlen in jüngster Zeit der Tod ihrer Oma, deren Leiden sie mitverfolgt hat und deren Tod sie als erlösend und befreiend für die alte Frau empfand. Die Freude über diese Erlösung der Oma wurde aber von Trauer begleitet. Beides gehört für Marlen in dieser Situation zusammen und ist Ursache für das, was sie „Gebet“ nennt. Dabei ist es bemerkenswert, dass sie dieses „Gebet“ nicht als Kommunikation mit Gott, sondern mit Ihrer verstorbenen Großmutter ansieht.

Auf die Frage, ob sie davon ausgeht, dass Gott oder irgendeine „Höhere Macht“ in die Geschehnisse der Welt eingreife, reagiert Marlen zunächst nachdenklich. Diese Frage hat sie schon in ihrem Freundeskreis diskutiert. Sie bringt dann deutlich zum Ausdruck, dass sie nicht von einem solchen Eingreifen ausgeht. Das Geschick der Welt wird für Marlen ausschließlich von den Menschen bestimmt.

### **Kirche**

Die katholische Kirche ist für Marlen in erster Linie etwas Negatives. Sie erscheint ihr überreich und kapitalistisch.

Im Gegensatz zur Kirche als Institution erscheint Marlen die Kirche als Gebäude äußerst reizvoll. Gerade kleine Landkapellen sind für sie architektonisch schön und ziehen sie an. Sie empfindet die Atmosphäre in den Gotteshäusern ehrfurchtgebietend und die Möglichkeiten, in ihnen still zu werden und zur Ruhe zu kommen als attraktiv.

Der Aufenthalt in kleinen Kapellen ist für Marlen ein willkommener Anlass, ins Nachdenken zu kommen. Hier ist für sie ein geeigneter Raum, zu meditieren. Das Anzünden von Kerzen und das „Abschalten“ vom Alltag, um zu sich zu kommen, gehören für Marlen ebenso dazu wie eine nach innen gehende Selbstreflexion.

Kirchen als besondere Orte der Stille mit ihrer besonderen Aura sind für Marlen Zufluchtsorte, wo Problembewältigung, aber auch Trauerarbeit möglich ist.

### **Zusammenfassung**

Über Gespräche mit ihren Eltern ist Marlen zu der Vorstellung gekommen, dass Geist und Materie sich am Ende des Lebens trennen werden. Sie schätzt es, sich über religiöse Fragen im Freundeskreis auszutauschen. Gebet hat sie kürzlich als Zwiesprache mit ihrer verstorbenen Oma praktiziert. Ihrer Erfahrung nach spielt die Natur eine zu kleine Rolle in liturgischen Zusammenhängen, was Gottesdienste für sie unattraktiv macht. Sie hat bisher nicht erlebt, dass Gott in das Leben der Menschen eingegriffen hätte: Das eröffnet für sie jedoch die Perspektive der menschlichen Verantwortlichkeit.

Marlen glaubt daran, dass sich im Tod die Seele vom menschlichen Geist trennt und dass es dann zu einem „Leben nach dem Tod“ kommt, und zwar im Modus der Wiedergeburt. Sie geht von einem „Kreislauf des Lebens“ aus und lehnt die Vorstellung eines jüngsten Gerichtes ab. Jesus stellt sie sich als Rebellen vor, der Freundschaften mit Frauen pflegte.

Marlen glaubt weniger an einen Gott, sondern an einen einheitsstiftenden Kosmos. Sie geht nicht von einem göttlichen Eingreifen in die Geschehnisse der Welt aus.

Marlen lehnt Kirche als Institution strikt ab; jedoch hält sie sich oft in Kirchenräumen auf, um dort ruhig zu werden und zu sich zu kommen. Sie ist von der Aura kleiner Landkapellen fasziniert.

Marlen hat sich dazu entschlossen, ihre religiöse Heimat dezidiert jenseits der christlich-institutionellen Angebote zu suchen. **Ihre Religiosität kann als autonom-religiös typologisiert werden.**



## **7.3 Matthias**

### **Vorstellung**

Matthias ist 17, katholisch und wohnt auf dem Lande.

Er geht seinen Hobbys, Schachspiel und Angeln, in Vereinen organisiert nach. Regelmäßig engagiert er sich in Feuerwehr und der KJG. In der Schule interessiert er sich besonders für Mathematik und Chemie.

Um seine Zukunft macht er sich nicht viele Gedanken, er will alles auf sich zukommen lassen. Einen „Traumjob“ hat er noch nicht im Auge, geht aber davon aus, dass man sich an jeden Beruf gewöhnen kann.

Matthias sieht es aber als Ziel an, „einen guten Job“ zu bekommen: Er weiß dabei jetzt schon, dass allein „Geld, Auto und Urlaub“ das Leben nicht ausfüllen können: Wenn all diese Dinge erreicht sein werden, wird es für Matthias darum gehen, „etwas Übernatürliches zum Dranklammern“ zu finden.

### **Erfahrungen mit Religion/Kirche**

Matthias identifiziert sich mit der katholischen Kirche, religiöse Erfahrungen sind für ihn unabhängig von kirchlichen Bezügen kaum zu denken. Er hat seine ganze Kindheit, als Messdiener und Gruppenmitglied der KJG, in und mit der Kirche verbracht. Dennoch sagt er, dass diese Kirche gegenwärtig nicht viel zu bieten hat. Im Gegensatz zu früher, als ganze Generationen geschlossen die Sonntagspflicht wahrgenommen haben, würde die Kirchenbindung heute spürbar nachlassen. Obwohl er sehr stark katholisch sozialisiert ist, geht er davon aus, dass der Einfluss der Kirche auf das tägliche Leben in Zukunft immer mehr abnehmen wird.

Aus traditionellen Gründen ist er gemeinsam mit vielen Klassenkameraden Ministrant geworden und hat sehr schnell Kontakt zur KJG bekommen, die die Freizeitgestaltung auf dem Dorf für die Kinder und Jugendlichen prägt. Das Ministrieren bei den Gottesdiensten ist für Matthias nicht der entscheidende Aspekt seines Messdienerdaseins, vielmehr sind es die Gemeinschaftserfahrungen in der Gruppe, die ihn geprägt haben. Das gilt auch für seine Zeit in der KJG. Matthias betont, dass es dort nicht nur um Katholizismus und Religion, sondern vielmehr um das Beisammensein und die Gemeinschaft gegangen ist. In diesen Gruppen sind ganze Jahrgänge eines Dorfes gemeinsam sozialisiert worden.

Insgesamt sei früher die Verbindung zur Kirche enger gewesen und die Richtlinien der Kirche sind strenger befolgt worden. Matthias meint, dass dies in der Dorfgemeinschaft für großen Zusammenhalt gesorgt hat. Er ist skeptisch gegenüber der Meinung, man könne die einmal durch Herkunft und Erziehung erhaltene Religion einfach wechseln: So sei auf seinem Dorf z.B. eine Konversion zum Protestantismus niemals zu rechtfertigen, weil die traditionellen Strukturen keinen Grund dafür anböten. Matthias verweist in diesem Zusammenhang auf die Schwierigkeiten von Zugezogenen in seinem Heimatdorf, die mit der von der Kirche ideologisch entfernten SPD sympathisieren und in einem alteingesessenen CSU-Kontext einen schweren Stand haben. So erginge es jedem, der sich in seinem Dorf von der katholischen Kirche entferne.

Weil viele Gruppen in letzter Zeit vor der Auflösung standen, hat Matthias selber in leer stehenden kirchlichen Räumen eine Gruppe für Kinder gegründet. Er ist in diese Gruppenarbeit „herein gewachsen“ und möchte durch diese Leitungsaktivität nun zurückgeben, was er selber früher an Gemeinschaftserfahrung erleben durfte.

In den Gruppenstunden wird viel gespielt: Fußball oder Schnitzeljagden stehen ganz oben auf der Beliebtheitsliste, der Spaß ist entscheidend. Wöchentlich trifft man sich im Jugendheim, es ist geplant, eine eigene Flagge zu entwerfen. Auch der Pfarrer engagiert sich für die Jugendgruppen und bietet regelmäßig Ausflüge an.

„Gebetsmühlenartiges Beten“ sieht er als „unterfordernd“ und religiös unnützlich an. Deshalb verzichtet er weitestgehend auf formale Gebete, z.B. vor dem Schlafen, und behauptet, dass der persönliche Kontakt zu Freunden interessanter für ihn ist als Gebet. Allerdings kann er sich Gebet als inneren Klärungsprozess vorstellen, der Menschen näher zu sich selber führt.

Religiöse Erziehung hin zum Katholizismus ist für Matthias sehr erstrebenswert. Seiner Meinung nach sollten Eltern weiterhin ihre Kinder in Kontakt zur katholischen Kirche bringen. Der Ausspruch: „Gott ja, Kirche nein“ erscheint ihm unlogisch. Jede religiöse Strömung, die sich ohne kirchliche Stütze vollzieht, wird sich nach Matthias nicht lange halten. Für ihn kommt alles darauf an, dass eine Religion in einer konkreten Gemeinschaft praktiziert wird: Anderenfalls würden viele Splittergruppen verschiedene Religionen ausüben, was er nicht für sinnvoll hält.

Matthias geht davon aus, dass Religion bei ihm in Zukunft nicht mehr die traditionell große Rolle spielen wird, wie das bei seinen Eltern jetzt noch der Fall ist. Dennoch will er seinen Kindern einmal ermöglichen, das Christentum kennen zu lernen: Deshalb hat er vor, sie taufen zu lassen. Für Matthias ist es nicht sinnvoll, einfach auf die Option zu setzen, dass sich Kinder irgendwann selber für eine Religion entscheiden. Er geht davon aus, dass es für Kinder gut ist, in eine Religion hineinzuwachsen, auf die sie später zurückgreifen können.

### **Persönlicher Glaube**

Matthias hofft auf ein Leben nach dem Tod, weil er sich nicht vorstellen kann, dass mit dem Ableben „alles aus“ sein soll. Religion ist für ihn keine Privatsache, sondern muss in einer Gemeinschaft öffentlich gelebt werden.

Jesus ist für Matthias jemand, der zu seiner Zeit in Israel als „Sohn Gottes verschrien“ war und aufgrund dieses Titels am Kreuz landen musste. Matthias selber empfindet den Namen „Sohn Gottes“ als Zumutung und äußert Verständnis für diejenigen, die Jesus damals ans Kreuz gebracht haben. Jesus bedeutet für ihn „die Revolution“: Er hat aber nach Matthias keine neue Religion einführen, sondern, so wie später Martin Luther, die Religion „revolutionieren“ wollen.

Die Ursache dafür, dass Jesu seinerzeit umstritten war, ist für Matthias, dass dieser den Titel „Sohn Gottes“ geführt hat. Aus heutiger Sicht erscheint Jesus ihm als Sektenführer. Religionen haben es nach Matthias immer im Anfangsstadium sehr schwer, sobald sie aber von größeren Gemeinschaften ausgeübt würden, könnten sie sich besser behaupten.

Matthias meint, dass die Erkenntnisse aus der Physik immer näher an das Rätsel des Lebens herankommen. Für ihn ist es erstaunlich, dass sich das „Ganze“ des Lebens so „gut zusammensetzt“. Dies ist für ihn sowohl ein Hinweis auf den religiösen Hintergrund als auch auf die „natürliche Erklärbarkeit“ des Daseins an sich. So sei man heute in der Lage, Menschen, die früher in der Bibel als von Dämonen Besessene gekennzeichnet wurden, wissenschaftlich als geisteskrank zu diagnostizieren. Die Bibel ist für ihn nicht von Gott, sondern von Menschen geschrieben worden und deshalb in einer bestimmten geschichtlichen Epoche verhaftet und somit für heute nicht mehr aktuell. Außerdem sieht Matthias die Bibel als widersprüchlich an: Er kennt zwar die Erzählungen vom Paradies und die alttestamentliche Aussage, dass der Mensch ein Abbild Gottes ist, macht jedoch deutlich, dass diese Aussagen für ihn keine normative Kraft haben. Zum Beispiel könne man die Unterordnung der Tiere unter die Obhut des Menschen durchaus kritisch sehen und fragen,

warum die Tiere nicht den selben Wert vor Gott haben wie der Mensch. Matthias gesteht allerdings zu, dass er sich mit der Bibel nur wenig auskennt. Glaubensinhalte, die ihm über den Gottesdienst, z.B. durch das ‚Vater unser‘ oder das Glaubensbekenntnis vermittelt wurden, bedeuten ihm wenig. Sie werden von ihm wie von den meisten Menschen, die er kennt, „runtergerasselt“, ohne wirklich bedacht zu werden.

Gegenwärtig meint er, „keinen Kopf“ dafür zu haben, über religiöse Inhalte zu „grübeln“, dies wird sich mit zunehmenden Alter einstellen. Irgendwann, so Matthias, wird er nach dem Sinn des Lebens fragen. Seine Religiosität drückt sich eher durch die Zugehörigkeit zur kirchlich geprägten Dorfstruktur als durch persönliche Reflexion über religiöse Inhalte aus.

Das oberste Ziel einer Religion ist für Matthias das „Glück“ des Menschen. Eine Sekte, die den Menschen stark einschränkt, hat für Matthias dann eine Berechtigung, wenn sie ihre Mitglieder glücklich macht.

Religion kann laut Matthias eine Hilfe in Situationen der Krise sein. Damit erklärt er sich, warum die Kirchen in der Nachkriegszeit so gut gefüllt waren. Er geht davon aus, dass Religion in persönlichen Krisen hilfreich sein kann.

### **Gottesbild**

Matthias hat verschiedene Vorstellungen von Gott: Um eine näher zu beschreiben, bemüht er den Science-Fiction Film „Odyssee 2000“: Dort wird eine „Höhere Macht“ geschildert, die die Welt erschafft, kultiviert und schließlich den Menschen hervortreten lässt. Diese Macht reicht sehr nah an Matthias‘ Gottesvorstellung heran: Zunächst erzieht sie die menschliche Spezies, beschränkt sich später jedoch im Wesentlichen darauf, den Menschen zu beobachten. Partiiell, wenn etwas „schief läuft“, greift sie in den Weltenlauf ein. Matthias geht davon aus, dass diese „Höhere Macht“ die Welt nicht im engeren Sinne lenkt. Wenn dies der Fall wäre, so Matthias, würde auf der Erde „alles gut“ verlaufen, es müssten z.B. „keine Kinder hungern“.

Matthias Gottesbild hat biblische Vorbilder: Die Geschichte von Kain und Abel ist für ihn ein Lehrstück dafür, dass Gott jede menschliche Handlung, auch eine „im letzten Winkel“, sieht und verfolgt, sofern sie böse war. Vor dem Auge Gottes könne man sich nicht verstecken. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn wiederum ist für Matthias ein Hinweis darauf, dass Gott ein Barmherziger ist, der jeden Menschen an- und aufnimmt, „egal, was er verbochen hat“. Hier scheint ein Gottesbild auf, das von unbedingter Güte geprägt ist.

Allerdings stellt Matthias, inspiriert von der Lektüre des „Demian“ von Herrmann Hesse, in Frage, dass Gott allein ein Gott des Guten ist. Ihn fasziniert die Überlegung, dass es eine göttliche Macht gibt, die die so genannten bösen Menschen, „die etwas verändern“ und vor denen sich die anderen Menschen fürchten, beschützt: Die in „Demian“ dargestellte Figur des „Abraxas“ als Gott dieser ausgesonderten, mit dem Kainsmal versehenen Menschen erscheint Matthias in diesem Zusammenhang als Gottesvorstellung sehr attraktiv.

Die Ursache für Matthias‘ Glauben, der sich in verschiedenen Gottesbildern manifestiert, wird von ihm als „Ausflucht“ bezeichnet, die notwendig sei. Mit „Ausflucht“ meint Matthias den Glauben an irgend etwas Übernatürliches, ohne den das Leben sinnlos sei. Matthias meint, dass diese Welt ursächlich irgendwoher kommen muss. Die verschiedenen physikalischen Deutungsmuster, nach denen die Welt aus einem Zusammenspiel zwischen Materie und Antimaterie entstanden sei, können für Matthias die Entstehung der Welt ursächlich nicht begründen. Eine Entstehung aus dem Nichts ist für ihn nicht denkbar, und selbst wenn man davon ausgeht, so Matthias, dann muss doch dieses „Nichts“ schon von irgendwoher kommen. In dieser Situation ist der Glaube an eine „Höhere Macht“ für Matthias der einzige Ausweg.

Matthias glaubt, dass der Mensch physisch allein nicht erklärbar ist. Dass Menschen es schaffen, sich z.B. in Trance zu versetzen, ist für ihn ein Zeichen dafür, dass „irgend etwas“ Übernatürliches existiert und dass Menschen damit in Verbindung treten können. Matthias glaubt aber weder an das Schicksal noch an Prädestination. Beide Ideen lassen das menschliche Leben für Matthias wie das einer Marionette erscheinen, die keine Freiheit besitzt.

Die letzte Konsequenz aus seinem Glauben an eine „Höhere Macht“, die die Welt ins Leben rief, ist für Matthias, dass mit dem physischen Tod nicht „alles zuende ist“.

### **Zusammenfassung**

Matthias' religiöse Erfahrungen hängen sehr stark mit der Kirche zusammen. In Messdiener- und anderen kirchlichen Jugendgruppen hat er Gemeinschaft erfahren, die für ihn prägend war. Für ihn muss Religiosität kirchlich gebunden sein, um die Gründung religiöser Einzelgruppen zu verhindern. Seine Kinder will er auf jeden Fall katholisch taufen lassen.

Matthias sieht Religiosität als Hilfe in Krisensituationen an und hält sie für notwendig, um das Entstehen und den Sinn der Welt zu erklären. Der Bibel steht er zwiespältig gegenüber: Einerseits ist sie für ihn überholt, andererseits bezieht er aus ihr Anregungen für sein Gottesbild.

Die Welschöpfung schreibt Matthias einer sehr abstrakt vorgestellten „Höheren Macht“ zu. Diese Macht beobachtet die Welt und greift nur in besonderen Fällen ein. Matthias ist jedoch beeinflusst vom Bild eines barmherzigen und allwissenden Gottes, das er aus der Bibel kennt. Andererseits ist Matthias fasziniert von dem Gedanken, dass Gott auch die „bösen“, ausgestoßenen Menschen als „Abraxas“ schützt.

Ein Eingreifen Gottes oder der „Höheren Macht“ kann sich Matthias aufgrund des Bösen in der Welt nur partiell vorstellen.

**Matthias' Religiosität kann man als konventionell-religiös bezeichnen.** Er hat von Kindheit an religiöse Angebote angenommen, ohne sich sonderlich inhaltlich mit ihnen auseinander zu setzen. Gleichzeitig kann er sich aber Orientierung und Gemeinschaftserfahrung außerhalb der kirchlichen Institutionen schlecht vorstellen.

## **7.4 Heidi**

### **Vorstellung**

Heidi ist 17, katholisch und lebt auf dem Lande.

Sie ist musikalisch und sportlich engagiert und räumt gerne, wie sie betont, zu Hause auf. Sie betreibt Leichtathletik und rudert: Wenn sie einen Wettkampf gut beendet, ist Heidi euphorisiert. Leichtathletik füllt sie aus und schenkt ihr Orientierung. Sie sagt, dass sie ohne Sport nicht wüsste, was sie machen sollte. Es ist für Heidi ein Reiz, immer schneller zu werden.

Über ihre Zukunft hat sie sich noch nicht viele Gedanken gemacht.

### **Erfahrungen mit Religion**

Heidi hat religiöse Erfahrungen schwerpunktmäßig in Verbindung mit der Kirche und den dort verlesenen biblischen Geschichten gemacht.

Viele Erzählungen des neuen Testaments haben sie zum Nachdenken gebracht. Dunkel ist ihr in Erinnerung, dass Jesus eine Ehebrecherin vor der Steinigung gerettet hat und dass ein Zöllner auf einen Baum geklettert ist, um Jesus zu sehen.

Heidi hat früher regelmäßig abends vor dem Einschlafen gebetet. Nun vergisst sie es sehr oft. Gebet in der Kirche ist für Heidi ein Weg, Gott als Helfer auf den Plan zu rufen. Jedoch hilft Gott nach Heidi auch ohne jedes Gebet.

Eine Diskussion über Religion kommt in Heidis Freundeskreis selten auf. Lediglich zuhause, im Familienkreis, kommt die Rede manchmal auf den Pfarrer und z.B. dessen letzte Predigt.

Hauptsächlich verortet sie religiöses Erleben in der Kirche, dort „lebt“ sie einmal im Monat ihre „Religion aus“, wie sie sagt.

### **Persönlicher Glaube**

Heidi glaubt daran, dass dieses Leben mit dem biologischen Tod nicht zuende ist. Für sie ist es ganz natürlich, dass es dann weiter geht. Sie ist überzeugt davon, dass ihre verstorbenen Großeltern wieder zu treffen. Heidi denkt daran, dass es nach diesem Leben eine Zwischenperiode des Fegefeuers auf den Weg in den Himmel gibt. Diese Vorstellung ist bei ihr durch eine Abbildung in einer Kirche angeregt worden, auf der eine Menschenmenge zu sehen ist, die in das Maul eines Krokodils getrieben wird.

Der Gedanke der Auferstehung ist für Heidi durch Jesus verbürgt, der nach Auskunft der Bibel gestorben und durch das Eingreifen Gottes wieder auferstanden sei. Heidi glaubt daran, dass Gott heute noch in das Schicksal der Welt und der Menschen eingreift. Zwar hat sie solches noch niemals erlebt, doch glaubt sie an Schutzengel, die Menschen vor Unglück behüten. Das Beispiel von Menschen, die nach Verkehrsunfällen schon in einem Zwischenstadium sich selbst auf dem Weg in den Himmel am Boden liegen sahen und wieder ins Leben zurückkehrten, ist für Heidi Anlass genug, an ein Eingreifen Gottes zu glauben.

Die Ursache für ihre Überzeugung, dass es ein Leben nach dem Tod gibt, liegt für Heidi u. a. im Zeugnis vieler Menschen begründet, die dies ebenfalls annehmen. Es muss für sie etwas geben, das über das irdische Leben hinausreicht. Heidi lokalisiert dies „auf einen anderen Stern“ und nennt es „Himmel“. In der Bibel sind für sie viele Anhaltspunkte vorhanden, dass das Leben nach dem Tod weiter geht: Kronzeuge dafür ist für sie der gekreuzigte und wieder auferstandene Jesus, so wie er in der Kirche verkündigt wird.

Ans Kreuz gebracht haben Jesus nach Heidi die Leute, die seine neue Lehre nicht annehmen und nicht an ihn glauben wollten. Jesus ist für sie aber gleichzeitig ein Beispiel dafür, dass ausdauernder Glaube über den Tod hinaus von Gott belohnt wird: Gott lässt Jesus nicht im Grabe, er lässt ihn auferstehen. Jesus hat auf der einen Seite nach Heidi vieles an Gewalt „über sich ergehen lassen“ und sich nicht gewehrt, auf der anderen Seite hat er sich ihrer Meinung nach stark für seine Ideale eingesetzt bis hin zum Tod, den er auferstehend überwinden konnte. Und obwohl Heidi diesen Vorgang als Beleg dafür anführt, dass ein Leben nach dem Tod wahrscheinlich ist, zeigt sie sich doch skeptisch gegenüber der Idee einer Auferstehung Jesu selbst: Sie meint, er sei „woanders“ auferstanden, aber nicht auf der Erde.

Ihr eigenes Herkommen und Lebensziel definiert Heidi sehr einfach: Sie sagt, sie kommt „aus dem Bauch“ ihrer Mutter und gehe „in den Himmel“. Letzteres ist für sie „klar“ und unhinterfragbar.

Das christliche Bekenntnis gehört für Heidi zur Normalität. Menschen, die dieses nicht haben, empfindet sie als sonderbar. Schon die Vornamen seien christlich festgelegt. Eine Abkehr vom Christentum kommt für sie deshalb nicht in Frage. Sie hat große Zweifel, ob sie sich jemals mit einem Moslem anfreunden könnte, weil Moslems „einen ganz anderen Tagesablauf“ hätten.

Heidi glaubt an zentrale Aussagen, wie sie im Glaubensbekenntnis der Kirche aufgezählt werden: Doch bezeichnet sie diesen Glauben gleichzeitig als „kindisch“. Darunter will sie die konkret-bildhafte Auffassung von Glaubensinhalten verstanden wissen. So stellt sie sich den heiligen Geist z.B. als Flamme vor. Sie glaubt, dass er „halb Mensch und halb Feuer“ sei und den Menschen Eingebungen macht. Gott stellt sie sich als Mann vor, genauso wie Jesus, letzteren jedoch als jüngeren Mann.

Heidi glaubt an die Auferstehung nach dem Tod für alle Menschen und geht davon aus, dass nach dem Tod nicht alles vorbei ist. Sie meint, dass eine Hölle existiert, glaubt aber, dass niemand in diese hinein kommt.

Der Glaube hat, so konstatiert Heidi, keine Bedeutung für ihren Alltag, außer dass sie gewohnt ist, Freitags kein Fleisch zu essen. Vielleicht, so vermutet sie, spielt der Glaube in ihrem Unterbewusstsein eine Rolle.

### **Gottesbild**

Heidis Vorstellung von Gott ist die eines alten Mannes mit Bart. Auf jeden Fall aber muss er menschliche Gestalt haben, weil er denkt, spricht und sich bei der Erschaffung der Welt bewegt hat, argumentiert Heidi. Als Wolke könne sie ihn sich z.B. nicht vorstellen.

Die Vorstellung eines allmächtigen, die Welt geschaffen habenden Gottes hat Heidi aus ihrer Erziehung bezogen. Durch die Schöpfungsgeschichte in der Bibel gewann sie das Bild eines Gottes, dem alles möglich ist.

Der Gedanke einer weiblichen Gottheit ist Heidi sehr suspekt. Sie meint, Gott sei eher ein „Manager“, für sie der Inbegriff des Männlichen. Sie kann sich jedoch vorstellen, dass Maria bei Gott anwesend ist, als Frau dort vermittelt und ihm sagt, „was er noch besser machen könnte“.

Obwohl die Schöpfungsberichte für Heidi prägend für ihr Gottesbild ist, sagt sie, dass diese eigentlich „Unsinn“ seien. Gott hat zwar die Welt geschaffen, aber nicht so, wie es in der Bibel geschildert wird. Die biblische Sichtweise ist für Heidi nur für Menschen geeignet, deren wissenschaftliches Weltbild noch nicht ausgeprägt ist und die es „nicht besser wissen“.

## **Kirche**

Mit Kirche verbindet Heidi ein Gemeinschaftsgefühl, das beim gemeinsamen Singen und Beten aufkommt. Sie selber ist zwar lange nicht mehr im Beichtstuhl gewesen und glaubt nicht, dass ein Priester die Autorität hat, ihr die Sünden zu vergeben: Die bloße Möglichkeit jedoch, überhaupt beichten zu können, begrüßt sie.

Ursächlich aufgebaut hat Heidi ihre Beziehung zur Kirche durch ein einfaches „Reinwachsen“. Über ihre Eltern ist sie mit Kirche und Christentum vertraut gemacht worden und hat sich entschieden, Ministrantin zu werden.

Heidi betet in der Kirche und bedankt sich für Schönes, das sie erlebt hat. Sie ist zwar nicht begeistert von den Gottesdiensten, sagt aber, dass sie diese schon eher erträgt als früher, als sie sich sehr gelangweilt hat. In Aufregung versetzt sie allerdings ihr Pfarrer, dessen Verhalten sie „schlimm“, dessen Predigten sie „langweilig“ und dessen Gottesdienste sie „überlang“ findet. Sie hält mehr von einem anderen Priester, den sie aus Besuchen im Ruhrgebiet kennt. Den Bischof hält Heidi für einen guten Prediger, kann aber weiter nichts mit ihm anfangen. Heidi meint, das Auftreten des Bischofs sei mit zu viel „Brimborium“ belastet. Das wirkt „komisch“ auf sie.

Heidi betrachtet es als Aufgabe der Kirche, Menschen das Leben zu erleichtern. Ob ihr der Kirchgang „etwas bringt“, vermag sie nicht zu sagen. Sie meint, dass man es nicht merkt, „wenn der liebe Gott einem hilft“. Diese Hilfe Gottes ist für Heidi aber unabhängig vom Kirchgang immer schon gegeben. Andererseits gehört es für Heidi „einfach dazu“, getauft zu sein und zu Kommunion und Firmung zu gehen.

Religion, so Heidi, wird weiterhin einen Platz in ihrem Leben haben. So legt sie Wert darauf, dass ihr zukünftiger Mann ein Katholik sein sollte. Für eventuelle Kinder plant sie jetzt schon eine Erziehung im christlichen Sinne. „Auf jeden Fall“ sollen sie im christlichen Geiste aufwachsen, um sich später selber für oder gegen das Christentum entscheiden zu können. Heidi sagt das so, weil sie davon ausgeht, dass Religion im letzten Privatsache ist und jeder darüber unterschiedliche Ansichten hat. Gerade ältere Menschen wie ihre Oma dächten ganz anders über Religion als sie selber. Sie meint, dass ihr ohne Kirche irgendetwas gefehlt hätte, kann dies aber nicht genau benennen.

## **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Ungewöhnliche Erlebnisse, die Heidi rational nicht erklären kann, kennt sie aus ihren Träumen. So hat sie manchmal den Eindruck, etwas am Tage wieder zu erkennen, was sie vorher in einem Traum schon einmal gesehen hat. Für Heidi hat dies aber nichts mit etwas „Überirdischem“ zu tun. Es gehört für sie eher als Normalität zum Leben dazu. Andere, so berichtet sie, haben diese Erlebnisse auch.

### **Zusammenfassung**

Religiöse Erfahrungen verknüpft Heidi mit ihren Erfahrungen aus Kirche und Bibel; ihre Gebetspraxis bezeichnet sie als flüchtig und unregelmäßig.

Ihren Glauben macht sie an kirchlich-biblischen Inhalten fest: So spricht sie von der Welterschöpfung in sieben Tagen, vom Fegefeuer und vom Leben nach dem Tod: An all dies glaube sie, gleichzeitig sei dies aber Unsinn und nur relevant für Menschen, die noch kein wissenschaftliches Weltbild hätten.

Gott ist für Heidi ein „Manager“ mit menschlich-männlichem Antlitz. Er greift für sie mit Unterstützung von Schutzengeln in den Lauf der Welt ein. Gott hat die Welt geschaffen, allerdings anders als in der Bibel geschildert.

Heidi ist in der katholischen Kirche verwurzelt, im gemeinsamen Singen und Beten in der Gemeinde fühlt sie Gemeinschaft. Ihren Gemeindepfarrer hält sie zwar für langweilig, kennt aber auch andere Priester, die ihr mehr zusagen. Eine spätere katholische Heirat und die Taufe ihrer Kinder sind für sie selbstverständlich.

Ungewöhnliches erlebt sie in ihren Träumen, manchmal als Déjà-vu Erfahrung.

**Heidis Religiosität kann als konventionell typologisiert werden.** Sie bezeichnet sich als „hineingewachsen“ in die Kirche, ohne sich aber dezidiert mit Inhalten und Themen auseinanderzusetzen.



## **7.5 Joris**

### **Vorstellung**

Joris ist 17 Jahre alt und katholisch. Er hat vor, in zwei Jahren das Abitur zu machen, seine weitere Laufbahn betrachtet er noch als offen.

Die regelmäßigen Treffs im Jugendheim der evangelischen Gemeinde sieht er als strukturierend für seine Wochenenden an. Hier weiß er, dass immer jemand da ist, mit dem er reden kann.

Das Jugendheim ist ein fester Punkt, von dem alle seine Planungen ausgehen, wenn es um die Freizeitgestaltung geht.

Joris hat noch keine konkreten Pläne, was seine Zukunft betrifft.

### **Erfahrungen mit Religion**

Praktische Erfahrung mit Religion hat Joris, wie er berichtet, auf Besinnungstagen gemacht. In seinem normalen Alltag kommt sie selten vor.

Er spricht in Bezug auf diese Besinnungstage, die er mit der ganzen Schulklasse verbracht hat, von einem Gefühl, zu einer Gemeinschaft zu gehören.

Joris betet, wie er sagt, „unregelmäßig“ und „indirekt“. Er setzt sich von traditionellen Varianten des Gebets ab und bringt zum Ausdruck, dass seine Art zu beten eher im stillen Nachdenken und Hoffen liegt.

Manchmal kommt es im Alltag zu Diskussionen über Religion, doch dieses Thema steht eher am Rande. Wenn es aber aufkommt, stehen meist kirchliche Themen im Mittelpunkt.

Gemeinschaft und individueller Glaube haben sich für Joris auf den Besinnungstagen gut ergänzt. Im ganzen kennzeichnet er diese Besinnungstage als geprägt von einer Atmosphäre der Spiritualität, die er schwer zu beschreiben vermag.

Dies hat sich seiner Ansicht nach durch gemeinsames Meditieren, aber auch durch den Austausch und das gegenseitige Kennenlernen entwickelt.

Er zieht die Konsequenz, dass diese Zusammenkunft von Schülern ein „Ausdruck von Religion“ war.

### **Persönlicher Glaube**

Joris glaubt, dass es nach dem Tod „vielleicht“ eine Weiterführung des Lebens gibt. Für ihn ist nach dem Tod ein radikaler Bruch nicht wahrscheinlich, sondern alles gehe weiter „wie im normalen Leben“. Er glaubt, dass jeder einzelne dann wieder „seine Rolle einnimmt“.

Dieser Glaube entspringt für Joris aus der Vermutung, dass es irgendein höheres Wesen geben muss. Er sagt, dass man dies „irgendwie unterbewusst“ spürt, es aber „kaum beschreibbar“ sei.

Er assoziiert den Tod mit dem christlich-traditionellen Gedankengut von Himmel und Hölle, wobei er dieses Schema strikt ablehnt. Joris sträubt sich dagegen, dass „die Guten“ in den Himmel und „die Schlechten“ in die Hölle kämen. Das „Jüngste Gericht“ ist nach Joris eine Konstruktion, der er nicht viel Glauben schenkt. Jesu Tod und Auferstehung hält er für unrealistisch, wohingegen er die Idee von einem „Leben nach dem Tod“ noch am ehesten für realistisch hält. Die Bibel, aus der all diese Vorstellungen entnommen sind, ist für Joris ein

Buch voller Lebensweisheiten, in dem auf moralisierende Art und Weise Geschichten erzählt werden.

Einerseits ist ein „Leben nach dem Tod“ für ihn etwas sehr Ungewisses. Andererseits geht er davon aus, dass jeder Mensch eine eigene Seele hat, welche die Persönlichkeit desjenigen ausmacht. Es ist für Joris schwer begreiflich, dass nach dem Tod das Ende dieser Seele und dieser Persönlichkeit eintreten sollte.

„Seele“ ist darüber hinaus für Joris auch „Gefühl“ und „Charakter“, „alles, was einen halt bewegt und deshalb schwer zu beschreiben“ ist. Jeder Mensch hat nach Joris eine Seele „in sich drin“. Schmerz über verletzende Worte eines Freundes oder Freude über ein erhaltenes Geschenk sind für Joris Anhaltspunkte für die Existenz der Seele.

Obwohl der Tod „immer möglich“ ist, versucht Joris ihn zu verdrängen, weil der Gedanke an diesen ihm das „Leben vermiesen“ würde.

Über die Begrenztheit des Lebens macht sich Joris gegenwärtig nicht viele Gedanken. Für ihn ist der Tod weit weg.

### **Gottesbild**

Joris geht davon aus, dass „irgendwas“ da ist, das „einen Großteil der Welt“ lenkt. Er hat keine genaue Vorstellung davon. Er glaubt an etwas Höheres, das man „mit dem Geist nicht richtig erfassen kann“.

Gott ist für Joris jemand, der die Welt lenkt. Dass Gott sie geschaffen hat, ist für ihn ungläubwürdig, da er sich, was die Schöpfung betrifft, eher auf naturwissenschaftliche Erklärungsmuster stützt. Er redet aber von einer Ahnung, dass es etwas „Anderes“ geben muss, das er nicht genau fassen kann. „Gefühlsmäßig“ und „glaubensmäßig“ sitze dies „innen“ in jedem Menschen. Joris sagt aber, dass er persönlich kein besonderes Bedürfnis hat, diese Ahnung in Worte zu fassen.

Joris kennt verschiedene Vorstellungen von Gott, unter anderem die eines alten Mannes mit Bart. Bisweilen stellt er sich Gott als physikalisch messbare Energiequelle vor. Joris ist bereit, verschiedene Vorstellungen zu durchdenken, ohne sich jedoch für eine davon entscheiden zu wollen.

Konsequenzen für sein alltägliches Leben zieht Joris aus seinem Gottesbild nicht: Er will sein Leben nicht von einer Vorstellung von Gott bestimmen lassen, sondern es lieber selber „in den Griff“ bekommen.

### **Kirche**

Religion ist für Joris in erster Linie nicht ein ‚Sich-Zusammenfinden‘ in Glaubensgemeinschaften, sondern manifestiert sich im Glauben eines jeden einzelnen. Er zieht seinen persönlichen Glauben dem in den Kirchen gelebten Glauben vor und sagt, dass ihn weder mit der evangelischen noch mit der katholischen Kirche viel verbindet. Die katholische Kirche ist Joris suspekt, weil er sie als kommerziell einschätzt. Mit der evangelischen Kirche assoziiert er hingegen positiv ein Jugendzentrum, das in seinem Freundeskreis oft genutzt wird. Er hat den Eindruck, dass man evangelischerseits die Dinge „ein wenig anders“ sieht und „freundlicher“ ist.

Joris ist der katholischen Kirche gegenüber verunsichert, weil ihm deren „Aufbau unbekannt“ ist. Er bringt mit dem Katholizismus „vorgeschriebene Regeln“ in Verbindung, die er unattraktiv findet. Er sagt, dass ein Gebet im Wald ihm mehr bringt als in einem „Gebäude“.

In der Konsequenz ist aber Kirche gerade durch ihren Gemeinschaftscharakter für Joris ein positives Phänomen, weil sie zum Beispiel psychologische Beratung und das persönliche Besprechen der Probleme möglich macht. Negativ an Kirche konnotiert Joris den „kommerziellen Aufbau“ und die Pflicht zum Kirchgang.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Joris erzählt, dass er hin und wieder Déjà-vu Erlebnisse hat. So scheint ihm bisweilen, dass er Situationen, die er aktuell vor Augen hat, schon einmal im Traum antizipiert hat.

Er berichtet aber über eine ungewöhnliche Situation beim „Chatten“: Bei der Unterhaltung im ‚digitalen Raum‘ haben er und ein Freund zur gleichen Zeit den selben Satz eingegeben. Eine Erfahrung, die Joris verwundert.

Ein regelmäßiger Punkt in Joris‘ Alltag sind die Besuche in einem internationalen Antiquitätenladen, der seine Exponate aus aller Welt bezieht. Hier schlendert er durch den Laden und betrachtet Gegenstände aus verschiedenen Epochen. Dabei genießt er die Exotik der Gerüche und Farben und bestaunt die Kunstfertigkeiten aus aller Welt.

### **Zusammenfassung**

Joris berichtet, Erfahrungen mit Religion zuletzt auf Besinnungstagen gemacht zu haben. Dort haben Meditation und Gebet eine Atmosphäre des Vertrauens und der Gemeinschaft geschaffen. Sporadisch betet Joris im privaten Bereich, bisweilen kommt es zu einer Diskussion über Religion mit Freunden.

Joris glaubt an ein Leben nach dem Tod: Er hält dies für wahrscheinlich, weil er davon ausgeht, dass jeder Mensch eine Seele hat, die unsterblich ist. Joris wehrt sich aber gegen Vorstellungen von Himmel und Hölle, die er selbst in Bezug auf ein Leben nach dem Tod thematisiert hat.

Joris kennt verschiedene Gottesbilder: Vom „alten Mann mit Bart“ bis zur „Energiequelle“ kann er sich viel vorstellen, es fällt ihm allerdings schwer, sich für eines zu entscheiden. Aufgrund seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse erscheint es Joris schwer, an eine Welterschaffung durch Gott zu glauben, jedoch meint er, dass „irgendwas“ diese Welt lenkt.

Die katholische Kirche ist Joris suspekt, da er sie für „kommerziell“ hält. Er nutzt aber gerne ein evangelisches Jugendzentrum und hält kirchliche Beratungsmöglichkeiten für sinnvoll.

Joris kennt Déjà-vu Erlebnisse und Zufälle in seinem Alltag, die er sich rational nicht erklären kann. Sein Hobby sind Antiquitäten aus Übersee: Diese Gegenstände faszinieren ihn.

Joris hat fast keinerlei Verbindungen zu kirchlich-institutioneller Religiosität, geht aber von einer „Höheren Macht“ aus, die die Welt lenkt und bestimmt und deren Eigenschaften er im Unbestimmten lässt. **Seine Religiosität kann als autonom-religiös bezeichnet werden.**

## **7.6 Melanie**

### **Vorstellung**

Melanie ist 17 Jahre alt, evangelisch und lebt in der Stadt.

Ihr Leben sieht Melanie als etwas „Rundes“ und Zusammenhängendes an, sie kann in ihm einen roten Faden erkennen. Das macht sich am ehesten an ihrem größten Hobby fest, dem Handball. Melanie liebt die Härte dieses Sportes, den sie schon seit frühester Kindheit betreibt und sagt, dass sie gerne einmal „hinlangt“.

Handball ist für Melanie ein Ausgleich zur Schule. Er bedeutet ihr „einfach alles“ und sie fährt an jedem Wochenende „kilometerweit“ für ihre Spiele. Sie sagt, dass Handball ihr ein „zweites Leben“ ermöglicht. Trainer und Mannschaft vermitteln Melanie ein Gefühl des Zusammenhalts und der Gemeinschaft, wie sie es sonst nicht kennt.

Die „Ungebrochenheit“ im Sport wird bei Melanie kontrastiert durch ihre Familienbiografie: Als sie 16 Jahre alt war, ließen ihre Eltern sich scheiden, was ihr „unter die Haut“ ging. Anfänglich hat sie das nicht als „so schlimm“ empfunden, weil sie sich schon erwachsen genug empfand, mit dieser Situation fertig zu werden. Aber sehr schnell wurde ihr klar, dass sie mit der Scheidung ihren Vater viel seltener zu Gesicht bekommen würde. Auch mit der Mutter fiel es ihr fortan schwerer, ein wirkliches Gesprächsthema zu finden.

Ihre Freizeit verbringt Melanie vornehmlich beim Handball. Sie ist viel unterwegs für ihren Sport und war schon Auswahlspielerin für Unterfranken. Ansonsten ist Melanie sehr viel mit ihrem Hund beschäftigt, den sie „über alles“ liebt. Wenn es ihr schlecht geht, sucht sie Freundinnen auf, um „mit mehreren“ über das zu sprechen, was sie gerade bedrückt. Die Ratschläge, die sie dabei bekommt, helfen ihr und trösten sie.

Ihrer Zukunft blickt Melanie mit gemischten Gefühlen entgegen. Einerseits hat sie Angst vor der Ungewissheit. Andererseits ist sie aber voller Freude im Hinblick auf das, was kommen kann: Der Auszug aus dem Elternhaus, mögliche Auslandsaufenthalte usw. wecken in ihr Vorfreude. Sie denkt langfristig an eine eigene Wohnung und Erfolg im Sport. Auf jeden Fall möchte sie eine Familie gründen.

### **Erfahrungen mit Religion**

Religion hat eine „gewisse“ Bedeutung für Melanie, die sie nicht näher bestimmen kann.

Ursprünglich war es ihre Oma, die sie mit dem christlichen Glauben vertraut gemacht hat. Regelmäßig begegnet ihr das Thema Religion im RU.

In ihrem Alltag denkt Melanie besonders in „schwierigen Situationen“ an Religion. Sie sagt, dass sie sich „etwas“ auf Religion stützen kann und misst ihr für ihr tägliches Leben „irgendwo schon“ eine Rolle bei, denn ihr Glaube ziehe sich durch ihr gesamtes Leben, sei „immer da“. Am deutlichsten wird ihr dies in Bezug auf den Sport.

So sagt sie, dass sie sich vor einem Handballspiel „meditative Gedanken“ macht. Für sie hat Sport insofern etwas mit Religion zu tun, als sie vor einem schweren Spiel des öfteren Gott anruft (z.B. „Oh, Gott...“).

### **Persönlicher Glaube**

Auf ihren Glauben angesprochen, reagiert Melanie zunächst sehr persönlich: Früher hat sie an ihre Familie geglaubt. Nach der Scheidung ihrer Eltern aber sei dieser Glaube zerbrochen. In erster Linie glaubt sie an ihre Zukunft und allgemein daran, dass Menschen es schaffen werden, Frieden auf der Erde herzustellen.

Melanie bezeichnet sich als gläubig, aber nicht im strengen Sinne. In „gewisser Weise“ hält sie Religion für eine Privatsache, weil jeder Mensch von ihr eine eigene Vorstellung hat. Ein „gemeinsames Bild“ von Religion sei gegenwärtig gesellschaftlich nicht vorhanden.

Ein Leben nach dem Tod, von dem sie fest ausgeht, ist ihrer Ansicht nach „nichts Schlimmes“.

Zur Bibel hat sie ein gespaltenes Verhältnis: Wenn „teilweise die Unwahrheit“ in der Bibel wiedergegeben würde, wäre es für Melanie, wie sie sagt, „nicht so schlimm“. Aber wenn „alles falsch“ sei, würde sie das schockieren.

Besonders viele Gedanken macht sich Melanie um den Topos der „Vorherbestimmung“. Biblische Ausdrücke wie: „Das Wort hat sich erfüllt“, sind für sie unklar. Die Vorstellung, dass der Tod Christi von Gott her determiniert gewesen ist, macht sie „wahnsinnig“. Auch der Begriff „Opfer“, der im Kontext dieser Vorherbestimmung steht, ist für Melanie ambivalent. Einerseits sagt sie, dass sie niemanden kennt, der sich gegenwärtig noch für einen anderen opfern würde und dass sie selbst zu solch einem Schritt nicht bereit wäre. Andererseits würde sie es begrüßen, wenn Menschen heute bereit wären, Opfer für einander zu bringen.

Aus ihrem persönlichen Glauben zieht Melanie die Konsequenz, dass die Geburt Jesu ein historisches Faktum ist. Jedoch ist sie sich unsicher darüber, ob er wirklich verspottet und gekreuzigt wurde. Sie sieht Jesus als „guten Menschen“, der helfend und Gutes tuend seiner Wege ging und den man sich in der Gegenwart wünscht. Melanie fragt an, ob Gott wirklich seinen Sohn opfern wollte. Sie geht davon aus, dass er nur Gutes für die Menschen will. Sie macht sich Gedanken darüber, ob er nicht den Leidensweg Christi hätte vermeiden können.

### **Gottesbild**

Gott ist für Melanie etwas Großes und Unfassbares, von dem sie keine konkrete Vorstellung hat. Sie weiß nicht, ob dieses „Etwas“ männlich oder weiblich ist oder „eine Kreuzung aus Mensch und Tier“, sie geht jedoch davon aus, dass „irgendwas in der Ferne“ ist. Dies empfindet sie als „eng und bedrückend“. Das Bedrohliche liegt für Melanie in der Vorstellung, dass irgend jemand „lenkt und leitet“. Auf der anderen Seite ist sie sich sicher, dass sie irgendwann einmal herausfinden wird, wer oder was es ist, das dieses Leben leitet.

Melanie glaubt daran, dass dieses „Etwas“ nichts Böses gegenüber den Menschen im Schilde führt. Sie geht davon aus, dass es nur Gutes will. Sie kann nicht sagen, ob Gott für sie etwas männliches oder weibliches ist, für Melanie hat Gott Anteil sowohl am Weiblichen als auch am Männlichen. Sie geht davon aus, dass jeder Mensch ein eigenes Bild und eine eigene Vorstellung von Gott hat.

Gespräche über religiöse Angelegenheiten führt sie bisweilen im Freundeskreis. Die beliebtesten Themen dabei sind, wie man sich Gott vorstellen soll und ob er überhaupt existiert.

Eine wichtige Konsequenz aus ihrem Gottesbild ist, dass Melanie an ein Leben nach dem Tod glaubt, weil „irgendwas“ da sei, das dies ermöglicht.

## **Kirche**

Zur Kirche hat Melanie gegenwärtig ein entspanntes Verhältnis: Sie besucht ab und zu den Gottesdienst, wenn sie das Bedürfnis dazu verspürt. Die gängigen Sakramente wie Taufe, Kommunion und Firmung hat sie „gemacht“.

Früher hat sie den Kirchengang als Pflicht erfahren: Nach Kommunion und Firmung hat sie die Messe als „Horror“ empfunden.

Heute kann sie differenzierter sehen: Der Kirchenraum ist für sie eine Unterbrechung der Normalität, in der, im Gegensatz zum Alltag, Stille herrscht. Die Gestalten wie z.B. Maria und Jesus, wirken eindrücklich auf sie und geben ihr zu denken. Beim Besuch von Kirchen fühlt sie sich besonders von den Bildern des Kreuzweges angesprochen, der ihr Anlass zu vielen Fragen bietet: Sie stellt sich besonders zwei Fragen: Bildet das auf dem Kreuzweg wiedergegebene Geschehen eine historische Wahrheit ab? War der Leidenweg Jesu vorherbestimmt und musste er mit seinem Tod enden?

Melanie geht unregelmäßig zur Kirche. Sie mag es aber sehr, sich in fremden Städten die Kirchen anzuschauen. Von den verschiedenen Innenräumen ist sie fasziniert.

Kirchen bieten für Melanie eine andere Atmosphäre als alltägliche, profane Räume und geben ihr die Möglichkeit, über sich selber nachzudenken.

## **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Melanie sagt, dass es in ihrem Leben ungewöhnliche Dinge gibt, die über ihren Horizont hinaus gehen und die sie sich mit dem Verstand nicht erklären kann, Beispiele kann sie aber nicht nennen.

Rock- und Sportstars, die in den Medien in die Nähe des Religiösen oder sogar Gottes gerückt werden, sind nach Melanie dadurch zu dieser Ehre gelangt, weil in Teilen der Gesellschaft die Bedeutung Gottes nicht reflektiert wird. Eine Ursache dafür ist für Melanie, dass Gott als Metapher für etwas Großes und Einzigartiges benutzt wird, ohne dass man sich über ihn selber genug Gedanken macht .

Melanie kennt Gegenstände, die ihr sehr wichtig sind und die symbolische Bedeutung für sie haben. Dazu gehören beispielsweise ihre Handballschuhe. Ein Stoffteddy erinnert sie an ihren Ex-Freund, der ihr immer noch wichtig ist und ein Fotoalbum, das sie immer bei sich trägt, zeigt ihre besten Freunde. All diese Dinge sind wichtig für Melanie, sie zögert aber, sie „heilig“ zu nennen.

Bei Handballspielen kennt sie irrationale Handlungsweisen: Vor jedem Spiel z.B. gibt es bestimmte Rituale, wie Schlachtrufe, gegenseitiges Abklatschen und das Aussetzen eines Teddys im Tor, die eine gemeinschaftliche Atmosphäre unter den Spielerinnen sichern.

„Heilig“, so Melanies Konsequenz, ist für sie allein Gott, der für sie „irgendwie“ unnahbar und unfassbar ist. Dieser Gott ist für Melanie Garant dafür, dass es ein „Weiterleben nach dem Tod“ gibt. Als Zeugnis dafür dienen ihr die Erzählungen von klinisch Toten, die vom Tod als etwas Schönem berichten.

### **Zusammenfassung**

Melanie kann Religion an sich schwer bestimmen, sagt aber, dass Religion immer im Hintergrund ihres Alltages, besonders in schwierigen Situationen, für sie zugänglich ist. Sie macht sich persönlich sehr viele Gedanken über das Schicksal Jesu und seine Bedeutung für die Menschen: Besonders beschäftigt sie die Frage nach der Prädestination des Lebens Jesu.

Gott ist für Melanie etwas Großes und Unfassbares mit sowohl weiblichen als auch männlichen Anteilen, das aus der Ferne die Welt lenkt, was ihr ein wenig unheimlich vorkommt. Andererseits geht sie davon aus, dass Gott es gut mit den Menschen meint und ein Leben nach dem Tod ermöglicht. Jeder Mensch hat ihrer Ansicht nach ein persönlich-individuelles Bild von Gott.

Kirche ist für Melanie ein Kontrast zum Alltag, sowohl im Gottesdienst, den sie sporadisch besucht, als auch bei Besuchen ohne Gottesdienst, wo sie sich von der Bilderwelt im Kirchenraum zu religiösen Überlegungen inspirieren lässt.

Melanie kennt Ungewöhnliches in ihrem Leben, kann dies aber nicht benennen. Rituale beim Sport helfen ihr, sich auf die Mannschaft und das Spiel zu konzentrieren, Gegenstände, die ihr außergewöhnlich wichtig sind, erinnern sie an Freunde oder dienen als Talismane: Jedoch sind diese Gegenstände nichts Heiliges für sie, heilig sei allein Gott.

Melanie orientiert sich religiös am Christentum, ohne jedoch aktiv kirchlich engagiert zu sein. Sie versucht, das, was sie vom Christentum weiß, autonom weiter zu denken und zu interpretieren. **Ihre Religiosität kann als christlich- autonom interpretiert werden.**

## 7.7 Uli

### **Vorstellung**

Uli ist 17 Jahre alt und katholisch. Er hat keine Probleme in der Schule und wird in zwei Jahren das Abitur machen. Seinen bisherigen Lebenslauf bezeichnet er als „schlüssig“. Er ist, wie er sagt, noch niemals in ein „schwarzes Loch“ gefallen. Große Entscheidungen, die über die Wahl von Unterrichtsfächern hinausgingen, hat er noch nicht treffen müssen. Es gibt für Uli nichts, was er in seinem Leben bereuen würde. Sogar einen Jahre zurückliegenden Urlaub, den er als „grottenschlecht“ bezeichnet, kann er noch etwas abgewinnen: Immerhin hat er damals das Gitarrespielen erlernt.

Uli verweist darauf, einen „absolut“ gefestigten „geistlichen Hintergrund“ zu haben. Das liegt an der christlichen Erziehung, die er in seinem Elternhaus genossen hat. Die Eltern haben Uli sehr schnell mit Religion und mit der katholischen Kirche bekannt gemacht.

Die gegenwärtige Gesellschaft ist nach Uli durch Erziehung zum kritischen Denken gekennzeichnet. Gerade dies sei für Religion problematisch: Uli räumt zwar ein, dass Kritik „immer gesund“ ist, aber sie dürfe nicht in eine allgemeine „Ablehnung“ münden. Uli deutet an, dass die Erziehung zur Kritik religiöse Bewegungen in die Nähe von Sekten bringt. Dies ist nach Uli übertrieben, Kritik müsse sachlich bleiben.

Uli hat neben der Schule vielfältige Interessen: Er betätigt sich sportlich, macht Musik und kümmert sich regelmäßig um seinen Hund. In der christlichen Jugendarbeit ist er äußerst engagiert. Er organisiert regelmäßig christliche Jugendcamps, nimmt an einem Gebetskreis der KSJ teil und leitet einen eigenen, charismatisch ausgerichteten Gebetskreis. Eine Belastung durch all diese Tätigkeiten nimmt er nicht wahr: „Ich mache es halt“, äußert er sich zu seinen vielen Aktivitäten.

Seine Zukunftspläne sind noch nicht fest umrissen: Durch seine „Gymnasiastenlethargie“ hat er sich noch nicht viele Gedanken zu seiner Zukunft gemacht. Allerdings kann er sich gegenwärtig nicht vorstellen, einen Beruf zu ergreifen, der mit Religion im engeren Sinne verbunden ist. Sein Traum ist es, „Hochschullehrer für Kunst“ zu werden.

### **Erfahrungen mit Religion**

Erfahrungen mit Religion macht Uli im freikirchlichen Rahmen besonders intensiv. In seinem charismatischen Gebetskreis durchlebt er ekstatische Erfahrungen wie z.B. die Glossolali (Zungengebet). Auch ist er mit der Lebensübergabe an Christus vertraut. Uli erklärt jedoch, dass neue Mitglieder in der charismatischen Gemeinschaft mit diesen Erfahrungen nicht „zugeschüttet“, sondern langsam daran herangeführt werden. Zur Normalität in einer charismatisch-christlichen Gemeinschaft gehört es für Uli, dass manchmal Wunder geschehen. Er hat z.B. schon erlebt, dass jemand durch Gebete geheilt wurde oder durch gezieltes Gebet einen Job gefunden hat. Auch wenn er mit einem Menschen nach langer Zeit wieder unverhofft ins Gespräch kommt, ist dies für Uli eine geistliche Erfahrung, die aus dem Gebet entspringt.

Seine Entscheidung für das Christentum ist für Uli ein Prozess, der noch heute andauert und der für ihn mehr oder weniger unbewusst als vierjähriger Junge begonnen hat.

Die Ursachen für seine Erfahrungen mit Religion sieht Uli im persönlichen Gespräch mit Gott. Im Gegensatz dazu bezeichnet er die Gebete in der katholischen Kirche als unpersönlich. Kirchlich-religiöse Erfahrungen sind für Uli „peripher“, „richtige“ religiöse Erfahrung macht er betend, singend und erzählend in seinem Gebetskreis.



Uli gestaltet mit seinem Gebetskreis charismatische Gottesdienste, in denen zwar ein katholischer Priester die Wandlung übernimmt, alles andere aber der charismatischen Gruppe zur Ausgestaltung überlassen wird. Er organisiert darüber hinaus regelmäßig Camps, auf denen er mit anderen Gott persönlich erfahren kann. Er ist Mitglied in einem Gebetskreis und hat einen zweiten selber begründet, in welchem in erster Linie Studenten sind.

Aufsehen erregt Uli mit seinen religiösen Aktivitäten eher im privaten Bereich als in der Schule. Dort verhält er sich eher passiv und führt religiöse Diskussionen ausschließlich dann, wenn er darauf angesprochen wird. Manchmal wird er darauf angesprochen, wie er sein Christ-Sein in seinen Alltag integrieren kann. Auch ganz „lebenspraktische“ Themen werden von Uli im Kontext der Religion diskutiert. So hat ihn einmal auf einer Skifreizeit ein Mädchen vor dem Hintergrund seines Glaubens nach seiner Einstellung zur Sexualität gefragt.

Gebet ist für Uli ein Weg, seinen Glauben auszuleben: Beim Spazieren kann er so in ein dialogisches Gespräch mit Gott verfallen, das er als „großen Gewinn“ für sich selber bezeichnet. Er bezeichnet dies aber nicht als herkömmliches, „richtiges“ Gespräch, und er muss nicht die ganze Zeit reden. Trotzdem erlebt er ein inneres Einvernehmen mit Gott, das ihm mit dem Verstand nicht erklärbar scheint.

Aus seinen Erfahrungen mit Religion zieht Uli die Konsequenz, dass Religion zwar „bis zu einem gewissen Grade“ Privatsache ist und „ein Stück weit“ jeder selber persönlich über seine Haltung zur Religion nachdenken muss. Deshalb hält Uli es für unmöglich, Religion anderen aufzuzwingen. Auf der anderen Seite aber sieht er die Notwendigkeit, Religion mit anderen zu teilen. Dies will er nicht durch aufdringliches „Anreden“ erreichen, sondern durch ein glaubwürdiges Leben.

### **Persönlicher Glaube**

Uli glaubt daran, dass der Sinn des Lebens darin besteht, „Gott ein Stück weit zu erkennen und sich von ihm lieben zu lassen“. Diese Liebe geht für Uli über den Tod hinaus. Er glaubt, dass „der Mensch als Geistwesen nach dem Tod weiter leben wird in dieser Liebe“.

Einerseits ist es für Uli „Schwachsinn“, von einem Weiterleben nach dem biologischen Tod auszugehen, weil offensichtlich „alles abstirbt“. Andererseits ist es jedoch ebenso „Schwachsinn“ für Uli, dass der Mensch, „der so toll denken kann“ und sich „abrackert im Leben“, irgendwann sterben muss.

Der „Himmel“ spielt für Uli eine entscheidende Rolle, denn dies ist für ihn der ‚Ort‘, den der Mensch nach dem Tod erreicht. Er kann aber „keine Definition“ abliefern und möchte sich am liebsten „keine Gedanken“ darüber machen, weil diese Dinge „nicht verstehbar“ seien. In diesem Bereich ist „Vertrauen nötig“, wie Uli sich ausdrückt. Der Glaube gibt ihm aber ganz konkrete Vorgaben, wie er in moralischer Hinsicht sein Leben gestalten soll. Gläubig zu sein vertrage sich nicht mit einem egoistischen und selbstbezogenen Ausleben seiner Interessen. Zum Glaubensbekenntnis der katholischen Kirche steht er „voll und ganz“, dies ist für Uli die „Verfassung des Glaubens“. Er hat zwar, wie er anmerkt, keine besonderen Assoziationen damit, aber als Grundform des Glaubens empfindet er sie als „absolut korrekt“.

Uli möchte sich nicht zu sehr auf Gefühle verlassen, denn die seien instabil. Ihm geht es darum, den „trockenen Glauben“ rational zu realisieren, aber auch, besonders in der charismatischen Gemeinschaft, Erfahrungen dazu zu machen, die über die Ebene des Verstandes hinaus gehen. Religion muss nach Uli, auch in moralischer Hinsicht, das ganze Leben „straight“ durchdringen. Das umfasst auch andere Menschen, gerade in sexueller

Hinsicht, nicht auszunutzen. Für sein tägliches Leben wünscht er sich, nach dem Leitsatz: „Was würde Jesus jetzt tun?“, vorzugehen.

Uli zieht zwar aus seinem Glauben die Konsequenz, dass er diesen mit anderen Menschen teilen muss, aber ungefragtes, aufdringliches „Evangelisieren“ lehnt er ab. Wenn „Christliches zu hastig vorgetragen“ werde, stoße es eher auf Ablehnung.

### **Gottesbild**

Uli geht von Gott als dem einen und einzigen Schöpfer aus, der die Welt ins Leben gerufen hat. Dieser Gott ist für ihn ein persönlicher, der sich ansprechen lässt. Er ist aber für Uli gleichzeitig der unbegreifliche und rätselhafte Gott, der nicht vorstellbar ist. Dennoch steht für ihn fest, dass ein fest umrissenes Gottesbild notwendig ist, um überhaupt eine Vorstellung von Gott haben zu können.

Die Ursache für Ulis Gottesbild liegt einerseits in seiner Rationalität und andererseits in seinen persönlichen Erfahrungen begründet. Was die Rationalität betrifft, bezieht er sich auf den Philosophen Pascal: Der habe mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung in seiner berühmten ‚Wette‘ aus den ‚Pensées‘ dargelegt, dass der Glaube an Gott allemal gewinnbringender sei als der Unglaube. Eigene Erfahrungen hat Uli in der charismatischen Gemeindeerneuerung gemacht, wo er sich auf sehr persönliche Weise an Gebets- und Fürbittkreisen beteiligt. Er sagt, dass er in ständigem Kontakt zu Gott steht.

Das Gottesbild Ulis steht im Kontext einer vielgestaltigen Glaubenspraxis, die sich in verschiedenen Gebetskreisen, christlichen Camps, als Messdiener und in einer allgemein christlichen Lebenseinstellung äußert. Er bezeichnet seinen Glauben als nüchtern und rational. Er will nicht von wechselnden religiösen Gefühlen hin und her gerissen werden. Trotz aller Rationalität bleibt Gott für ihn unerklärlich. Uli sieht sich als persönlicher Freund Gottes an. Er geht davon aus, dass Gott Gemeinschaft mit ihm haben möchte. Gerade diese persönliche Beziehung zu Gott wird für Uli im Rahmen des traditionellen Sonntagsgottesdienstes nur selten sichtbar.

Handlungsstrategien im Umfeld von Ulis Gottesvorstellung sind darauf ausgelegt, eine Balance zwischen beglückenden religiösen Gefühlen und einer rationalen Vorstellung Gottes zu finden. Dazu gehören religiös-mystische Erfahrungen in charismatischen Gebetskreisen genauso wie das Gespräch im Alltag mit Gott. Uli will sein Leben öffnen für die Gegenwart Gottes. Es ist ihm aber genauso ein Anliegen, Freunden und Bekannten von seiner Beziehung zu Gott zu berichten.

Die wichtigste Konsequenz, die Uli aus seinem Gottesbild zieht, ist die Gewissheit, in einem beständigen Gespräch mit Gott zu stehen. Dieser ständige Dialog muss nicht in Form eines konventionellen Gespräches ablaufen. Uli kann schweigend mit Gott in Kontakt sein. Er berichtet davon, dass er oft auf langen Spaziergängen in ein persönliches Gespräch mit Gott kommt. Eine weitere Konsequenz ist für ihn, religiöse Erlebnisse und Gefühle immer wieder vor dem Verstand zu prüfen. Er will sich nicht ausschließlich auf Gefühle verlassen. Uli nimmt kirchliche Traditionen auf, gibt ihnen aber einen individuellen und persönlichen ‚Touch‘. Sein charismatischer Ansatz zielt darauf, innerhalb der traditionellen kirchlichen Lehre ganz persönliche Erfahrungen mit einem lebendigen Gott zu machen.

## **Kirche**

Uli steht mit verschiedenen Kirchen in Verbindung: Die katholische Kirche, die er durch seine Eltern kennen gelernt hat und in der er als Messdiener aktiv ist, bezeichnet er als „normal“, „unpersönlich“ und „steril“. Er besucht manchmal die örtliche, evangelische Gemeinde, von der er sich durch die gemeinschaftliche Feier des Abendmahles (man reicht einander, im Kreis um den Altar versammelt, Brot und Wein) sehr angesprochen fühlt. Er schätzt jedoch eine zum größten Teil aus Schwarzafrikanern bestehende Baptistengemeinde, deren enthusiastischer und charismatischer Stil ihm gefällt. Diese Gemeinde lege „viel mehr hinein“ in den Gottesdienst.

Durch seine Eltern ist Uli sehr schnell in die kirchliche Jugendarbeit gekommen, wo er sich besonders im Rahmen der „charismatischen Erneuerung“ bewegt und seine „Erfahrungen“ gemacht hat. Er hat sich in dieser Gruppe von Beginn an wohl gefühlt, weil sie ihn „mitgezogen“ hat. Noch heute ist er sehr aktiv in dieser Jugendarbeit engagiert, leitet Gebetskreise und organisiert christliche Camps. Dies ist für ihn kein großer Aufwand, denn er hat in der Schule keine Probleme und es ist für ihn normal, „viel zu machen“. Seine Eltern, die formal katholisch sind und immer wieder Kontakt zur katholischen Kirche haben, sind jedoch eher „freikirchlich“ eingestellt. Sie haben sich in der Vergangenheit in verschiedenen Freikirchen engagiert. Dieses Engagement hat Uli überzeugt, der sich als entschiedener Christ fühlt.

Ritualisierungen und Wiederholungen in festen Abläufen im katholischen Gottesdienst machen es ihm sehr schwer, ein persönliches Gebet in der Kirche zu sprechen. Er kann dies aber „manchmal“ akzeptieren, wenn er nichts Besonderes zu sagen weiß. Im katholischen Gottesdienst, den er ab und zu Sonntags besucht, holt er sich, wie er sagt, sein „religiöses Gefühl“, das ihm in erster Linie durch das räumliche Umfeld dort vermittelt wird.

Mittlerweile leitet er einen eigenen Gebetskreis, ist aber immer noch, wie er sagt, überzeugt von der Lehre der katholischen Kirche. Er schwankt sehr zwischen evangelischen, katholischen und freien Kirchen.

Dabei kommt es ihm weniger auf Bindung im konfessionellen Sinne an; vielmehr wählt sich Uli jeweils die für ihn attraktiven und stimmigen Elemente der jeweiligen Kirchen aus, die sein Glaubensleben bereichern.

## **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Uli kann sich nicht vorstellen, dass Menschen, die kulturelle oder sportliche Phänomene mit religiösem Vokabular belegen, das Wort „Gott“ wirklich ernst nehmen. Gerade wenn z.B. im Bereich des Fußballs von Schalke als einer Religion gesprochen wird, zeigt dies nach Uli, dass hier mit „Nebengottheiten“ gehandelt wird. Uli meint, dass jeder selbst entscheiden muss, ob er etwas Weltliches als Religion deklarieren will, er bezweifelt aber, ob all die Fußballvereine, Musikgruppen und Filmstars, über die mit religiösem Vokabular berichtet wird, wirklich etwas Religiöses sind.

Er ist zurückhaltend, bestimmten Gegenständen eine besondere Aura zuzusprechen. Er besitzt zwar eine Gitarre, die er niemals hergeben würde, scheut sich aber davor, hinter Gegenständen besondere Bedeutungen zu vermuten. Auf christlichen Festivals, wo Devotionalien und Kreuze „en masse“ gehandelt und getragen werden, fühlt sich Uli nicht wohl.

Die Ursache für Ulis Skepsis gegenüber der symbolischen Wirkmächtigkeit von Gegenständen liegt in der Gefahr begründet, die er darin sieht, von ihnen abhängig zu werden. Sich auf einen Gegenstand oder Talisman zu verlassen, z.B. bei Schulaufgaben, findet er „schwachsinnig“ und „gefährlich“.

Fußball als Sportart ist für Uli nichts Ungewöhnliches und hat nichts mit Religion zu tun. Er sieht zwar Parallelen zu religiösen Gefühlen, zum Beispiel im Gemeinschaftsgefühl der jubelnden Menschenmasse; diese Gefühle sind aber, so Uli, trügerisch, denn wenn sie vergehen, wie z.B. bei einem Abstieg des Vereines, sind die Menschen, die sich auf diese Gefühle verlassen haben, „am Boden zerstört“.

Einmal hat sich Uli selbst ein Kreuz aus Speckstein angefertigt. Es sollte ein persönliches Zeichen seines Glaubens für ihn und von ihm selbst sein. Er sagt aber, dass er es nie getragen hat, weil er in Gegenstände nicht viel „hineinlegen“ kann.

Aus all dem zieht Uli die Konsequenz, dass der Glaube an und für sich („trockener Glaube“) überall dort nicht zu finden ist, wo religiöse Gefühle im Vordergrund stehen. Dies sei sowohl dann der Fall, wenn ein Mensch sich dem (Fußball-) Kult anheim gibt oder aber Kraft aus Gegenständen zu beziehen versucht. In all diesen Dingen fehlt Uli die Verbindung zu einem göttlichen Wesen als etwas Geheimnisvollen, nicht Erklärbaren. Uli ist somit skeptisch gegenüber traditionell-katholischen Erscheinungen wie Weihwasser und Reliquienkult.

### **Zusammenfassung**

Religiöse Erfahrungen macht Uli zumeist im freikirchlich-charismatischen Rahmen: Dort hat er schon eine Lebensübergabe an Christus hinter sich und kennt Glossolalie und „Wunder“ in Folge von Gebetserhörungen. In seinem schulischen Umkreis will er nicht offensiv christlich missionieren, steht aber immer für Gespräche zur Verfügung: Er hofft, so exemplarisch zu leben, dass er angesprochen wird.

Uli glaubt daran, dass der Sinn des Lebens darin besteht, sich von Gott lieben zu lassen. Der Glaube durchzieht „straight“ seinen Alltag, was für ihn moralische Implikationen hat: Egoismus lehnt er ab. Er glaubt an ein Leben nach dem Tod. Für seinen persönlichen Glauben ist ihm Rationalität wichtig, er will sich nicht von wechselnden Stimmungen religiös bestimmen lassen.

Uli glaubt an einen persönlichen Schöpfergott, zu dem er jederzeit im Gebet Kontakt aufnehmen kann, der aber gleichzeitig verborgen ist. Für ihn ist die Annahme der Existenz eines Gottes rationaler als das Gegenteil.

Uli verhält sich loyal der katholischen Kirche gegenüber, deren Glaubensbekenntnis er als „Verfassung des Glaubens“ anerkennt. Bisweilen nimmt er an der Messe teil, die er allerdings im Vergleich zu seinen charismatischen Gebetskreisen als langweilig und „steril“ einschätzt.

Starkult in den Medien empfindet er als Huldigung von „Nebengottheiten“ und lehnt ihn ab. Gegenstände, auch katholische Devotionalien oder Reliquien, lehnt er als „gefährlich“ ab. Die Gefahr einer Abhängigkeit von bloßen Sachen wirkt abschreckend auf ihn.

**Die Nähe Ulis zur katholischen Kirche rechtfertigt es, ihn als Jugendlichen mit kirchlich-christlicher Religiosität zu typologisieren.**

## 7.8 Frederike

### Vorstellung

Frederike ist 17 Jahre alt und katholisch. Ihre Freizeit verbringt sie zu einem großen Teil mit Aktivitäten in ihrer Gemeinde.

Sie hat sich „Fairness“ zum wichtigsten Grundsatz gemacht. Dies ist für sie buchstäblich „der Sinn des Lebens“. Wenn andere betrügen oder bei Klassenarbeiten abschreiben, so denkt sie, wird sich das früher oder später einmal rächen.

Sie sieht deutlich einen roten Faden in ihrem Leben, der durch diese Haltung der Fairness und durch ihr kirchliches Engagement geprägt ist. Brüche und Enttäuschungen, die sie, z.B. in Beziehungen, erlebt hat, werden sich, davon geht sie aus, später als hilfreich erweisen. Wenn etwas „daneben läuft“, könne man immer etwas daraus lernen.

Wenn es ihr schlecht geht, holt sie sich Rat und Trost bei ihren Freunden, weil sie in solchen Zeiten alleine nur „auf der Stelle tritt“. Das Erzählen ihrer Probleme erleichtert sie. Sie teilt diese Probleme bisweilen Gott mit.

Welchen Weg sie beruflich und privat einschlagen möchte, ist ihr noch nicht klar, was bei Frederike Unsicherheit auslöst. Das ist auf der einen Seite bedrückend für sie, auf der anderen Seite aber verspürt sie einen Optimismus, der sie davon ausgehen läßt, dass sie die Zukunft „meistern“ wird.

Frederikes Ziel ist es, einmal beruflich und familiär glücklich zu sein. Freunde, Familie und Kinder zu haben, aus Enttäuschungen zu lernen und dabei fair zu bleiben, das ist für sie der „Sinn des Lebens“.

### Erfahrungen mit Religion

Für Frederike ist Religion auf vielerlei Weise zu erfahren, z.B. in Gesprächen mit unterschiedlichen Menschen.

Sie sagt, dass Religion im Alltag oftmals „unbewusst“ vorkommt. So spricht sie von der Werbung, in der religiöse Themen „überall untergejubelt“ werden. Die ihr von Kindheit an bekannte kirchliche Tradition ist für sie eine Möglichkeit, sich mit Religion auseinander zu setzen.

So ist sie begeistert vom RU, in dem sie die Möglichkeit bekommt, „offen“ zu „diskutieren“. In ihrer Familie findet sie viele Möglichkeiten, Religion zu erfahren. Neben all den traditionell christlichen Anlässen, die die Familie begeht, gibt es Alternativen: Mit ihrem geschichtsinteressierten Vater unternimmt sie oft kunsthistorische Streifzüge durch Kirchenbauten, was Frederike inspiriert.

Der formalisierte Gebetsablauf in der Kirche wirkt nicht lebendig auf sie. Sie hält immer noch ihr Abendgebet, spricht aber darüber hinaus von einer intimen, privaten Form des Gesprächs mit Gott, von der sie nicht sicher weiß, ob sie „noch Gebet ist“, es aber vermutet. Es handelt sich dabei um ein im Alltag situiertes Bitten um Beistand in schweren Situationen, z.B. bei Mathematikarbeiten. Sie empfindet dieses Verhalten als egoistisch.

Frederike handelt zumeist im kirchlichen Rahmen religiös: Als Messdienerin nimmt sie regelmäßig aktiv an Gottesdiensten teil. Aber neben den kirchlichen Anlässen sieht sie andere Möglichkeiten, sich religiös zu „artikulieren“: Gebet z.B. ist für sie überall möglich.

## **Persönlicher Glaube**

Frederike sieht ihren persönlichen Glauben als in Entwicklung befindlich an. Seine genaue Gestalt ist für sie ungewiss, sie weiß nicht, wohin er sich entwickeln wird. Sie möchte ihren Glauben nicht „katholisch“ definieren. Sie glaubt daran, dass ihre verstorbenen Verwandten (z.B. Oma und Opa) sie vom „Himmel“ aus sehen können. Sie geht zwar nicht davon aus, dass sie in Kontakt mit ihnen treten kann, jedoch gibt ihr der Gedanke, dass diese Verstorbenen über ihr Leben gut informiert sind, Kraft und Zuversicht.

Religiös sensibilisiert worden ist Frederike durch ihr traditionell-katholisches Elternhaus. Hier ist sie zum Kirchgang und zur Mitarbeit in der Gemeinde angehalten worden. Im Elternhaus wurde sie mit katholischem Brauchtum bekannt gemacht. So wird dort Freitags z.B. kein Fleisch verzehrt.

„Übrig geblieben“ ist von all dem bei Frederike jedoch ein von ihr so genannter „allgemeiner Glaube“. Sie geht davon aus, dass jeder an irgendetwas glaubt. Der Inhalt ihres Glaubens ist sehr unbestimmt.

Ihre skeptische Haltung dem Katholizismus gegenüber lässt sie zu der These gelangen, dass eine „Spezialisierung“ auf einen Glauben allein nicht sinnvoll sei. Jemanden von einem anderen Glauben überzeugen zu wollen, hält Frederike für ein sinnloses Unterfangen. Auf die Frage, ob Menschen ihre moralischen Maßstäbe aus der Religion beziehen, reagiert Frederike sehr verhalten: Ihrer Ansicht nach entsteht Moral völlig unabhängig von Religion. Die wichtigste Konsequenz aus ihrem religiösen Erleben ist für sie das Recht auf eine eigene Meinung in religiösen Belangen. Sie will sich in für sie wichtigen Bereichen „nicht reinreden lassen“. Weil für sie jeder Mensch eine eigene Religion besitzt, fordert sie eine radikale Akzeptanz und Toleranz in Glaubensfragen.

## **Gottesbild**

Frederikes Gottesbild ist geprägt von der Vorstellung eines überall präsenten Gottes, der alles sieht und alles „mitbekommt“, im „Himmel“ situiert und allwissend ist. Gott ist ihrer Ansicht nach „nicht weit weg“, sondern jedem nahe. Von diesem Gottesglauben gibt sie sich sehr überzeugt, sie ist sicher, dass eine Begegnung mit Gott immer möglich ist.

Aber sie ist sich unsicher, ob Gott überhaupt leitet und eingreift. Zwar bringt sie Gott in Beziehung zu ihrer Theorie, dass sich alles im Leben einmal auszahlen wird. Genau hier aber setzt ihr Zweifel ein: Sie spricht zwar von einem festgeschriebenen Schicksal, fragt sich aber, ob Gott dieses durch sein Eingreifen und Handeln zu garantieren im Stande ist. Hier ist sie deutlich „im Zwiespalt“.

Frederike präsentiert dieses Bild von Gott verwoben mit der Vorstellung, dass ihre verstorbenen Ahnen sie jederzeit beobachten können, dass ihre Oma und ihr Opa aus dem „Himmel“ heraus jederzeit über sie informiert sind. Sie variiert mühelos und ohne Abgrenzung zwischen ihrer Gottes- und Ahnenvorstellung.

Kommunikation mit Gott ist für sie jederzeit im Gebet möglich. Dabei beschränkt sie Gebet nicht auf traditionell kirchliche Formen.

Gespräche mit Gott haben aber für Frederike zur Konsequenz, dass sich scheinbar Sinnloses und „Dummes“ zu einem sinnvollen Ganzen wandeln kann. Durch Gebet, davon ist sie überzeugt, kann sie Gott näher kommen.

## **Kirche**

Kirche bedeutet für Frederike zweierlei: Auf der einen Seite ist es die Tradition der großen Feste wie Weihnachten oder Ostern, die sie „wunderschön“ findet und die sie anzieht. Auf der anderen Seite aber ist es der Katholizismus, dem sie zwiespältig gegenüber steht: Obwohl aus katholischen Hause stammend und somit mit der Tradition vertraut, hat sie Zweifel: Niemals könne sie „tief verwurzelt“ im Katholizismus sein, immer muss sie sich ihre „eigenen Gedanken“ machen. Sie stellt die „Grundzüge“ des Katholizismus (für sie kirchliche Feste, die Hl. Messe usw.) als „prägend“ für sich dar, jedoch beklagt sie die von ihr so wahrgenommene Gleichförmigkeit von Gottesdiensten sowie die „Alteingesessenheit“ von Kirchgängern. Predigten bezeichnet sie als langweilig.

Mit traditionellem Katholizismus ist Frederike in ihrer Pfarrei konfrontiert worden, zu der sich ihre Eltern als feste und gläubige Mitglieder zählen. Am Gottesdienst nimmt sie meist aktiv als Messdienerin teil. In ihrer Familie hat sie aber Raum gefunden, sich „eigene Gedanken“ zu Kirche und Katholizismus zu machen. Sie spricht davon, dass sie sich den kirchlichen Vorgaben gegenüber „selbst orientieren“ möchte.

Der katholischen Kirche steht Frederike skeptisch gegenüber, obwohl sie als Messdienerin und Gruppenleiterin engagiert ist. Für die Belange der Jugendlichen, besonders was eine attraktive und abwechslungsreiche Gestaltung der Jugendarbeit angeht, sieht sie den Papst als „unvorteilhaft“ an.

Besonders ausgeprägt ist ihre kritische Haltung zu traditionellen und formalen Abläufen in der Gemeinde, seit sie sich mit ihrem Schwager auseinandersetzt, der ein bekennendes Mitglied der adventistischen Gemeinde ist. Das Gespräch mit ihm eröffnet ihr andere Horizonte. Sie ist weit davon entfernt, der Kirche den Rücken zu kehren, sieht aber nun vieles kritischer. So ist ihr ein „Aushilfspfarrer“ unsympathisch, der durch konservatives Kirchenverständnis und eine klerusbezogene Kommunionpraxis (erst empfängt er die Hostie und den Wein, dann die Gemeinde) auffällt. An ihrem Pfarrer, den sie sehr schätzt, gefällt ihr nicht, dass er Mädchen beim Ministrieren zurückstellt, wenn es um Hochämter geht. Gleichstellung der Mädchen beim Dienen und kommunikatives Verhalten bei der Eucharistie sind Forderungen, die ihrem „eigenen Denken“ entspringen. „Schema F“ (gemeint ist das konservative Verhalten ihres Pfarrers) bezeichnet sie in diesem Zusammenhang im negativen Sinne als „katholisch“.

Frederike ist als Gruppenleiterin tätig: Hier steht der Gemeinschaftscharakter im Vordergrund, wenn Jugendliche bei Spiel und Spaß zusammenkommen. Dieser Gemeinschaftscharakter ist es, durch den sich Frederike als Mitglied der Gemeinde fühlt: Beim wöchentlichen Fußballspiel z.B. spürt sie ihre Verbundenheit zur Gemeinde. Der „Gottesdienstaufbau“, wie sie es nennt, würde ohne ihr Zutun „genauso“ ablaufen, dort wird sie nicht wirklich gebraucht.

Die Kirche als Gebäude sieht sie als Ort des Gebets an, aber sie betont, dass Gebet auch ganz woanders stattfinden könne.

Frederike geht davon aus, dass Langeweile und Monotonie gerade in den Gottesdiensten und die damit einhergehende Attraktionslosigkeit Veränderungen in der Kirche nötig machen. Besonderen Wert legt sie auf die Feststellung, dass die liturgische Gestalt des Gottesdienstes erneuert werden müsste. Sie mahnt völlig neue, experimentelle Formen des Gottesdienstes an, die über die typischen „Jugendgottesdienste“ hinausgingen. Die Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche ist für sie eine Notwendigkeit, die noch nicht eingelöst sei. Für sich selber stellt sie fest, dass sie nicht aus der Kirche auszutreten gedenkt, in ihr hat sie

Gemeinschaft und Halt erfahren. Außerdem will sie Rücksicht auf ihre Eltern nehmen. Frederike sieht ihre eigene Präsenz in der Kirche als Bereicherung für diese an.

### **Unerklärliches, Kult, Gegenstände**

Für Frederike gibt es nur wenige Vorgänge, die sie als „unerklärlich“ bezeichnen würde. Einer davon ist ihr von den Eltern berichtet worden. Es handelt sich darum, dass ihre schwerkranke Oma kurz vor ihrem Tod noch einmal laufen konnte, obwohl das ärztlichen Diagnosen zufolge nicht mehr möglich war. Dieses „Wunder“ aber versucht sich Frederike „medizinisch“ zu erklären.

Dass es Menschen gibt, die aus Fußball einen Kult machen und dies sogar religiös etikettieren, davon hält sie überhaupt nichts. Für sie ist das unecht und auswechselbar und hat nichts mit „Religion“ zu tun. Wenn im Zusammenhang mit Popstars oder bei Fußballspielen oder ähnlichem religiöses Vokabular verwendet wird, dann ist dies für Frederike ein Missbrauch.

### **Zusammenfassung**

Frederike ist kirchlich sozialisiert und hat religiöse Erfahrungen zunächst in Messdiener- und kirchlichen Jugendgruppen gesammelt. Dennoch geht sie davon aus, dass Kontakt mit Religion überall möglich ist und im Alltag oftmals „unbewusst“ vorkommt. Sie diskutiert engagiert im RU und kennt Formen des Gebets in persönlichen Krisen.

Obwohl sie sehr stark mit dem Katholizismus befasst ist, bezeichnet Frederike ihren Glauben als „Allgemeinglauben“. Sie legt Wert darauf, ihn als individuelles, in Entwicklung befindliches Gebilde zu betrachten, der abseits des Katholizismus, wie sie ihn aus ihrer Gemeinde kennt, anzusiedeln ist.

Gott ist für Frederike der allwissende, im Himmel anwesende Vater, mit dem Begegnung im Gebet jederzeit auf persönliche Weise möglich ist. Ob Gott die Geschicke der Welt leitet, darüber ist sie sich allerdings im Unklaren. Verbunden mit ihrem Gottesglauben ist eine Form des Ahnenglaubens: Sie spricht davon, dass sie von ihren verstorbenen Großeltern aus dem Himmel beobachtet wird.

Die katholische Kirche ist für Frederike die Wurzel ihrer religiösen Erfahrungen, sie betrachtet diese jedoch mit ambivalenten Gefühlen: Auf der einen Seite liebt sie traditionell festliche Anlässe und fühlt sich in ihnen verwurzelt. Andererseits empfindet sie katholische Gottesdienste als langweilig und gerade die katholische Jugendarbeit noch nicht aufgeschlossen genug für die Bedürfnisse moderner Jugendlicher, gerade der weiblichen. Sie schätzt allerdings den Gemeinschaftsaspekt, den sie in Messdiener- und Jugendgruppen, die sie leitet, groß schreibt. Sie wünscht sich eine veränderte Kirche, steht aber grundsätzlich treu zu ihr.

Frederike kennt in ihrem Alltag keine ungewöhnlichen Erlebnisse. Starkult in den Medien, der sich religiöser Sprachformen bedient, sieht sie als Missbrauch an.

**Obwohl Frederike dem Katholizismus mit gemischten Gefühlen gegenüber steht, erlaubt es ihre aktive Teilnahme und ihre Verwurzelung in der Gemeinde, sie als Jugendliche mit kirchlich-christlicher Religiosität zu typologisieren.**



## 7.9 Kerstin

### Vorstellung

Kerstin ist 18 Jahre alt und katholisch. Ihre Biografie ist von vielen Brüchen geprägt: Hauptursache ist ihre schwere Asthma-Erkrankung. Das Ausbrechen der Krankheit hat zunächst eine Krise ausgelöst: Sie stand vor der Wahl, ihr gewohntes Umfeld zu verlassen und in die klimatisch günstigere Region des Allgäu in ein Internat zu gehen oder in ihrem angestammten Freundeskreis in Würzburg zu bleiben. Sie hat sich für das für sie ungewohnte Internatsleben entschieden und damit in eine zeitweise Trennung von ihren Eltern eingewilligt. Diese Entscheidung gegen die gewohnte Umgebung, Freunde und Familie ist Kerstin sehr schwer gefallen: Dennoch hat ihr die Entscheidung für die Ungewissheit des Internats letztlich genutzt: Ihr gesundheitlicher Zustand besserte sich und sie hat in der Fremde „neue Leute kennen gelernt“.

Durch die Umzüge ins Internat und wieder zurück hat Kerstin gelernt, immer wieder von vorne zu beginnen. In neuer Umgebung neue Chancen zu entdecken empfindet sie als Bereicherung. Sie pflegt Freundschaften, die ihr wichtig sind, denn Menschen, auf die sie sich verlassen kann, geben ihr Sicherheit. Gerade wenn es Kerstin schlecht geht, erfährt sie das freundschaftliche Gespräch als hilfreich und Besserung verschaffend.

Kerstin sagt, dass sie in ihrem Leben feste Ziele hat: Ihr Wunsch nach Familie und einem bergenden Zuhause ist für sie keine Traumvorstellung, sondern sehr konkret: Menschen, um die sie sich kümmern kann, gerade in familiären Bezügen, sind eine sinnvolle Zukunftsperspektive für Kerstin.

### Erfahrungen mit Religion

Ihre religiösen Erfahrungen benennt Kerstin einerseits mit den katholisch-sakramentalen Festanlässen wie Firmung und Kommunion. Auf der anderen Seite verweist sie auf etwas, das sie „irgendwie Religion“ nennt, die ihr überall begegnet.

Die Ursachen für ihre religiösen Erfahrungen sieht Kerstin in zwei verschiedenen Feldern begründet: Auf der einen Seite spricht sie von „Alltag“, in welchem man in Aussagen und Redewendungen religiöse Anspielungen, wie z.B. „mein Gott!“, vorfindet.

Wenn man aber „richtig darüber nachdenkt“, so Kerstin, wird man auf den verborgenen Sinn dieser Aussagen aufmerksam. Auf der anderen Seite nennt Kerstin „besondere Anlässe“, die regelmäßig den Alltag durchbrechen. Damit meint sie Feste, in denen für sie „Religion drin“ ist. Das Nachdenken über den Tod provoziert für Kerstin ein Nachdenken über Religion.

Ein Handlungsfeld für ihre religiösen Erfahrungen sieht Kerstin im RU. Dort, so sagt sie, diskutiert sie offen, angstfrei und informiert mit. „Anders als andere“ halte sie ihre Meinung zu religiösen Themen nicht zurück und schäme sich nicht, eigene Positionen zu vertreten. Sekten wie den Zeugen Jehovas steht Kerstin skeptisch gegenüber: Sie höre sich zwar an, was sie zu sagen hätten, aber lasse es doch eher über sich ergehen. Ihren eigenen Glauben könne ein solcher Überzeugungsversuch nicht umwerfen.

Religion, so resümiert Kerstin, spielt in ihrem Alltag keine besondere Rolle, ist für sie auch nicht maßgeblich daran beteiligt, wie moralische Grundsätze gebildet werden. Aber Kerstin traut Religionslehrern zu, in dem Maße, wie sie überzeugenden, offenen und engagierten Unterricht anbieten, etwas vom Christentum „rüberzubringen“.

## **Persönlicher Glaube**

Ihre Zugehörigkeit zum Christentum beschreibt sie als „durchschnittlich“. Sie sagt, dass ihr Glaube weder gott- noch kirchen- oder bibelbezogen sei. Jedoch ist der Glaube für sie keine Privatsache. Religion werde heute öffentlich gelebt, niemand muss sich für seine religiöse Meinung rechtfertigen, religiöse Auseinandersetzung findet nach Kerstins Erfahrung nicht mehr im „stillen Kämmerlein“ statt.

Ein Leben nach dem Tod kann sich Kerstin vorstellen, sie nimmt sogar stark an, dass es nach dem Tod „irgendwie weitergehen“ wird.

Wie dieses Leben genau aussieht, dazu macht sie keine Angaben. Sie stellt nur fest, dass es „irgendwie anders“ als dieses Leben sein muss, dass die menschliche Existenz abgelöst wird durch einen ebenfalls nicht näher erläuterten unpersonalen Zustand. Diesen stellt sie sich nicht als „leiblich“ vor, sie geht jedoch nicht davon aus, dass man im „Jenseits irgendwie herumschwebt“. Was sich Kerstin vorstellen kann, ist, dass im Grab, „unter der Erde“, sich „noch etwas im Kopf abspielt“.

In der Bibel hat sie „früher einmal“ gelesen, die Inhalte, an die sie sich noch erinnert, betrachtet sie jedoch als „unrealistisch“. Im Ganzen bezeichnet sie ihre Beschäftigung mit diesem Buch als „flüchtig“, aber sie traut sich durchaus zu, ein Urteil abzugeben: So bezweifelt sie, dass „alles von Gott“ stammt, wie sie aus der Bibel entnommen zu haben meint. Dass Jesus der Sohn Gottes war, ist für sie eine vage These: Sie geht aber davon aus, dass er geschichtlich existiert hat und sich möglicherweise in besonderer Weise zu etwas berufen fühlte. Allerdings meint Kerstin, dass Jesus, sollte er heute noch einmal auftreten, in einer psychiatrischen Anstalt enden würde.

Für ihren Alltag bezeichnet sie den Glauben als notwendig; ohne Glauben hat sie schwerlich die Kraft, sich Tag für Tag „durchzukämpfen“. Kerstins Glaube speist sich aus einer von ihr so angenommenen Angewiesenheit auf Erfahrungen von Sinn, die über den Tod hinaus Bestand hat. Gerade der jeden Menschen erwartende Tod ist für sie in gewisser Weise glaubensstiftend.

Angesichts des Tods, so Kerstin, klammert sich der Mensch an eine unbestimmte Hoffnung auf ein Weiterleben. Die Perspektive ins Nichts, die durch den Tod aufgespannt wird, ist für Kerstin ein Ausdruck der Sinnlosigkeit, die Menschen nur schwer ertragen und deshalb religiöses Denken entwickeln.

In Europa wird nach Kerstin in Zukunft eine Glaubensrichtung prägend sein, die zwar nicht identisch ist mit dem Christentum, aber doch von ihm beeinflusst sein wird. Inhalte des Glaubensbekenntnisses, wie die Vergebung aller Sünden und das ewige Leben, hält sie für eine Notwendigkeit, die jeder Mensch einmal, spätestens am Ende seines Lebens, „nötig hat“.

## **Gottesbild**

Kerstin hat ein unbestimmtes Gottesbild. Sie ist sich sicher, dass „Etwas“ da ist, aber welche Attribute diesem „Etwas“ zukommen, ist für sie unbestimmt und unsicher. Über ein Eingreifen dieses „Etwas“ in die Geschichte ist sie sich nicht im Klaren: Bei vielen Dingen, die man als „Zufälligkeiten“ bezeichnen könnte, vermutet sie aber ein Eingreifen Gottes. Ein persönlicher Gott allerdings ist für Kerstin unrealistisch, schon gar nicht will sie ihn sich „als Mann“ vorstellen.

Ursprünglich geht Kerstin von der Existenz eines Wesens aus, das über allem steht.

Begleitet wird diese Vermutung über die Existenz eines unbestimmten, höheren Wesens von dem Gefühl, dass „irgend etwas“ da sein muss, das „Allem“ Sinn verleihe.

Kerstin kann ihre Gedanken zu diesem unbestimmten, höheren „Etwas“ mit Erlebnissen in Verbindung bringen, die sie in der Natur gemacht hat.

Naturbetrachtungen, wie z.B. ein Sonnenuntergang, sind für sie Hinweise auf das „Übernatürliche“. Den Glauben an einen Gott oder den „heiligen Geist“ bezeichnet sie als möglich, aber in seiner Gestalt ungewiss. Sicher ist für sie nur, dass es etwas Übernatürliches gibt, an dem sie sich ausrichten kann.

### **Kirche**

Die katholische Kirche ist für Kerstin eigentlich kein Thema, sie fühlt sich ihr „in gewisser Hinsicht“ und „irgendwie“ zugehörig, aber sie ist ihr „eigentlich egal“. Sie sagt, dass sie Kirche nicht „über alles“ stellt. Gefragt, ob sie sich zur Kirche zähle oder nicht antwortet sie: „Irgendwo dazwischen“.

Eine religiöse Hoffnung, dass nach diesem Leben noch nicht alles vorbei ist, hat sie schon, der Kirche aber scheint sie gleichgültig gegenüber zu stehen.

Kerstin ist keine regelmäßige Kirchgängerin, nur sporadisch findet sie den Weg in den Gottesdienst.

Sie erklärt jedoch, dass sie ihre Kinder einmal mit Sicherheit katholisch taufen lassen wird. Sie möchte ihnen die Wahl ermöglichen, sich für oder gegen Religion bzw. den Katholizismus zu entscheiden. Dazu gehört für Kerstin nicht nur das Versehen der Kinder mit den Sakramenten von Taufe, Kommunion und Firmung, sondern auch der gemeinsame Kirchgang. Nur dies würde in den Augen der Kinder glaubwürdig aussehen. Klar ist für sie, dass die Kinder ihren religiösen Weg einmal alleine finden müssten. Dazu scheint es Kerstin sinnvoll, die Kinder mit der christlichen Tradition zu konfrontieren.

### **Zusammenfassung**

Für Kerstin ist der Alltag durchzogen von Religion: Von Redewendungen wie „mein Gott!“ bis hin zum immer wieder vorkommenden Nachdenken über den Tod spielt Religion im täglichen Leben eine Rolle. Auch traditionelle religiöse Feste enthalten nach Kerstin Religion. Kerstin glaubt, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Sie stellt sich diesen Zustand unpersonal und nicht leiblich vor. Zu ihrem Alltag gehört Glaube dazu: Er hilft ihr, Sinn in ihrem Leben zu finden, der über die Perspektive des Tods hinaus geht und sich „jeden Tag durchzukämpfen“.

Kerstin hat kein bestimmtes Gottesbild: „Etwas“ sei da, das „bestimmt kein Mann“ ist. Es ist für sie unrealistisch, dass dieses „Etwas“ ein persönliches Gegenüber ist oder in den Lauf der Welt eingreift. Hinweise auf dieses Übernatürliche, das sie u. a. als „Heiligen Geist“ bezeichnet, kann Kerstin in der Natur finden.

Kerstin ist Kirche relativ gleichgültig, obwohl sie sich dieser irgendwie zugehörig fühlt. Sporadisch besucht sie Gottesdienste. Ihre Kinder jedoch will sie später auf jeden Fall taufen lassen, um sie mit der kirchlichen Tradition bekannt zu machen.

**Aus diesem Grunde kann Kerstins Religiosität als christlich-autonom typologisiert werden.**

## 7.10 Annette

### Vorstellung

Annette ist 18 und katholisch. Vor Jahren hat sie einmal die Klasse wiederholt, hat aber gegenwärtig keine Probleme mit der Schule. Der regelmäßige Ablauf unter der Woche gibt ihr einerseits Orientierung, andererseits empfindet sie ihn als langweilig.

„Alltag“ bedeutet für Annette z.B. regelmäßig das Essen zuzubereiten, was sie nach der Schule erledigt. Täglich verbringt sie die Nachmittage mit ihrem Freund, abends geht sie babysitten. Diese Tätigkeit ist mehr als bloße Arbeit für Annette, sie bereitet ihr Freude. Sie würde auch „ohne Geld“ babysitten, weil es sie erfüllt. Mit den Kleinkindern, mit denen sie arbeitet, assoziiert sie „Unschuld“ und „Wahrhaftigkeit“.

Beruflich will Annette sich in Richtung Grundschullehramt orientieren. Sicher ist sie sich in Bezug auf ihren persönlichen Kinderwunsch: Sie lebt darauf hin, Mutter zu werden und erkennt darin den „Sinn des Lebens“.

### Religiöse Erfahrungen

Religiöse Erfahrungen macht Annette am konkretesten im Gebet.

In die Nähe des Gebets stellt sie das Tagebuchs Schreiben. Annette schreibt an irgendjemanden und wählt die Briefform mit Datum und anonymer Anrede. Am Ende jedes Eintrages verabschiedet sie sich, wie sie sagt, „automatisch“. Annette schreibt jemanden an, ohne zu wissen, wen sie genau im Visier hat. Sie nimmt an, dass jemand ihr zuhört, „wer auch immer“.

Sie betet, weil sie davon ausgeht, dass etwas existiert, das ihre Gebete „erhört“. Sie geht von irgendeinem „Seienden“ aus, das mit ihr kommuniziert. Sie kommt meistens in persönlichen Krisen dazu, sich vor „irgendetwas“ verbal zu äußern.

In Kirchen richtet sie Gebete an eine „Höhere Macht“, um an Verstorbene zu erinnern. Wenn Annette in einer fremden Stadt ist, versäumt sie es nie, unbekannte und interessante Kirchen dort aufzusuchen und in ihnen zu verweilen.

Mit ihrer Mutter, die sie als ihre beste Freundin bezeichnet, diskutiert sie sehr viel über Religion. Auch mit anderen Freunden und Bekannten ist Religion ein Thema, allerdings nicht immer. Manche Leute haben an solchen Diskussionen einfach „keinen Bedarf“, wie Annette sich ausdrückt.

Während des Tagebuchs Schreibens bringt Annette Bitten und Klagen zum Ausdruck, weiß aber nicht, ob sie sich damit an den unbekanntes Adressaten wendet, an den sie schreibt. In diesen Bitten geht es meist darum, dass sich bestimmte Dinge wieder „einrenken“ und dass die Zukunft sich gut gestalten soll. Außerdem formuliert sie öfter den Wunsch, dass bestimmte Menschen sich ändern mögen oder dass ihre Eltern Verständnis für sie aufbringen sollten. Dennoch erwartet Annette durch das Aufschreiben ihrer Bitten und Probleme keine unmittelbare Hilfe. Beim Durchblättern alter Einträge bemerkt sie, wie sehr sie sich im Laufe der Jahre geändert hat. Das macht ihr Mut, vor den aktuellen Problemen nicht zu kapitulieren, weil sie beim Lesen sehen kann: Es ging ihr schon öfter sehr schlecht, und bisher konnte sie alle Probleme meistern.

Im Konfirmandenunterricht hat Annette das gemeinschaftliche Gebet als „total schön“ erlebt. Besonders gut fand sie dabei, dass jeder das gleiche gebetet hat; trotzdem geht sie davon aus, dass jeder Mensch einen anderen Glauben hat.

In bestimmten Situationen denkt Annette vor dem Hintergrund der Gespräche mit ihrer Mutter darüber nach, ob es angebracht ist, über andere Menschen zu „lästern“ oder schlecht

zu reden. In manchen Situationen findet es Annette in Ordnung, „etwas gegen jemanden zu haben“, aber das Karma-Gesetz (siehe unten) ist immer wieder Anlass für sie, sich über dieses Verhalten Gedanken zu machen.

### **Persönlicher Glaube**

Annette glaubt an Wiedergeburt. Es ist für sie „logisch“, dass Menschen in verschiedenen Gestalten zu verschiedenen Zeiten auf Erden „wiedergeboren“ werden. Als Mann, als Frau, oder als Tier: Diese Gewissheit bezieht Annette aus dem Buddhismus, ohne aber, wie sie betont, selber Buddhistin zu sein. Sie bedient sich selektiv gewisser Inhalte des Buddhismus, wie der Wiedergeburt, die für sie „echt vorstellbar“ ist. Das Paradigma der Wiedergeburt ist für Annette notwendig, um durch immer wieder neues Auftreten auf der Welt „Vollkommenheit“ zu erlangen. Jeder Mensch strebe nach Vollkommenheit, aber niemand sei vollkommen.

Die von ihr als zu pauschal empfundene biblische Rede von Himmel und Hölle lehnt Annette ab, weil dadurch das irdische Tun des Menschen entwertet wird. Wenn ein Mensch nach seinem Ableben in den Himmel gelangt, werde all das nivelliert, was dieser Mensch an Bösem getan hat. Im Falle, dass ein Mensch in der Hölle lande, gilt die Umkehrung: Alles Gute, was dieser Mensch getan hat, werde nivelliert.

Ursache von Annettes Glauben ist ihrer Auskunft nach, dass jeder Mensch „überall“ mit Religion konfrontiert wird, unabhängig davon, ob er an Gott glaubt oder nicht. Dies wird für sie besonders in der Beziehung zu ihrer Mutter deutlich, von der sie sagt, dass sie einen „starken Glauben“ hat. Dieser Glaube ist für Annette immer wieder Denkanstoß, und zwar genauso wie die Position ihres Vaters: Der glaube zwar nicht, würde es aber gerne, wie Annette es ausdrückt.

Hintergrund ihres persönlichen Glaubens ist ihre Vermutung, dass es „irgendwas Höheres“ gibt, das jedoch unbestimmt sei. Es sei für sie typisch für menschliches Verhalten, dass man sich an dieses „Höhere“ vornehmlich wendet, wenn es einem schlecht geht. Auch sie kenne es von sich, in Situationen von Not oder Gefahr zu beten und zu bitten.

Weil ein einziges Leben zur Erreichung der Vollkommenheit nicht genüge, glaubt Annette an die Wiedergeburt, die viele Leben in verschiedenen Gestalten ermögliche. Die Wiedergeburt kann ihrer Meinung nach für Gerechtigkeit sorgen, die Menschen in einem einzigen Leben nicht herstellen könnten. Annette denkt, dass es einen ‚Tun/Ergehen‘- Zusammenhang zwischen den Taten von Menschen in einem Leben und deren Schicksal im nächsten gibt. So würden Menschen immer wieder mit ihren vergangenen Untaten konfrontiert. In diesem Zusammenhang spielt der Gedanke des Gerichts für sie eine entscheidende Rolle: Was jemand anderen Menschen angetan hat, das bekommt er in einem späteren Leben zurück. Fokus dieser Wiedergeburtstheorie ist für Annette die Hoffnung, dass der Mensch durch seine verschiedenen Leben hindurch schließlich zu einem allumfassenden Mitleid mit allen Lebewesen gelange. Dies nennt sie das „Karmagesetz“, das sie selektiv aus dem Buddhismus herausliest.

Die Beschäftigung mit Religion ist nach Annette bei ihr gewachsen, sie brauchte eine geraume Zeit, bis sie ein „Gefühl“ für Religion bekommen hat. Als Kind z.B. hat sie sich niemals viele Gedanken über Gott gemacht und das Abendgebet ohne nachzudenken heruntergebetet. Aber mit der Zeit sei, gleichzeitig zur religiösen Suchbewegung ihrer Mutter, ihr religiöses Interesse, namentlich an der Wiedergeburt, „einfach gekommen“.

Die Konsequenz, die Annette aus dem Karma-Gedanken zieht, ist, dass Menschen Gerechtigkeit nur so erfahren können, wenn sie am eigenen Leib spüren, was sie, im Guten

oder im Schlechten, anderen Menschen angetan haben. Annette zieht dies der menschlichen Sorge für Gerechtigkeit vor, die sich ihrer Ansicht nach an dem Motto: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ ausrichtet. Dem kann Annette nichts Positives abgewinnen, weil man sich, wenn man Vergeltung übt, auf die gleiche Stufe mit den Tätern von Unrecht stelle.

Religion ist für Annette auf der einen Seite Privatsache, weil jeder einzelne einen unterschiedlichen Zugang zu Religion hat. Auf der anderen Seite ist Religion für Annette mehr als eine Privatsache: Sie geht davon aus, dass alle Menschen etwas mit Religion zu tun haben und die „großen Sachen“, zu denen sie die Bibel und Gott zählt, allen Menschen gemeinsam seien. Überhaupt ist das Gemeinschaftsgefühl eine der positivsten Erfahrungen, die Menschen nach Annette aus der Religion beziehen können.

### **Gottesbild**

Gott ist für Annette „irgendwas“, das für sie schwer zu beschreiben ist. Sie spricht von „Luft“, und meint „alles“, sagt aber, dass dieses „Etwas“ eigentlich gar nicht existent ist.

Dieses Gottesbild ist untrennbar mit ihrer Vorstellung verbunden, dass jeder Mensch seine eigene Religion und dass deshalb jeder eine andere Vorstellung von Gott hat.

Annette meint, dass das genaue Wissen um ein Gottesbild für die Menschen nicht entscheidend ist; andernfalls hätte sich Gott dem Menschen klarer mitgeteilt. Dass Gott verborgen bleibt, ist für Annette mit Absicht von ihm so geplant.

Annette spricht davon, dass es etwas „Göttliches“ ist, an einem schönen Tag spazierend durch die Natur zu laufen. Sie empfindet es als eine „Idylle“, „einfach so“ mit dem Hund durch den Wald zu laufen. Diese Gedanken bringen sie zu der Überlegung, dass „irgendjemand (...) es ja geschaffen“ haben muss, „es kommt ja nicht einfach so“.

Für sie ist Gott weder Mann noch Frau und wohnt nicht „im Himmel“. Er hat ihrer Ansicht nach keine besondere Gestalt. Sie geht nicht davon aus, dass irgendjemand schützend seine Hand über sie hält.

### **Kirche**

Kirche ist für Annette etwas Doppeldeutiges: Als offizielle Institution, die Verlautbarungen herausgibt, ist sie ihr unverständlich. Die Kirche als Raum hingegen ist für sie ein bedeutsamer Punkt: Worin diese Bedeutsamkeit liegt, kann Annette „nicht verstehen“. Sie geht nicht davon aus, dass Gott im Kirchenraum den Menschen näher ist als anderswo. Dennoch spricht sie davon, dass in jeder Kirche „’was Heiliges“ ist, das den Menschen Halt gibt. Sie bezeichnet es als „total schön“, sich in der Kirche ausweinen zu können. Annette geht von der Existenz des Heiligen aus: Sie verortet es räumlich: „Draußen“ auf der Straße ist für Annette ein Raum, der „bestimmt nicht heilig“ ist. Der pulsierende Verkehr, die Diebstähle auf offener Straße, all dies steht für Annette im Gegensatz zum Kirchenraum, den sie mit dem Heiligen assoziiert. In der Kirche stehle man nicht, schreie sich nicht gegenseitig an und die Atmosphäre in der Kirche sei „unberührt“. Im Ganzen kann nach Annette das Heilige in der Kirche erlebt werden, weil diese nicht „abgenutzt“ von Welt und Menschen sei. Kirche ist für sie ein Fluchtort, an dem sie sich sicher fühlt. Besonders gefallen ihr Pinnwände im Eingangsbereich von Kirchen, an denen Platz für Fürbitten und persönliche Gespräche ist und Menschen dadurch ihre Beziehung zum Heiligen offen legen. Was die kirchlichen Sakramente an den Lebenswenden, besonders die Heirat angeht, so meint Annette, dass jemand, der dies auf jeden Fall im kirchlichen Rahmen vollziehen will, daran von seinem Partner nicht gehindert werden sollte, weil die Nichterfüllung eines solchen Wunsches Unglück bringt.

Annette geht davon aus, dass die meisten Menschen in Deutschland entweder evangelisch oder katholisch sind. Sie sieht aber darin keine großen Unterschiede und sie ist sich sicher, dass die Mehrzahl der Katholiken nicht „streng katholisch“ sind. In Annettes Alltag spielen Kirche und Bibel keine große Rolle, vieles ist ihr unverständlich.

Vom Papst als obersten Repräsentanten des Katholizismus fühlt sie sich nicht angesprochen: Sie spricht von einem „totalen Luxus“, in dem dieser lebe und der ihn unglaublich macht.

Für Annette ist der Kirchgang ein Vergnügen, wenn er nicht mit einem Gottesdienst verbunden ist. Besonders mit ihrer Mutter besucht Annette regelmäßig Kirchen. Die beiden haben dazu einen gemeinsamen Bezug und Freude daran, in Kirchen zu sein. Dabei ist ihnen der ästhetische Aspekt wichtig (Kirchenbau, Architektur usw.), viel wichtiger aber ist das persönliche „Commitment“: Dies kann sich z.B. im gemeinsamen Anzünden einer Kerze ausdrücken, das begleitet wird vom Gedenken an eine verstorbene oder entfernte Person. Aber persönliches Gebet kann für Annette auch in der Kirche stattfinden. Sie findet in der Kirche einen Raum, sich in Stille zu sammeln und ihr Gebet auf den Altar hin auszurichten.

Annette will, sofern sie einmal Mutter würde, ihr Kind „unbedingt“ taufen lassen. Sie ist sich nicht darüber im Klaren, ob dieser Wunsch aus „alten Kindheitsträumen“ herrührt und später wieder verschwindet, aber im Augenblick gehört die Taufe für sie „einfach dazu“. Ein Unterlassen der Taufe könnte, so Annette, Vorwürfe des Kindes nach sich ziehen: Um sich später für oder gegen eine Religion zu entscheiden, so Annette, braucht ein Kind einen Ausgangspunkt. Auch die kirchliche Heirat steht für Annette fest: Woher dieser „große Wunsch“ bei ihr kommt, ist ihr unbekannt: Sie ist sich aber, aller inneren Distanz zur Institution Kirche zum Trotz, sicher, dass sie diesen Schritt unbedingt mit kirchlichem Segen gehen will.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Annette spricht von Zufällen, an die sie glaubt und die für sie eigentlich nicht zufällig sind. Sie geht von einem lenkenden „Schicksal“ aus, welches den Menschen Begegnungen und Erlebnisse „zufallen“ lässt.

Nichts passiert nach Annette ohne Grund, alles ist ihrer Meinung nach „vorherbestimmt“. Persönlich aber will sie das Eingreifen des Schicksals noch nicht unmittelbar erlebt haben. Jedoch bringt sie die Tatsache, dass sie bislang Glück mit ihrem Leben und der Beziehung zu ihren Eltern hatte, in Verbindung zu diesem Schicksal.

Der Kult, der um Film-, Sport- und Musikstars gemacht wird, hat für Annette keine Verbindung zum eigentlich Religiösen. Wenn Elvis zum Gott oder M. Monroe zur Göttin gemacht werden, dann ist das für Annette nur ein Versuch, das Außergewöhnliche dieser Menschen herauszustellen. Sie selbst würde diese besonderen Menschen aber nicht in den Bereich des Religiösen stellen.

„Heilig“ allerdings ist Annette ihr Kuscheltier, das sie von jeher bei sich im Bett hatte und von dem ihre Mutter sagt, dass es im Falle von Annettes Hochzeit bei ihr auf dem Schoß sitzen würde. Ihr Tagebuch bezeichnet Annette ebenfalls als „heilig“.

Fußball oder Musik würde Annette niemals als heilig bezeichnen wollen, das ist für sie „total daneben“. Religion hat mit diesen Dingen ihrer Ansicht nach nicht das Geringste zu tun.

### **Zusammenfassung**

Religiöse Erfahrungen macht Annette im persönlichen Gebet: Mit diesem assoziiert sie das Tagebuchschreiben, bei dem sie ihre Anliegen an einen unbekanntem Adressaten richtet. Auch Gespräche über Religion und Streifzüge durch Kirchen mit ihrer Mutter sind für Annette Gelegenheiten, Religion zu erfahren.

Annette ist religiös sehr interessiert und glaubt fest an Wiedergeburt: Vom buddhistischen Karma-Gedanken inspiriert geht sie davon aus, dass durch Wiedergeburt Vervollkommnung und Gerechtigkeit erreicht wird. Durch Beschäftigung mit Religion, die unabhängig von der jeweiligen Konfession etwas allen Menschen Gemeinsames sei, sollen die Menschen ein umfassendes Mitleid mit der gesamten Kreatur und Gemeinschaftsgefühl ausbilden können.

Gott ist für Annette „irgendetwas“, das „da ist“, aber zugleich auch „nichts“. Sie kann kein genaues Gottesbild benennen und geht davon aus, dass jeder Mensch ein individuelles Gottesbild hat. Annette glaubt an einen verborgenen Schöpfer der Welt, den sie z.B. in der Natur erleben kann und der nicht in den Weltenlauf eingreift.

In bezug auf Kirche hat Annette doppeldeutige Assoziationen: Als Institution mit offiziellen Verlautbarungen ist Kirche für sie etwas Fremdes, als Raum verkörpert sie das vom Alltag abgeschiedene Heilige, bei dem Menschen Schutz finden und sich religiös artikulieren können. Sie bevorzugt Kirchenbesuche ohne Gottesdienst, um sich von der Atmosphäre im Kirchenraum inspirieren zu lassen und aktiv (z.B. durch Anzünden einer Kerze) anderer Menschen zu gedenken. Sie plant fest eine kirchliche Heirat und die Taufe ihrer Kinder, ohne dies rational begründen zu können.

Ungewöhnliches ist insofern ein fester Bestandteil von Annettes Alltag, als sie ihr ganzes Leben mit allen Zufällen und schicksalhaften Begegnungen im Lichte einer Vorherbestimmung sieht. Starkult in Sport und Musik, der mit religiösem Vokabular einhergeht, ist für sie nichts Religiöses; mit religiösen Redewendungen soll ihrer Ansicht nach lediglich Außergewöhnliches umschrieben werden.

Ihr altes Kuscheltier und ihr Tagebuch sind hingegen Gegenstände, die sie als „heilig“ bezeichnet.

Annette bezieht religiöse Inspiration aus fernöstlichen Vorstellungen von Wiedergeburt und Karma, aktualisiert diese jedoch bevorzugt in Kirchen. **Ihr Raumempfinden im christlichen Kontext ist für sie so bedeutend, dass man ihre Religiosität als christlich-autonom typologisieren kann.**



## **7.11 Steffen**

### **Vorstellung**

Steffen ist 17 Jahre alt und katholisch. Er ist fast jeden Tag sportlich engagiert und gehört einem Tennis- und einem Handballclub an.

Steffen engagiert sich in verschiedenen Sportvereinen und genießt es, sich in seiner knapp bemessenen Freizeit mit Freunden zu treffen, mit denen er „über alles“ reden und in Kneipen und Diskotheken gehen kann. Er ist ein geselliger Mensch und liebt es, „unter Leuten“ zu sein. Steffen bezeichnet sich als einen „mittelmäßigen Schüler“.

Freundschaft ist für Steffen etwas „Heiliges“: Es ist für ihn wichtig, dass „man Freunde hat, mit denen man über alles reden“ kann. Es gehört für ihn zum Ehrenkodex, sich auch einmal Zeit für einen Freund zu nehmen, der Probleme hat. Niemals würde er einem Freund die Freundin ausspannen: „Freund geht vor Freundin“. Mit seiner eigenen Freundin hat Steffen ein offenes Verhältnis, wie er sagt. Er kann sich mit ihr über alles unterhalten; sollte ihm aber ein Freund etwas persönlich anvertrauen, so würde er selbst ihr, die ihm nahe steht, davon nichts berichten.

Steffen sieht zuversichtlich in die Zukunft: Er hat zwar noch keine genauen Vorstellungen, was er einmal machen möchte, aber er will einen interessanten Beruf ergreifen und eine Familie gründen: Er kann sich vorstellen, etwas im Sport zu erreichen.

### **Erfahrungen mit Religion**

Erfahrungen mit Religion scheinen sich bei Steffen auf den kirchlich-institutionellen Rahmen zu beschränken, unwillkürlich bringt er Religion mit Kirchlichkeit in Verbindung.

Gebet ist für Steffen eine Handlung, die er dann vollzieht, wenn er oder ein Freund in Not ist und er sich nicht anders zu helfen weiß. Als ein guter Freund im Krankenhaus lag und mit dem Tod rang, hat er gebetet, weil er daran glaubte, damit „ein bisschen“ helfen zu können. Der Freund ist genesen, aber Steffen ist sich nicht sicher, ob sein Gebet ursächlich dafür verantwortlich war oder nicht. Beten ist bei Steffen nicht an eine besondere Form oder einen besonderen Ort gebunden. Meistens betet er nachts im Bett vor dem Einschlafen.

### **Persönlicher Glaube**

Für Steffen ist klar: Es ist möglich, an Gott zu glauben, ohne etwas mit der Kirche zu tun zu haben. Glaube und Kirche sind für ihn nicht miteinander verbunden, obwohl er selbst in seinen Assoziationen beide ständig miteinander verbindet.

Er ist sich sicher, dass „irgend etwas über Menschen, Tieren und Pflanzen“ steht und verbindet den Glauben an einen Gott, der diese Welt geschaffen hat, mit dem festen Glauben daran, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Eine Vorstellung, wie dies aussehen könnte, hat er nicht: Die alten Bilder von Himmel und Hölle, die er spontan heranzieht, sind für ihn inhaltsleer. Er kann sich nicht vorstellen, dass man nach dem Tod „zu Gott selber kommt“. Sicher ist für ihn lediglich, dass es nach dem Tod irgendwie weitergehen wird, jedoch „nicht als Mensch“.

Die Ursache, warum Steffen überhaupt glaubt, liegt in der Überzeugung begründet, dass es einen Gott gibt.

Wie sehr Glaube und Religion eine Bedeutung für seinen Alltag haben, vermag Steffen nicht zu sagen. Darauf angesprochen, bringt er die 10 Gebote und die Bibel ins Gespräch: An beide halte er sich nicht besonders und weiß nicht viel über deren Inhalt: Somit ist für ihn die

Relevanz von Religion in seinem Alltag sehr fraglich. Allerdings merkt Steffen in diesem Zusammenhang an, dass er gewiss nicht mit Absicht das Gegenteil von dem tut, was Gott fordere.

Für Steffen steht fest, dass Gott das Leben eines jeden Menschen nach dessen Tod „verlängern“ wird, wie er es ausdrückt. Unter dieser „Verlängerung“ stellt er sich aber kein Paradies in dem Sinne vor, dass danach jedem Menschen alles möglich und er, im Gegensatz zum irdischen Dasein, keinen Beschränkungen mehr unterworfen sein wird. Er geht jedoch davon aus, dass dieses Dasein eine andere Qualität als das irdische besitzen wird.

Dieser Glaube an ein Leben nach dem Tod ist bei Steffen eine Konsequenz seiner Hoffnung, verstorbenen Menschen, die ihm nahe standen, noch einmal zu begegnen. So würde Steffen bei solch einer Gelegenheit gerne noch ein paar Dinge mit seinem verstorbenen Opa klären. Allgemein sind Religion und Glaube für Steffen sehr private Dinge, über die man allein und persönlich entscheiden muss. Die Meinung anderer Leute sollte in dieser Beziehung nicht so gewichtig sein wie das eigene Gewissen, das für die religiöse Praxis maßgeblich sei. Ob Glaube und Religion aber Einfluss auf den Alltag haben, ist für Steffen nur schwer zu sagen. Dies ist nur „experimentell“ zu klären, wie er meint: Man müsse systematisch Glaube und Kirche „links liegen lassen“ und beobachten, ob es einem damit besser oder schlechter ginge.

### **Gottesbild**

Gott ist für ihn ein Wesen, „das über uns steht“, und das eventuell das Geschick der Menschen dirigiert.

Dieses „Dirigieren“ will Steffen nicht wörtlich verstanden wissen; es steht für ihn für ein Gefühl, das Menschen in schwierigen Situationen eine bestimmte Entscheidung nahe legt. An diesen Gott wendet er sich dann, wenn er oder ein Dritter Hilfe braucht oder wenn er sich in einer Situation befindet, die er selber nicht meistern kann. Steffen ist sich sicher, dass Gott ihm hilft, obwohl er nicht viel mit der Kirche zu tun hat.

Steffen hat kein genaues Bild von Gott: Die überkommenen Bilder vom alten Mann mit den langen Haaren fallen ihm als einzige Annäherung ein, obwohl er sie nicht als realistisch einstuft.

Steffen glaubt an Gott, „in einer gewissen Weise“, allerdings glaubt er nicht alles, was in der Bibel steht: Er stellt sich Gott dezidiert männlich vor. Den Grund dafür sieht er darin, dass in der Kirche Gott immer männlich vorgestellt wird. Als weibliche Person kann sich Steffen Gott nicht vorstellen, weil er schon zu lange mit dem Gedanken lebt, dass er ein Mann ist.

Einfluss auf den Alltag wird Gott von Steffen bei wichtigen Entscheidungen zugesprochen: Er kann sich vorstellen, dass in solchen Entscheidungssituationen Gott in irgendeiner Weise Einfluss nimmt.

### **Kirche**

Steffen kann nicht genau sagen, warum er kaum Interesse an der Kirche hat. Er verweist auf Menschen, die aus der Kirche ausgetreten, aber trotzdem gläubig sind. Sie sind für ihn ein Hinweis darauf, dass Glaube und Kirche nicht ursächlich zusammenhängen. Konnte er sich bei seiner Erstkommunion noch „berührt“ zeigen, so sind die Hauptmerkmale von Kirche in seinen Augen nun nur mehr Monotonie und Langeweile.

Ursache für sein Desinteresse ist, dass er den Eindruck hat, in der Kirche werde immerzu das Gleiche wiederholt.

Früher ist Steffen alle zwei Wochen regelmäßig zum Gottesdienst erschienen, nun aber sind ihm „andere Interessen“ wichtiger. Während seiner Erstkommunion war Steffen noch von Erwartung und Spannung in Bezug auf „die erste Hostie“ erfüllt, bei seiner Firmung hatte er schon fast kein Interesse mehr an Kirche.

Mit seiner Familie ist Steffen früher öfter in Gottesdiensten gewesen, was sich mittlerweile geändert hat: Steffen berichtet, dass seine Familie nicht mehr zu den regelmäßigen Kirchgängern gehört.

Steffen will unabhängig von der Meinung Dritter sein, wenn es um seine religiöse Entscheidungsfreiheit geht. Diese Entscheidungsfreiheit wünscht er seinen Kindern: Sie sollten sich einmal frei für oder gegen eine Religion entscheiden können.

Ob Religion in Zukunft noch eine Rolle für Steffen spielen wird, lässt er offen: Wenn es, so Steffen, bestimmte Ereignisse in seinem Leben geben sollte, die in ihm den „Drang“ aufkommen lassen, in die Kirche zu gehen, dann wird er auch wieder gehen. In einem solchen Falle würde es bei ihm „Klick“ machen, und dann wird er sicherlich wieder mehr über Gott nachdenken. Sollte Steffen jedoch einmal Kinder haben, will er sie ebenfalls per Taufe zum Mitglied dieser Kirche werden lassen. Er begründet dies damit, dass die Taufe „der Regelfall“ sei und viele Menschen in Familie und Bekanntenkreis religiös geprägt sind und eine religiöse Erziehung der Kinder anraten.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Steffen hat bislang keine ungewöhnlichen Erlebnisse gehabt.

Heilig ist ihm ein Ring, den er von seiner Freundin bekommen hat und der ihn immer an diese Beziehung erinnern soll. Dieser Ring ist für ihn ein „Teil“ seiner Freundin, und er legt ihn niemals ab.

Die kulthafte Verehrung von Sportlern und Musikern in den Medien ist für Steffen durchaus plausibel: Sicherlich kann man seiner Ansicht nach an einen Verein oder an eine Musikgruppe glauben, weil der Glaube an und für sich, egal an was, für Menschen eine große Faszination ausmache.

Jedoch ist dieser „Kult“ für Steffen keine Religion: Wenn ein Sportler als „Fußballgott“ bezeichnet wird, so ist dies für ihn keine religiöse Äußerung, sondern ein „Sprachgebrauch“ mit religiöser Einfärbung, der sich eingeschliffen hat. Es gibt für Steffen einen Punkt, wo dieser „Kult“ aufhört und an dem Religion anfängt. Er hat allerdings Schwierigkeiten damit, diesen Punkt genau zu benennen.

Wirklich religiöse Verehrung verlangt für Steffen nach viel mehr persönlichem Engagement und Opferbereitschaft, als es der Starkult mit sich bringt.

### **Zusammenfassung**

Steffen verbindet Religion sehr stark mit Kirche: Die Erfahrungen, die er in der Kirche, u. a. als Ministrant, gemacht hat, bewertet er positiv, allerdings übt Kirche gegenwärtig keine Anziehung mehr auf ihn aus.

Steffen glaubt an ein Leben nach dem Tod und denkt, dass er in diesem Verstorbenen wieder treffen wird, zu denen er eine Beziehung hatte. Er glaubt, dass „irgendetwas“ über „Menschen, Tieren und Pflanzen“ steht und geht davon aus, dass ein Glaube an Gott ohne kirchliche Vermittlung möglich ist. Er denkt aber, dass sein Glaube keine besondere Auswirkung auf seinen Alltag hat. Er betet jedoch im Verborgenen.

Gott ist für Steffen ein Wesen, das „über allem“ steht und eventuell lenkenden Einfluss auf die Welt hat. Er stellt ihn sich eher männlich vor und verweist auf das Bild vom alten Mann mit Bart, das ihm allerdings nicht mehr realistisch vorkommt.

Kirche schildert Steffen als ein abgeschlossenes Kapitel in seinem Leben: Früher hat er sich als Messdiener dort wohl gefühlt, heute allerdings wirkt Kirche spannungs- und attraktionslos auf ihn. Er will aber ein später in seinem Leben aufkommendes Interesse für Religion nicht ausschließen und ist sich sicher, dass er seine Kinder einmal taufen lassen wird.

Steffen kennt keine ungewöhnlichen Dinge in seinem Alltag. Starkult kann er insoweit nachvollziehen, als er Glaube an sich für faszinierend hält: Allerdings würde er diesen Kult nicht mit Religion gleichsetzen, dazu fehle das notwendige soziale Engagement. Ein Gegenstand, der ihm „heilig“ ist, ist ein Ring, der ihn an seine Freundin erinnert.

**Steffens Religiosität kann als konventionell typisiert werden.** Er hat als Ministrant Erfahrungen gemacht, betrachtet diese nun aber als abgeschlossen. Er geht davon aus, dass Religion in besonderer Weise mit Kirche verbunden ist, hat aber selber keine besondere Beziehung zu ihr. Gleichwohl will er seine Kinder auch einmal taufen lassen.

## 7.12 Sebastian

### **Vorstellung**

Sebastian ist 17 Jahre alt und katholisch. Er ist Schüler und muss nebenher viel arbeiten, weshalb er seine Freunde beneidet, die eine Lehre gemacht haben und nicht mehr zur Schule gehen müssen. Sein bisheriges Leben sieht er als gradlinig an. Er berichtet, dass seine Eltern ihm viele Möglichkeiten gegeben haben und dass er sich über nichts beklagen kann.

Wenn es ihm schlecht geht, wendet er sich an seine Eltern oder Freunde. Er kann sich nicht vorstellen, in solchen Fällen kirchliche Angebote, wie z.B. das Beichtgespräch, wahrzunehmen.

Wenn Zeit übrig ist, spielt Sebastian Tennis und Fußball. Am Wochenende ist er öfter mit seinen Freunden zusammen.

Sebastian hat keine Angst vor der Zukunft. Er sieht gelassen auf die ihm noch verbleibenden 2½ Jahre Schule und geht davon aus, dass er den Abschluss trotz der Nebenbelastung durch Jobben erreichen kann. Danach kann er sich sowohl Bundeswehr als auch Zivildienst vorstellen, will aber später, nachdem er ausgelernt oder ein Studium abgeschlossen haben wird, sehr schnell zu Geld kommen und eine Familie gründen.

### **Erfahrungen mit Religion**

Kirche, die Sebastian als den Ort nennt, an dem er religiöse Erfahrungen in erster Linie gemacht hat, verliert immer mehr an Attraktivität für ihn, je älter er wird.

Sebastian geht davon aus, dass er dem Christentum durch die Erziehung näher gebracht wurde. Er lässt allerdings nicht erkennen, ob diese Erziehung entscheidende Folgen für sein aktuelles Leben gezeitigt hat.

Eine evangelische Jugendgruppe, die er im Winterurlaub kennen gelernt hat und für die Gebet und Meditation selbstverständlich ist, war ein Novum für Sebastian: Aus seiner katholischen Pfarrjugendgruppe kennt er keine Gelegenheiten, zu denen Gebet eine wichtige Rolle spielen würde. Im Urlaub wurde er mit der für ihn fremden Meditation konfrontiert, die ihn in gewisser Weise beeindruckt hat, zu der er aber nicht viel sagen kann.

Gebet als Ausdrucksform des Glaubens kann Sebastian nur bedingt nachvollziehen. Zu formalen Gebeten, die wie der Rosenkranz oder das Vater Unser nach festem Schema gesprochen werden, hat er ein schwieriges Verhältnis. Er fragt sich, ob es nicht ausreiche, „einmal in der Woche“ an die Anliegen zu denken, die man vor Gott tragen möchte. Sebastian praktiziert dies manchmal, wie er sagt, wenn es ihm schlecht geht oder in schwierigen Situationen, z.B. in der Schule.

Selten kommt es vor, dass er sich mit Freunden über Religion unterhält. Wenn dies jedoch einmal der Fall ist, dann kommt das Thema schnell auf den Papst. Man unterhält sich dann darüber, ob dieser in seinem Alter noch den Anforderungen seiner Berufung gerecht werden kann usw.

Im Rahmen der Pfarrjugend geht Sebastian regelmäßig auf Zeltlager: Die Inhalte dieser Lager sind aber mehr im Bereich Spaß und Spiel zu suchen als im Religiösen. Es werden zwar Lieder mit religiösem Inhalt gesungen, doch fühlt sich Sebastian von diesen nicht so in eine Zwangslage versetzt wie von Tischgebeten, wie er sie mit der evangelischen Jugendgruppe im Urlaub erlebt hat.

### **Persönlicher Glaube**

Sebastian möchte Religion ausdrücklich nicht über Kirchlichkeit definiert wissen, obwohl er das selbst implizit immer wieder tut. Für ihn ist Religion „eher der Glaube“. „Insgeheim“ glaube er an Gott und stellt die These auf, dass jeder dies irgendwie tue.

Er geht davon aus, dass Glaube über Kirchlichkeit hinaus geht und betont, dass der Kirchgang für ihn nicht wichtig sei.

Sebastian hält Religion für eine Privatsache. Deshalb zeigt er seinen Glauben nicht gerne vor anderen.

Bedeutung für sein Leben misst Sebastian seinem Glauben nur sehr eingeschränkt zu. Eigentlich hat der Glaube keine größeren Auswirkungen auf für ihn, lediglich bei „eklatanten Entscheidungen“ überprüft er, ob sie „religiös annehmbar“ sind.

### **Gottesbild**

Sebastian besitzt noch immer die Gottesvorstellung, die er in Grundschule und Kindergarten entwickelt hat: Gott ist für ihn ein alter Mann mit weißem Bart. Auch die Gestalt des gekreuzigten Jesus ist ihm noch aus dem Unterricht präsent. Es ist ihm aber unklar, ob diese Vorstellungen für die Gegenwart tragfähig sind.

Wenn er länger darüber nachdenkt, wird er sich unsicher, ob Gott überhaupt ein Lebewesen sein kann. Die Existenz Jesu hingegen hält Sebastian für bewiesen.

Sebastian ist sich nicht sicher, ob der Glaube nur eine Einbildung von Menschen ist. Die Existenz des Himmelreichs hält er für sehr ungewiss.

### **Kirche**

Nach seinen Erfahrungen mit Religion befragt, kommt Sebastian von selbst auf das Thema Kirche zu sprechen: Die Gemeindejugend, in der er einen großen Teil seiner Freizeit verbracht hat, wird zwar von der Kirche getragen: Mit religiösen Inhalten sei er dort aber nur selten konfrontiert worden. Er geht jetzt nur noch sehr selten in die Kirche, zweimal im Jahr höchstens, zu Ostern und Weihnachten. Sebastian meint, dass Gottesdienste nicht immer langweilig sein müssen. Jugendgottesdienste z.B., die von einer Band begleitet werden, sind, wie er sagt, „manchmal ganz nett“.

Jedoch ist nach Sebastian der Sonntagmorgen ein schlechter Termin, weil junge Leute dann noch meistens im Bett liegen. Zum anderen wird der Gottesdienst nach Sebastians Beobachtung zumeist von älteren Leuten besucht, die besondere Ansprüche an das Verhalten von Jugendlichen haben. So müsse man im Gottesdienst immer „brav“ und ruhig sitzen. Er stellt die These auf, dass das Christentum selber schon so alt ist, dass es lediglich noch Langeweile verbreiten kann.

Als Kind hat Sebastian noch regelmäßig an Gottesdiensten als Ministrant teilgenommen. Seine jüngere Schwester ist keine Ministrantin mehr, weil sich die Familie mit den Jahren immer mehr vom aktiven Gemeindeleben zurückgezogen hat, auch deshalb, weil für Sebastian mit dem Älterwerden Gottesdienste immer unattraktiver wurden.

Sebastian meint aber, dass seiner Schwester dadurch nichts entginge, weil der RU in der Schule durchaus ausreichend sei. Sollte er jedoch einmal eigene Kinder haben, wird Sebastian sie sicher taufen lassen und versuchen, sie „ein bisschen der katholischen Religion näher zu

bringen“. Für ihn ist es wichtig, dass die Kinder in einer bestimmten Tradition aufwachsen, in die schon seine Eltern hineingeboren wurden, um sich dann später religiös ein eigenes Bild machen zu können.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Sebastian kennt keine ungewöhnlichen Erlebnisse, die er sich mit seinem Verstand nicht erklären kann. Auch Stars aus Musik und Sport haben für ihn keinen besonderen Status. Bedeutsam sind für ihn Gegenstände, die er sich durch eigene Leistung erarbeitet hat und zu denen er eine starke emotionale Bindung aufgebaut hat. So bezeichnet er z.B. sein Snowboard als „Heiligtum“.

Dass in den Medien Idole oftmals mit religiösen Titeln versehen werden, erklärt er sich damit, dass viele Menschen einen Glauben suchen, aber ausdrücklich einen Glauben ohne Gott. Aus diesem Grunde werden nach Sebastian Idole geschaffen.

In der Werbung fallen Sebastian religiöse Bezüge auf, wenn es um Gebrauchsgegenstände geht, die im Leben der Menschen eine besondere Bedeutung bekommen sollen.

Besondere Bedeutung hat für Sebastian sein Hobby Snowboarden. Bei diesem Sport erlebt er eine gewollte „Abwechslung vom normalen Alltag“. Dies wird besonders durch die von Sebastian als reizvoll erlebten Gefahr bewirkt, die das Springen beim Snowboarden mit sich bringt.

### **Zusammenfassung**

Religiöse Erfahrungen assoziiert Sebastian stark mit der katholischen Kirche, wo er als Messdiener und Gruppenmitglied Jahre verbracht hat. In diesen Gruppen hat mehr Gemeinschafts- als spirituelle Erfahrungen gemacht, weshalb er mit gemeinsamen Gebet und Meditation nichts verbinden kann.

Sebastian kann seinen Glauben nicht genauer beschreiben, meint aber, dass „insgeheim jeder“ an Gott glaubt. Auf seinen Alltag jedoch hat dieser Glaube keinen Einfluss.

Er kann nicht sagen, wie er sich Gott vorstellt: Er verweist zwar auf der einen Seite auf das Bild vom alten Mann mit Bart, ist sich auf der anderen Seite jedoch nicht sicher, ob „Gott überhaupt ein Lebewesen“ ist.

Kirche ist für Sebastian auf der einen Seite der Ort, mit dem er religiöse Erfahrungen assoziiert, auf der anderen Seite betont er, dass Glaube nichts mit Kirche zu tun hat: Gottesdienste werden für den früheren Ministranten immer unattraktiver. Seine Kinder will er aber auf jeden Fall taufen lassen, um sie mit der Tradition zu konfrontieren, die ihn nach eigener Auskunft langweilt.

Sebastian kennt keine ungewöhnlichen Ereignisse in seinem Alltag. Stars aus Sport und Musik haben für ihn nichts mit Religion zu tun: Menschen erschaffen sie, um „Idole ohne Gott“ zu haben, meint Sebastian. Gegenstände haben für ihn dann besondere Bedeutung, wenn er sie durch eigene Leistung mühsam angeschafft hat und wenn sie ihm einen „Kick“ vermitteln: Ein Beispiel dafür ist sein Snowboard.

**Sebastians Religiosität kann als konventionell typisiert werden.** Er hat als Ministrant Erfahrungen gemacht, betrachtet diese nun aber als abgeschlossen. Er geht davon aus, dass Religion in besonderer Weise mit Kirche verbunden ist, zieht dies aber gleichzeitig auch in Zweifel. Gleichwohl will er seine Kinder auch einmal taufen lassen.

## 7.13 Thorsten

### Vorstellung

Thorsten ist 18 Jahre alt, er bezeichnet sich als geselligen Typ. Das drückt sich durch sein vielfältiges Engagement aus: Als Schülersprecher repräsentiert er „Hunderte von Gymnasiasten“. Er betreibt regelmäßig Sport im Verein und mag es, mit den ‚Kumpels‘ z.B. Fußball zu spielen oder unterwegs zu sein.

Wenn es Thorsten schlecht geht, zieht er sich meistens musikhörend zurück oder setzt sich vor den Fernseher. Er will dann von niemandem etwas wissen. Manchmal wird er redselig, wenn er mit Freunden zusammensitzt. Stundenlang klagen sie sich gegenseitig ihr Leid, was auf Thorsten eine befreiende Wirkung hat.

Was seine Zukunft angeht, verspürt Thorsten sowohl Angst als auch Zuversicht: Ein Studium ist für ihn „das Höchste“ und deshalb will er, der schon zweimal das Klassenziel nicht erreicht hat, sich nun „nichts mehr erlauben“, um diese Chance nicht zu verlieren. Thorsten bescheinigt sich Charakterstärke und meint, er könne seine Pläne verwirklichen. Allerdings ist ein Blick in die Zukunft für ihn immer etwas Unabwägbares: Er gibt zu verstehen, dass ein Unfall, der ihn oder einen ihm nahe stehenden Menschen trafe, ihn aus der Bahn zu werfen im Stande sei. Und davor, dass alles eben „ganz anders laufen könnte“, hat Thorsten Angst.

Religion kann nach Thorstens Vorstellungen in Zukunft durchaus noch eine Rolle für ihn spielen, sogar ein Studium der Theologie vermag er sich vorzustellen. Er hält dies für ein „total interessantes Studium“ und freut sich darauf, in diesem Rahmen etwas über andere Religionen zu erfahren.

### Erfahrung mit Religion

Für Thorsten ist es schwer zu sagen, inwieweit Religion etwas mit seinem Leben zu tun hat, er kann jedoch Berührungspunkte erkennen.

So kann er im RU Themen entdecken, die ihn sehr interessieren und die Thorsten überlegen lassen, ob er sich später beruflich im sozialen Bereich engagieren soll. „Interessante Themen“, wie z.B. Abtreibung oder die Todsstrafe, findet er „cool“. Diese Themen zeigen seiner Ansicht nach Hintergründe auf, „die eben auf den Glauben zurückführen“. Besonders dann, „wenn es um’s Sterben geht“, kommt für Thorsten Religion ins Spiel.

Seine Religionslehrer bezeichnet Thorsten als „relativ modern“. Er schätzt an ihnen, dass sie die „eigene Meinung“ der Schüler im Unterricht fordern und fördern. Er wertet es positiv, dass RU nicht aus dem Auswendiglernen von Glaubenswahrheiten und dem Aufsagen von Bibelzitate besteht.

Aus dem RU heraus entstehen manchmal Diskussionen mit Freunden, die Ethik gewählt haben und die andere Denkansätze zu den Themen Glaube, Religion und Ethik haben.

Thorsten ist niemand, der im traditionellen Sinne regelmäßig betet: Als Kind hat er dies oft in Form von Stossgebeten auf der Bettkante sitzend praktiziert, wenn er z.B. Ärger mit den Eltern gehabt hat. Nun will er seine Probleme lieber selber bewältigen und versucht, so gut es geht, an sich selber zu glauben. Gebet hat für Thorsten jedoch „an sich schon“ eine Bedeutung. Er bringt damit aber „weniger Religion und Glauben“ in Verbindung, sondern das Erlebnis von Gemeinschaft mit anderen und die Möglichkeit der Selbsterfahrung. Moderne Schulgebete, die thematisch ausgerichtet sind, z.B. am Beginn eines Schuljahres, sind Anlässe, zu denen er sowohl sich selber mit der Bitte um gutes Gelingen des Schuljahres als auch die Gemeinschaft der Mitschüler entdecken kann. Dabei steht für Thorsten der „Glaube an sich selbst“ im Vordergrund.



Thorsten ist das Engagement für andere Menschen sehr wichtig: Dies dokumentiert er mit seiner Rolle als Schülersprecher und als Jugendtrainer einer Handballmannschaft.

Er sagt zwar, dass er „nicht der Typ dafür“ sei, sein Leben an Religion auszurichten, dass er sich aber eine Arbeit im religiös-sozialen Bereich durchaus vorstellen kann.

In seinem Bekanntenkreis spielt das Thema Religion keine große Rolle und ruft sogar Befremden hervor: Wer sich öffentlich zu Religion bekennt oder sie unter Freunden zum Diskussionsthema macht, macht sich seiner Erfahrung nach lächerlich.

### **Persönlicher Glaube**

Thorsten kann nicht mit Bestimmtheit sagen, wie er sich ein „Leben nach dem Tod“ vorstellt. Beim Nachdenken über den Glauben allgemein fallen ihm nur Glaubensgegenstände ein, von denen er sich eigentlich abgrenzen möchte. So kann er nicht glauben, dass Mandalas, die er „Mandilion“ nennt, Bilder sind, die nicht von Menschen, sondern von Gott selber gezeichnet worden sind. Das „Schweiß Tuch der Veronika“ kann seiner Ansicht nach schwerlich von Engeln gezeichnet worden sein. Es ist sehr unklar, aus welcher Quelle diese Vorstellungen stammen, sie sind aber für Thorsten typische Gegenstände des Glaubens, gegenüber denen er sich abgrenzen möchte.

Für ihn ist sicher, dass sich ein Leben nach dem Tod in „einer anderen Welt“ abspielen wird. Der Körper ist für ihn zum Verfall verurteilt, jedoch sei es die Seele, die bleiben und die sich an das vorherige Leben erinnern wird. Er geht von einem „zweiten Leben“ aus, das die menschlichen Kategorien von Raum und Zeit zu sprengen im Stande ist.

Die Entstehung der Welt ist für ihn ein Bereich, den er sich „naturwissenschaftlich“ erklären kann, allerdings „nicht bis ins Letzte“. Die Herkunft des „kleinsten Partikels“, wie er sich ausdrückt, aus dem alles entstanden sei, ist für ihn nicht naturwissenschaftlich ableitbar. Hier fängt für Thorsten der Glaube an.

„Sturem Denken“ im Glauben steht er skeptisch gegenüber. Damit meint Thorsten eine bestimmte Form der Frömmigkeit, wie er sie am Beispiel des Glaubens an ein Schweiß Tuch Jesu schildert. Für Thorsten ist es „schwierig“ vorstellbar, dass Naturgesetze durch übernatürliche Vorgänge gebrochen werden könnten: Er ist skeptisch gegenüber solchen „Wundern“.

Thorsten kennt Berichte über Menschen, die klinisch tot waren und dann wieder belebt worden sind. Die Berichte dieser Menschen, im Koma ein Licht gesehen zu haben meinen oder sogar eine Person, in deren Augen sie das eigene Leben Revue passieren sehen konnten, sind für Thorsten keinesfalls absurd. Er kann solche Vorgänge sogar als persönliches „jüngstes Gericht“ interpretieren. Trotzdem kann Thorsten nicht sagen, welches Gewicht er diesen Erfahrungen beimessen soll. Er weiß lediglich, dass nach dem Tod der Körper verwesen wird. Das Schicksal der Seele, die für Thorsten unzweifelhaft existiert, ist ihm aber unklar. „Lichthafte Erlebnisse“, wie sie bezeugt werden, könnten nach Thorsten auch ein natürlicher biologischer Vorgang vor dem Sterben sein. In diesem Fall sei es die Phantasie, die dem Menschen einen Streich im Tod spielt. Ob das Leben nach dem Tod eine Illusion oder eine Tatsache ist, vermag Thorsten nicht abschließend zu entscheiden.

Thorsten hat eine feste Beziehung zu seiner Familie und seinen Freunden. Er kann an diesen Personenkreis „voll glauben“, weil diese Menschen um ihn herum anwesend sind und weil deren Existenz für ihn gewiss ist. Der Glaube an Gott ist für Thorsten eine „ganz andere Sache“. Da glaube man an „irgendetwas“, das man nicht genau zu beschreiben vermag, das aber dennoch da sei. Thorsten grenzt diese Art und Weise des Glaubens an das Ungewisse, Nicht-Greifbare vom konkreten Glauben an nahe stehende Personen ab.

Von seinem Gedankengut her meint Thorsten, Religion eher fern zu stehen. Er möchte auch einmal „weggehen“, Alkohol trinken und „Scheiße bauen“ können. All dies scheint ihm nicht mit wahrer Religion vereinbar zu sein.

Er will sich über seinen persönlichen Glauben erst noch klar werden. Religion ist für ihn eher eine Privatsache. Er liebt das Leben und will es „bis zum letzten Moment“ auskosten.

„Glaube“ beinhaltet für Thorsten, dass anderen Menschen zu helfen ist. In diesem Kontext ist Jesus für ihn ein beispielhafter Mensch, weil er sich für andere aufgeopfert hat. Gläubige Menschen seien deshalb für Thorsten eher bereit, sich für Andere zu engagieren, „weil sie sich vielleicht noch mit Jesus oder anderen Religionen auseinander gesetzt haben“.

### **Gottesbild**

Thorsten geht davon aus, dass es etwas geben muss, das die Menschen zusammen hält. Diesen Zusammenhalt möchte Thorsten zwar nicht „direkt mit Gott“ erklären, wohl aber mit einer „Höheren Macht“, die für Thorsten die „Gemeinschaft“ und die „Gruppe“ bezeichnet, in der man stark ist.

Erlebnisse im Bereich des Okkultismus geben Thorsten zu denken. Er möchte sie nicht direkt in Verbindung zu Gott bringen, aber „irgendwie“ muss es nach Thorsten eine „Höhere Macht“ geben, die „spirituelle“ Qualität hat.

Thorsten erinnert sich daran, im Kindergarten einmal Gott als alten Mann „mit langem Bart, braunen Haaren, Halbglatze und weißem Mantel“ gemalt zu haben. Für ihn ist dies eine typische Gottesvorstellung vieler Kinder, mit der er gegenwärtig nichts mehr anfangen kann. Er hat keine konkrete Vorstellung von Gott, schon gar nicht kann er ihn sich „als Menschen“ vorstellen. Sogar seine Existenz erscheint ihm unsicher. Glaube ist für Thorsten nicht mehr Glaube an einen Gott, sondern „Zusammenhalt“. Ob etwas oder sogar ein Gott hinter dem Glauben steht, ist für Thorsten nebensächlich.

In Gott sehen für Thorsten viele Menschen eine Vaterfigur, die ihnen nahe steht. In diesem Zusammenhang bezeichnet Thorsten Gott als „Ersatzperson“ für ein fehlendes Umfeld von nahe stehenden Menschen.

Für Thorsten ist es sicher, dass Menschen über die Existenz eines höheren Wesens niemals eine Aussage machen können werden. Gleichzeitig sieht er eine Notwendigkeit, an „irgend etwas“ zu glauben. Daher ist der Glaube an und für sich für Thorsten das Entscheidende, denn er bedeute Hilfe und Zusammenhalt für eine Gemeinschaft. Ob hinter diesem Glauben ein Wesen oder eine Wahrheit stecke, sei nicht klar zu sagen und daher nebensächlich.

### **Kirche**

Thorsten hat eine positive Grunderfahrung mit der katholischen Kirche anlässlich seiner Erstkommunion und Firmung: Dass alle seine Freunde „schön gekleidet“ sich in einer Kirche zusammen gefunden haben und dadurch eine lebendige Gemeinschaft bildeten, hat ihn genauso beeindruckt wie die damit zusammenhängenden Kommunion- und Firmfahrten. Hier stand das Gemeinschaftserlebnis im Vordergrund, das Thorsten sehr wichtig ist.

Thorsten ist jemand, dem ein „In-die-Kirche-Rennen“ „zu einfach“ ist, wobei Kirche für ihn „nicht viel mit Religion“ zu tun hat. Als Kronzeugen für diese Einstellung führt Thorsten einen ehemaligen Priester an, der sein Bekannter ist: Dieser meint, dass die Kirche oftmals im Gegensatz zur biblischen Botschaft handelt.

Zum sonntäglichen Gemeindegottesdienst hat Thorsten ein gespaltenes Verhältnis: Ein älterer Priester in seiner Gemeinde zelebriert Gottesdienste, die er als langweilig und monoton kennzeichnet. Alle Vorgänge wiederholten sich dabei beständig und Langeweile kommt dabei

stets auf. Kirche als Gemeinschaft ist „nicht (s)ein Ding“, er will lieber individuell auf der Suche sein. Darüber hinaus empfindet er kirchlich-gläubige Menschen als sehr streng: Mit dieser Strenge kommt er nicht zurecht. Ganz anders berichtet er über die Gottesdienste eines jüngeren Priesters: Dieser bringt nach Thorsten belebende und moderne Gottesdienste hervor, weil er sich in Beispielen in der Predigt immer wieder auf die moderne Lebenssituation bezieht.

An der Kirche im allgemeinen, insbesondere deren Führungspersonal und dem Papst, hat Thorsten viel Kritik: Er bezeichnet die Botschaft der Kirche als unzeitgemäß und widersprüchlich: Inhaltlich macht Thorsten dies daran fest, dass die Kirche einerseits den Geschlechtsverkehr vor der Ehe verbietet, andererseits jedoch jedes Kind, egal ob es in oder außerhalb der Ehe gezeugt wurde, als Geschenk Gottes bezeichnet.

Thorsten kommt zu dem Schluss, dass Jugendliche auch innerhalb der Kirche zum Glauben gelangen könnten, wenn sich die Kirche auf moderne Themen einließe. Er selbst hat grundsätzlich nichts gegen die Kirche einzuwenden, nur bei mancher kirchlichen Entscheidung höre es bei ihm „einfach auf“. Er meint, dass Kirche ihr Engagement im sozialen Bereich intensivieren und sich auch beim Thema der „Aufklärung“ Jugendlicher mehr einzusetzen muss.

Thorsten ist sich jedoch sicher, dass er seine zukünftigen Kinder taufen lassen wird, sofern seine Lebenspartnerin nichts dagegen hat. Er will diesen Schritt tun, weil der Glaube „auch seine guten Seiten“ hat und die Kinder „im Glauben aufwachsen“ sollten, um sich später dafür oder dagegen entscheiden zu können. Thorsten möchte seinen zukünftigen Kindern die Chance geben, zu glauben.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Die Tatsache, dass einem Fußballverein mitunter religiöse Attribute zugeschrieben werden, ist für Thorsten nicht auf religiöse Gründe zurückzuführen. Beim Massenphänomen Fußball spielt für ihn weit mehr als Religion das Zusammengehörigkeitsgefühl einer geschlossenen Gemeinschaft, die auch in schlechten Zeiten zusammen hält, eine entscheidende Rolle: Dieser Zusammenhalt jedoch ist für Thorsten wiederum „glaubensähnlich“.

Thorsten kennt seit der Kindheit keine Gegenstände mehr, an die er sich bindet und die für ihn eine besondere Bedeutung haben. Früher hat er mit „Kuscheltieren“ etwas verbunden, jetzt braucht er keine Gegenstände mehr, an die er sich emotional bindet.

Thorsten hat im Freundeskreis schon Erfahrungen mit Okkultismus gemacht. Dabei wurde ein Pentagramm gelegt, das nach Thorsten ausweislich nicht satanistisch war, weil zwei Ecken nach unten ausgerichtet gewesen seien. Er bezeichnet dies als ein „gutes“ Pentagramm, weil es „mit der Weltentstehung“ zu verbinden ist. Fünf Ecken, flankiert von fünf Kerzen stehen in diesem Pentagramm für die fünf Elemente Wasser, Erde, Luft, Feuer und Äther. Während dieses Pentagramm gelegt wurde, sei es zu einem Sturm gekommen: Durch ein offenes Fenster kam Wind herein und löschte die Kerze, die das Element „Luft“ bezeichnete. Beim Einsetzen des Regens, so berichtet Jonathan, sei die Kerze des Elementes „Wasser“ erloschen. Dieses unheimliche Schauspiel setzte sich fort, und am Ende waren alle Kerzen erloschen, und zwar genau im Kausalkontext der Elemente, die sie bezeichneten. Dieses Erlebnis bezeichnet Thorsten als „unheimlich“. Er sagt, dass er eigentlich nicht an Übernatürliches und Außergewöhnliches glaubt, ihn jedoch die Reihe von Zufällen, die er im Zusammenhang mit dem Pentagramm erlebt hat, beängstigt.

Das „Supporten“ eines Fußballvereins hat zwar für Thorsten einige Ähnlichkeiten mit „Glauben“, ist letztlich damit aber nicht zu vergleichen: Der Fan steht für ihn „stumpfsinnig“ hinter einem Team. Im Gegensatz dazu vertraue der Religiös-Gläubige einer Instanz, die er nicht sieht und die er, wie im Falle von Jesus und Gott, nicht beweisen kann. Fanssein und Glaube seien sich zwar dadurch ähnlich, dass sie einer Gemeinschaft Sinn gäben, aber beide Phänomene sind für Thorsten streng voneinander zu trennen: Im ersten Fall wird an etwas Sichtbares, Vorhandenes geglaubt, im zweiten Fall ist Gott Mittelpunkt des Glaubens, und Gott habe noch niemand gesehen.

### **Zusammenfassung**

Thorsten hat Erlebnisse, die er als religiös bezeichnet, wenn sich ein übergreifendes Gemeinschaftsgefühl einstellt: Das kann z.B. ein Gebet zu Beginn eines Schuljahres sein, wobei ihm die Inhalte nicht wichtig sind. Im RU begegnet er immer wieder interessanten Themen (Abtreibung, Todsstrafe), die ihm zum Nachdenken bringen und ihn sogar eine Berufswahl im sozial-religiösen Bereich in Betracht ziehen lassen.

Thorsten glaubt an ein Leben nach dem Tod. Sein persönlicher Glaube ist sehr unbestimmt: Wichtig ist ihm Gemeinschaftsgefühl und der Glaube an sich selbst sowie seine Familie und Freunde. Glauben muss für ihn immer eine soziale Dimension haben: Anderen Menschen ist nach Thorsten zu helfen. Thorsten grenzt sich stark von einer von ihm als irrational empfundenen Volksreligiosität ab.

Thorsten glaubt an eine „Höhere Macht“, die alle Menschen zu vereinen im Stande ist und die spirituelle Qualität hat. Er thematisiert zwar das Bild Gottes als eines alten Mannes mit Bart, kann dem aber nichts mehr abgewinnen: Er kann sich Gott nicht „menschlich“ vorstellen.

Mit Kirche verbindet Thorsten sehr positive Kindheitserinnerungen: Die Gemeinschaftserfahrungen bei der Erstkommunion und Firmung haben ihn geprägt. Dennoch hält er heute die Kirche für unzeitgemäß und macht einen Unterschied zwischen Kirche und Religion, will aber später einmal seine Kinder taufen lassen.

Sport und Musik sind für ihn zwar keine religiösen Phänomene, aber doch sehr nah an der Religion, weil sie Gemeinschaftserlebnisse mit sich bringen. Der Glaube an etwas „Sichtbares“, wie z.B. ein Fußballteam, kann für Thorsten aber letztlich keine Religion sein.

**Thorsten kann als Jugendlicher mit christlich-autonomer Religiosität bezeichnet werden.** Er leitet religiöse Werte und Vorstellungen nicht von Kirche oder Tradition ab, sondern in erster Linie vom Phänomen des Gemeinschaftserlebnisses. Dennoch ist die Kirche Ausgangspunkt seiner Reflexionen.

## 7.14 Janine

### Vorstellung

Janine ist 17 Jahre alt und katholisch. Ihre Hobbys sind breit gefächert: Sie interessiert sich für Sport, Geschichte, Psychologie, Medizin, aber auch für religiöse Fragen.

Sie sagt, dass sie Spaß an theologischen Diskussionen hat, und zwar „mit Sicherheit“ im privaten Rahmen. Ein Studium der Theologie käme für Janine jedoch „niemals“ in Frage, weil sie sich dann in ihrer Individualität beschnitten fühlte. Sich frei und nicht determiniert Gedanken über Religion zu machen ist für sie das „Wesen der Religion“. Sie sagt, dass sie es sich niemals herausnehmen würde, andere Religionen zu beurteilen.

Janine hat Kontakt mit Studenten der Theologie, mit denen sie oft über religiöse Themen diskutiert. Sie attestiert diesen Theologiestudenten jedoch eine eingeschränkte Sichtweise auf Religion. „Geist und Individualität“ des Religiösen seien bei ihnen oft in festen Strukturen erstarrt.

Es geht nach Janine im Leben darum, eine Religion zu finden, die hilft, begleitet und auf den „richtigen Weg“ bringt. Eine Religion, die dazu im Stande sei, ist für sie die „richtige Religion“.

### Erfahrungen mit Religion

Janine hat schlechte Erfahrungen mit einer kirchlich getragenen Schule gemacht, für die sie die katholische Kirche als Ganze verantwortlich macht. Sie ging lange Jahre auf eine christliche Mädchenschule und war davon überzeugt, getauft worden zu sein. Irgendwann aber zeigte sich, dass sie entgegen der Überzeugung ihres Vaters niemals getauft worden war. Die Schulleitung wurde darauf aufmerksam und habe Janine nahe gelegt, die Schule zu wechseln. Dies war sehr schmerzhaft für sie, denn ihr gefiel es auf dieser Schule. Im Elternhaus ist Janine nicht mit dem Christentum konfrontiert worden: Sie hat zunächst nicht an Erstkommunion oder Firmung teilgenommen.

Der Grund für die säkulare Erziehung Janines liegt in der Ansicht ihres Vaters begründet, dass ein Kind eigenverantwortlich entscheiden soll, wann und wie es sich mit Religion auseinandersetzen möchte. Die Erfahrungen, die Janine dann mit Religion in der Schule gemacht hat, waren so negativ, dass sie den Umgang der von Schwestern geleiteten Schule mit ihr als typisch für das Christentum einstufte und deshalb Schwierigkeiten hatte, sich mit diesem zu identifizieren.

Am RU hat Janine immer gerne und engagiert teilgenommen. Einerseits bezeichnet sie ihn als „netten Zeitvertreib“, der eigentlich nicht notwendig ist. Andererseits findet sie ihn als Möglichkeit interessant, andere Religionen kennen zu lernen, um sich irgendwann einmal für eine zu entscheiden. Im RU werden aber nach Janine zu wenige Religionen ausführlich besprochen, weil die Betonung zu sehr auf der christlichen Religion liege. Dies ist für Janine eine ungute „Festlegung“. Die immer noch vorherrschende Initiierung ins Christentum per Taufe im Säuglingsalter empfindet Janine als Zwang, „was keiner als Zwang ansieht, weil man nichts anderes kennt“.

Um auf der kirchlichen Schule bleiben zu können, hat sich Janine nachträglich taufen lassen. Aber dies hat, wie sie meint, bei der Schulleitung nicht verfangen. Janine berichtet, dass ihr nahegelegt wurde, trotz der Taufe die Schule zu verlassen. Auch auf der neuen Schule blieb Janines Engagement im RU sehr groß. Sie sagt, dass sie dem Christentum zwar interessiert, aber kritisch gegenüber steht. Janine macht deutlich, dass sie immer kritisch die historische

Rolle des Christentums ins Gespräch gebracht hat und dass dies bei ihren Religionslehrern ohne weiteres möglich gewesen sei. Sie steht dem Christentum als ganzem sehr skeptisch gegenüber und erwartet sich mehr von Judentum und östlichen Religionen wie dem Hinduismus.

Dass Janine von einer christlichen Schule fallen gelassen wurde, hat sie verletzt. Wenn sie sich der Religion wieder nähern sollte, dann nicht dem Christentum „auf dieser Ebene“.

### **Persönlicher Glaube**

Janine glaubt an einen Gott, dessen Existenz nach ihrem Verständnis für das Überleben der Menschheit entscheidend ist.

Das „Jüngste Gericht“ ist für Janine eine schreckliche Vorstellung. Wenn jemandem im Augenblick des Todes in Bruchteilen von Sekunden, wie sie von einem Religionslehrer vernahm, sein ganzes Leben vor Augen gestellt wird, sozusagen „auf einem Schlag“, dann muss dies ihrer Ansicht nach eine schreckliche Erfahrung sein.

Janine kann mit dem Gedanken einer grundlosen Schöpfung nichts anfangen: Ein göttlicher Schöpfungsakt muss ihrer Ansicht nach am Anfang der Welt gestanden haben. Sie versucht, diesem Widerspruch mit Ironie zu begegnen, indem sie fragt, warum Gott diese Welt ins Leben gerufen haben sollte, indem sie „Langeweile“ oder Beschäftigungslosigkeit Gottes als mögliche Gründe ins Gespräch bringt.

Religion ist für Janine nur „richtig“, wenn sie „aus einem Menschen herauskommt“. Sie geht davon aus, dass Menschen ihr Leben individuell und selbstbestimmt führen sollten und möchte ihrerseits nicht in ein religiöses Schema gedrängt werden, mit dem sie sich in der „Tiefe meiner Seele“ nicht identifizieren kann. Äußere Einflüsse, wie z.B. Erziehung, sind für Janine, was Religion betrifft, nicht so wichtig, denn der Mensch sei kein „leeres Gefäß“.

Janine denkt, dass die Form einer Religion von „gewissen Kriterien“ gekennzeichnet ist, aber diese seien an das Wahrnehmungsvermögen der einzelnen Menschen gebunden und damit relativ. Dogmatische Vorgaben, deren Existenz Janine nicht leugnet, sind ihrer Ansicht nach dem Verwendungszusammenhang des Einzelnen unterworfen, der sie für sich jeweils einmalig interpretiert. Sie beschreibt, dass auch gläubige Menschen niemals uniforme Ansichten über den Glauben an sich hätten, sondern dass sie jeweils individuell ihren Glauben unter Verwendung dogmatischer Vorgaben konstruierten.

Janine versucht, immer „als Täter“ zu leben und zu agieren, um aus „der Opferrolle“ heraus zu kommen. Sie verzichtet gerne darauf, von Institutionen, wie z.B. der Kirche, geleitet zu werden, sondern möchte ihren Lebensweg lieber aktiv selber gestalten, auch auf die Gefahr hin, durch risikoreiche Entscheidungen Fehler zu begehen: Janine möchte sich keinem Schicksal ergeben.

Sie sagt, dass sie grundsätzlich keine Probleme mit Religion hat und dass sie auch im Christentum „Kerne“ antrifft, mit denen sie sich „anfreunden“ kann. Allerdings will sie sich vorbehalten, auch in anderen Religionen „Parallelen“ zu entdecken und zu gebrauchen, die ihr religiös sinnvoll erscheinen. Sie betont, dass es meistens „diese Parallelen“ sind, mit denen sie viel verbinden kann. So sieht Janine die Figur des Erlösers als Parallele zwischen Christentum und Judentum an. Der Unterschied besteht nach Janine darin, dass Christen ihren Erlöser schon in Gestalt von Jesus Christus gefunden hätten, das Judentum allerdings noch auf den Erlöser harre. Das macht gerade das Judentum für Janine attraktiv, weil sie es religiös sinnvoller findet, ihre Erlösung als noch ausstehend zu betrachten.

Janine geht davon aus, dass die Vorstellung einer Vergebung aller Sünden im Augenblick des Todes, wie es in ihrem RU angeregt wurde, das selbstbestimmte Leben entwertet. Wenn sich jemand dafür entscheidet, Böses zu tun, dürfe ihm dies nicht einfach vergeben werden. Die Vorstellung von einem Himmel oder einer Hölle sei ebenfalls unfair, weil sie das Tun eines Menschen in der Geschichtlichkeit seines Lebens nivelliere. Entweder werde alles Böse aufgehoben, das ein Mensch getan hat (Aufnahme in den Himmel) oder aber alles Gute (Aufnahme in die Hölle). Janine spricht jedem Menschen eine besondere Verantwortung zu, seinen Lebensweg selbst zu bestimmen.

### **Gottesbild**

Janine geht davon aus, dass jeder Mensch eine individuelle „Höhere Macht“ an seiner Seite hat, die ihn beschützt, wenn er in Not ist. Diese Macht kann aber auch unbestimmt, nebulös oder sogar unerreichbar sein. Darüber hinaus ist für sie diese „Macht“ Teil einer größeren „Gesamtmacht“. Janine lehnt einen Gott ab, der in irgendeiner Weise als „allgemein“ gedacht wird. Sie glaubt nicht, dass es den einen Gott gibt, der über Allem wacht. Die Idee Gottes ist für Janine immer von der Vorstellung geprägt, dass Gott den Menschen leitet. Janine lehnt diese Vorstellung ab, weil sie sich nicht als Marionette sieht, die in schicksalhafter Vorherbestimmung ein vorprogrammiertes Leben führt. Janines Reflexionen über Religion nehmen Anstoß daran, dass Gott in christlicher Sichtweise Ursprung und Schöpfer der Welt „per definitionem“ sei. Sie zweifelt diese These an und behauptet, dass Gott sich in Abhängigkeit vom Menschen befindet.

Die wichtigste Ursache für Janines Gottesbild liegt in ihrer Annahme der gegenseitigen Abhängigkeit von Mensch und Gott begründet. Gott gibt es, so Janine, weil die Menschen ihn in Gedanken erschaffen. Aber ebenso sei eine glaubende Haltung für den Menschen lebenswichtig. Der Tod Gottes ist für sie gleichzeitig der Tod des Menschen, denn mit dem Tod Gottes würde den Menschen alle Hoffnung verloren gehen. Genau deshalb wird nach Janine an Gott geglaubt und deshalb gibt es Gott: Die Menschen können ihrer Ansicht nach nur durch die Hoffnung leben, die ihnen der geglaubte Gott vermittelt. Mit dem Tod Gottes, so Janine, sterbe unweigerlich auch der Mensch.

Die Annahme einer „Höheren Macht“, die über alles wacht und für alle Menschen gleichermaßen da ist, lehnt Janine ab: Mit dieser Annahme würde man es sich zu einfach machen, weil man damit Verantwortung abgibt und „mit Scheuklappen“ durchs Leben laufe. Ein allmächtiger Gott, der sich nonstop mit allen Menschen gleichzeitig auseinandersetzt, ist für sie unrealistisch. Sie geht von einer Höheren „Macht oder Energie“ aus, die nicht allmächtig ist und für die nicht alle Menschen gleich sind. Diese „Höhere Macht“ ist nach Janine nicht immer präsent, sondern nur bei besonderen Anlässen wie z.B. der Geburt oder in gefährlichen Situationen. Eine „schützende Hand“ geht ihrer Ansicht nach von dieser „Macht“ bei Bedarf aus, und dies war, so Janine, eventuell schon in einem früheren Leben so. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einem „Karma-Gedanken“, der ihr sehr nahe steht. Janine geht davon aus, dass jeder Mensch eine andere Vorstellung von Gott hat, was unterschiedliche Vorstellungen zum Thema Religion zur Folge hat.

Für Janine hat sich die individuelle Gottesrede als wichtig herausgestellt, in der sie sich immer wieder aufgefordert sieht, Gott anhand ihrer persönlichen Erfahrungen neu zu definieren. Dabei sind für sie die eigenen Vorstellungen prägend, welche die Frage nach Gott immer wieder neu akzentuieren. Hier spricht sich Janine offen für die Notwendigkeit der persönlichen Konstruktion von Gottesbildern aus.

Die Gemeinsamkeit im Hinblick auf die Gestalt eines Erlösers in Juden- bzw. Christentum sieht Janine darin, dass der Erlöser ein Zeichen für die Sehnsucht beider Religionen nach Begegnung mit Gott darstellt.

Als Konsequenz dieser Reflexion über ihr Gottesbild spricht sie davon, dass der Mensch an die Stelle Gottes, „Religion“ dagegen in den Hintergrund treten muss. Die Gestalt einer „Höheren Macht“ ist nach Janine nur anhand der Vorstellungen und Bilder einzuholen, die der erlebende Mensch von ihr und mit ihr hat. Trotzdem besteht sie darauf, dass der Mensch von einer Hoffnung und Schutz vermittelnden „Höheren Macht“ abhängig ist.

Janine kann nur von Gottesvorstellungen sprechen, die so vielfältig wie die Menschen sind, die sie hervorbringen. Ihre Aussage, dass Gott Teil eines Konstruktionsprozesses ist, bedeutet nicht, dass sie die Existenz Gottes leugnet. Im Fadenkreuz der Konstruktion durchdringen sich bei Janine Immanenz und Transzendenz Gottes gegenseitig. Für sie besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Existenz einer „Höheren Macht“, die den Menschen begleitet, und der Notwendigkeit, diese Macht gedanklich zu konstruieren. Göttliches und Menschliches hängen für Janine voneinander ab.

### **Kirche**

Die Katholische Kirche ist für Janine eine „verbrecherische Organisation“, deren Machtmonopol sehr groß ist. Sie hat großes Interesse an Religion, wie z.B. Judentum oder Hinduismus, kann sich aber nicht vorstellen, je wieder mit dem Christentum „auf dieser Ebene“ der Kirche zusammen zu kommen.

Religion als solche ist für Janine nur bedingt Privatsache. Sie ist zwar dagegen, dass Religion von einer Institution wie z.B. der Kirche „festgelegt“ wird, aber gleichzeitig ist ihr klar, dass nicht jeder Mensch bereit ist, eigenständig und konstruktiv „ein Licht“ (eine religiöse Überzeugung) zu „definieren“. Für diese Menschen sieht Janine durchaus die Möglichkeit, sich von einer ausgearbeiteten, institutionell festgelegten Instanz „beschenken“ zu lassen.

Grundsätzlich sieht Janine aber nicht ein, dass diese Inspiration in Glaubensangelegenheiten bedingungslos von einer einzelnen Organisation gegeben werden muss, sondern sie spricht sich dafür aus, dass dies eher von „Mensch zu Mensch“ geschehen soll.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Janine berichtet, dass sie mitunter Dinge erlebt, die sie vorher schon in einem Traum gesehen zu haben meint. Dabei geht es meist um „Kleinigkeiten“, wie die Form und Gestalt von „neuem Geschirr“. Mit Religion möchte sie solche Erlebnisse nicht verbinden. Wenn Stars aus dem Musikgeschäft oder dem Sport mit religiösen Attributen versehen werden, sollte man das nach Janine nicht zu ernst nehmen: Ihrer Ansicht nach benutzen Menschen mitunter religiöse Ausdrücke und Sprachbilder, um damit etwas Außergewöhnliches über einen Menschen auszusagen. Dies ist aber für sie in keinem Fall als religiöser Akt zu werten.

Die Ursache dafür, dass Janine von der Existenz von außergewöhnlichen Kräften ausgeht, liegt in einer grundlegenden Erfahrung in ihrer Jugend begründet: Als Kind ist sie einmal von einem Gerüst gestürzt und konnte sich im Fallen, wie durch ein Wunder, noch festhalten. Janine kann sich dies nur durch das Eingreifen eines Schutzengels erklären.

Die Ursache für kultanalogenes Verhalten im Fußballstadion oder bei Rockkonzerten erklärt Janine psychologisch: Wenn man z.B. beim Fußball Freunde gefunden hat oder sich an den Vater erinnert, der einen einmal dorthin mitgenommen hat, dann wird man, so Janine, dieses Phänomen entsprechend überhöhen.



Die Welt ist nach Janine voll von Zeichen, deren ursprüngliche Bedeutung uns nicht mehr klar sind: So sind nach Janine z.B. Grußformeln (z.B. Grüß Gott) „uralt“ und transportierten Inhalte, die heute zum Teil nicht mehr bewusst sind.

### **Zusammenfassung**

Janines Erfahrungen mit Religion sind negativ geprägt durch einen Verweis von einer kirchlichen Schule, der aufgrund ihrer fehlenden Taufe erfolgt war und durch eine nachträgliche Taufe nicht abgewendet werden konnte. Sie, die am RU immer überdurchschnittlich engagiert und interessiert teilgenommen hat und dies weiterhin tut, ist aufgrund dieses Vorgangs sehr skeptisch gegenüber dem kirchlich geprägten Christentum geworden. Ihr Interesse an Judentum und östlichen Religionen ist allerdings sehr hoch. Janine kennt Theologiestudierende, mit denen sie ausgedehnt über theologische Fragen diskutiert.

Religion ist für sie nicht etwas, was an den Menschen von außen herangetragen wird, sondern etwas, das jeder in sich jeweils in individueller Form entdecken kann. Deshalb ist Individualität in Glaubensfragen für Janine entscheidend: Dogmatische Vorgaben sind für sie traditionelle Interpretationsmuster, die jeder einzelne persönlich neu interpretieren muss. Die Bilder von Himmel und Hölle und der Vergebung der Sünden beispielsweise sind für Janine unglaubwürdig, weil damit die Freiheit des Menschen, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden, untergraben wird.

Kerngedanke von Janines Gottesbild ist ihre Vorstellung, dass Gott und Mensch in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit zueinander stehen: Der Mensch konstruiert zwar „seinen Gott“ jeweils individuell und müsse ihn immer neu hervorbringen, er sei aber gleichzeitig abhängig von Gott, weil nur dieser ihm Hoffnung schenken kann, die überlebenswichtig ist. Mehr als von Gott spricht Janine allerdings von einer „Höheren Macht“, die jedem Menschen in Krisensituationen individuell nahe steht, grundsätzlich aber abstrakt und unzugänglich ist. Einen Schöpfergott, der die Welt erschaffen hat und das Schicksal aller Menschen determiniert, lehnt Janine mit Hinweis auf die Freiheit des Menschen ab; von einem Akt der Schöpfung geht sie aber aus.

Die katholische Kirche bezeichnet Janine als „verbrecherische Organisation“, sie lehnt allgemein Religion verwaltende Institutionen ab. Allerdings kann Janine mit Blick auf Menschen, die eigenständig ihren Glauben nicht zu konstruieren gewillt oder im Stande sind, Kirche mit ihren traditionell geprägten Glaubensmustern als hilfreich ansehen.

Janine kennt Déjà-Vu Erlebnisse: Sie geht davon aus, dass sie von einem Schutzengel behütet wird. Religiöses Vokabular bei der Titulierung von Stars aus Sport und Musik weist für sie nicht auf echte Religion hin, sondern dient lediglich der Verstärkung des Außergewöhnlichen. Janine hat zwar (abschreckende) Erfahrungen mit dem Katholizismus gemacht, sucht und bildet jedoch ihre komplexen Glaubensüberzeugungen jenseits von Kirche und Tradition aus:

**Ihre Religiosität kann somit als autonom typisiert werden.**

## **7.15 Petra**

### **Vorstellung**

Petra ist 17 Jahre alt, Halbweise, katholisch und kommt aus einem kleinen Dorf. Sie sagt, dass sie gerne liest und sich gerne mit Freunden trifft. Ein besonderes Hobby Petras ist der Hundesport.

Wenn es ihr schlecht geht, zieht sie sich in ihr Zimmer zurück und hört Musik oder sie geht alleine im Wald spazieren. In diesen Situationen der Zurückgezogenheit kommt es dann manchmal dazu, dass Petra sich „die Sinnfrage“ stellt.

Sie fühlt sich in ihrem Dorf verwurzelt. Landschaft und Leute sind ihr dort vertraut, so dass sie keine Veranlassung sieht, darüber nachzudenken, einmal ihre Heimat zu verlassen. Dem Namen ihres Dorfes schenkt sie Beachtung: Sie vermutet, dass er von den alten Germanen her überliefert ist, die im umgebenden Wald Opferstätten gehabt hätten.

Petra hat in ihrem bisherigen Lebensverlauf schon einige Brüche erlebt. So ist für sie der Wechsel von der Grundschule auf das Gymnasium ein solcher gewesen. Der entscheidende Einschnitt in Petras Leben aber, der sie völlig verändert hat, war der frühe Tod ihres Vaters vor einigen Jahren.

Was ihre Zukunft betrifft, hat Petra noch keine genauen Vorstellungen. Sie möchte alles auf sich zukommen lassen, zunächst die Schule beenden und dann versuchen, sich ihren Traum von einem glücklichen Leben zu ermöglichen.

Anders als andere Jugendliche, von denen Petra weiß, dass sie darauf brennen, ihr Heimatdorf zu verlassen, hat sie nicht die Absicht, in dieser Hinsicht etwas zu ändern.

### **Erfahrungen mit Religion**

Petra ist nicht sicher, inwiefern Religion etwas mit ihr persönlich zu tun hat. Sie meint aber, religiös erzogen worden zu sein und bezieht Religiosität sehr stark auf Kirche.

Den RU konnte sie niemals ernst nehmen: Besonders „lustig“ fand sie einen prügelnden Pastor in der Grundschule. RU hat für sie immer einen komödiantischen Beigeschmack gehabt.

Auf dem Land haben die älteren Leute das Bild dessen geprägt, was Petra unter Religion versteht. Ihre „religiöse Laufbahn“ ist von Zwängen gekennzeichnet gewesen: Kurzfristig hat sie zwar als Kind eine gewisse innere Überzeugung hinsichtlich ihres Glaubens verspürt, jedoch ist das eine Periode um die Zeit ihrer Erstkommunion gewesen.

Petra meint dass sie früher gebetet hat, wie sie es in der Kirche gelernt hat. Heute steht ihr dies fern. Sie zählt sich zur Gruppe von Menschen, die sich ihre Religion individuell zusammenstellen. Sie findet gewisse Formen der Meditation interessant und assoziiert diese mit Gebet. Allerdings seien dies Gebete, die nichts mehr mit Religion zu tun hätten.

### **Persönlicher Glaube**

Petra möchte sich nicht als ungläubig bezeichnen, ist aber auch nicht direkt auf der Suche nach einem bestimmten Glauben, will jedoch nicht ausschließen, dass sich bei ihr irgendwann einmal ein bestimmtes Interesse an Religion stärker herausbildet: Sie vermutet, dass sie später einmal Religion nötig haben könnte, um dieses Leben sinnvoll zu interpretieren. Im Moment sieht sie keine Notwendigkeit, sich einer Religion anzuschließen oder sich danach auf die Suche zu begeben. Religion ist für sie Privatsache, Menschen stellen sich ihrer Meinung nach ihre Religion individuell zusammen.

Petra empfindet es als seltsam, dass ihre Oma ihren „Unglauben“ nicht akzeptiert, obwohl diese Geisteshaltung inzwischen von der Mehrzahl der jungen Leute eingenommen werde.

Petra hat ihre Erstkommunion nicht als Entscheidung für den Glauben erlebt, wie es ihrer Ansicht nach eigentlich die Intention dieses Sakraments ist. Sie kann gegenwärtig von sich nicht behaupten, überhaupt etwas zu glauben, geschweige denn an Gott. Sie lebt mit der Vorstellung, dass es ein Leben nach dem Tod in irgendeiner Form gibt, glaubt aber nicht an Gott als ein „richtendes Wesen“. Das findet sie „übertrieben“.

Eigentlich glaube sie überhaupt nicht. Ein Leben nach dem Tod ist für sie jedoch deshalb bedenkenswert, weil es ihr die Möglichkeit gibt, später einmal verstorbenen Menschen wieder zu begegnen, die ihr viel bedeutet haben.

Eine Religion, die nur auf Zwang und unhinterfragter Tradition beruht, wie Petra sie im Katholizismus erfahren haben will, kann man „sich eigentlich sparen“, meint sie. Erzwungene Kirchgänge und erfüllte Pflichten sind im Hinblick auf Religion für sie leere Rituale. Petra meint aber, dass es jenseits dieses von ihr als beengend erfahrenen Katholizismus durchaus geistliche Erfahrungen gibt, die interessant für sie sein könnten. Sie bleibt dabei sehr unspezifisch, um welche Formen von Religion es hier gehen könnte, sagt aber, dass dies mit Prozessen zu tun hat, die sich im Unbewussten des Menschen abspielen und denen man mit meditativen Techniken nahe kommen kann.

### **Gottesbild**

Es ist für Petra schwer möglich, sich Gott vorzustellen. Die Kindheitsbilder vom alten Mann mit Bart sind für sie nicht stichhaltig. Auch der Gedanke, dass Jesus als Sohn Gottes am Ende der Zeiten wieder auf die Erde zurückkommt, ist für sie nur schwer nachvollziehbar. Diese Vorstellung findet sie zwar faszinierend, allerdings gehört sie für Petra einer längst vergangenen Zeit an, in der man noch an derlei Wunder glauben konnte. Spannend ist für Petra die Frage, wie ein Gott gleichzeitig Gutes und Böses hervorbringen kann. Wenn man nur an einen einzigen Gott glaubt, muss man ihrer Ansicht nach einen Gott denken, von dem sowohl Gutes als auch Böses ausgeht. Petra hat eine solche Vorstellung, sie sympathisiert mit dem Bild der Erde als Muttergottheit. Dieser Gedanke ist für sie logisch, denn die Erde bringe Leben hervor und sie nehme es wieder. Hier ist für Petra der Widerspruch zwischen Gut und Böse im kreislaufhaften Vergehen und Werden der Natur aufgehoben.

Petra teilt nicht die Grundvorstellung vieler Menschen, die ihr zu Folge schon in der Kindheit gelegt wird, nach der Gott ein alter Mann ist. Sie vermutet, dass Gott möglicherweise deshalb männlich gedacht wird, weil der Papst ein Mann ist.

Der Glaube daran, dass es nur einen Gott gibt, von dem sowohl das Gute als auch das Böse ausgehen, ist für Petra nicht einsichtig. Plausibler erscheint ihr die Vorstellung der Erde als Muttergottheit verbunden mit einem Mehrgottglauben: So könne man Kriege einem Kriegsgott und den Frieden einer Friedensgöttin zuschreiben. Versuche, das Böse als Sanktion Gottes gegen ungehorsame Menschen zu interpretieren, lehnt Petra ab: Wenn z.B. Aids als Strafe Gottes interpretiert wird, ist dies für Petra ein Versuch kirchlicher Kreise, die Sexualmoral zu verschärfen. Petra geht davon aus, dass Gut und Böse entweder beide auf Gott zurückzuführen sind oder aber beide der menschlichen Freiheit entspringen. Es ist für sie nicht möglich, Gott allein als Urquell des Guten zu beschreiben und die Existenz des Bösen lediglich der freien Wahl des Menschen zuzuweisen, wie dies ihrer Ansicht nach die Kirche tut.

Ausgehend von ihren Gedanken über die Möglichkeit der Existenz einer archaischen Muttergöttheit, die für Petra mit der Erde gleichzusetzen ist, kommt sie zu einem Hexenglauben, der sie fasziniert. Bestärkt von Lektüre über prägermanische Religionen geht sie davon aus, dass in früher Zeit in Europa an Hexen geglaubt wurde, die wirkmächtigen Einfluss über Heilpflanzen und Kräuter hatten und deren Status dem von Priesterinnen gleichkam. Später sind die Hexen, wie Petra aus der Literatur weiß, in die Wälder zurückgedrängt worden. Davon zeugen für sie noch heute Märchen, in denen von Hexen und Elfen die Rede ist, die in den Wäldern wohnen. Der Umstand, dass die Hexen in Verbundenheit zur Natur gesehen werden, ist für Petra sehr attraktiv. Weil das Christentum eine Religion ist, die für Petra dezidiert die Natur ausgeschlossen hat, hält sie es für unglaublich. Früher, im „alten Glauben“, wie Petra ihn nennt, seien die Götter gerade in der Natur verehrt worden und damit auch in allem vertreten gewesen. Diese Vorstellung kommt Petras eigenem Glauben sehr nahe. Petra hat sich von dem Glauben an die „Große Göttin“, ein Synonym für die Erde, inspirieren lassen. Die Göttin gebiert in der Mythologie des Hexenglaubens zur Wintersonnenwende einen Sohn, der sich dann zu ihrem Liebhaber entwickelt und am Ende des Sommers stirbt, zur Erntezeit. Dieser Glaube wurde nach Petra von Priesterrinnen und Priestern vermittelt, später aber von sich ausbreitenden, germanischen Kulturen verdrängt.

Dass die ganze Weltgeschichte von einem Gott her verantwortet wird, ist für Petra unlogisch. Gott lasse sich auch nicht geschlechtlich als männlich festlegen, wie dies in der Kirche ihrer Ansicht nach der Fall ist.

### **Kirche**

Petra fühlt sich der Kirche „gar nicht“ zugehörig.

Den Katholizismus hat Petra in Kindergarten, im RU und während den Vorbereitungen zur Erstkommunion „durchmachen“ müssen, wie sie es ausdrückt. Sie bezeichnet ihn als kollektiven Gruppenzwang, der nicht mehr in die Moderne passt. Er wurde ihr, wie sie meint, schon von Kindheit an „aufgezwungen“. Es wurden aber von Eltern oder Großeltern keine für Petra stichhaltigen Argumente gegeben, warum der Katholizismus als Religion plausibel sein könnte, allein das Traditionsargument: „Es war schon immer so“, ist ihr zu wenig.

Zwei Jahre lang hat sie einer katholischen Jugendgruppe angehört, von der sie jedoch sagt, dass sie „nicht richtig kirchlich“ war. Ihre Erstkommunion hat sie religiös berührt und sie konnte diesen Vorgang noch „mit Gott verbinden“. Diese religiöse Ergriffenheit ist dann aber immer schwächer geworden.

Kirchgang und Religion sind für Petra aus heutiger Sicht etwas „Unlogisches“, dem sie fremd gegenübersteht. Gerade der Kirchgang aber sei etwas, das in ihrem Dorf repressiv überwacht werde. Auf Kinder werde viel Druck ausgeübt, damit sie in die Kirche gingen. Die religiöse Gemeinschaftserfahrung im katholischen Sonntagsgottesdienst ist für Petra ein Relikt aus alten, ständisch geprägten Zeiten und passt nicht mehr in die individualistisch geprägte Gegenwart. Menschen lebten heute sehr viel subjektiver, selbst die Familienbande sind nach Petra nicht mehr so festgezurrt, wie das früher einmal gewesen ist.

In katholischen Gottesdiensten ist für Petra die Anwesenheit Gottes nicht zu spüren, die Menschen, die sie dort trifft, sind ihrer Ansicht nach nicht in Andacht miteinander vereint, sondern verbleiben in getrennten Welten.

Sie sagt, dass sie im Falle der Mutterschaft ihre Kinder nicht taufen lassen wird, damit sie sich selber für oder gegen den Glauben entscheiden können. Eine Taufe im Säuglingsalter ist für Petra eine Zumutung, da sich ein Kind in diesem Alter noch nicht selber entscheiden kann.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Petra sind unerklärliche Momente in ihrem Leben durchaus bekannt. So hat sie vor kurzem eine tote Katze auf dem Acker gefunden, von der sie überzeugt war, dass es die ihrige war. Am nächsten Tag sei jedoch ihre Katze wieder lebendig aufgetaucht, wohingegen aber der Katzenkadaver auf dem Feld verschwand. Petra fällt es schwer, dieses Erlebnis logisch zu erklären.

Weiterhin hat Petra eine Oma, von der sie glaubt, dass sie in Träumen die Zukunft voraussehen kann, und zwar immer dann, wenn jemand aus der Familie sterben muss. Petra behauptet, dass ein solches Orakel ihrer Oma unerklärlicherweise immer eingetroffen ist.

Wenn hingegen Stars aus Musik und Sport in den Medien mit religiösen Attributen belegt werden, dann hat das für Petra nichts mit Religion, sondern vielmehr mit einer übertriebenen Form des Starkults zu tun. Sie findet es abwegig, diesen Starkult in Beziehung zu Religion zu bringen.

Sie kennt keine Gegenstände, die ihr besonders wichtig wären, wohl aber hat sie eine innige Beziehung zu ihrem Hund.

Der Grund dafür, dass Menschen sich überhaupt mit Übersinnlichem und Unerklärlichem befassen, liegt Petra zufolge in der menschlichen Suche nach Sinn, der oft als fehlend erlebt wird. Bei Petra war das der Tod ihres Vaters, der für sie überraschend kam und der sie aus der Bahn warf. Nach diesem tragischen Geschehen hat sie sehr oft Gefühle der Sinnlosigkeit erfahren.

Erfahrungen von Sinnlosigkeit riefen in Petra das Gefühl hervor, dass es Unerklärliches in diesem Leben gibt. Sie sagt, dass der Hund, den sie sich nach dem Tod ihres Vaters angeschafft hat, sie vor dem Selbstmord bewahrt hat. In letzter Konsequenz war er es, der ihrem Leben wieder Bedeutung und Sinn gegeben hat.

### **Zusammenfassung**

Petra assoziiert mit Religion in erster Linie zwanghafte Erlebnisse wie unfreiwilligen Kirchgang, als schlecht empfundenen RU und eine unangenehme Atmosphäre in der Heimatgemeinde, wobei sie Religion sehr stark mit Kirche gleichsetzt.

Um sich von kirchlicher Religion abzusetzen, bezeichnet Petra sich zunächst als „glaubenslos“. Ihr persönlicher Glaube ist von Individualität geprägt: Jeder Mensch stellt sich seinen Glauben letzten Endes selber zusammen, so ihre Überzeugung. Weil sie verstorbene Verwandte und Freunde noch einmal wieder treffen möchte, hofft sie auf ein Leben nach dem Tod.

Mit ihrem Gottesbild, das sie sehr stark vom christlich geprägten Eingottglauben abhebt, legt Petra ihren Glauben frei: Sie glaubt an die Erde als Muttergottheit in Verbindung mit einem Mehrgottglauben: Für sie sind verschiedene Gottheiten für die wichtigsten Ereignisse auf der Erde (z.B. Liebe oder Krieg) verantwortlich. Gut und Böse im Weltenlauf kann sie sich mit einer Leben gebenden und wieder nehmenden (Erd-) Muttergottheit, deren Geheimwissen man durch Hexenkult erwerben kann, besser vorstellen.

Kirche ist für Petra ein repressives Zwangssystem, in dem man weder Gemeinschaft unter den Menschen noch mit Gott antreffen kann; Sie will ihre Kinder auf keinen Fall taufen lassen.

Petra kennt Ungewöhnliches und mysteriöse Vorgänge in ihrem Alltag. Sie schreibt dies der Suche nach Sinn zu, die jeden Menschen umtreibt. Starkult in den Medien habe damit aber nichts zu tun, schon gar nicht mit Religion.

Petra hat zwar (abschreckende) Erfahrungen mit dem Katholizismus gemacht, sucht und bildet jedoch ihre komplexen Glaubensüberzeugungen jenseits von Kirche und Tradition aus: Besonders Hexenkult und matriarchalische Religionen prägen ihren Glaubensstil. **Ihre Religiosität kann somit als autonom typisiert werden.**

## 7.16 Thomas

### Vorstellung

Thomas ist 19 Jahre alt und katholisch. Er versucht „irgendwann einmal das Abi zu bestehen“. Als Hobbys gibt er Freeclimbing und Schreiben an.

In seinem bisherigen Lebenslauf entdeckt Thomas einige Brüche. Als solchen sieht er z.B. den Wechsel auf das Gymnasium und damit den Verlust alter Freundschaften sowie die komplette Änderung seines Musikgeschmacks vom „Heavy Metal“ hin zum Blues an. Thomas kann keinen „roten Faden“ in seiner bisherigen Lebensgeschichte erkennen, hält dies aber nicht unbedingt für nötig. Er findet es jedoch normal, dass andere Menschen, die sich sein Leben quasi „von außen“ ansehen, einen solchen „roten Faden“ entdecken können. Vielleicht jedoch, so meint Thomas, sind die verschiedenen Abschnitte und unzusammenhängenden „Stücke“ der „rote Faden“ in seinem Leben.

Wenn es ihm schlecht geht, hat Thomas unterschiedliche Strategien, mit seiner Traurigkeit umzugehen: Es hängt von seiner Stimmung ab, ob er dann „unbedingt rausgehen“ muss, um „alles zu vergessen“, oder ob er es vorzieht, sich einfach „irgendwo hinzusetzen“.

Freeclimbing ist für Thomas ein Hobby, das er passioniert ausübt. In Zusammenarbeit mit einem verlässlichen Partner, der sichert, ist Freeclimbing für Thomas ein „Ausgleich zur Schule“. Er begegnet hier unmittelbaren Problemen in der Wand und muss nicht ständig über abstrakte Probleme aus der Mathematik oder über das Erreichen des Klassenzieles nachdenken. Wenn es dazu kommt, dass Stefan aufgrund einer Notsituation die Wand loslassen muss, bekommt er, wie er berichtet, durch den anschließenden freien Fall ins Seil einen „Kick“, den er sonst nirgends erleben kann. Sein Ziel beim Klettern ist aber keinesfalls nur dieser „Kick“. In erster Linie will Stefan die Wand bezwingen und oben ankommen.

Seine Zukunft sieht Thomas als Schriftsteller. Er möchte Germanistik studieren und danach irgendeinen Beruf ausüben, der es ihm ermöglicht, nebenher zu schreiben.

### Erfahrungen mit Religion

Erfahrungen mit Religion macht Thomas an verschiedenen Orten fest: Zum ersten nennt er den RU. Dazu merkt er an, dass dieser mit „Pfarrei“ nicht mehr viel zu tun hat. „Pfarrei“ scheint für ihn der zweite ‚Ort‘ der Religion zu sein. RU in der Schule ist für Thomas „zwecklos“, weil er nichts mehr „rüberbringen“ könne. Dies ist für Thomas so, weil der RU den verloren gegangenen „Glauben“ sowieso nicht wiederzubringen im Stande ist.

Die Ursache für diese negativen Erfahrungen mit Religion liegt nach Thomas in einem allgemeinen Unglauben Gott gegenüber. Dieser Unglaube liege „im Trend“, und er schwimme in diesem „Trend“ mit. Religion ist für Thomas im weitesten Sinne etwas, das mit Gott zu tun hat, aber nichts mit dem Leben. Nur in der Schule treffe man noch im Rahmen des RU auf sie. Thomas berichtet, dass seine Mutter einige religiöse Überzeugungsversuche unternommen hat, nachdem er ihr gesagt hat, dass er „keine Lust mehr habe, in die Kirche zu gehen“. Solche Überzeugungsversuche sieht Thomas als „kontraproduktiv“ an.

Im Freundeskreis kommt es bisweilen zu einer religiösen Diskussion. Thomas meint, dass diese Diskussionen oftmals philosophischen Hintergrund haben. Beispielsweise entspinnen sie sich an der Frage, warum Thomas, obwohl er sich als ungläubig bezeichnet, eine Firmgruppe übernommen hat.

## **Persönlicher Glaube**

Glaube hat für Thomas keinen Sinn, außer eventuell Hoffnung auf ein besseres Leben zu vermitteln.

Die Ursache für Thomas' Unglaube liegt darin begründet, dass er Religion als etwas empfindet, das höchstens für ältere Menschen besonders anziehend ist, die aus ihr Hoffnung beziehen. Durch seinen fehlenden Glauben verpasse er nichts. Die Rolle Jesu Christi als Begründer des Christentums ist ihm unklar.

Die Bibel als Glaubensurkunde darf für Thomas gerade kein Tatsachenbericht sein. Er verweist auf die imaginative Kraft von Science Fiction. Die Bibel könne durch ihre Bilder, die großen symbolischen Wert hätten, den Menschen Hoffnung bringen.

Über den Tod macht Thomas sich selten Gedanken. Er geht aber von einem „Leben nach dem Tod“ aus: Damit meint er jedoch nicht ein Leben im „Paradies“ oder Jenseits, sondern ein Weiterleben in den Gedanken derjenigen, die einen Verstorbenen gekannt haben. Thomas glaubt, dass man jedem Menschen, mit dem man in Kontakt tritt, auch ein Stück von sich selber weiter gibt.

Jesus ist für Thomas als Science Fiction-Figur vorstellbar, aber er kann nicht an ihn glauben. Allerdings glaubt Thomas, dass ein heute auftretender Jesus, der „durch Israel laufen und Leute heilen“ würde, verhaftet und für verrückt erklärt werden würde.

## **Gottesbild**

Gedanken über Gott macht sich Thomas „nicht direkt“. Viel öfter denkt er darüber nach, warum er gerade nicht mehr an ihn glaubt. Er hat kein bestimmtes Gottesbild. Ein solches ist für ihn sinnlos, denn wenn es einen Gott gäbe, könne man sich ihn nicht vorstellen.

Thomas begründet seinen Unglauben damit, dass er nicht an die Kirche glaubt, die er mit einem untätigen Gott in Verbindung bringt. In einer Welt voller Kriege fällt es Thomas schwer, an einen guten Gott zu glauben. Dass der Mensch aufgrund seines freien Willens das Böse in der Welt verursache, ist ihm als Erklärung für das Leid in der Welt nicht ausreichend.

Wenn Gott existiert, dann „soll er mal machen“: So drückt Thomas seine Gleichgültigkeit gegenüber diesem Thema aus.

## **Kirche**

Thomas besucht regelmäßig die örtliche Jugendgruppe, die einen kirchlichen Hintergrund hat und von einem Leiter betreut wird, der von der Diözese angestellt ist.

Jedoch hat dieser Treff, wie Thomas versichert, „nichts mit Kirche zu tun“. Kirche als Institution spielt für ihn überhaupt keine Rolle mehr im Leben. Er fühlt sich ihr nicht zugehörig. Die Kirche bezeichnet Thomas als „veraltet“, was er wiederum als „nicht schlecht“ ansieht. Er schätzt die Existenz eines „ruhenden Pols“ in einer „schnelllebigen Zeit“.

In der Jugendgruppe trifft man sich, unterhält sich und geht dann am späten Abend „woanders hin“. Die Gruppe besteht nur aus männlichen Jugendlichen, weshalb die Themen, die dort besprochen werden, oftmals den Bereich „Fußball und Frauen“ nicht überschreiten. Wichtig ist Thomas der gemeinschaftliche Aspekt dieses Treffs: Inhaltlich ist er unspezifisch, Themen finden sich, wie Thomas sagt, „von selber“.

In der Gemeinde hat Thomas schon aktiv eine Firmgruppe geleitet. Diese Erfahrung bezeichnet er als enttäuschend. Seine Motivation war nicht Überzeugung von der Sache an

sich, sondern er hat es getan, weil er seinen eigenen Firmunterricht langweilig fand und es besser machen wollte. Thomas wollte, dass der Firmunterricht „bewusster abläuft“ und er hat die Hoffnung gehabt, dass er als Jugendlicher mehr Anknüpfungspunkte bei den Firmlingen haben würde. Das Experiment „Firmgruppe“ ist aber gescheitert: Thomas schildert, dass die Firmlinge noch weniger Lust hatten als er damals. Der Firmkurs ist vor seinem Abschluss auseinander gebrochen, die Firmlinge sind, wie Thomas es ausdrückt, „getürmt“ und haben am Ende nur die Zeremonie über sich ergehen lassen. Thomas selbst, der versucht hat, „durchzuhalten“, war froh, als der Firmkurs ein Ende fand.

An der Kirche bemängelt Thomas nicht, dass sie eine Botschaft verkündet, die nicht den „Tatsachen“ entspricht, sondern dass er persönlich mit dieser Botschaft nichts anfangen kann.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Thomas meint, dass Religion in der Gegenwartskultur (Musik/Sport usw.) solch einen hohen Stellenwert hat, weil sie ein gutes Medium ist, „Gefühle rüber zu bringen“. Dies sei so, weil laut Thomas Religion für die Menschen eine „sehr große Rolle“ spielt. Er selber brauche jedoch keine Idole aus den Bereichen Sport oder Musik.

Er weist darauf hin, dass Götter in Computerspielen sehr erwünscht sind: Man kann sie „politisch korrekt“ abschießen.

Besondere Gegenstände, die er verehrt, besitzt Thomas nicht. Er verweist aber auf seine Wasserpfeife, mit der er gemeinschaftliches Rauchen und damit Geselligkeit verbindet.

Gelegentlich greift Thomas selber zur Feder und entwirft eigene Fantasy-Kurzgeschichten. Das bedeutet zwar Arbeit für ihn, aber hauptsächlich empfindet er es als Genuss: Thomas hat meistens Ideen und dann „läuft es einfach“. Gerade die Tatsache, dass eigentlich Unglaubliches erstaunlich lebendig und nachvollziehbar beschrieben wird, macht dieses Genre für Thomas attraktiv. Wenn die Tolkien'sche Fantasiegestalt des Hobbit von einer Riesenspinne angegriffen wird, dieser sich aber mit einem silbergeschmiedeten Messer wehren kann und die Spinne ersticht, dann ist für Thomas das Hauptmerkmal der Fantasy-Literatur im Blick: Der ewige Kampf des Guten gegen das Böse. Dieser wird anhand vielerlei Gestalten, welche über magische Kräfte verfügen, in verschiedenen Variationen in der Fantasy-Welt immer wieder dargestellt.

Thomas verschafft sich mit dem Schreiben von Fantasy Abstand vom Alltag: Er genießt es, sich eine Welt selber zu erschaffen, selber im Prozess des Schreibens Entscheidungen zu treffen, die er „endgültig“ machen kann. Er bezeichnet dies als einen Moment der Kontrolle über die Zukunft, den er sehr genießt.



### **Zusammenfassung**

Orte, an denen Religion thematisiert wird, sind für Thomas der RU und die Gemeinde: Beide hätten nichts miteinander zu tun: Ersterer sei sinnlos, weil er den unter den Jugendlichen zum größten Teil verloren gegangenen Glauben nicht wiederherstellen könne, letztere ist für ihn langweilig. Religion habe etwas mit Gott, allerdings nichts mit dem Leben zu tun.

Thomas fällt es schwer, an etwas zu glauben: Er glaubt an ein Leben nach dem Tod, allerdings in den Gedanken der Hinterbliebenen. Mit Jesus vermag er wenig anzufangen und die Bibel ist für ihn kein Tatsachenbericht, was er als Science Fiction-Fan aber nicht unbedingt schlecht findet. Glaube an und für sich hat für ihn nur einen Sinn: Die Hoffnung auf ein besseres Leben. Er selber ist aber eher distanziert.

Thomas glaubt nicht an Gott und sagt, dass er kein Bild von ihm hat. Er bringt Gott mit Untätigkeit und Kirche, die für ihn langweilig ist, in Verbindung. Um an Gott zu glauben, ist das Ausmaß an Leid in dieser Welt zu hoch für ihn.

Kirche ist für Thomas einerseits langweilig, andererseits aber ein „ruhender Pol“ in der Welt. Er gehört einer kirchlichen Jugendgruppe an, die aber nichts mehr mit religiösen Inhalten zu tun hat. Einmal hat er versucht, eine Firmgruppe zu leiten, um den Firmgruppenunterricht lebendig zu gestalten. Daran ist er jedoch gescheitert, die Firmlinge waren genauso desinteressiert wie er in seiner Firmgruppe einst.

Religion spielt für Thomas eine große Rolle in der Gegenwartskultur, das zeige der Starkult in den Medien. Ihm selber ist Religion jedoch nicht wichtig.

Ein Hobby, das ihn fasziniert, ist das Verfassen von Fantasy-Geschichten: Dabei spürt er, dass er eigene Realitäten erschafft, was ihn sehr befriedigt.

Thomas ist durch seine Gemeinde locker mit dem Christentum verbunden, ohne sich besonderen mit diesem zu identifizieren. **Seine Religiosität kann als konventionell typisiert werden.**

## **7.17 Benjamin**

### **Vorstellung**

Benjamin ist 17 Jahre alt, katholisch und lebt in der Stadt. In zwei Jahren plant er, sein Abitur zu machen. Sein bisheriges Leben bezeichnet er als „gut gelaufen“ und insgesamt „rund“. Er spricht von einigen Veränderungen, die er erlebt hat, die aber zur Weiterentwicklung dazu gehörten.

Wichtig ist Benjamin seine politische Arbeit bei den Jungsozialisten. Regelmäßig nimmt er an Versammlungen und Treffen teil und hat schon Informationsveranstaltungen auf der Straße mit durchgeführt. In seinem Privatleben ist ihm Spontaneität wichtig. Er bindet sich ungern an feste Rhythmen und Gewohnheiten. Wenn es Benjamin schlecht geht, versucht er seine Probleme zu verdrängen, um traurige Gefühle „weg zu bekommen“. Benjamin hängt sehr an seinem Bruder, der in einer anderen Stadt studiert. Oft bekommt er Sehnsucht nach ihm, gerade wenn es ihm nicht gut geht.

Benjamins politisches Engagement bei den Jusos ist hoch. Das äußert sich z.B. bei öffentlichen Aktionen, wo er für sozialdemokratische Positionen wirbt und dafür oft Kritik einstecken muss, manchmal unter der Gürtellinie. Inhaltlich setzt er sich schwerpunktmäßig mit Schulpolitik auseinander. In einem Arbeitskreis der SPD ist er unterfränkischer Schülervertreter und arbeitet mit an Konzepten für eine geplante Gesamtschule in Bayern. Er geht gerne in die Schule, die er als „lebenswert“ einstuft, weil er dort seine Freunde trifft und in der Theatergruppe mitspielt. Benjamin bezeichnet dies als Herausforderung, denn beim Spielen muss er seine Nervosität überwinden.

Die Bühne ist aber auch der Ort, an dem er Selbstbestätigung und, nach dem Applaus, „Erhabenheit“ empfindet.

Was seine Zukunft angeht, hat Benjamin noch keine genauen Vorstellungen, er erwartet aber eher Positives. Er hält eine ungewisse Zukunft für attraktiver als die bekannte Gegenwart. Eine Pflicht abzuleisten, welche auch immer, wird ihm keinen Spaß bereiten. Er will einen Beruf erlernen und eine Familie gründen, weil dies „das Übliche halt“ sei.

### **Erfahrungen mit Religion**

Von Seiten seiner Familie ist Benjamin nicht religiös erzogen worden.

Seine Eltern haben ihn zwar taufen lassen, ihm aber den Kirchgang freigestellt. Benjamin kann sich nicht an religiöse Erziehung in der Familie erinnern, es gibt „noch nicht einmal eine Bibel im Haus“.

Benjamin macht sich „ab und an“ Gedanken über Gott und die Welt, selbst über die Existenz Gottes, aber „nie über Religion“. Gebet war für ihn in Kindheitstagen eine Regelmäßigkeit; heute assoziiert er mit „Gebet“ ein „Sich-den-Tag-durch-den-Kopf-gehen-Lassen“. Im Freundeskreis, so berichtet Benjamin, wird bisweilen über Religion diskutiert. Allerdings sorgt er selber durch spöttische Bemerkungen und die Feststellung, dass Gott nicht existiert, dafür, dass jede Diskussion über Religion sehr schnell abbricht.

### **Persönlicher Glaube**

Religion hat für Benjamin etwas mit Gott und Glaube zu tun, aber nicht mit der katholischen Kirche. Beide jedoch, Religion und Kirche, hätten nichts mit dem „Leben“ gemein, weshalb sie für ihn uninteressant seien. Benjamin sagt, dass er an Sichtbares glaubt, aber nicht an Unsichtbares.

Im Ursprung ist Religion für Benjamin etwas Mysteriöses, an das man glauben muss und das nicht sichtbar ist.

Jesus war für ihn „irgendein Mensch“, der zaubernd und täuschend Aufsehen erregte. Dass jemand im Stande sei, Gedanken zu lesen oder dass ein Bildstock weine, für Benjamin Merkmale von Religion, ist für ihn unglaubwürdig.

Benjamin kann der literarischen Figur des Zauberlehrlings etwas abgewinnen, von der er weiß, dass sie nie wirklich existiert hat, weil aus ihr typische menschliche Verhaltensweisen „herauszuziehen“ seien. In der Kirche kann er solche Bedeutsamkeiten nicht finden, denn Religion sei etwas, an das die Menschen als empirische Wirklichkeit glaubten, ohne sie für sich individuell zu interpretieren.

Das Glaubensbekenntnis ist für Benjamin eine menschliche Erfindung. Anders aber als von Gedichten gehe von ihm keine Wirkung aus. Gesetzt den Fall, er wäre religiös, so Benjamin, hätte dies sicherlich Konsequenzen in seinem Alltag: Er würde z.B. keine Witze mehr über Religion machen. Benjamin will aber nicht religiös sein und nicht in die Kirche gehen, weil er „anders als die anderen“ sein möchte.

Ohne Glaube und Religion, so Benjamin, würde ihm nichts fehlen. Aber den Menschen, denen der Glaube etwas bedeute, würde sehr viel fehlen. Nach dem Tod seines Opas hat sich seine Oma Halt und Trost, einen „festen Punkt“, im Glauben gesucht. Dies kann er akzeptieren.

### **Gottesbild**

Benjamin hat verschiedene Vorstellungen von Gott im Kopf, die er aber alle skeptisch betrachtet. Der Gedanke, dass „Gott überall ist“, ist ihm vertraut: Er kann sich darunter aber nichts vorstellen. Dass Gott eine Person sein könnte, ist für ihn „nicht denkbar“.

Auch die Vorstellung von Gott mit weißem Bart und langen Haaren, der „wie Jesus“ aussieht, ist Benjamin präsent, aber er weiß ihr wenig abzugewinnen.

Benjamin sagt, dass er öfter über die „Existenz Gottes“ nachdenkt und dass er sich nicht sicher ist, ob dies überhaupt einen Sinn hat. Er kann weder behaupten noch ablehnen, dass er an Gott glaubt.

### **Kirche**

Benjamin geht davon aus, dass die katholische Kirche eine Sekte ist, der es nur ums Geld geht.

Er mag den Kölner Dom. Dabei ist für ihn nicht wichtig, dass es sich um eine Kirche handelt: Das Bauwerk an sich hält er für imposant. Wenn er nach Köln kommt und den Dom sieht, bekommt er, wie er sagt, ein „unbeschreibbares“ Gefühl. Benjamin führt dies auf seine Überlegungen zurück, wer alles mitgeholfen hat, den Dom zu erbauen, wer alles schon im Dom gewesen ist, wer sich für ihn geschunden hat und welche Schicksale mit dem Dom verbunden seien.

Die katholische Kirche setzt er ungerne in Beziehung zu Religion. Dass die Kirche mit vielen Verlautbarungen „auf sich aufmerksam“ macht, mit denen Benjamin „nicht klar kommt“, vergrößert seine Distanz zu dieser Institution.

Die Erstkommunion hat er noch „mitgemacht“, sich aber gegen die Firmung gewehrt. Dieses Sakrament nimmt er nicht ernst, weil ihm dabei einzig und allein das Geld gefallen hätte, das er bekommen hätte.

Benjamin berichtet davon, dass seine Oma Halt und Trost bei Pilgerfahrten und Kirchgängen gefunden hat. Für Benjamins Oma ist die kirchliche Botschaft Garant dafür, dass es ihrem verstorbenen Mann „im Himmel“ gut geht.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Benjamin fallen keine ungewöhnlichen Erlebnisse und Begebenheiten ein. Allenfalls die Liebe, die nicht rational sei, führt er an, aber auch die sei wie alles erklärbar.

Wenn Stars aus Musik und Sport mit göttlichen Attributen belegt werden, so liegt dies nach Benjamin daran, dass „Gott bei allen“ ein Begriff für etwas Außergewöhnliches ist.

Gegenstände sind für Benjamin nichts „Heiliges“, allerdings erinnern sie ihn an Personen und vergangene Reisen.

Benjamin ist nicht religiös erzogen worden. Er macht sich zwar Gedanken über Religion, kann ihr aber nichts Lebensrelevantes abgewinnen. Religion und Kirche, die er zunächst sehr eng zusammengehörig sieht und negativ beschreibt, haben für ihn nichts mit seinem Leben zu tun, können jedoch seiner Ansicht nach alten Menschen eine Hilfe sein.

### **Zusammenfassung**

Benjamin hält Glauben für ein mystisches Vertrauen in einen unsichtbaren Gott oder irrationale Wunder. Jesus bezeichnet er als Zauberer und Täuscher. Er selber will nicht glauben.

Benjamin hat mehrere Gottesbilder vor Augen (überall anwesender Gott, alter Mann mit Bart), kann diesen aber nichts abgewinnen. Er kann nicht sagen, ob er an Gott glaubt.

Kirche hat für ihn, anders als zunächst ausgeführt, nichts mit Religion zu tun. Sie ist für ihn eine Sekte, der es nur ums Geld geht. Manche Kirchen findet er zwar als Bauwerke interessant, was für ihn aber eher mit Architektur als mit Religion zu tun hat.

Benjamin kennt keine ungewöhnlichen Vorkommnisse im Alltag. Der Starkult in den Medien hat für ihn nichts mit Religion zu tun.

**Benjamin kann als nicht-religiöser Jugendlicher typisiert werden.**

## **7.18 Jonathan**

### **Vorstellung**

Jonathan ist 18 Jahre alt, konfessionslos und arbeitet an Wochenenden und in der Freizeit regelmäßig als Aushilfe in der Gastronomie. Er wiederholt die 11. Klasse, die er nun unbedingt bestehen will, weil er keine Alternative zum Abitur sieht.

Jonathan klagt über Zeitmangel: Er arbeitet regelmäßig an der Theke, und den Schulalltag empfindet er als „stressend“. Auch am Wochenende kann er wegen der Arbeit und den privaten Disko-Besuchen nicht ausspannen. Wenn es ihm deshalb bisweilen schlecht geht, sucht er nicht in erster Linie das Gespräch mit Freunden, sondern eher Ablenkung vom Alltag: Musikhören und Weggehen bieten dies seiner Ansicht nach an. Bei diesen Gelegenheiten geschieht es öfter, dass Jonathan sich „mit irgend jemanden“ über seine Lage „austauscht“: „Geteiltes Leid ist halbes Leid“, meint er.

Seinen Lebenslauf beschreibt er als von Brüchen gekennzeichnet. Er hält es für unwahrscheinlich, dass man bei der Geburt schon eine Bestimmung hat, der man sich dann im Laufe des Lebens kontinuierlich nähert. Jonathan spricht von verschiedenen Wandlungen und Phasen, die er im Laufe seines Lebens schon durchlebt hat und hält dies für normal.

Auch wenn er sich nicht sicher ist, wohin sein Lebensweg verlaufen wird, so geht Jonathan doch davon aus, dass er noch „irgendwas aus (sich) machen“ wird. Seine nähere Zukunft macht ihm keine Sorgen, denn er hat in der Gastronomie Kontakte knüpfen können.

Jonathan will in seinem Leben viele Wandlungen durchmachen: „Immer das Gleiche machen, ist ja auch nichts“.

### **Erfahrungen mit Religion**

Über Religion diskutiert er bisweilen auf Partys, allerdings „alkoholisiert“. Jeder vertritt dann, wie Jonathan es ausdrückt, „seine eigene Meinung“, z.B. zum Thema Tod. „Zum Nachdenken“ kommt er aufgrund der Fülle seiner Aufgaben und Routinen im Alltag meistens nur abends im Bett.

Seinen Alltag betrachtet Jonathan mit Überdruß: Der Wechsel zwischen Schule, Feiern und Arbeit erscheint ihm monoton. Jonathan hinterfragt diesen Alltag: Er sucht das Ungewöhnliche jenseits der Pflicht.

Wenn er die Wahl hätte, würde er einen Beruf wählen, der ihm das Moment des „Ungewöhnlichen“ bieten könnte. Er denkt an etwas Abwechslungsreiches wie z.B. „Reiseleiter“. In diesem Zusammenhang interessiert Jonathan auch Religion: Er findet es interessant, welche Mittel und Wege andere Kulturen finden, sich religiös auszudrücken.

### **Persönlicher Glaube**

Wenn Jonathan an seinen Tod denkt, dann eröffnet sich die deprimierende Perspektive vor ihm, vielleicht einmal alles verlieren zu müssen. Jonathan glaubt jedoch nicht daran, dann „ganz weg“ zu sein. Er geht sogar davon aus, dass er im Tod Leute wieder treffen wird, die er im Laufe seines Lebens verloren hat.

Sein Glaube macht sich besonders an seiner Vorstellung von der „Seele“ fest. Die Seele garantiere die Weiterexistenz des Menschen nach dem Tod. Sie sei dasjenige Element, das den Menschen ausmache und ihm von irgendwo her gegeben sei. Jonathan glaubt, dass die Seele nach dem Ableben des Menschen wieder „irgendwo hin“ wandert.

Jonathan kommt auf das Thema „Seele“ zu sprechen, als er über ein „Leben nach dem Tod“ nachzudenken beginnt. Er kann sich nicht genau vorstellen, was genau nach dem Tod sein wird.

Die Seele ist für ihn etwas Wanderndes, Jonathan verweist auf den Seelenglauben in fernöstlichen Religionen. Er glaubt, dass alle Seelen in einem fortwährenden Kreislauf aufgehoben sind: Die Seele bestimme den Charakter der Menschen. Ohne Seele wären Menschen nach Jonathan lediglich Maschinen. Im Kontext des Seelenglaubens ist für Jonathan auch „Wiedergeburt“ denkbar.

Jonathan sagt, dass er durch eigenes Nachdenken auf die Vorstellung der Seele gekommen ist. Gleichzeitig aber schränkt er ein, dass man auf so etwas alleine wohl kaum kommen könne. Vieles habe er „erzählt bekommen“. Er ist fasziniert von der Vorstellung, dass man irgendwann Material und damit auch Körper wird von einem Ort zum anderen „beamen“ können. An dieser Überlegung taucht für Jonathan die Frage auf, ob beim „Beamen“ der einzelnen Atome eines Körpers auch die Seele mit transportiert wird. So sehr er sich in Zukunft ein „Beamen“ von Körpern vorzustellen vermag, so wenig kann er glauben, dass dabei die Seele, die für ihn genau das ist, was man nicht messen kann, transformiert und „mitgebeamt“ werden kann.

Jonathan schließt nicht aus, dass man eventuell mit dem Tod in einen „ewigen Schlaf“ falle, jedoch ist er sich sicher, dass nicht „alles aus“ sein wird, wenn „das Blut nicht mehr fließt“. Dass ein Mensch nach seinem Tod einfach nicht mehr existiert, ist für ihn unvorstellbar.

### **Gottesbild**

Jonathans Gottesbild ist einerseits von der absoluten Transzendenz einer für Menschen unerklärlichen „Höheren Macht“ und „Energie“ gekennzeichnet, die ihn persönlich überhaupt nicht berührt. Andererseits bringt er den Gedanken der gleichzeitigen Immanenz dieser „göttlichen Kraft“ zum Ausdruck, indem er sie als „Energie“ bezeichnet, die in jedem Menschen vorfindbar ist und in die die „Seelen“ der Menschen wieder eingehen. Jonathan redet nicht von einem persönlichen Gott, der jeden einzelnen Menschen führt, sondern von einer unpersönlichen, alles durchdringenden Energie, die er als den hinduistischen Lebensatem „Brahman“ bezeichnet. Gleichzeitig bewirke diese Energie nach Jonathan einen Prozess in jedem Menschen hin auf die Vereinigung aller Seelen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer „spirituellen Handlungsbasis“, die in jedem Menschen vorhanden sei und die an einem Energiestrom teilhabe, der allumfassend ist und „Sachen geschehen“ lässt.

Die Ursachen von Jonathans Gottesbild liegen in seinem Glauben an die Existenz des Übersinnlichen begründet. Er geht davon aus, dass es viele Dinge gibt, die kraft- und energiespendende Wirkung haben, deren Ursache aber unbekannt ist und die in Worten nicht oder nur unzureichend auszudrücken sind. Das „Unerklärliche“ ist für ihn Bestandteil der Welt und übersteigt den menschlichen Horizont. Dennoch glaubt Jonathan, dass dieses „Unerklärliche“ später einmal ganz selbstverständlich zum menschlichen Alltag gehören wird und dass man es dann erklären könne.

Diese Vorstellungen Jonathans spielen sich im Kontext einer Weltsicht ab, in der das Immaterielle und Unerklärliche ihren festen Platz haben. Vieles, was nach Jonathan Einfluss auf die Welt hat, ist nicht messbar, unbewusst oder unsichtbar. Er lässt zwar die Frage offen, ob all diese rätselhaften, jeden Menschen umgebenden Kräfte, die er mit dem Stichwort

„Aura“ beschreibt, etwas mit Gott zu tun haben. Glaubwürdig allerdings erscheint ihm die Existenz von Schutzengeln, die den Menschen behüten.

Jonathan denkt viel über sein Gottesbild nach. Seinen Glauben an Gott bezeichnet er als „Nicht - Nicht-Glauben“. Er hat Schwierigkeiten, diesen inhaltlich zu fassen.

Eine Konsequenz aus diesen Überlegungen zum Gottesbild ist für Jonathan ein Seelenglaube, der mit seinen religiösen Anschauungen zu vereinbaren ist. Er geht davon aus, dass es eine Instanz gibt, aus der alle Seelen hervorgehen und in die sie dann wieder nach dem Tod kreislaufhaft eingehen. Ein Teil dieser Gesamtheit, aus der alles hervor- und wieder eingeht, ist nach Jonathan in jedem einzelnen Menschen verankert. Dies entspricht der erwähnten „spirituellen Handlungsbasis“, die Teil einer alles umfassenden göttlichen Kraft ist und die gleichzeitig Jonathans prominenteste Gottesvorstellung ist.

### **Kirche**

Jonathan kann mit der Kirche nicht viel anfangen: Er ist nicht getauft und hat deshalb eine Außensicht auf sie.

Er sieht Kirche als ein von Menschen geschaffenes Gebilde an, das sich immer wieder in der Geschichte als „kommerziell“ erwiesen hat und in dem der „direkte Glaube“ unter den Tisch falle.

Kirchen als Bauwerke findet Jonathan faszinierend und interessant, aber dasselbe kann er von einem neuen Kinocenter sagen.

Jonathan vermisst bei Kirchgängern ein „religiöses Bewusstsein“ und vermutet, dass viele Menschen in der Kirche einfach nur „ihre Zeit absitzen“.

Da er konfessionslos aufgewachsen ist, hat Jonathan selten einen Gottesdienst besucht.

Religion ist für ihn etwas, von dem man den ganzen Tag ein Bewusstsein haben sollte. Um zu glauben, hält er Kirche nicht für notwendig.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Ungewöhnliche Erlebnisse, die sich Jonathan nicht rational erklären kann, sieht er in „kleineren Dingen“ des Alltags, wie z.B. dem Autofahren. Er geht davon aus, dass z.B. bei gefährlichen Situation auf der Autobahn für jeden Menschen ein Schutzengel bereitsteht. Er ist sich nicht sicher, ob dieser Schutzengel „etwas mit Gott zu tun hat“, oder ob er einfach „persönlich für jeden Menschen“ zuständig ist.

Religiöse Ausdrücke und Wendungen sieht Jonathan als Bestandteile der Sprache an, die nicht immer reflektiert sein müssen. Sprachliche Verwendung von religiösen Attributen ist für ihn noch kein Beleg von gelebter Religion. Er sieht dies als Sprachspiel an, um menschliche Idole, die hohes Ansehen genießen, besonders zu kennzeichnen.

Stars in Film, Musik und Sport, die in der Öffentlichkeit mit religiösen Attributen belegt werden, sind für Jonathan kein Anzeichen dafür, dass Religion in der Gegenwartskultur eine Rolle spielt. Nur „Verrückte“ beteten ihre Stars wirklich an. Nonsens-„Kultfiguren“ wie Frau Zindler, die mit ihrer Aussage über einen „Maschendrahtzaun“ über Wochen und Monate in Deutschland Popularität gewonnen haben, stehen nach Jonathan für einen „Antikult“, der keinen Bezug zu wirklicher Religion hat. Er meint, dass gerade Jugendliche von solchen Nonsens-Wellen beeinflussbar seien und gerne auf diesen mitschwimmen. Für Jonathan ist so

etwas „einfach dummes Zeug“ und eine Methode, Geld zu verdienen, im Grunde „nichts besonderes“.

Jonathan kennt keine Talismane oder besonderen Gegenstände, die ihm wichtig wären. Er kommt in diesem Zusammenhang aber auf Geld zu sprechen, ohne das im Leben nichts ginge. Freundschaft allerdings ist ihm wichtiger.

Er bewahrt einige Erinnerungsstücke von seinem verstorbenen Opa auf, um seiner zu gedenken. Er glaubt aber nicht, dass noch so etwas wie dessen „Geist“ in ihnen zu finden ist.

### **Zusammenfassung**

Direkte Erfahrungen mit Religion benennt Jonathan nicht, jedoch berichtet er über Diskussion mit Freunden über religiöse Themen. Nachts kommt er zum Nachdenken über den Ablauf seines Alltags, der ihm sehr monoton erscheint. Dann hat er die Muße, sich über die Religionen ferner Länder Gedanken zu machen.

Jonathan glaubt daran, dass nach dem Tod nicht alles zuende ist. Sein Glaube beruht auf der Vorstellung einer in jedem Menschen anwesenden, immateriellen Seele, die ihn mit dem Übersinnlichen verbindet. Die Seele sei unsterblich und wandere nach dem Tod des Menschen zurück in einen Urzustand, in dem sie vorher mit allen anderen Seelen zusammen verharrt habe.

Jonathan glaubt an eine „Höhere Macht“, die er sich einerseits als Energie vorstellt, die in jedem Menschen anwesend ist und durch eine „Aura“ sichtbar wird, die andererseits aber unerreichbar und fern ist. Sie habe „alle Seelen hervorgebracht“.

Als Konfessionsloser hat Jonathan überhaupt keine Beziehung zur Kirche. Er geht davon aus, dass Kirche nicht unbedingt notwendig ist, um an etwas zu glauben.

Jonathan glaubt, dass Schutzengel jeden Menschen in seinem Alltag begleiten. Religiöse Ausdrücke zur Umschreibung des medialen Starkultes haben für ihn keinen Bezug zu wirklicher Religion. Gegenstände sind für ihn lediglich als Erinnerungsstücke bedeutsam.

Jonathan hat bisher kaum Erfahrungen mit dem Christentum gemacht, sucht und bildet jedoch komplexe Glaubensüberzeugungen jenseits von Kirche und deren Tradition aus: Besonders ein Nachdenken über das Phänomen der Seele prägt seinen Glaubensstil. **Seine Religiosität kann somit als autonom typisiert werden.**



## 7.19 Christian

### Vorstellung

Christian ist 17 Jahre alt und katholisch. Seinen Lebenslauf sieht er an einer Stelle als gebrochen an. Er sagt, dass er bis vor Jahren ein guter und gehorsamer Schüler gewesen ist. Dann folgte ein radikaler Wandel: Er änderte seine Kleidung und zog weite, amerikanische Jugendkleidung an. In der Schule wurde er schlechter, weil er ihr nicht mehr viel Aufmerksamkeit geschenkt hat. Für ihn ist dies aber „in Ordnung“ solange er jedes Jahr noch den Sprung auf die nächste Stufe schafft. Für Christian ist dieser Bruch durch den Wechsel seines Umfeldes zu erklären: Die meisten Freunde sind nach dem 4. Schuljahr auf die Hauptschule gewechselt: Auf dem Gymnasium fand Christian ein ganz anderes Umfeld vor und war gezwungen, sich umzuorientieren.

In seiner Freizeit geht Christian regelmäßig mit Freunden aus und trinkt am Wochenende auch schon einmal etwas mehr. Wenn es ihm schlecht geht, schließt er sich in sein Zimmer ein, raucht viel und hört Musik. Wenn Christian „depressiv“ ist, wie er sich ausdrückt, zündet er sich Kerzen an. Diese haben eine beruhigende Wirkung auf ihn. Alternativ kann er sich in einem solchen Falle vorstellen, dass seine Freundin zu ihm kommt und ihn besucht.

Christians Alltag ist zum größten Teil von der Schule ausgefüllt. Hin und wieder findet er Zeit, sich seinen Hobbys Fußball und Tennis zu widmen.

Mit Blick auf die Zukunft hat Christian noch keine konkreten Absichten: Er hegt lediglich diffuse und nicht ganz ernst gemeinte Pläne, einmal Ferrari zu fahren und mit schönen Frauen an einem Strand zu liegen. Generell hat Christian aber Angst davor, älter zu werden. Das Beispiel seiner Großeltern, die für ihn nur noch „dahin vegetieren“, ist sehr abschreckend für ihn. Sein Lebensziel ist es, viele Freunde zu haben und sich zu amüsieren.

### Erfahrungen mit Religion

Christian gibt zu verstehen, dass er mit Religion nicht viel zu tun hat: „Das ist nicht mein Fall“. Unter Religion versteht er hauptsächlich Kirche, die er als langweilig empfindet. Er wisse mit seiner Zeit gemeinhin „etwas besseres anzufangen“ und schläft am Sonntagmorgen normalerweise noch.

Der Gottesdienst ist für Christian unattraktiv, weil er dort meist mit „alten Leuten“ konfrontiert wird, mit denen er nichts anzufangen weiß. Auch Lesungen aus der Bibel sind für ihn langweilig. Von der Wahrheit der biblischen Erzählungen ist er darüber hinaus überhaupt nicht überzeugt.

Jugendgottesdienste sind für Christian „kein Renner“, ihm fehlt in allen ihm bekannten kirchlichen Veranstaltungen das „gewisse Etwas“. Besonders unangenehm ist für ihn, dass man während des Gottesdienstes nicht „einfach locker rumlaufen“ kann.

RU ist für Christian von Langeweile gekennzeichnet: Man sitze in diesem Unterricht „drin rum und tut nichts“.

Christian kann sich zwar noch an seine Erstkommunion erinnern, diese war aber kein bemerkenswertes Ereignis für ihn.

Regelmäßig geht er lediglich an Weihnachten in die Messe, seiner Oma zuliebe.

Christian kommt zu der Konsequenz, dass mit dem Niedergang der Kirche die Religion an ihr Ende kommt. Für ihn wird Religion lediglich in der Kirche „ausgebeutet“, genauso wie man nur in der Kirche bete und nicht zu Hause. RU könne man sich gänzlich „sparen“, da er nichts bringe. Man lerne lediglich für die Kurzarbeiten, ansonsten tue man „überhaupt nichts“. Dass

er in seinem Leben einige Male in Kirche und Schule mit dem Christentum konfrontiert wurde, ist für Christian zunächst ein generell unbedeutendes Faktum: Ohne Christentum würde ihm überhaupt nichts fehlen. Überraschenderweise spricht er davon, dass gerade Kirche und Religion zu Schlüsselmomenten seines Lebens geführt hätten. Was dies genau bedeutet, vermag Christian allerdings nicht zu beschreiben.

### **Persönlicher Glaube**

Christian macht sich nur gelegentlich Gedanken über ein Leben nach dem Tod. Dann kann er sich eine „Reinkarnation“ durchaus vorstellen, ist sich aber nicht sicher, wie diese genau aussehen könnte.

Ob es ein Leben nach dem Tod überhaupt gibt, ist Christian „relativ egal“, obwohl er sicherlich Angst vor dem Sterben hat. Er meint, dass er später noch genug Zeit hat, sich damit auseinander zu setzen. Christian taxiert dafür das Rentenalter; wenn er sein Testament mache, könne er sich mit Religion auseinander setzen.

Für Christian ist Religion Privatsache. Jeder einzelne hat persönlich darüber zu entscheiden, ob, wann und wie er sich mit Religion auseinandersetzen möchte.

Er bringt seinen Glauben in keiner Weise mit einer Religion in Verbindung. Ob er an Gott glaubt, vermag er zunächst nicht zu sagen: Er macht sich darüber keine Gedanken, so Christians erste Auskunft. Später schränkt er dies ein: Er glaube schon ein wenig an Gott, nur könne er mit der Kirche überhaupt nichts anfangen.

Religion darf nach Christian niemals etwas Aufgezwungenes sein. In seinem Leben hat die Kirche wenig Platz im Alltag, auch der Glaube nicht, schon eher materielle Dinge. Die Welterschaffung durch Gott hält er zwar für möglich, eine Entstehung der Welt durch den Urknall ist für Christian allerdings wahrscheinlicher.

### **Gottesbild**

Am Ende des Interviews versichert Christian, dass Gott „bestimmt“ existiert, weil es sonst so viele Dinge und die ganze Welt nicht geben würde. Gott beeinflusst nach Christian die Welt und lässt von Zeit zu Zeit Wunder geschehen.

Seine Vorstellung von Gott ist nicht so, wie sie seiner Ansicht nach die „Masse“ der Menschen hat, also die eines alten Mannes mit weißem Bart. Christian spricht davon, dass er ein völlig vom „Massengeschmack“ abweichendes Gottesbild hat: Er stellt sich Gott als „coolen, lockeren Schwarzen mit Dreadlocks und weiten Hosen“ vor.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Christian hat selber noch keine ungewöhnlichen Situationen durchlebt, die er sich rational nicht erklären konnte.

Den Kult, der um Musik- und Sportstars gemacht wird, empfindet er als „extremen Fanatismus“, der für „manche Leute fast Religion“ ist. Er selbst könne sich damit nicht identifizieren, Religion an sich erscheine ihm so irrational wie der Starkult.

Plattenspieler, Schallplatten und Mischpult sind für Christian Gegenstände, die eine besondere Bedeutung haben. Diese Bedeutung erklärt sich einerseits daraus, dass er in den Ferien viel für diese Geräte gearbeitet hat, andererseits aber ermöglicht das ‚Scratchen‘ mit zwei Plattenspielern eine kreative, musikalische Betätigung.

Graffiti versetzt Christian in Begeisterung. Christian ist ein „Sprayer“, weil er durch diese Tätigkeit seiner Kreativität freien Lauf lassen kann. Sprayer sind seiner Ansicht nach eine

Randgruppe, weil die Mehrheit der Bevölkerung das anarchistische Bemalen der Städte und Bahnhöfe etc. nicht akzeptiere. Diese „Randgruppe“ weise aber eine erstaunliche Binnendynamik auf: Die „Sprayer“ stellen an prominenten Plätzen der Stadt ihre Werke aus. Mit Ehrfurcht beachtet man gelungene Bilder der Konkurrenz und bemüht sich fortlaufend, seine Technik zu verbessern. Gute Bilder werden erst dann von anderen Sprayern übersprüht, wenn diese sich sicher sind, etwas qualitativ Hochwertigeres zu schaffen. Jeder Künstler ist durch eine verschlüsselte Unterschrift in der Szene bekannt, den ‚Tack‘, und sprüht mit einem für ihn typischen „Style“.

Christian sagt, dass er beim Sprühen von Fabelwesen, den sog. ‚Charakters‘, innere Gefühlsregungen vergegenständliche. Dabei kann es vorkommen, dass religiöse Themen unbewusst verarbeitet werden. Bewusst jedoch würde kein Sprüher religiöse Themen anbringen.

Das Sprayen wird durch rigorose Verbote nicht eingedämmt werden können, so Christian, weil dadurch der Reiz, der „Kick“, etwas Verbotenes und Aufregendes zu tun, weiter wachse.

### **Zusammenfassung**

Religion, Kirche, Gottesdienst und RU, die Christian sehr stark miteinander assoziiert, empfindet er als langweilig. Er zweifelt den Wahrheitsgehalt der Bibel an.

Christian ist Religion in seinem gegenwärtigen Alltag gleichgültig, sie hat keinen Platz in seinem Leben. Später vielleicht wird er sich mit ihr einmal mehr befassen.

Im Kontrast dazu gibt er an, dass Gott bestimmt existiert, weil man sich sonst die Existenz der Welt und sogar von Wundern nicht erklären könne.

Der Niedergang der Kirche ist für Christian hingegen gleichbedeutend mit dem Niedergang der mit dieser assoziierten Religion.

Christian kennt keine ungewöhnlichen Ereignisse in seinem Alltag, der Starkult in den Medien ist für ihn genauso irrational wie Religion. Gegenstände sind für ihn nur dann besonders wichtig, wenn sie selbst erarbeitet wurden und die eigene Kreativität befördern. Einen „Kick“ erhält er beim Sprayen, religiöse Motive entstehen dabei aber seiner Ansicht nach höchstens unbewusst. **Christian kann als nicht-religiöser Jugendlicher typologisiert werden.**

## 7.20 Ulli

### **Vorstellung**

Ulli ist 18, evangelisch, in seiner Freizeit gerne mit seinen Freunden zusammen und geht regelmäßig mit ihnen aus. Er betreibt Bodybuilding, um seinen Körper gezielt aufzubauen. Dabei sind ihm sowohl der Spaß, der dabei aufkommt, als auch die Erfahrung der Belastbarkeit des Körpers wichtig. Ulli geht es um Fitness, entscheidend ist für ihn aber der „Fun“, der sich rund um diesen Sport ergibt.

Er ist musikalisch aktiv: Als Liebhaber von Blues und „Gefühlsmusik“ muss Musik für ihn „anspruchsvoll“ sein, was für ihn bedeutet, dass sie selbst gespielt und nicht mit Computern synthetisch generiert sein sollte. Seine Vorbilder sind BB King und Metalica.

Ulli findet es sehr wichtig, Freunde zu haben, an die man „ran kommt“, die unterstützen und die „hinter einem stehen“. Er hat diese Freunde in Zeiten, in denen es ihm nicht so gut geht, sehr nötig, weil er jemand ist, der unangenehme Gefühle und Erlebnisse in sich „rein frisst“ und sich dann mit Hilfe der Musik Luft zu verschaffen versucht.

Ulli spielt Gitarre und Schlagzeug und lässt sich besonders von den Klangwelten des Blues inspirieren. Beruflich gesehen sieht er seine Zukunft aber eher außerhalb des Musikgeschäftes, weil seine kleine Band, die sich unregelmäßig trifft und einen nicht kommerziellen Musikstil pflegen will, auf dem Markt wenige Chancen hat. Dennoch träumt er davon, einmal musikalisch erfolgreich zu sein, obwohl er sich nicht viele Chancen einräumt.

Ulli hat in gewisser Weise Angst vor der Zukunft, weil er noch nicht weiß, wie er sie gestalten soll. Er fühlt sich bei der Ausgestaltung seines Lebens „auf sich allein gestellt“, will aber das „Beste daraus machen“, und das heißt für ihn, eine Arbeit zu finden, die es ihm ermöglicht, beruflich auf eigenen Füßen zu stehen.

### **Erfahrungen mit Religion**

Religion ist für Ulli „besonders intensiv“ im RU und in der Konfirmationsvorbereitung erfahrbar gewesen.

In seinem Alltag begegnet er sonst kaum religiösen Themen.

Eine Ausnahme war jedoch ein Erlebnis im Zusammenhang mit einem Nebenjob: Dort hat sich ein Arbeitskollege Ulli gegenüber als bekennender Christ zu erkennen gegeben und ihn darauf aufmerksam gemacht, dass Jesus ihn liebt. Die Unterhaltung mit dem bekennenden Christen war für Ulli intensiv: Den Arbeitskollegen schildert er als offenen „und von der Einstellung her modernen“ Menschen. Er hat Ulli gegenüber von christlicher Warte her persönliche Dinge besprochen: So konnte Ulli ihm seine Schwierigkeiten mit seiner Schwester schildern: Ulli's Aggression seiner Schwester gegenüber hat der Kollege damit erklärt, dass Aggression als ein Merkmal seiner Liebe zu ihr gesehen werden kann. Diese Auskunft hat Ulli einen neuen Horizont eröffnet. Der Arbeitskollege, der sich dezidiert christlich bei Ulli eingeführt hat, ist ihm zunächst „suspekt“ gewesen: Ulli vermutete, dass er einer Sekte angehört. Später aber, nicht zuletzt durch das persönliche und helfende Gespräch, ist der Kollege mit seiner christlichen Botschaft für ihn interessant geworden.

Gebet ist für Ulli eine häufig vorkommende Erfahrung. Er bezeichnet es als „Reden mit Gott“. Er braucht dafür nicht immer einen Anlass, manchmal auch kein konkretes Gegenüber, dann fängt er unvermittelt an zu sprechen, wie z.B. beim Autofahren allein. Allerdings stimulieren Sorgen, eigene oder die um andere Menschen, Ulli's Neigung zum Gebet.

Er diskutiert bisweilen über Religion, dann jedoch meistens mit Freunden und nicht so sehr im RU. Meistens geht es dabei um allgemeine Themen, z.B. die verschiedenen Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod.

Im RU selber erscheint Ulli eine solche Diskussion nicht vielversprechend, weil man dort „wahre Emotion“ nicht zeigen könne. Schule allgemein sei für persönliche Äußerungen eher verschlossen, Ulli bevorzugt das Gespräch unter Freunden.

### **Persönlicher Glaube**

Für Ulli hat Religion „eigentlich mit jedem etwas zu tun“. Religion ist für ihn ein „Glauben an irgendwas“ und speziell ein Glauben an Gott.

Ulli geht von der Existenz des „Bösen“ aus, aber er tut sich schwer, dieses zu beschreiben.

Weil jeder Mensch irgendetwas brauche, woran er sich festhalten kann, ist Religion für Ulli ein universales Phänomen, das man „überall auf der Welt“ finden kann.

Religion ist für Ulli notwendig in das Leben aller Menschen involviert, weil das Leben für ihn unmöglich mit dem Tod des Einzelnen abrechnen kann. Wenn dies so wäre, würde das ganze Dasein sinnlos sein, meint er.

Ulli glaubt an Gott in dem Sinne, „dass da `was ist“, das ihn durch das Leben leitet. Er assoziiert diese Form des Glaubens in gewisser Weise mit der Kirche, bekräftigt jedoch, dass für ihn Glauben ohne Kirche möglich ist. Gleichzeitig bringt er zum Ausdruck, dass er „absolut nichts gegen Kirche“ hat.

Ulli glaubt, dass es ein Leben nach dem Tod gibt: Dieser Glaube vermischt sich bei ihm mit dem Glauben an Tote, die als Geister durch Häuser spuken. Entsprechende Gruselgeschichten hat er von seiner Oma gehört.

Ulli geht davon aus, dass ein „wenig christliche Tradition“ bei seinen Aussagen über ein Leben nach dem Tod zwar eine Rolle spiele, dass es aber hauptsächlich seine eigene geistliche Entwicklung ist, die ihn zu dieser Überzeugung gebracht hat: Er möchte sich nicht damit abfinden, dass sein Dasein nach dem irdischen Ableben erlischt, weil es für ihn dann als ganzes keinen Sinn hätte.

Die Hauptsache seines persönlichen Glaubens ist für ihn der Glaube an irgendetwas „Positives“: Der Glaube an „Negatives“ ist ihm zufolge zwar möglich und werde in okkultistischen Kreisen betrieben. Dies ist für Ulli aber unsinnig, weil ein Glaube an das Böse „in sich widersprüchlich“ sei und nicht der Entwicklung des Menschen diene.

Auf seinen Alltag wirkt sich Ulli's Glaube nur begrenzt aus: So flucht er, wenn er mit einer Situation unzufrieden ist. Wenn er irgendwo „glimpflich davongekommen“ ist, bedankt er sich bei seinem „Schutzengel“.

### **Gottesbild**

Ulli glaubt an Gott als eine „Höhere Macht“, die die Menschen „irgendwie begleitet“. Er assoziiert diese Macht mit einem Schutzengel. Für Ulli ist es evident, dass es eine „Höhere Macht“ gibt, die die Welt geschaffen hat und die ihr Sinn verleiht. Gott ist für Ulli der Schöpfer der Welt, aber gleichzeitig eine Person, mit der man ein persönliches Gespräch führen kann.

Gottesbilder werden nach Ulli immer wieder weiter gegeben und tradiert. So erklärt er sich, dass er die Vorstellung von Gott als altem Mann, der bärtig im Himmel hockt, auch bei sich vorfindet.

Ulli stellt sich unter Gott ein allgegenwärtiges Wesen vor, das keine bestimmte Gestalt hat und das er als göttlichen Geist definiert.

Bezogen auf seinen Alltag hat seine Vorstellung von Gott wenig Relevanz für ihn: Die wenigen Gottesbilder, auf die Ulli zurückgreifen kann, erscheinen ihm überholt.

### **Kirche**

Ulli ist kein regelmäßiger Kirchgänger. Trotzdem empfindet er ein Gefühl der Verbundenheit zu seiner Heimatgemeinde.

Dies hat er bei der Konfirmation seiner Schwester erleben können: Seit langer Zeit wieder einmal in der Kirche, spürte er das vertraute Gefühl, das ihm seine Gemeinde gibt.

Kirche ist für Ulli ein Ort, an dem Menschen Schutz finden können und wo freies Denken möglich wird. Um diesen „Eindruck“ von Kirche gewinnen zu können, ist jedoch die Taufe nach Ulli unumgänglich.

Bei jedem Besuch in seiner Heimatgemeinde bekommt Ulli mit seinem Heimatpfarrer die Person zu Gesicht, die ihn, wie er sagt, sein Leben lang begleitet hat. Jugendgruppe und Konfirmation haben bei Ulli einen positiven Eindruck hinterlassen, und dies gibt ihm ein „sicheres Gefühl“. Für ihn ist Kirche deshalb etwas Öffentliches: Mit der Kirche verbänden Menschen ihre Geschichte, sie ist damit ein besonderer Raum. Glaube dagegen ist für Ulli eher Privatsache, der allerdings mit der Kirche verbunden sei.

In Zukunft wird Religion für ihn weiterhin eine gewisse Rolle spielen. So will er z.B. seine Kinder unbedingt taufen lassen, um ihnen nicht den Eindruck einer Kirche vorzuenthalten, die das ganze Leben begleiten kann. Ulli ist zwar nicht „sehr christlich“, aber immerhin „auf den Glauben hin“ erzogen worden, was für ihn eine wertvolle Erfahrung ist.

### **Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände**

Rituelle Verehrung und religiöses Vokabular, die in den Medien rund um Stars aus Musik und Sport auftreten, sind für Ulli Bestandteile eines Kultes, der nicht auf Religion im eigentlichen Sinne bezogen ist.

Dieser Kult ist für ihn etwas, das von den Medien um des Geldes Willen inszeniert worden ist.

Ulli kennt keine Menschen oder Gegenstände, die er verehrt oder die besondere Bedeutung für ihn haben. Er bewahrt zwar Erinnerungsstücke auf, die er mit bestimmten Menschen in Verbindung bringt, kann von diesen Gegenständen jedoch nicht sagen, dass er sie besonders in Ehren hält.

Ging es, so meint er, in früheren Gesellschaften noch um wirklichen Glauben und echte Religion, so ist der Star- und Idolkult heute höchstens noch ein Medium, um zu irgendetwas aufblicken zu können. Religiös gesehen ist dieses Verhalten für Ulli wertlos.

### **Zusammenfassung**

Religion ist in Alltag Ulli's selten zu erfahren, im RU wird sie sehr unpersönlich thematisiert, sporadisch kommt sie in Gesprächen mit Freunden auf. An entscheidenden Punkten kann sie aber sehr wichtig für ihn werden, wie in einem Gespräch mit einem Arbeitskollegen, der ihm religiös motiviert Antwort auf eine private Frage geben konnte. Gebet kennt Ulli als Thematisieren von Problemen, die er ganz formlos, z.B. beim Autofahren alleine, ansprechen kann.

Ulli glaubt, dass Religion etwas „mit jedem“ zu tun hat, weil sie es sei, die dem Leben einen Sinn verleihe und auf ein Leben nach dem Tod verweise. Inhaltlich will er sich hinsichtlich seines Glaubens nicht festlegen, wichtig ist ihm nur der Glaube an „irgendetwas Positives“. Der christlichen Tradition weist er eine Rolle für seine Glaubensentwicklung zu, im Wesentlichen sei dies jedoch eine „individuelle Entwicklung“ gewesen.

Ulli geht von einem Schöpfer der Welt aus, zu dem die Menschen in Kontakt treten könnten, jedoch hält er das Bild vom alten Mann mit Bart für überholt. Er geht eher von einem „göttlichen Geist“ aus, der die Menschen „irgendwie begleitet“, z.B. in Gestalt eines Schutzengels.

Ulli ist zwar kein regelmäßiger Kirchgänger, schätzt aber seine Gemeinde sehr. Sie vermittelt ihm ein Gefühl der Beheimatung. Deshalb hat er fest vor, seine Kinder einmal taufen zu lassen, um sie an der kirchlichen Tradition teilhaben zu lassen.

Den heutigen Kult in den Medien um Sport- und Musikstars hält er nicht für eine religiöse Angelegenheit: Seiner Ansicht nach brauchen die Menschen heute lediglich etwas, zu dem sie „aufschauen“ könnten: Diese Funktion erfüllten die Medien.

**Ulli's Religiosität kann als konventionell typologisiert werden.** Er hat Kontakt zu seiner Gemeinde, ohne sich besonders in dieser zu engagieren. Dennoch verspürt er das Gefühl der Beheimatung in ihr.

**Abb. 12: Typen religiöser Ausrichtung**

<b>Befragte</b>	<b>Typologisierung</b>
Claudia (1)	Christlich-autonom
Marlen (2)	Autonom-religiös
Matthias (3)	Konventionell-religiös
Heidi (4)	Konventionell-religiös
Joris (5)	Autonom-religiös
Melanie (6)	Christlich-autonom
Uli (7)	Kirchlich-christlich
Frederike (8)	Kirchlich-christlich
Kerstin (9)	Christlich-autonom
Annette-Anette (10)	Christlich-autonom
Steffen (11)	Konventionell-religiös
Sebastian (12)	Konventionell-religiös
Thorsten (13)	Christlich-autonom
Heidi (14)	Autonom-religiös
Petra (15)	Autonom-religiös
Thomas (16)	Konventionell-religiös
Benjamin (17)	Nicht religiös
Jonathan (18)	Autonom-religiös
Christian (19)	Nicht religiös
Ulli (20)	Konventionell-religiös

## 8. Selektives Kodieren (Teil 1):

Wie werden die Interviews im Hinblick auf Themenbereiche kategorisiert?

Alle axial ermittelten Hauptkategorien aus den 20 Interviews, die zumeist mit den untersuchten Phänomenen übereinstimmen (z.B. Kirche, Gottesbild, Leben nach dem Tod, Wissenschaft usw.), werden in diesem Schritt in Bezug auf ihre Zugehörigkeit zu den durch offenes Kodieren gewonnen Themenbereichen (vgl. 5.2) angeordnet. Anhand der Ergebnisse des axialen Kodierens wird verglichen, was die Jugendlichen - z.B. bezogen auf den Themenbereich ‚Erfahrungen mit Religion‘ - geäußert haben. Es entsteht eine Zusammenschau, die alle Interviews umfasst. Diese Zusammenschau wird für jeden der 5 Themenbereiche wiederum gemäß handlungsparadigmatischem Schema vorgestellt, das aus dem axialen Kodieren bekannt ist (vgl. 3.2.2.). Diese fünf Themenbereiche (vgl. 5.2) sind geeignet, die ursprünglich theoretisch generierte Typologie zu funktionalen und substantiellen Aspekten von Religion (vgl. 1.3) näher zu bestimmen. Durch diese Anordnung wird ein erster Schritt der Theoriebildung betrieben, explizit findet dies allerdings im zweiten Teilschritt (Kap. 9) statt. Das handlungsparadigmatische Schema, jeweils in Tabellenform dargestellt, ähnelt dem Modell, das schon beim axialen Kodieren benutzt wurde. Allerdings werden in der ersten Spalte (von links) nun die Hauptkategorien aufgelistet, wohingegen (Unter-)Kategorien und Eigenschaften in der zweiten Spalte zusammengefasst werden: Dies deshalb, weil die Hauptkategorien sowohl von (Unter-)Kategorien als auch von Eigenschaften, die auch dem axialen Kodieren entstammen, qualifiziert werden. Letztere werden wiederum von den in der dritten Spalte aufgelisteten Dimensionen näher bestimmt. In einer vierten Spalte werden numerisch die Interviews benannt, in welchen die genannten Haupt- und Unterkategorien, Eigenschaften sowie Dimensionen vorkommen. Sowohl Verdichtung und Zusammenfassung des Datenmaterials als auch eine Möglichkeit des Nachvollziehens der Interpretation mit Blick auf den Interviewverlauf ist damit gewährleistet.



## 8.1 Erfahrungen mit Religion

### Phänomene

**Tabelle 1: Erfahrungen mit Religion - Phänomene**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Kirche			1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20
	Tradition		1,3,5,7,8,11,12,13,14,15, 16,17,19,20
		Kritisch betrachtend	1,2,5,7,8,13,14,15,17
		Kommerziell	2,5,14,17
		Haltgebend	3,4,7,8,20
		Langweilig	4,7,8,11,12,16,19
	Messdienergruppe		3,4,8,12
		Gemeinschaftlich	3,4,8,12
RU			6,8,9,13,14,15,16,19,20
	Begegnung Religion		6,8,9,13,14,16,20
		Regelmäßig	6,8,9,14,16,20
	Diskussion		8,9,13,14
		Interessant	8,13,14
		Position beziehend	9,13,14
		Zukunft planend	13
	Notwendigkeit RU bestritten		14,15,16,19,20
		Nichts überbringend	14,15,16,19,20
		Langweilig	19,20
		Glauben nicht zurückbringend	16
	Argumente		13,14
		Zum Glauben zurückführend	13
		Sozialengagement anregend	13
		Gegen Kirche formulierend	14
	Betonung Christentum		14,15
		Negativ	14,15

Die meisten Jugendlichen verweisen auf die Kirche als den Ort, mit dem sie am ehesten religiöse Erfahrungen assoziieren. Viele von Ihnen stellen jedoch paradoxerweise heraus, dass Religion für sie nichts mit Kirche zu tun habe.

Man hält Kirche für ein sehr traditionslastiges Gebilde. Sie ist für Jugendliche ein Paradebeispiel für abzulehnende Religionspraxis: Man betrachtet sie als kommerziell und besonders in ihrer Gottesdienstpraxis als langweilig. Es gibt aber kirchlich sozialisierte Jugendliche, die, z.B. in einer Messdienergruppe, von Kindheit an mit Kirche als freizeit- und

lebensgestaltender Größe konfrontiert worden sind. Diese Jugendlichen sehen Kirche als gemeinschaftsstiftenden Faktor an, einige empfinden sie als haltgebend.

Der RU wird von vielen Jugendlichen als ein Ort angesehen, an dem sie regelmäßig Kontakt mit Religion haben. Die Jugendlichen sind sich aber uneins über die Relevanz des RU: Für einige kann er nichts „rüberbringen“: Er wird als langweilig empfunden und nicht als der Ort, an dem man persönlich über die eigene Religion sprechen möchte. Außerdem könne der RU den verloren gegangenen Glauben nicht wiederherstellen. Andere Jugendliche betrachten den RU hingegen als interessantes Diskussionsfeld für religiöse Erfahrungen, die sie teils vehement und informiert vertreten. Diese Jugendlichen empfinden es als spannend, im RU Positionen zu beziehen, die sehr oft gegen das gerichtet sind, was sie als offiziell kirchlich empfinden. Das geht so weit, dass ein Jugendlicher angibt, dass ihm die Inhalte des RU bei seiner Zukunfts- und Berufsplanung von Nutzen sind und beeinflussen. Es gibt Stimmen, die die Betonung des Christentums im konfessionellen RU kritisch sehen: Sie wünschen sich mehr Informationen über andere Religionen.

## Ursachen

**Tabelle 2: Erfahrungen mit Religion - Ursachen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Religiöse Erziehung			1,3,6,7,8,10,12,14,15,16,17
	Durch Eltern		1,3,8,10,12,16,17
		Prägend	1,3,7,8,10
		Positiv	1,3,7,10
		Nicht prägend	12,14,17
	Durch Großeltern		6,15
		Erinnernd	6,15
		Abgelegt	15

Ursächliche und prägende religiöse Erfahrungen sehen die meisten Jugendlichen in der Erziehung durch ihre Eltern begründet. Für viele ist diese Erziehung nachhaltig in Erinnerung und wird in einigen Fällen auch positiv bewertet. Einige wenige geben an, dass die religiöse Erziehung seitens der Eltern für sie nicht wichtig gewesen sei, eine Befragte lehnt die erfahrene religiöse Erziehung seitens ihrer Großeltern als unglaubwürdig ab.

## Kontext und intervenierende Bedingungen

**Tabelle 3: Erfahrungen mit Religion – Kontext und intervenierende Bedingungen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Bibel			1,4,6,9,16,19
	Erzählungen		1,4,6,9,16,19
		Bildhaft	4,6,16
		In Kirche	4
		Kindisch	4
		Spannend	1
		Langweilig	19
		Unglaubwürdig	9,19
Besinnungstage			5, 12
	Eutonie		5,12
		Meditativ	5,12
		Spirituell	5
		Ungewohnt	12
Trend			16,19
	Niedergang Religion		16,19
		Allgemein	16,19

Außer den eingangs beschriebenen Phänomen ‚Kirche‘ und ‚RU‘ gibt es nicht viele Kontexte, in denen die Jugendlichen religiöse Erfahrungen verorten. Einige können auf Erfahrungen mit biblischen Erzählungen verweisen, die ihnen aus gottesdienstlichen Kontexten bekannt sind. Diese werden als märchenhaft und für die heutige Realität unpassend qualifiziert. Insgesamt erscheint die Bibel den befragten Jugendlichen zum größten Teil unglaubwürdig.

Zwei Jugendliche verweisen auf Besinnungstage, während derer meditiert und gebetet wurde. Diese Erfahrung wurde von einem Jugendlichen als spirituell und intensiv, von einem anderen jedoch als ungewohnt und fremd empfunden.

Für einige Jugendliche ist ein Kontext für religiöse Erfahrungen heute nicht mehr gegeben, sie gehen vom Niedergang von Religion allgemein aus. Diese Jugendlichen halten religiöse Erfahrungen folgerichtig nicht mehr für wahrscheinlich.

## Handlungsstrategien

**Tabelle 4: Erfahrungen mit Religion - Handlungsstrategien**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Gebet			1,2,3,4,5,7,8,10,11,12,13,15,17,20
	In Krisen		1,2,3,4,8,10,11,12
		Etwas bringend	1,3,4,8
		Sinn unsicher	2,10,11
		Nicht unmittelbar helfend	10,12
		Gott auch ohne Gebet helfend	4
		Egoistisch	8
		Stossgebete beim Sport	6
	Zu Gott		4,7,8,10,11,20
	Zu Verstorbenen		2,8
	In Natur		1, 2
		Ganzheitlich	1,2
	Im Nachdenken		1,5,17,20
		Unwillkürlich	1,5,20
		Tag durch Kopf gehen lassen	1,17
	Selbstfindung		1,3,13
		Religiös	1,3,13
	Traditionelles Gebet		1,3,12
		Ablehnend	1,3,12
	Erinnerung		10
		An Verstorbene	10
	Gemeinschaftserfahrung		4,10,13
		Verbindend	4,10,13
	Zusammenstellung		1,11,15
		Individuell	1,11,15
		Nichts mit Religion zu tun	15
Tagebuch			1,10
	Selbstfindung		1,10
		Nähe Gebet	1,10
		Religion „machend“	1
		Biografisch	1,10
Gespräche Religion			1,4,5,6,7,8,10,13,16,17,18,20
	In Familie		1,4,10
		Existentiell	1,10
		Über Gemeinde	4
	Mit Freunden/Bekanntem		1,4,5,6,7,8,10,13,16,18,20
		Gelegentlich	1,4,5,6,8,10,13,16,18

		Existenziell	7,20
Nachdenken			1,9,17,18
	Über Tod		9
		Religion hervorrufend	9
	Über Gott und die Welt		17,18
		Mehr als über Religion	17,18
	Über das Kreuz		1
		Rel. Zusammenhänge aufdeckend	1

Für viele der befragten Jugendlichen spielt Gebet in Bezug auf religiöse Erfahrungen eine Rolle. Die meisten sprechen davon, dass sie sich in Krisen dem Gebet zuwenden. Die Meinungen darüber, ob Gebet „etwas bringt“, sind geteilt. Viele der Jugendlichen, die Gebet als Handlungspraxis kennen, gehen davon aus, dass sie zu Gott beten, einige betrachten Gebet aber auch als Gespräch mit Verstorbenen. Nicht alle Jugendlichen sehen Gebet als einen intentionalen Akt an: Einige geben an, dass sie „im Nachdenken“ unwillkürlich ins Beten kommen, z.B. wenn sie sich einen vergangenen Tag durch den Kopf gehen lassen. Die Art und Weise, wie die Jugendlichen Gebete formulieren und aus welchen Inhalten diese zusammengestellt werden, ist für einige ein individueller Akt, der nicht unbedingt etwas mit Religion zu tun haben muss. Es gibt Jugendliche, die zwar beten, aber sich ausdrücklich von Gebeten in kirchlichem Zusammenhang distanzieren. Der Ort des Gebets ist für die meisten Jugendlichen nicht festgelegt, für einige kann es z.B. die Natur sein, für andere ist ein örtlicher Rahmen völlig unwichtig.

Für manche Jugendliche ist Gebet der Ausdruck von Gemeinschaft: Ihnen kommt es nicht auf spezifische Inhalte an, sondern auf das gemeinsame Beten. Andere sehen Gebet als Weg zur Selbstfindung an: Diesen Jugendlichen kommt es nicht auf die Form an, sondern auf die persönliche Relevanz des Gebets. In diesem Zusammenhang stellen zwei Jugendliche das Tagebuchs Schreiben in den Kontext des Gebets: Hier wird Biographie aufgearbeitet und verdichtet an einen unbekanntem Adressaten gerichtet, was eine Befragte mit „Religion machen“ bezeichnet.

Gespräche über Religion sind für viele Jugendliche nichts Ungewöhnliches: Für die meisten kommt es gelegentlich im Bekanntenkreis zu Diskussionen über die Existenz Gottes oder die Rolle der Kirche. Diese Gespräche bleiben jedoch zumeist oberflächlich und ereignen sich sporadisch. Existenziell wichtig werden sie nur in wenigen Fällen. In der Familie wird nach Angaben der Jugendlichen weit weniger über Religion gesprochen: In zwei Fällen wird von einer starken Mutter/Tochter-Beziehung berichtet, in denen es öfter zu Gesprächen mit religiösen Inhalten kommt.

Einige Jugendliche geben an, dass sie das einfache Nachdenken, z.B. „über Gott und die Welt“ oder über den Tod, als dem Gebet ebenbürtig oder sogar überlegen ansehen. Dieses Nachdenken bezieht sich für eine Person auf „mehr als auf Religion“.

Eine Befragte gibt an, im Nachdenken über das Kreuz, dem sie an verschiedenen Orten des Alltags begegnet, religiöse Zusammenhänge zu entdecken.

## Konsequenzen

**Tabelle 5: Erfahrungen mit Religion – Konsequenzen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Alltag			1,3,4,6,7,8,9,10,12,13,17,18,19,20
	Rolle Religion		1,3,4,6,7,8,9,10,12,13,17,18,19,20
		Keine wichtige	4,12,13,17,19,20
		Durchziehend	1,6,8,9,10
		Normalität hinterfragend	1,8,18
		In der Werbung	8
		Sinn ausmachend	3,9
		Zeugnis ablegend	7
		Religiöse Floskeln, kirchliche Feste	9
		Punktuell	13
Moralische Grundlagen			1,8,10,13
	Herkunft		1,8,10,13
		Durch Karma	10
		Mit Religion nichts zu tun	8
		Im Gewissen verankert	1
		Im Christentum gefordert	13
Engagement			13
	Sozial/sportlich		13
		Religiös motiviert	13
Andere Religionen			10,14
	Judentum/Hinduismus		10,14
		Sehr anziehend	10,14
Übernatürliches			2
	Wegfall		2
		Mehr Verantwortung für Menschen	2

Explizite Auswirkungen auf ihr Leben, welche die Jugendlichen mit religiösen Erfahrungen in Verbindung bringen, werden sehr zurückhaltend geschildert. Einige schreiben der Religion zu, dass sie in Verbindung zu moralischen Grundlagen in der Gesellschaft steht, bzw. greifen diese These auf, um sie zu negieren. Nur eine Person geht davon aus, dass im Christentum gewisse moralische Grundlagen enthalten sind, die Konsequenzen für das menschliche Zusammenleben haben. Diesem Jugendlichen geht es um Engagement in sozialer Hinsicht, das er als religiös motiviert beschreibt. Eine Jugendliche geht davon aus, dass Moral im Sinne von Gerechtigkeit durch das „Karma“ gewährleistet werde, eine andere davon, dass moralische Wertmaßstäbe im Gewissen verankert sind. Wiederum eine andere Jugendliche glaubt, dass Religion nichts mit Moral zu tun habe. Eine Befragte, die sich von Religion

christlicher Provenienz distanziert, stellt die These auf, dass gerade der Wegfall von Religion als übergeordnetem Muster dem Menschen mehr Verantwortung für die Welt übertrage und damit moralisch mündiger mache.

Einige der Befragten beschreiben Religion allerdings als etwas den ganzen Alltag Durchziehendes: Vereinzelt werden Bereiche genannt, die von den Jugendlichen im Alltag mit Religion assoziiert werden: Werbung, religiöse Floskeln (z.B. „mein Gott“) und religiöse Feste werden genannt. Eine Stimme geht davon aus, dass Religion überall zu finden sei, für eine andere macht Religion überhaupt erst den Alltag sinnvoll. Eine Befragte hält es für eine religiöse Erfahrung, wenn sie sich über die Zwänge und Selbstverständlichkeiten ihres Alltags nachdenkend bewusst wird und sich innerlich davon distanzieren kann.

Zwei Jugendliche meinen, dass aufgrund ihrer Erfahrungen mit dem Christentum andere Religionen interessanter und anziehender für sie geworden sind.

## 8.2 Ungewöhnliches im Alltag

### Phänomene

**Tabelle 6: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Phänomene**

Hauptkategorie	Kat./Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände			1,4,5,6,8,10,11,12,13,14,15,17, 18,19
	Ungewöhnliches		1,4,5,6,8,11,12,14,15,17,18,19
		Kaum bekannt	8,11,12,17,19
		Vorhanden	1,4,5,6,10,14,15,18
		Als Schutzengel im Alltag	1,14,18
		Deja-Vu	1,4,5,14
		Über Horizont hinaus	6
		Auf der Suche nach Sinn	15
		In Tagträumen	4,14
	Glück/Zufälle		5,10,15
		Schicksalhafter begegnend	1
		Unerklärlich	5,15
		Vom Schicksal gelenkt	10
Starkult			6,7,8,10,11,12,13,14,15,18,19, 20
	Sport/Musik		6,7,8,10,11,12,13,14,15,18,19, 20
		Nicht wirklich religiös	6,7,8,10,11,13,14,15,18,19,20
		Glaube ohne Gott	12
		Irrational	19
	Gefühle		7
		Trügerisch	7
	Glaube		13
		An Sichtbares	13
Gegenstände			6,7,10,11,12,13,15, 17,18,19
	Bedeutung		6,7,10,11,12,13,15, 17,18,19
		Symbolisch	6,10,11
		An Freund(-in) erinnernd	6,11,17
		An eigene Leistung erinnernd	12,19
		Keine besondere Bedeutung	7,13,15,17



		Gefahr Abhängigkeit	7
		An Verstorbene erinnernd	18
Rituale/Talismane			6
	Beim Sport		6
		Gemeinschaft sichernd	6

Viele Jugendliche berichten, dass sie in ihrem Alltag kaum Ungewöhnliches erleben. Für einige allerdings ist es vorhanden: Als ‚Deja-Vu‘-Erfahrung in Träumen und Tagträumen, als Schutzengel-Erfahrung im Alltag, beim Nachdenken auf der Suche nach Sinn und damit zusammenhängenden Erfahrungen, die über den Horizont des Normalen hinaus gehen. Einige Jugendliche glauben, dass ihnen in Zufällen ein vorgezeichnetes Schicksal begegne, andere entdecken in Zufällen das Unerklärliche schlechthin.

Gegenstände haben für manche Jugendliche symbolische Bedeutung, erinnern an verstorbene oder ferne Verwandte bzw. Freunde oder an die eigene Leistung, sich diese Gegenstände erarbeitet zu haben. Eine außergewöhnliche bzw. religiöse Dimension entdecken die befragten Jugendlichen in Bezug auf die von ihnen vorgestellten Gegenstände nicht.

Die meisten Jugendlichen lehnen eine religiöse Dimension des Starkults in Musik, Sport etc. ab. Auch wenn dort mit religiösen Verweisen und Symbolen im Umfeld der Stars gearbeitet wird, können die Jugendlichen in diesem Bereich nichts eigentlich Religiöses entdecken. Einzelstimmen halten den Star- und Idolkult der modernen Mediengesellschaft für einen „Glauben ohne Gott“ bzw. für etwas Irrationales. Einige Befragte meinen, dass der Glaube an und für sich, egal auf was er sich beziehe, schon eine religiöse Dimension habe.

Für eine Befragte sind Talismane und Rituale beim Sport Mittel, um die Gemeinschaft in einem Sportverein zu sichern, ein anderer Befragter warnt vor der Gefahr, abhängig von Gegenständen zu werden, denen man besondere Bedeutung und Kraft zumisst.

## Ursache und Kontext

**Tabelle 7: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Ursache und Kontext**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Glaube			6,7,11,12,13
	An und für sich		6,11,12
		Religiös	6,11,12
	Gemeinschaftsgefühl		7,11,13
		Religiös wirkend	13
		Grenze zu Religion schwer zu ziehen	11
		Handel mit Nebengottheiten	7

Einige Jugendliche verweisen darauf, dass es schwer ist, Glauben an und für sich, der an vielen Orten und mit unterschiedlichen Inhalten in der Gesellschaft vorkommt, von wirklicher Religion zu unterscheiden. Manche verweisen auf ein „Gemeinschaftsgefühl“, das der Starkult provoziert und das sich mühsam von Religion im eigentlichen Sinne unterscheiden lasse. Einzelstimmen halten dies für ein Schwelgen in quasireligiösen Gefühlen und für einen „Handel mit Nebengottheiten“ bzw. für ein Umgehen mit trügerischen Gefühlen. Eine

Stimme spricht in Bezug auf den Starkult von einem bloßen Glauben an Sichtbares, wohingegen wirkliche Religion der Glaube an Unsichtbares sei.

## Handlungsstrategien

**Tabelle 8: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Handlungsstrategien**

Hauptkategorie	Kat./Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Außeralltägliches Handeln			1,10,12,13,15,16,19
	Tagebuch		1,10
		Dialogisch-biografisch	1,10
	Okkultismus		13
		Beängstigend	13
	Graffiti		19
		Riskant	19
	Fantasy schreiben		16
		Eigene Realitäten schaffend	16
	Übersinnliche Fähigkeiten		1,15
		Besitzend	1
		Bei Oma beobachtet	15

Besondere Erlebnisse, die die Jugendlichen als außergewöhnlich gegenüber ihrem Alltag ansehen, werden von ihnen kaum mit Religion in Verbindung gebracht. Am ehesten war dies beim Tagebuchschreiben zweier Schülerinnen der Fall, die davon berichten, dass sie ihre autobiografischen Reflexionen an eine unbekannte Instanz richten. Ein Befragter hat Erfahrungen mit Okkultismus gemacht, zwei Befragte glauben, übersinnliche Fähigkeiten zu besitzen bzw. schreiben diese den Großeltern zu. Ein Jugendlicher gibt an, beim Schreiben von eigenen Fantasy-Geschichten eine eigene Realität zu erschaffen, zwei andere geben Snowboarden bzw. Graffiti als Hobby an, das ihnen einen „Kick“ gibt. Es werden zwar behutsam Parallelen zwischen diesen Handlungen und religiösem Erleben gezogen, eigentlich aber sehen die Jugendlichen diese Aktivitäten als nicht religiös motiviert an.

## Konsequenzen

**Tabelle 9: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Konsequenzen**

Hauptkategorie	Kat./Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Religiöses Vokabular			6,7,8,10,11,14,16,17,18
	Mit wahrer Religion		6,7,8,10,11,14,16,17,18
		Nichts zu tun	6,8,10
		Außergewöhnliches hervorhebend	6,10,11,14,18
		Sich eingeschliffen habend	6,11,18
„Gott“			6,7,16,17
	Metapher		6,16,17
		Für Ungewöhnliches	6,17
		Gefühle transportierend	16
	Bedeutung		6,7
		Nicht reflektiert	6,7
	„Götter“		16
		„Politisch korrekt abschließbar“	16
	Gott allein heilig		6
		Unfassbar	6

Religiöses Vokabular in Verbindung mit Sport, in der Musikszene, in den Medien und im Alltag allgemein ist für die meisten Jugendlichen nicht auf wirkliche Religion bezogen, sondern etwas, das sich lediglich in den Sprachgebrauch eingeschliffen hat, um auf Außergewöhnliches hinzuweisen. Genauso ist für einige Jugendliche in diesem Zusammenhang „Gott“ in der Alltagssprache lediglich eine Metapher, um auf Ungewöhnliches hinzuweisen und Gefühle zu transportieren. Einige meinen, dass die meisten Menschen, die das Wort „Gott“ im Munde führten, dessen Bedeutung nicht reflektiert hätten. Ein Befragter meint, „Götter“ könne man in Computerspielen „politisch korrekt“ abschießen. Eine Befragte stellt heraus, dass „Gott allein“ heilig sei, ganz unabhängig von dem, was Menschen als heilig bezeichnen.

### 8.3 Der persönliche Glaube

#### Phänomene

**Tabelle 10: Der persönliche Glaube – Phänomene**

Hauptkategorie	Kat./Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Leben nach dem Tod			1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,13,14,15,16,18,19,20
	Weitergehen		1,2,3,4,5,6,7,9,11,13,15,16,18,20
		Irgendwie	1,2,5,6,9,11,13,15,16,18,20
		Abbruch unvorstellbar	3,4,7,9,18,20
		Ganz natürlich	4,7
		Irdisches Dasein verlängernd	4,5
		Über irdisches Dasein hinaus	4,7,9,11,13
		Nicht leiblich	2,9,11
		In den Gedanken Hinterbliebener	16,18
		In Gottes Liebe	7
		Unerheblich	17
		Unpersönlich	9
		Bisher nicht Erreichtes lernend	2
		Trennung Körper/Seele	2,13
	Himmel/Hölle		4,5,7,10,11,14
		Unglaublich	5,10,11,14
		Ablehnung Fegefeuer	14
		Leben entwertend	10,14
		Ort ewigen Lebens	7
		Annahme Fegefeuer	4
	Jüngstes Gericht		2,5,13,14,15
		Unglaublich	2,5,14,15
		Schrecklich	14
		Persönlich in Nahtoderfahrungen	13
	Wiedergeburt		2,10,18,19
		Kreislaufhaft (aus Buddhismus)	2,10,18
		Form ungewiss (Mensch/Tier)	10,19
		Gerechtigkeit/Mitleid /Vollkommenheit gebend	10
	Tod		2,5,9,19
		Nicht viele Gedanken	5,19
		Besonderer Moment	2

		Hoffnung/Angst provozierend	9,19
		Religiöses Denken begründend	9
	Kontakt Verstorbene		4,8,11,15,18
		Im Jenseits	4,11,15,18
		Im Diesseits	8
Jesus			2,3,4,5,6,7,9,16,17
	Grund Hinrichtung		2,3,4,6
		Nicht determiniert	2,6
		Intoleranz Menschen	2,3,4
		Opfer	6
	Menschliche Seite		2,3,5,6,7,16,17
		Besonders wichtig	2,3
		Revolutionär	2,3
		Beziehung zu Frauen habend	2
		Moralisches Vorbild	6,7
		Heute auch scheiternd	9,16
		„Sohn Gottes“ anmaßend	3,5,6
		Zaubernd, täuschend	17
	Auferstehung		4,16
		Biblisch verbürgt	4
		Science Fiction	16
Seele			5,13,18
	Persönlichkeit Mensch		5,18
		Identisch	5,18
		Schwer beschreibbar	5,18
		Nicht messbar	5,18
	Schicksal		13
		Unbestimmt	13
	Weiterleben		18
		Nach dem Tod	18
Glaube (Religion)			1,3,8,10,13,20
	an und für sich		1,3,8,10,13,20
		Positiv	3,13,20
		Universell	3,13,20
		Gemeinschafts- fördernd	1,3,8,10,13,20

Viele der Befragten glauben an ein Leben nach dem Tod, weil sie sich einen völligen Abbruch ihres Daseins nicht vorstellen können. Die Mehrzahl aber vermag nicht zu sagen, wie sie sich dies inhaltlich vorstellt: Die Jugendlichen nähern sich an dieses Thema sehr unbestimmt, indem sie das Leben nach dem Tod teils als etwas bezeichnen, das eine andere Qualität besitzt als das irdische Leben und über dieses hinaus geht. Andere Jugendliche kommen zu dem Schluss, dass ein solches Leben nach dem Tod quasi eine Verlängerung des

irdischen Daseins darstellt. Einige insistieren darauf, dass ein Leben nach dem Tod nicht leiblich vorgestellt werden sollte, für andere ist es eine Weiterexistenz in den Gedanken Hinterbliebener. Vereinzelt sprechen Jugendliche davon, dass es mit dem Tod zu einer Trennung zwischen Körper und Seele kommen werde. Es gibt aber auch Einzelstimmen: Das Leben nach dem Tod sei in der Liebe Gottes aufgehoben, so eine Meinung. Eine andere lautet, dass es ein unpersönlicher Zustand ist, und nur eine Stimme äußert explizit die Ansicht, dass ein Leben nach dem Tod völlig unerheblich für die menschliche Existenz ist.

Einige Jugendliche assoziieren sehr stark Vorstellungen von ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘ mit einem Leben nach dem Tod. Die meisten aber lehnen diese Chiffren von ewigem Heil bzw. ewiger Strafe ab: Sie erscheinen ihnen ungerecht und dem subjektiven Lebenswandel des einzelnen Menschen, der verstorben ist, nicht angemessen. Dies korrespondiert mit der Ablehnung des Topos „Gericht“: Für die meisten Jugendlichen, die das Thema „Gericht“ anführen, ist dieses eine nicht akzeptable Vorstellung: Eine strafende Instanz im Jenseits wird zwar im Gespräch von einigen eingeführt, allerdings postwendend wieder abgelehnt.

Im Gegensatz zu ‚Himmel‘, ‚Hölle‘ und Gerichtsvorstellungen wird von einigen Jugendlichen das Paradigma der Wiedergeburt als ein Modus des Lebens nach dem Tod angeführt, und zwar ausschließlich als positive Möglichkeit. Die Vorstellung eines kreislaufhaften Prozesses von Sterben und Werden ist für die Jugendlichen nicht erschreckend. Für sie werden durch einen Neuanfang in einem anderen Leben eher Chancen eröffnet, als dass sie darin Gefahren erblickten. Wiedergeburt wird ebenfalls stark mit „Gerechtigkeit“ assoziiert: Eine Wiedergeburt erfolgt den Jugendlichen zufolge nämlich jeweils in genau diejenige Daseinsform, die man aufgrund seines vorhergegangenen Lebens verdient habe.

Über den Tod als solchen machen sich wenige Jugendliche Gedanken: Teils verdrängt man das Thema, teils, aber sehr vereinzelt, sieht man den Tod als verantwortlich dafür an, dass Menschen über Religion nachzudenken beginnen und damit Hoffnungen und Ängste verbinden.

Ein wichtiger Punkt, der ein Leben nach dem Tod für einige Jugendliche wünschenswert macht, ist deren Hoffnung, dann mit ihren verstorbenen Verwandten oder Bekannten sprechen zu können. Einige können sich nicht vorstellen, dass ein Gespräch mit Verstorbenen nicht mehr möglich sein sollte, weshalb sie fest von einem Leben nach dem Tod ausgehen.

Verhältnismäßig viele Jugendliche kommen auf Jesus zu sprechen, um ihren Glauben zu schildern: Dabei wollen viele klarstellen, dass sie Jesus als Menschen ansehen, der in gewisser Weise revolutionär war, der Beziehungen zu Frauen hatte und der auch in der heutigen Zeit gescheitert und in der Psychiatrie oder im Gefängnis gelandet wäre. Manche Jugendliche sehen Jesus als moralisches Vorbild an, einige finden es anmaßend, dass er sich „Sohn Gottes“ genannt hat. Nur eine Stimme hält Jesus für einen „Zauberer“ und „Täuscher“. Jesu Auferstehung wird von den Jugendlichen sehr selten aufgegriffen: Einmal wird diese als biblisch verbürgt bezeichnet, ein anderes Mal als „Science-Fiction“ qualifiziert.

Die Seele ist für manche Jugendliche ein Glaubensinhalt: Einige verbinden ein Leben nach dem Tod sehr stark mit dem Glauben an eine Seele: Die Seele macht für sie den Charakter eines Menschen aus und ist identisch mit dessen Persönlichkeit.

Manche bezeichnen den Glauben an und für sich schon als wichtig, ganz unabhängig von dessen Inhaltlichkeit. Glaube, egal an was, ist für sie etwas Positives, er kommt für sie universell vor und fördert Gemeinschaft.

## Ursachen

**Tabelle 11: Der persönliche Glaube – Ursachen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Individualität			1,3,4,5,6,7,8,10,11,12,13,14,15,19
	Persönlicher Glaube		1,3,4,5,6,7,8,10,11,12,13,14,15,19
		Entscheidend	1,5,6,7,8,10,14,15
		Privatsache	3,4,11,12,13,19
		Nicht aufzuzwingen	8,15,19
Konfrontation			1,8,10
	Religion		1,8,10
		Überall	1,8,10

Charakteristisch für die Glaubensinhalte Jugendlicher ist die Individualität ihres persönlichen Glaubens. Die Mehrzahl aller befragten Jugendlichen hält gerade den persönlichen, individuellen Aspekt des Glaubens für entscheidend. Für viele Jugendliche sind Religion allgemein und Glaube im besonderen Privatsache. Einige Jugendliche weisen darauf hin, dass Glaube nicht aufgezwungen werden darf.

Für die Jugendlichen scheint die individuelle Glaubensfreiheit wichtiger zu sein als die Inhaltlichkeit ihres Glaubens, die oftmals nicht spezifiziert wird.

Einige Jugendliche bringen zum Ausdruck, dass sie „überall“ in ihrem Alltag mit Religion konfrontiert werden: Für die Mehrheit der Jugendlichen ist Religion aber nicht zwingend Bestandteil des Lebens: Es hänge von der persönlichen, individuellen Wahl des Einzelnen ab, ob und wie man glaubt.

## Kontext und intervenierende Bedingungen

**Tabelle 12: Der persönliche Glaube – Kontext und intervenierende Bedingungen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Traditionelle Glaubensinhalte			1,3,4,5,6,7,8,9,10,13,14,15,16,17,20
	Kirchlich vermittelt		3,4,5,7,8,9,13,14,15,16,17,20
		Nichts verbindend	5,13,14,15,16,17
		Orientierend	3,4,7,8,9,20
	Gebete/Glaubensbekenntnis		3,4,7,9,15,17
		Keine Bedeutung	3,15,17
		Mitbetend	3,4,7
		Später nützlich	9
		Herunter rasselnd	3
	Bibel		1,3,4,5,6,9,11,16,19
		Von Menschen geschrieben	3,5,6,11,16
		Kein Tatsachenbericht	6,16
		Schwächer als literarische Fiktion	16,17
		Nicht mehr aktuell	3,9,19
		Fragen aufwerfend	1,6
		Moral konstituierend	5
		Hinweise Auferstehung	4
	Tradierung		3,10,6
		Erziehung entscheidend	3,10
		Christentum weiter prägend	6
Wissenschaft			3,13,14,17,19
	Religion		3,19
	Wunder		13,17
		Entkräftend	3,13,17,19
		Bestätigend	3
	Weltentstehung		3,13,14,19
		Wissenschaftlich erklärbar	3,13,19
		Nicht erklärbar	3,13,14
	Krone Schöpfung Mensch		3
		Angefragt	3



Der persönliche Glaube der befragten Jugendlichen wird von diesen mehrheitlich vor dem Hintergrund traditioneller Glaubensinhalte dargestellt. Besonders oft wird das Thema Kirche angeführt, um vor diesem Hintergrund den eigenen Glauben zu beschreiben. Viele Jugendliche benennen die Kirche als diejenige Institution, von der sie ihr eigenes Glaubensverständnis scharf abgrenzen wollen. Andere Jugendliche beschreiben die Kirche als in einigen Punkten durchaus orientierend für ihren persönlichen Glauben. Letzteres hängt meistens mit einer Kindheit im kirchlichen Milieu zusammen: Messdienergruppen, Konfirmationsgruppen etc. blieben bei einigen Jugendlichen positiv in Erinnerung.

Gebete und Glaubensbekenntnisse, wie sie als formale Vorgänge aus Gottesdiensten bekannt sind, werden von den meisten Jugendlichen nicht als religiös gehaltvoll erlebt.

Die Bibel wird von den Jugendlichen nicht als relevant für deren persönlichen Glauben empfunden. Man geht davon aus, dass sie von Menschenhand geschrieben wurde und bezweifelt die göttliche Herkunft dieses Glaubensdokuments. Ein Befragter, der sich in der Science-Fiction Szene beheimatet sieht, empfindet die Tatsache, dass die Bibel gerade kein Tatsachenbericht ist, positiv.

Einige Jugendliche gehen davon aus, dass das traditionelle Christentum Europa auch in Zukunft weiter prägen wird und dass die christliche Erziehung dafür verantwortlich ist.

Für viele sind es moderne, wissenschaftliche Erkenntnisse, die eine religiöse Deutungsweise der Welt unwahrscheinlich machen. Dabei führen einige die biblische Schöpfungsgeschichte an, die sie für unglaubwürdig halten. Es werden jedoch Zweifel geäußert, ob die Welt als ganze und deren Entstehung vollständig naturwissenschaftlich erklärbar sei.

## Handeln/Reflexion Glaube

**Tabelle 13: Der persönliche Glaube – Handeln/Reflexion Glaube**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Reflexion Glauben			1,3,4,5,6,7,8,10,11,12,13,14,15,18,19,20
	Auswirkung Alltag		1,3,4,7,8,10,11,12,13,15,16,19,20
		Gering	4,11,12,15,19,20
		Moralischer Anspruch	1,7,11,12,13
		Später vielleicht	3,15,19
		Religion in Kultur enthalten	1,10
		Sinngebend	9,20
		Vielleicht unbewusst	4
		Sich klammernd	3
		Fragwürdigkeit Alltag spiegelnd	1
		Moral autonom	8
	Existenz Gott		4,5,6,7,10,12,14,15,16,18,19,20
		Als Schutzengel	4,18,20
		Welt leitend	5,6,19,20
		Ursache Religion	3,12
		Ewiges Leben ermöglichend	7
		Überall bezeugend	10
		Von Menschen konstruiert	14
		Untätig, unglaubwürdig	16
		Nicht richtend	15
	Unglaube		15,16,19
		Im Trend	15,16,19
	In Entwicklung		8,15
		Persönlich	8,15
		Offen	8,15
	Wichtigkeit für Menschen		3,20
		Mit jedem etwas zu tun	3,20
		An etwas Positives	20
	Familie		6,13
		Halt gebend	13
		Zerbrochen	6
	Frieden in der Welt		6

		Hoffend	6
	Charismatische Erfahrungen		7
		Entschiedener Glaube	7
	Hoffnung		16
		Auf besseres Leben	16
	Das Heilige		10
		Räumlich erlebbar	10
	Parallelen zu anderen Religionen		14
		Spannend	14
	Hexenglaube		15
		Naturreligiös	15

Danach gefragt, ob Glaube eine Auswirkung auf ihr Leben und ihren Alltag habe, antworten die Jugendlichen recht unterschiedlich. Viele meinen, der Einfluss des Glaubens auf das tägliche Leben sei sehr gering. Andere sehen einen Einfluss von Religion auf moralische Standards: Der Glaube konstituiere Moralität in Gestalt z.B. der Nächstenliebe, der gegenseitigen Hilfe und der Achtung des Anderen. Eine Stimme vertritt die Ansicht, dass Moral sich autonom konstituiert.

Über die Existenz Gottes machen sich die Jugendlichen nur recht eingeschränkt Gedanken: Zu Gestalt und ‚Kompetenzen‘ Gottes existieren unterschiedlichste Auffassungen: Vom untätigen und ungläubwürdigen Gott bis hin zum ewiges Leben Ermöglichenden reicht die Bandbreite. Manche identifizieren Gott mit einem Schutzengel, der ihnen im Alltag beisteht, andere sehen ihn als Ausgangspunkt für alle Formen von Religion.

Vereinzelt bezeichnen sich Jugendliche als ungläubig, andere beschreiben ihren Glauben als in Entwicklung begriffen. Für manche ist Religion etwas Essentielles, weil jeder Mensch mit ihr konfrontiert sei.

Einige der Befragten verbinden „Glauben“ mit Bereichen, die auf den ersten Blick nichts mit Religion zu tun haben: So z.B. mit Familie, mit dem Weltfrieden und der Hoffnung auf besseres Leben.

Manche berichten von außergewöhnlichen Glaubensinhalten: Es werden charismatisch-religiöse Erfahrungen gemacht (z.B. Glossolallie), es wird von einem Gefühl für das Heilige berichtet oder auch ein Bekenntnis zum Hexenglauben abgegeben.

Eine Befragte hält die Parallelen, die sie in verschiedenen Religionen entdeckt, als etwas für ihren persönlichen Glauben Entscheidendes.

## Konsequenzen

**Tabelle 14: Der persönliche Glaube – Konsequenzen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Ziel des Glaubens			1,3,7,8,9,10,13,20
	Sinn vermittelnd		3,7,8,9,10,20
		Über den Tod hinaus	3,7,9,20
		Gemeinschaft verbindend	1,3,8,10
		Leben „straight“ durchziehend	7
		Sich von Gott lieben lassen	7
	Zurechtkommen im Leben		1,3
		Religiös entscheidend	1,3
	Engagement für andere		13
		Von Jesus inspiriert	13

Für viele Jugendliche ist das Ziel ihres Glaubens, über den Tod hinaus Sinn zu vermitteln. Als wichtig wird auch die ‚Funktion‘ von Religion erachtet, „Gemeinschaft“ unter den Menschen zu stiften. Es ist auch davon die Rede, dass Religion ein Zurechtkommen im Leben ermöglicht. Eine Stimme spricht davon, dass das Ziel religiöser Betätigung sei, sich von Gott lieben zu lassen, eine andere weist darauf hin, dass man sich im Namen Jesu zu einem Engagement für andere bewegen lassen sollte.

## 8.4 Das Gottesbild

### Phänomene

**Tabelle 15: Das Gottesbild - Phänomene**

Hauptkategorie	Kat./Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Gottesbild			1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20
	Höhere Macht		1,2,3,4,5,6,8,9,10,11,13,14,18,20
		Abstrakt/Unbestimmt	1,4,6,9,10,11,13,14,18,20
		Jedem Menschen innerlich	1,5,16,18
		Über allem stehend	9,11,16,18
		In Natur sich offenbarend	2,9,10
		Rational nicht fassbar	5,6,9
		Menschen zusammenhaltend	13,18
		Nicht allmächtig	14
		Mit Ahnenkult verwoben	8
		In Seele vorhanden	18
		Zurücktretend nach Schöpfung	3
	Energie		2,5,14,18
		Unpersönlich alles durchwaltend	2,5,14,18
		Alles zu Ganzheit zusammenfügend	2,18
		In jedem vorhanden	18
		Spirituelle Handlungsbasis	18
	Persönlicher Gott		1,2,3,7,8,9,12,13,14,15,16,17,18
		Ablehnend	1,2,9,12,14,15,16,17,18
		Als Freund	7
		Jedermann nahe	8
		Als Vaterersatz	13
	Mehrgottglaube		3,15
		Abraxas	3
		Erde Muttergottheit	15
		Hexenglaube	15
		Widersprüche vereinend (gut/böse)	3,15
	Biblische Gottesbilder		3,4,6,7,8
		Alles beobachtender Gott	3,8
		Barmherziger, guter Gott	3,6
		Allmächtiger Gott	4,8
		Himmlischer Gott/jedem nahe	8

		Freund	7
	„Cooler Schwarzer“		19
		Alternativ	19
	Kein Gottesbild		12,16,17
		Nicht vorstellbar	12,16,17

Nach ihrem Gottesbild befragt, antworten die meisten Jugendlichen, dass sie sich nicht direkt einen Gott, sondern vielmehr eine „Höhere Macht“ vorzustellen vermögen, deren Wesen sie als abstrakt und unbestimmt herausstellen. Einige bezeichnen diese Macht als etwas, das über allen Menschen steht, andere (interessanterweise teilweise auch die selben) hingegen betonen, dass diese Macht allen Menschen innewohnt, z.B. in Gestalt einer „Seele“. Für einige Jugendliche offenbart sich diese „Höhere Macht“ in der Natur, einige weisen darauf hin, dass sich natürlicherweise jeder Mensch diese Macht anders und jeweils individuell vorstellt. Es tauchen verschiedene einzelne Zuschreibungen auf: Diese Macht halte die Menschen zusammen, sie sei nicht allmächtig, sei mit dem Ahnenkult verwoben oder nach der Welterschöpfung zurückgetreten und überlasse die Menschen seither ihrem Schicksal.

Mit dieser Vorstellung einer „Höheren Macht“ korrespondiert sehr stark die Vorstellung einiger Jugendlicher, die damit eine unpersönlich alles durchwaltende Energie assoziieren, die in jedem Menschen als „spirituelle Handlungsbasis“ vorhanden sei und im Stande wäre, alles zu einem Ganzen zusammen zu fügen.

Als persönlichen Gott, der Freund ist und jedermann nahe, beschreiben zwei Jugendliche ihre Gottesvorstellung. Viele lehnen einen persönlichen Gott ab, halten diese Vorstellung für zu pauschal: Eine Stimme hält jede Beziehung zu Gott für das Substitut einer Vaterbeziehung.

Zwei Jugendliche, die sich nicht vorstellen können, wie Gott Gut und Böse in sich vereinigen kann, gehen explizit von der Vorstellung mehrerer Gottheiten aus: Ein Befragter stellt „Abraxas“, der ihm aus Herrmann Hesses’ „Demian“ bekannten Gottheit, als Gott der ausgesonderten, „bösen“ Menschen dar. Eine andere Befragte hält an einer naturreligiösen Vorstellung der Erde als Muttergottheit fest, der viele andere Gottheiten (z.B. Kriegsgott/Liebesgöttin) untergeordnet sind und deren Kult über ein matriarchalisches Hexenwesen gefeiert werde. Ein Befragter aus der Skater- und Sprayerszene stellt sich Gott als „coolen, lockeren Schwarzen mit Dreadlocks“ vor.

Einige Jugendliche verwenden biblische Bilder in der Schilderung ihrer Gottesvorstellung: So sprechen sie vom liebenden, alles beobachtenden, barmherzigen, nahen und himmlischen Gott. Andere berichten, dass sie kein Gottesbild hätten, weil Gott nicht vorstellbar sei.

## Ursachen

**Tabelle 16: Das Gottesbild - Ursachen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Ursachen Gottesbild			1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,18,19,20
	Existenz Gott		1,2,3,4,6,7,8,9,10,11,12,16,17,19,20
		Gott Ablehnend	1,2,9,15,16,17
		Gott Annehmend	3,4,6,7,8,10,11,18,19,20
		Insgeheim angenommen	12
		Gleichgültig	16
		Gewinnbringender als Unglaube	7
	Eigenschaften Gott/Höhere Macht		3,6,7,8,9,10,13,14,18,20
		Verborgen	6,7,10,13,14
		Sinn stiftend	3,9,20
		Herkunft der Welt begründend	3,10,20
		Jeweils individuell anders vorgestellt	8,10,14
		Als Aura wirkend	18
	Vorstellung „Alter Mann mit Bart“		4,5,11,12,13,15,17,19,20
		Unrealistisch	5,11,12,13,15,17,19,20
		Realistisch	4
		Von Menschen erschaffen	14
	Existenz Höhere Macht angenommen		1,2,3,5,6,9,10,11,13,14,16,18,20

Die Ursachen für ihr jeweiliges Gottesbild sehen viele Jugendliche in der Existenz Gottes begründet, die von einigen abgelehnt, von den meisten aber angenommen wird. Einige derer, die von der Existenz Gottes ausgehen, betonen jedoch, dass er für sie rätselhaft und verborgen sei. Andere aus dieser Gruppe gehen davon aus, dass Gott dieser Welt Sinn verleiht und seine Existenz allein die Entstehung der Welt sinnvoll zu begründen im Stande ist. Einige Jugendliche betonen die Wichtigkeit einer individuellen Gottesvorstellung.

Eine der ersten Assoziationen zum Thema Gottesbild ist bei vielen Jugendlichen der „Alte Mann mit Bart“. Die meisten Jugendlichen, die dieses Bild hervorbringen, benutzten es im Interview jedoch als Ausdruck dessen, wie sie sich Gott auf keinen Fall vorstellen wollen. Nur eine Befragte hält dieses Bild vom alten Mann mit Bart für realistisch und verweist darauf, dass Gott für sie ausschließlich mit menschlichem Antlitz vorgestellt werden kann.

Manche berichten, dass ihnen die Existenz Gottes gleichgültig ist, dass sie „insgeheim wie jeder“ an Gott glaubten bzw. dass logisch gesehen Glaube an Gott gewinnbringender sei als Unglaube. Fast alle Befragten, auch einige von denen, die dezidiert von der Existenz Gottes ausgehen, gehen von der Existenz einer „Höheren Macht“ aus.

## Kontext und intervenierende Bedingungen

**Tabelle 17: Das Gottesbild – Kontext und intervenierende Bedingungen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Zuschreibung Gott/ Höhere Macht			3,4,5,6,7,8,10,11,13, 14,15,16,18,19
	Welt lenkend		3,5,6,7,8,10,11,14, 15,16,19
		Angenommen	6,7,11
		Bedrohlich	6
		Rational legitimiert	7
		Partiell	3,8,10,13
		Ablehnend	14,15,16
		Frage nach dem Leid/Bösen nicht geklärt	3,14,15,16
	Eingreifen Gottes in Welt		2,3,5,9,10,11,16
		Nicht	2,10
		Partiell	3,5,9
		Durch Schutzengel	4,18,20
		Helfend	11,16
	Welt/Mensch- Erschaffung		3,4,5,10,20
		Nicht wie in Bibel geschildert	3,4,5
		Eher naturwissen- schaftlich erklärbar	3,4,5
		Wissenschaftliche Erklärung reicht nicht aus	3,10,20
	Beziehung Mensch- Gott/Höhere Macht		3,6,8,13,14,18
		Menschen zusammen haltend	13,18
		Gott wohl gesonnen	6
		Begegnung immer möglich	8
		Wechselseitig	14
		Angewiesenheit Mensch	3
	Gott männlich		4,6,9,11,15
		Wahrscheinlich	4,11
		Unwahrscheinlich	6,9,15
		Männliche und weibliche Anteile	6
	Gott weiblich		4,6,11,15
		Unwahrscheinlich	4,6,11



		Möglich	15
Gewissen			1
	Lebensleitung		1
		Welt positiv beeinflussend	1

An ein Eingreifen Gottes in die Welt wollen nur wenige Jugendliche glauben: Manche gehen von der Begleitung ihres Lebens durch Schutzengel aus. Einige Jugendliche schreiben Gott zu, dass er die Welt lenkt, andere gehen davon aus, dass er dies zumindest partiell tut. Diejenigen, die ein Eingreifen Gottes und erst recht ein Lenken der Weltgeschichte seinerseits ablehnen, machen das an der Frage nach dem Leid in der Welt fest: Für sie ist nicht einsichtig, wie diese Welt von einem guten Gott gelenkt werden könne, wenn sich so viel Böses in ihr abspielt.

In diesem Zusammenhang thematisieren einige Jugendliche die Erschaffung der Welt: Die meisten von ihnen nehmen Abstand von den biblischen Schöpfungsberichten und verweisen auf die Naturwissenschaft, die ihrer Ansicht nach die Entstehung der Welt besser erklären kann. Es gibt aber ebenso viele Stimmen, denen wissenschaftliche Erklärungen dazu nicht ausreichen.

Einige Jugendliche gehen davon aus, dass es Beziehungen zwischen Gott bzw. einer „Höheren Macht“ und den Menschen gibt: Zwei Befragte meinen, dass der Glaube an etwas Höheres die Menschen stärker zusammen hält. Vereinzelt heißt es, dass Gott den Menschen wohlgesonnen und dass eine Begegnung mit ihm immer möglich sei. Ein Befragter verweist auf die einseitige Abhängigkeit des Menschen von Gott, eine Befragte meint, dass Gott und Mensch wechselseitig abhängig voneinander gedacht werden müssen.

Einige Jugendliche thematisieren die Männlichkeit Gottes: Man ist sich jedoch uneinig darüber, ob dies eine Kategorie für Gott sein kann. Zwei Befragte halten es für wahrscheinlich, dass Gott männlich ist, sie beziehen diese Vorstellung aus der Tradition.

Dass Gott weiblich ist, hält nur eine Befragte für wahrscheinlich, von den anderen, die diesen Aspekt thematisieren, wird Weiblichkeit als Kategorie Gottes abgelehnt.

Eine Befragte gibt an, dass sie über ihr Gewissen, welches sie mit dem Göttlichen assoziiert, durchs Leben geleitet wird: Ein Hören auf das Gewissen verändert die Welt ihrer Ansicht nach zum Positiven.

## Handlungsstrategien

**Tabelle 18: Das Gottesbild – Handlungsstrategien**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Kontakt			2,7,8,14,20
	Gott		7,8,20
		Persönlich	7,8,20
	Höhere Macht		14
		Zeitweise	14
	Zu Verstorbenen		2,8
		Betend	2,8

Einige Jugendliche berichten über persönlichen Kontakt zu Gott durch Gebet. Eine Befragte meint, dass sie mit einer „Höheren Macht“ persönlichen Kontakt hat. Zwei Befragte assoziieren die Verbindung mit verstorbenen Verwandten als Kontakt zu Gott.

## Konsequenzen

**Tabelle 19: Das Gottesbild - Konsequenzen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Glaube Höhere Macht/Gott			1,3,6,7,8,9,13,14,19
	Lebensbedingungen		1,3,6,7,8,9,13,14,19
		Verbessernd	1,7,14
		Sinngebend	3,7,8,9,13
		Ursache Welt plausibel machend	3,19
		Leben nicht zuende gehend	3,6
		Hoffnung vermittelnd	14

Der Glaube an Gott oder eine „Höhere Macht“ verbessert nach Meinung einiger Befragter die Lebensbedingungen, verleiht dem Alltag und dem Leben als ganzem Sinn, macht die Entstehung der Welt plausibel und vermittelt die Hoffnung, dass das Leben nach dem Tod nicht zu Ende ist.

## 8.5 Referenz an Kirche und religiöse Traditionen

### Phänomene

**Tabelle 20: Kirche - Phänomene**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Institution Kirche			1,2,3,4,5,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20
	Organisation		2,3,4,5,7,8,9,10,11,14,15,16,17,18,20
		Kapitalistisch	2,5,17,18
		Gleichgültig	7,9,10,11,16,19
		Verbrecherisch	14
		Gruppenzwang	15
		Sich identifizierend	3,4
		Ambivalent	8
		Schutzraum	20
		Ruhender Pol	16
	Religiöse Erfahrungen Assoziierend		3,4,11,12,14,15,16,19,20
		Negativ	11,14,15,16,19
		Positiv	3,4,20
		Gleichgültig	12
	Religion/Glaube		1,3,13,14,17,18
		Nichts mit Kirche zu tun	1,13,14,17,18
		Mit Kirche verbunden	3
	Notwendigkeit		3,7
		Gegen Splittergruppen	3
		Verfassung des Glaubens	7
	Regeln		5,10,13
		Undurchschaubar	5,10,
		Widersprüchlich	13
		Zu erneuern	13
Gebäude Kirche			2,6,10,17,18,20
	Raumerlebnis		2,6,10,17,18
		Positiv	2,6,10,17,18
		Anziehend	2,6,10,17
		Über Glaubensinhalte nachdenkend	6,10,17
		Nicht religions-spezifisch	17,18
		Älteren Halt gebend	17
	Zur Ruhe kommen		2,6,10,

		Kontrast Alltag	2,6,10
		Selbstreflexion	2,6,10
	Das Heilige		10,20
		Räumlich Sicherheit gebend	10,20
		Rational nicht verständlich	10
Heimatgemeinde			1,3,4,7,8,9,12,13,18,20
	Eindruck		1,3,4,7,8,9,12,18,20
		Negativ konservativ	1,12,13,18
		Zu ertragen	7,8
		Verbundenheit spürend	3,4,20
	Gemeinschaftserfahrung		3,4,7,8,13
		Singend und betend	4,
		Unpersönlich	7
		Spaß und Spiel	3,8,13

Viele Jugendliche haben ein problematisches Verhältnis zur Kirche als Institution. Einigen der Befragten erscheint Kirche unglaublich, weil sie diese für „kapitalistisch“ und „kommerziell“ halten. Der Mehrzahl der Jugendlichen ist Kirche als Institution jedoch schlicht gleichgültig. Einzelne halten die Kirche als Organisation für „verbrecherisch“ bzw. als von einem kollektiven Gruppenzwang gekennzeichnet. Für einige sind die „Regeln“, die in der Kirche herrschen, undurchschaubar. Deshalb ziehen sie es vor, auf Distanz zu ihr zu bleiben.

Vereinzelt sind auch positive Stimmen zu hören: Eine Befragte hat ein ambivalentes Verhältnis zur Kirche, die sie als ihre religiöse Heimat ansieht, in der sie sich verwurzelt fühlt, allerdings mit durchaus kritischem Blick. Zwei andere Befragte identifizieren sich traditionell mit der katholischen Kirche, die für sie der „Ort“ von Religion schlechthin ist. Zwei Jugendliche sehen die Kirche als einen „Schutzraum“ für Menschen bzw. als einen „ruhenden Pol“ in einer unruhigen Welt an.

Einige Jugendliche assoziieren ihre Erfahrungen mit Religion direkt mit kirchlichen Erfahrungen, Religion und Kirche sind für sie eins. Die meisten Befragten haben negative Assoziationen mit kirchlicher Religion.

Für andere Jugendliche hingegen haben Religion bzw. Glaube nichts mit Kirche zu tun. Diese Jugendlichen trennen sehr stark zwischen ihrem persönlichen Glauben und dem, was in der Kirche vorgeht; Letzteres halten sie für religiös irrelevant.

Zwei Jugendliche stellen die Notwendigkeit der Institution Kirche heraus: Sie habe sich immer wieder bewährt, wenn es religiöse Splittergruppen zu bekämpfen galt und sie beherberge mit ihren Vorgaben die „Verfassung des Glaubens“.

Einige Jugendliche, die auf Distanz zur Kirche als Institution gegangen sind, haben jedoch positive Erfahrung zu Kirchengebäuden gemacht. Das Raumerlebnis in einer Kirche als einen den Alltag kontrastierender Ort ist für sie positiv und anziehend: Sie verbringen Zeit in Kirchen, kommen zur Ruhe und reflektieren ihr Leben. Einige fühlen sich vom Interieur ermuntert, über Glaubensinhalte nachzudenken, andere wiederum wollen dem positiven Gefühl, das sie in Kirchen verspüren, keinen inhaltlich mit Religion verbundenen Wert zumessen: Ihre Bewunderung für das Gebäude „Kirche“ habe nichts mit Religion zu tun. Zwei Befragte bringen den Kirchenraum in Verbindung mit dem „Heiligen“: Sie erfahren räumlich Sicherheit und eine klare Abtrennung vom Alltag. Für eine Befragte, die über dieses

Phänomen berichtet, ist es rational nicht verstehbar, warum sie der Kirche als Raum einen solchen Stellenwert beimisst.

Ihre Heimatgemeinde charakterisieren einige Jugendliche als konservativ und deshalb negativ: Es versammelten sich dort in erster Linie alte Menschen, die ein gewisses Verhalten einforderten, das auf sie nicht attraktiv wirke. Andere Jugendliche kommen mit ihrer Gemeinde einigermaßen zurecht, andere spüren eine große Verbundenheit zu ihr. Die Mehrzahl der Jugendlichen äußert sich nicht zu einer Heimatgemeinde, sie besuchen keine Gemeinde regelmäßig. Gemeinschaft in der Gemeinde erleben Jugendliche eher bei Spaß und Spiel in den verschiedensten Gemeindegruppen als in gottesdienstlichen Zusammenhängen: Nur eine Jugendliche gibt an, singend und betend Gemeinschaft in der Kirche zu erleben.

## Ursachen

**Tabelle 21: Kirche - Ursachen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigensch.	Dimension	In Interview Nr.:
Zugehörigkeit			1,3,4,9,7,8,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20
	Kirche		1,3,4,9,7,8,10,14,15,16,17,18,19,20
		Zufällig	1,9
		Aus Tradition	3,4,8
		Sich identifizierend	3,7,20
		Durch Eltern	4,7,8
		Irgendwie	9
		Unbedeutend	10
		Keinen Bezug habend	11,14,15,17,18,19
	Andere Gemeindemitglieder		1,7,8,12,13,19
		Langweilig erlebend	1,7,8,12,13,19
	Charismatische Gemeinschaften		7
		Enthusiastisch	7

Viele Jugendliche haben keinen Bezug zu ihrer Kirche, obwohl sie ihr formell zugehören. Einige betrachten sich als zufällig in sie hineingeboren, andere machen die traditionelle Erziehung ihrer Eltern für ihre Kirchenmitgliedschaft verantwortlich. Wenige identifizieren sich mit ihrer Kirche. Das Verhältnis zu ihrer Gemeinde bezeichnen einige als distanziert und das Gemeindeleben als langweilig. Nur ein Jugendlicher, der Mitglied in einer charismatischen Gemeinschaft ist, identifiziert sich mit seiner Gemeinde, und das sehr enthusiastisch.

## Kontext und intervenierende Bedingungen

Tabelle 22: Kirche – Kontext und intervenierende Bedingungen

Hauptkategorie	Kat./Eigenschaften	Dimension	In Interview Nr.:
Sakramente			1,3,4,9,11,13,14,15,16,17,19
	Erstkommunion/ Firmung		1,3,4,9,11,13,14,15,16,17,19
		Als schön empfunden	1,11,13
		Dazu gehörend	3,4,13
		Über sich ergehen lassend	1,9,14,15,16,17,19
		In Firmgruppe gescheitert	16
Priesteramt			1,4,8,13,20
	Patriarchat		1,8
		Unsympathisch	1
		Veraltet	1
		Mädchen benachteiligt	8
	Zölibat		1
		In Frage stellend	1
	Exklusivität Männer		1,8
		Unglaubwürdig	1,8
	Seelsorger persönlich bekannt		1,4,8,13,20
		Aktiv	1,4,13
		Sympathisch	1,8,13,20
	Heimatpfarrer		1,4,13
		unsympathisch	1,4,13
Bibel			1,6,10,19
	Interesse		1,6,10,19
		Groß	1,6,10
		Gering	19
	Zeugnis Popstars		1
		Attraktiv	1
	Erzählungen		1,6,19
		Märchenhaft	1,6,19
		Unsicher	1,6,19
		Unverständlich	1,6,10
	Persönliche Interpretation		1,6
		Später angezielt	1,6
Einfluss Kirche			3,10
	Tägliches Leben		3,10
		Rückläufig	3,10
		Kirchenbindung nachlassend	3,10

Erstkommunion und Firmung sind kontextuelle Anhaltspunkte, anhand derer Jugendliche oftmals ihre Einstellung zur Kirche festmachen: Viele berichten, sie hätten Kommunion und besonders Firmung bzw. Konfirmation einfach über sich ergehen lassen, ohne inhaltlich davon angesprochen worden zu sein. Einige meinen, diese Festanlässe gehörten einfach dazu, wenige haben beide noch in guter Erinnerung.

Einige Jugendliche bringen ihre Erfahrungen mit Seelsorgern als erläuternden Kontext ihrer Haltung zur Kirche mit ein. Sie halten katholische Priester für Repräsentanten eines veralteten und Frauen benachteiligenden Patriarchats. Das exklusive Recht von Männern, in der katholischen Kirche Priester zu werden und der damit verbundene Zölibat werden kritisch kommentiert.

Bisweilen wird ein aus der Gemeinde bekannter Pfarrer als unsympathisch und langweilig geschildert: Einige Jugendliche, die über die Jugendarbeit oder persönlichen Kontakt Seelsorger genauer kennen gelernt haben, berichten hingegen sehr positiv über diese: Persönlich bekannte Seelsorger werden als aktiv und sympathisch bezeichnet.

Auch die Bibel gehört für einige Jugendliche zur Kirche, denn in der Kirche begegnet sie in Form von Lesungen und dem Evangelium. Bei einigen weiblichen Jugendlichen ist das Interesse an der Bibel recht groß: Sie halten die biblischen Erzählungen zwar für schwer verständlich und in gewisser Weise „märchenhaft“, aber wollen sich doch in Zukunft Gedanken über eine persönliche Interpretation biblischer Erzählungen machen. In einem Fall ist es das Zeugnis eines bekannten Sängers, der sich in seinen Hits zur Bibel bekennt, das dieses Interesse an der Bibel verstärkt.

Der Einfluss der Kirche auf den Alltag der Jugendlichen wird explizit nur von wenigen thematisiert.

## Handlungsstrategien

**Tabelle 23: Kirche - Handlungsstrategien**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Gottesdienst			1,2,3,4,5,6,7,8,9,11,12,13,14,15,16,18,19,20
	Besuch kaum		2,5,14,15,16,18,19
		Unattraktiv	2,5,16,19
		Pflicht ablehnend	2,5,14,15
		konfessionslos	18
	Besuch unregelmäßig		1,6,9,11,12,13,20
		Wechselnde Motivation	1,6,9,11,20
		Bei Bedürfnis	6
		langweilig	12,13
	Besuch regelmäßig		3,4,7,8
		Aus Tradition	3,4,8
		In verschiedenen Gemeinden	7
	Thematische Gottesdienste		1,7,12,13,19
		Gerne	1,7,12,13
		Charismatisch bevorzugt	7
	Liturgie		1,3,4,6,8,11,13,15,19
		Langweilig	1,4,8,11,13,19
		Erträglich	3,6
		Anwesenheit Gottes vermisst	15
	Große Festlichkeiten		2,8
		Traditionell faszinierend	8
		Liturgie zu erneuern	2,8
Engagement Gemeinde			3,7,8,12,16
	Mitarbeit Gemeinde		3,8,12,16
		Bevormundet	8
		Firmgruppe gescheitert	16
		Jugendgruppe leitend	3,8
		Eigene Gebetskreise gründend	7
	Engagement Messdiener		3,4,7,8,12
		Gruppen leitend	3,8
		Mitmachend	4,7,12
		Gemeinschafts-	3,4,8,12



		charakter entscheidend	
	Eigene Gedanken		8
		Zum Katholizismus	8
Freizeit			5,13,16
	Jugendheim		5,16
		Gemeinschaft- licher Treffpunkt	5,16
		Kein religiöser Inhalt	5,16
	Gemeinschaftscharakter		5,13,16
		Entscheidend	5,13,16
Kirchenbesuche ohne Gottesdienst			2,10
	Still werden		2,10
		Betend	2,10
		Kerzen anzündend	10

Viele Jugendliche thematisieren im Zusammenhag mit Kirche den Gottesdienst. Eine beträchtliche Anzahl gibt an, diesen kaum zu besuchen, weil er für sie unattraktiv sei. Einige sehen den Kirchengang als Pflichtübung an und lehnen ihn deshalb ab: Der Druck von Eltern und Großeltern, sich am Gottesdienst zu beteiligen, wirkt abschreckend auf sie. Andere besuchen den Gottesdienst hin und wieder. Für diese Gruppe hängt dies von der Motivation ab: Wenn sie in Stimmung sind und sich freiwillig dafür entscheiden können, machen sie gerne beim Gottesdienst mit. Eine kleinere Menge von Jugendlichen gibt an, regelmäßig im Gottesdienst anwesend zu sein. Sie tun dies aus Tradition und Gewohnheit: Es gehört sich für diese Jugendlichen einfach, am Sonntag im Gottesdienst zu sein.

Thematische Gottesdienste, seien es Jugendgottesdienste oder solche zu einem bestimmten Anlass (z.B. Friedensgebet für einen Kriegsschauplatz) werden von einigen Jugendlichen geschätzt.

Die heilige Messe bzw. der Gottesdienst an sich wird von vielen als langweilig empfunden. Einige nehmen den Ablauf als „erträglich“ hin, eine Stimme vermisst die Anwesenheit Gottes, für eine andere sind festliche Gottesdienste faszinierend. Zwei Schülerinnen haben konkrete Vorstellungen zur Änderung oder experimentelleren Handhabung der Liturgie.

Für einige der Schülerinnen und Schüler ist Gemeinde als Freizeitbereich eine durchaus bekannte Größe. Einige haben sich als Leiter/Innen in Jugend- und Messdienergruppen betätigt, andere aktiv in diesen Gruppen mitgearbeitet. Es gibt auch Jugendliche, die die kirchlichen Räumlichkeiten lediglich als Ausgangspunkt ihrer Freizeitgestaltung nutzen. Auch dort gibt es kirchliche Strukturen, z.B. hauptamtlich angestellte Leiter, jedoch haben diese Treffs für die Jugendlichen „nichts mit Kirche zu tun“. Gemeinsam ist beiden Gruppentypen, ob sie religiös engagiert sind oder nicht, dass der Gemeinschaftsgedanke im Mittelpunkt steht. Das gemeinsame Beisammensein wird von allen als Wert herausgestellt.

Zwei Schülerinnen lassen wissen, dass sie durch Besuche von Kirchen, in denen gerade kein Gottesdienst stattfindet, betend, meditierend und still werdend ihre eigene, individuelle Religionspraxis ausüben.

## Konsequenzen

**Tabelle 24: Kirche - Konsequenzen**

Hauptkategorie	Kategorie/Eigenschaft	Dimension	In Interview Nr.:
Zukünftige religiöse Erziehung			3,4,9,10,11,12,13,15,20
	Taufe Kinder		3,4,9,10,11,12,13,15,20
		Geplant	3,4,9,10,11,12,13,20
		Tradition Kinder ermutigend	3,9,10,11,12,13,20
		Chance im christlichen Geist aufzuwachsen	4,13,20
		Rational nicht verstehbar	10
		Auf keinen Fall	15
		Später selber entscheidend	4,9,10,11,12,13,15
	Kirchliche Heirat		4,10
		Sicherlich	4,10
	Kirchgang später		11
		Glaubwürdig für Kinder	11
Aufgabe Kirche			2,4,8,13,20
	Leben der Menschen		4,20
		Erleichternd	4,20
	Beratungsmöglichkeiten		5
		Positiv	5
	Gleichberechtigung Frau		8
		Notwendig	8
	Vorschläge		14
		Für religiös nicht Mündige	14
	Veränderung		2,8,13
		Notwendig	8,13
		Auf Jugend hin	8,13
		Experimentelle Gottesdienste	2,8
Niedergang Kirche			19
	Religion		19
		Ans Ende kommend	19

Die Konsequenzen, die die Jugendlichen aus ihrem Verhältnis zur Kirche ziehen, sind in gewisser Weise überraschend: Die meisten planen eine Taufe ihrer Kinder. Dabei ist es für viele Jugendliche wichtig, auf eine Tradition zurückzugreifen, die sie selber, unabhängig davon wie sie aktuell zu ihr stehen, als prägend erfahren haben. Diese Initiation in eine bestehende Tradition wird von den meisten Befragten als Hilfe für heranwachsende Kinder verstanden, sich später selber für oder gegen eine bestimmte Religion zu entscheiden. Nur

einige sehen es dezidiert als Chance für die Kinder an, im christlichen Geist aufzuwachsen. Eine kirchliche Heirat wird von zwei Schülerinnen gewünscht. Über die Kirche an sich und deren Rolle in der Zukunft denken nur sehr wenige der befragten Jugendlichen nach. Sie solle das Leben der Menschen erleichtern, z.B. durch Beratungsstellen. Eine Jugendliche gibt an, dass Kirche auch in Zukunft religiös nicht mündigen oder nicht mündig sein wollenden Menschen Orientierungshilfen geben soll. Verändern aber müsse sich die Kirche hin auf eine attraktivere Gestalt für die Jugendlichen und auf die Gleichberechtigung der Frauen. Auch experimentellere Gottesdienste werden gefordert. Nur eine Person gibt an, dass mit dem Niedergang der Kirchen auch ein Niedergang der Religion einhergehe.

## 9. Selektives Kodieren (Teil 2): Wie werden die Interviews im Hinblick auf ‚religiöse Typen‘ kategorisiert?

Die in Kap. 8 neu zu den jeweiligen Themenbereichen angeordneten Hauptkategorien werden nun mit den die ganze Untersuchung strukturierenden funktionalen und substanziellen Theorien zu Religion und damit mit den Untersuchungsfragen (vgl. Kap.3) konfrontiert. Der Vergleich zwischen den Hauptkategorien und prominenten Theorien zur Funktion und Gestalt von Religion in heutiger Gesellschaft soll ein genaueres Bild gelebter Religion Jugendlicher zeichnen und zielt damit auf die Beantwortung der Untersuchungsfragen und eine gegenstandsverankerte Theorie (Grounded Theory) ab.

Die Untersuchungsfragen für den empirischen Teil dieser Arbeit lauten:

Wie thematisieren Jugendliche Religion, welche Semantiken nutzen sie dabei?

Sind diese Semantiken von Elementen christlicher Tradition geprägt?

Diese Fragen wurden weiter spezifiziert, und zwar gemäß den im Zuge des offenen Kodierens generierten Themenbereichen (vgl. 5.2). Den entstandenen Teilfragen sind jeweils Spezifizierungen beigelegt, die aus dem theoretischen Vorlauf der Untersuchung stammen (vgl. 3.3). Die Fragestellung insgesamt ist somit sowohl theoretisch als auch praktisch generiert:

1) Welche Erfahrungen haben Jugendliche mit Religion? Kommt sie in deren Alltag vor?

Im Speziellen: Ist Religion für Jugendliche ein Thema?

2) Verbinden Jugendliche Religion mit in heutiger Gesellschaft (z.B. in den modernen Medien) verwendetem religiösem Vokabular? Kennen sie darüber hinaus rituell-symbolisches Handeln und verbinden sie dies mit Religion?

Im Speziellen: Begünstigt oder vermindert Säkularisierung Religion?

3) Wie sieht der persönliche Glaube der Jugendlichen aus? Kann er ihnen Sicherheit im Hinblick auf Erfahrungen von Kontingenz liefern? Spielt Glaube für Jugendliche in Momenten der Krise eine Rolle? Kann er sinnstiftend im Leben der Jugendlichen wirken?

Im Speziellen: Was bewirkt Religion jenseits der Institution Kirche? Geschieht die Thematisierung von Religion über Erfahrung?

5) Welches Gottesbild haben die Jugendlichen? Ist es ein traditionelles, ein individuell zusammen gestelltes oder ist keines vorhanden?

6) Welche Haltung haben Jugendliche in Bezug auf Kirche als Institution und kirchliche Tradition?

Im Speziellen: Geschieht die Thematisierung von Religion über Tradition? Spielt institutionell verwurzelte Religion eine Rolle für die Jugendlichen?

Jede dieser Fragen wird nun in einem Unterkapitel behandelt, das in jeweils fünf Ordnungsmerkmale (a-e) unterteilt wird:

- a) Jedes Unterkapitel beginnt mit der (den) jeweils zu bearbeitenden Teilfrage(n) der Untersuchungsfrage (fett gedruckt). Dabei werden die speziellen Fragennicht fett gedruckt.
- b) Danach folgt - jeweils kursiv gedruckt - eine Zusammenfassung des theoretischen Hintergrunds, der den jeweiligen Themenbereich und damit die Teilfrage konstituiert hat (vgl. Kap 3).
- c) Durch Vergleich der im ersten Teil des selektiven Kodierens gewonnenen Hauptkategorien mit den Ausgangstheorien und -fragen entstehen für jeden Themenbereich Kernkategorien, die die Position der Jugendlichen im Hinblick auf die empirischen Untersuchungsfragen auf abstrakterem Niveau hervortreten lassen. Die Analyse erfolgt, indem die Haltung der Jugendlichen gemäß einzelner Themenbereiche untersucht wird, und zwar für jeden ‚Typ‘ (vgl. Kap. 7) einzeln. Die entstehenden Übersichten lassen erkennen, wie sich die nach dem axialen Kodieren in unterschiedliche ‚Religionstypen‘ (vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003, Kap. 7) unterteilten Jugendlichen zu den jeweiligen Themenbereichen verhalten. Dabei werden die fünf Themenbereiche (9.1 [Erfahrung] – 9.5 [Substantielle Religion]) jeweils einzeln analysiert. So werden vor dem Hintergrund der Ausgangstheorie die Hauptkategorien aus dem ersten Teil des selektiven Kodierens für jeden einzelnen Themenbereich mit ihren jeweiligen Ursachen, Konsequenzen etc. verglichen. Daraus entstehen Kernkategorien.
- d) Dann folgt eine Dokumentation der verwendeten, christlich-traditionellen religiösen Begriffe und Themen.
- e) Am Ende jedes Unterkapitels erfolgt eine den theoretischen Rahmen erweiternde, mit anderen Theorieentwürfen zum jeweiligen Themenbereich angereicherte Zusammenfassung, die als theoretisch und praktisch aus dem empirischen Material hervorgegangene, also ‚gegenstandsverankerte‘ (grounded) Beantwortung der Teilfrage fungiert.

## 9.1 Erfahrungen mit Religion

### a) Teilfrage

**Welche Erfahrungen haben Jugendliche mit Religion? Kommt sie in deren Alltag vor?**  
Ist Religion für Jugendliche ein Thema?

### b) Forschungsannahmen

*Der Themenbereich ‚Erfahrungen mit Religion‘ ist im Leitfaden mit Blick auf die Luckmannsche Schule konzipiert worden (vgl. 3.3.1). Danach kann über Alltagserfahrungen und besonders durch den Fundus der Sprache als Form der sozialen Objektivierung eine Weltansicht generiert werden, die auch in ihrer Subjektivität eine genuin religiöse Funktion zu erfüllen im Stande ist, ohne an kirchliche oder andere religiöse Institutionen oder Traditionen gebunden zu sein (vgl. Luckmann 1996, 90ff).*

*Religion wird nach Luckmann als „unspezifische Repräsentation gesellschaftlicher Objektivationen“ thematisiert, wie z.B. in bestimmten Moralvorstellungen oder Wertungen, die geeignet sind, den konkreten Alltag in seiner Profanität auf bestimmte, im gesellschaftlichen Diskurs generierte Sinnelemente hin zu transzendieren (vgl. Luckmann 1996, 98). Konkret spricht er in diesem Zusammenhang von „kleinen“, „mittleren“ und „großen“ Transendenzen, die den Prozess der Sozialisierung als religiösen und damit Religion als universalen Prozess ausweisen.*

*Damit kann die anthropologische Bedingung der Religion in „der ‚Dialektik‘ von Individuum und Gesellschaft“ (Luckmann 1996, 118) gesehen werden. Dieser Meinung zufolge müssen Menschen immer durch objektivierte Weltansichten, nach Luckmann unspezifische Formen des Religiösen, transzendente Bedeutungshierarchien herausbilden und diese dann in einem heiligen Kosmos verdichten.*

*Aus diesem theoretischen Blickwinkel heraus war zu erwarten, dass die befragten Jugendlichen eine Vielzahl von religiösen Erfahrungen thematisieren würden, sich aber von dem offiziellen, institutionalisierten Religionssystem entfernt haben würden und keine Verbindung mehr zu diesem besäßen. Der empirische Befund entspricht dieser Vorannahme nicht vollständig.*

### c) Gewinnung von Kernkategorien durch Vergleich

#### *Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Kernkategorienbildung*

Religiöse Erziehung → Kirche (Tradition, Messdienergruppe), RU (vgl. 8.1)

Wenn Jugendliche allgemein zu ihren Erfahrungen mit Religion befragt werden, thematisieren sie oftmals zunächst unwillkürlich ihre Erfahrungen mit Kirche und christlicher Tradition. Kirche ist für die meisten Jugendlichen der Bezugspunkt, an dem sie religiöse Erfahrungen verorten und von dem sie ausgehen, um ihre eigene Stellung zu Religion aufzuzeigen. Vor allem konventionell-religiöse Jugendliche sind von Kirche gelangweilt, autonom-religiöse Jugendliche hingegen nehmen sie als Ausgangspunkt für Diskussionen wahr. Sowohl gelebte als auch abgelehnte Religion findet im RU ein Forum. Entscheidend für die Akzeptanz des RU ist die Bereitschaft, persönlich und biografisch verankert Erfahrungen mit Religion in den Unterricht einzubringen: Schülerinnen und Schüler, die dies wollen, ziehen Nutzen aus dem RU und erleben ihn als bereichernd, diejenigen jedoch, die dies ablehnen, können im RU keinen Sinn entdecken.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche, durch die Erziehung von Eltern und Großeltern geprägt, bilden eine kritische Haltung im Hinblick auf Kirche aus. Gerade diese Kritik ist Ausgangspunkt für eigene religiöse Artikulation. Während kirchlich-institutionalisierte Religion besonders von autonom-religiösen Jugendlichen abgelehnt wird, gibt es gerade bei dieser Gruppe ein Bedürfnis, Religion zu thematisieren und zu artikulieren. Viele erfahren den RU als Forum der institutionell garantierten, regelmäßigen Begegnung und kritischen Auseinandersetzung mit Religion durchaus positiv.

Wohltuend wird die kirchliche Tradition von den kirchlich-christlichen Jugendlichen betrachtet, die ihre Erfahrungen mit Religion über ein positives Erziehungserlebnis begründen. Tradition erleben sie zwar als langweilig, jedoch halt gebend. Im RU schätzen sie die Möglichkeit zur Diskussion, ohne dies allerdings überzubewerten.

Konventionell-religiöse Jugendliche langweilen sich im Hinblick auf kirchliche Traditionen. Positiv betont werden jedoch Gemeinschaftserlebnisse unter dem Dach der Kirchengemeinde. Sie sind nicht am RU interessiert, weil sie kein Interesse haben, über religiöse Themen zu diskutieren. Einerseits dient ihnen Kirche als Beispiel für eine abgelehnte Form von Religion, andererseits wird sie aber auch als Alternative zum als profan erlebten Alltag anerkannt. Als traditioneller ‚Ort‘ der Religion kann Kirche jedoch auch als Schutzraum und ruhender Pol im Alltag gesehen werden. Gerade die in der Kindheit erlebte kirchliche Eingebundenheit, die besonders durch die Familie gefördert wurde, wird als halt gebend beschrieben. Dabei spielt das Gemeinschaftsgefühl, das im Umfeld verschiedener kirchlicher Gruppen gewonnen wurde, eine entscheidende Rolle.

Autonom-religiöse Jugendliche zeichnen sich durch eine religiöse Einstellung aus, die sie unabhängig von ihrer Erziehung selbstständig ausgeprägt haben. Ihr Blick auf Kirche ist äußerst kritisch. Diese Haltung wird besonders von der Einschätzung genährt, die Kirche sei „kommerziell“ im Sinne von: „Kirche ist ein Unternehmen, das Geschäfte macht“. Diese Haltung kommunizieren sie auch gerne im RU, wobei sie aber grundsätzlich dessen Notwendigkeit bestreiten.

Nicht-religiöse Jugendliche sind zwar oft von Haus aus mit Religion bekannt gemacht worden, sie betrachten allerdings dezidiert kirchliche Tradition kritisch und halten diese für langweilig und unerheblich. Genauso betrachten sie den RU als überflüssig.

**Tabelle 25: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Kommunikation	über Tradition	kritisch-anregend
		in RU	spannend
		Elternhaus	nachwirkend
Kirchlich-christlich	Weitergabe	persönlicher Glaube	Missionarisch
		in RU	Zweitrangig
Konventionell-religiös	Gemeinschaft	Kirchliche Jugendgruppe	Halt gebend
		Tradition	unkritisch
		RU	langweilig
Autonom-religiös	Reflexion	Institution Kirche	sehr kritisch
		RU	Position beziehend
Nicht religiös	Desinteresse	Kirche	Bedeutungslos
		RU	Sinnlos



## **Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Bibel, Besinnungstage, Trend → Kirche/RU (vgl. 8.1)

Jugendliche artikulieren religiöse Erfahrungen meist ausgehend von einem traditionellen Kontext. Das liegt daran, dass sie Religion zunächst mit der kirchlichen Tradition identifizieren, die ihnen durch Erziehung nahe gebracht worden ist, jedoch nur noch als wenig interessant erlebt wird. Gebet, die Beziehung zur Heimatgemeinde sowie Kirchengang sind Themenkreise, die Jugendliche zunächst mit Religion verbinden. Daneben wird auch eine Durchzogenheit des Alltags von einer eher unthematischen Religion artikuliert, über deren Inhaltlichkeit Jugendliche nichts Sicheres sagen können und deren sprachliche Fassung daher sehr schwierig für sie ist. Dies ist eine schwer fassbare ‚Irgendwie-Religion‘ (vgl. Schmid 1989), an die man glaubt, ohne sie rational verantworten zu können.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche sehen die Bibel im RU nicht als relevanten Unterrichtsinhalt an. Attraktiver Ansatzpunkt für Diskussion im RU ist die von diesen Jugendlichen als traditionell und langweilig wahrgenommene Kirche, von der sie sich vehement abgrenzen. Besinnungstage mit ihrem individuellen Angebot und außerordentlichen Rahmen, der auch Meditation und Spirituelles ermöglicht, finden sie teilweise interessant.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche betonen ebenfalls die Möglichkeit, im RU frei und offen zu diskutieren. Die Bibel als solche ist aber nicht so sehr entscheidend für ihre religiöse Haltung wie ihre gefestigte Einbindung in eine Gemeinde.

Konventionell-religiöse Jugendliche sind von der Notwendigkeit des RU in der Schule nicht überzeugt. Sie haben kein Bedürfnis, über Religion zu kommunizieren oder sich religiös weiter zu bilden. Für sie besitzt die Bibel keinen großen Stellenwert, mehr Chancen haben Besinnungstage, eine Meditation kann im positiven Sinne ungewohnt und damit interessant wirken. RU wird von dieser Schülergruppe genauso desinteressiert hingenommen wie für sie die Kirche langweilig ist.

Autonom-religiöse Jugendliche messen weder der Bibel noch dem RU großen Wert zu. Ihren eigenständigen religiösen Weg gehen sie jeweils in Abgrenzung von der Kirche. Sie stammen oftmals aus dem kirchlichen Milieu und haben Erfahrungen mit kirchlichen Jugendgruppen. Jedoch darf RU ihrer Ansicht nach nicht beim Christentum stehen bleiben, sondern soll auch über andere Religionen informieren.

Nicht-religiöse Jugendliche halten RU für irrelevant, wobei sie generell von der Bedeutungslosigkeit der Religion in moderner Gesellschaft überzeugt sind.

**Tabelle 26: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Kommunikation	über Kirche	kritisch-anregend
		Besinnungstage	meditativ
		im RU	engagiert
Kirchlich-christlich	Glaubenspraxis	Kirche/Gebetsgruppe	Erlebend
	Kommunikation	RU	diskutierend
Konventionell-religiös	Gleichgültigkeit	Bibel	Unglaublich
		RU	passiv
		Kirche	langweilig
Autonom-religiös	Individualität	RU	andere Religionen
Nicht religiös	Ablehnung	RU	Sinnlos
		Kirche	Sinnlos

## ***Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“: Kernkategorienbildung***

Gebet, Tagebuch, Gespräche, Nachdenken → Kirche/RU (vgl. 8.1)

Jugendliche empfinden die allgemeine Diskussion über Religion in ihrem Umfeld als unbefriedigend. Gespräche über Religion, wie sie im Familien- bzw. Bekanntenkreis aufkommen, werden von vielen Befragten als unverbindlich und oberflächlich beschrieben. Diskussionen über Religion erfordern ein Maß an Intimität, welches die Jugendlichen selten erleben. Austausch über Religion ist für sie lediglich dann von Belang, wenn er existenziell-persönlich ausfällt. Dies ist weder im Alltag noch im RU häufig der Fall. Gebet und religiöses Nachdenken werden von den meisten Jugendlichen als etwas von kirchlichen Institutionen Unabhängiges gesehen und individuell gehandhabt. Ferner kann Religion wichtig sein, wenn sie sich in Krisensituationen z.B. dem individuellen Gebet oder dem Tagebuch zuwenden.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche verstehen unter Gebet eine Vielzahl von Handlungen: Dies kann vom Tagebuchschreiben an eine unbekannte Instanz über das persönliche Gespräch mit Gott bis hin zum affektiv-emotionalen, unwillkürlichen Stoßgebet beim Sport reichen. In Krisensituationen scheint es ein probates Mittel zu sein. Dabei ist Gebet kein genau definiertes Phänomen, sondern kann mit verschiedenen Erfahrungsebenen im Alltag identifiziert werden. Im Gebet reflektieren sie diesen Alltag. Das traditionelle Gebet, so wie es den Jugendlichen aus kirchlichen Bezügen oder als Abendgebet bekannt ist, besitzt für sie weniger Attraktivität als die individuelle Aufarbeitung des Alltags. In die Tiefe gehende Gespräche über Gott und die Welt sind diesen Jugendlichen wichtig.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche halten das Gebet in Krisen für einen egoistischen Vorgang. Für sie ist die Ausrichtung von Gebet an einen persönlichen Gott eine Selbstverständlichkeit, die den Alltag strukturiert. Gespräche über Religion mit Freunden und Bekannten fallen bei diesen Jugendlichen existentiell aus.

Konventionell-religiöse Jugendliche sind sich unsicher über die Wirkung von Gebet in Krisensituationen, wenden es aber dennoch an. Sie gehen davon aus, dass Gebet ein Vorgang zwischen Mensch und Gott ist, der meist über traditionelle Formen abläuft. Gespräche über Religion mit Freunden und in der Familie verlaufen eher oberflächlich.

Autonom-religiöse Jugendliche berichten kaum über Krisenintervention durch Gebet. Für sie hat Gebet wenig mit Gott oder Religion zu tun und wird vom Einzelnen individuell zusammengestellt. Tagebuchschreiben kann für diese Gruppe von Jugendlichen eine Nähe zum Gebet aufweisen, Gespräche über Religion verlaufen intensiv. Nachdenken über Religion hat einen großen Stellenwert für sie.

Nicht-religiöse Jugendliche thematisieren Gebet, Tagebuch, sowie Gespräche über Religion überhaupt nicht. Für sie ist Gebet ein imaginärer Vorgang zwischen dem Beter und Gott, von dessen Existenz sie nicht ausgehen.

**Tabelle 27: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Reflexion Alltag	Gebet	unkonventionell
	Kommunikation	über Religion	intensiv
Kirchlich-christlich	Glaubensvollzug	Gebet	persönlich
	Kommunikation	über Religion	existenziell
Konventionell-religiös	Gewohnheit	Gebet	in Krisen
	Kommunikation	über Religion	oberflächlich
Autonom-religiös	Introvertiertheit	Gebet	nachdenkend
	Kommunikation	über Religion	intensiv
Nicht religiös	Gleichgültigkeit	Gebet/Religion	ignorierend

### ***Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Kernkategorienbildung***

Alltag, moralische Grundlagen, Engagement, andere Religionen, Übernatürliches → Kirche/RU (vgl. 8.1)

Religiöse Erfahrungen haben in ihren Augen keine direkten Auswirkungen auf das tägliche Leben. Andererseits wird Religion auch als ein schwer fassbares Element des Alltags empfunden, das quasi überall auffindbar ist. Besonders deutlich wird dies, wenn Fragen der Sinnfindung und des Ursprungs der Welt thematisiert werden: Religion wird betrachtet als einerseits auswirkungsloses Element, das andererseits in vielen alltäglichen Bezügen aufzudecken ist, sinnstiftend wirkt und mit dem Ursprung der Welt in Verbindung gebracht werden kann. Auch moralstiftende Wirkung wird der Religion zugetraut.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche sind einerseits davon überzeugt, dass Religion im Alltag keine gewichtige Rolle spielt, andererseits gehen sie davon aus, dass Religion diesen Alltag durchzieht und auch ein alltagskritisches Potential besitzt. Es ist dies das Vermögen, ‚Normalität‘ zu hinterfragen. So sieht man z.B. die Herkunft moralischer Grundlagen im Gewissen, das mit Religion in Verbindung gebracht wird. Auch soziales Engagement wird auf religiöse Erfahrungen zurückgeführt.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche sehen den Alltag ebenfalls als von Religion durchzogen an. Sie sehen ihn explizit als den Ort, Zeugnis vom Christentum abzulegen. Moralische Grundlagen der Gesellschaft werden von ihnen nicht auf Religion zurückgeführt.

Konventionell-religiöse Jugendliche messen der Religion in ihrem Alltag keine wichtige Bedeutung bei.

Autonom-religiöse Jugendliche finden nicht-christliche Religionen attraktiv. Ein Nachdenken darüber bereichert ihren Alltag und hilft ihnen, diesen in einem anderen Licht zu sehen. Ein Wegfall von Religion würde für sie eine größere Verantwortung des Menschen zur Folge haben, die dieser nicht tragen könnte.

Nicht-religiöse Jugendliche sehen keine Verbindung zwischen ihrem Alltag und Religion.

**Tabelle 28: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“**

Typ	Kernkategorie	Eigenschaft	Dimension
Christlich-autonom	Auswirkung Religion	Alltagspräsenz  Moral	gering  Normalität hinterfragend  in Gewissen/Christentum verankert
Kirchlich-christlich	Zeugnis geben	beispielhaftes Leben	im Alltag
Konventionell-religiös	Auswirkungslosigkeit	Religion	im Alltag
Autonom-religiös	Nachdenken	Rolle Religionen	Alltag bereichernd  Verantwortung des Menschen unterstreichend
Nicht religiös	Auswirkungslosigkeit	Religion	im Alltag

**d) Verwendete religiöse Semantik**

<i>Traditionelle Semantik häufig benutzt</i>	<i>Traditionelle Semantik selten benutzt</i>
Kirche	Glaube
Religion	Religiös
Bibel	Spiritualität
Gebet	Meditativ
Gott	Tod
	Kreuz
	(Karma)

Während die Jugendlichen ihre religiösen Erfahrungen artikulieren, verwenden sie sehr häufig substanziiell-christliche religiöse Semantik: Sie argumentieren mit „Kirche“, „Religion“, „Bibel“, „Gebet“ und „Gott“. Durch Sozialisation und Gewohnheit ordnen sie Religion hauptsächlich dem kirchlich-institutionellen Bereich zu. Um Religion außerhalb des traditionell-institutionellen Kontextes zu verorten, wie es viele Jugendliche machen, ist ein substanziielle ‚Standort‘ von Religion in traditionellem Kontext als Argumentationsgrundlage nötig, obwohl dieser häufig kritisiert und abgelehnt wird.

**e) Zusammenfassende Antwort auf die Teilfrage(n)**

Die Erfahrung von Religion kann nicht ohne weiteres mit ihrer institutionellen Verfasstheit innerhalb der christlichen Kirchen gleichgesetzt werden (vgl. Gabriel 1992, 45). Das gilt besonders für Bereiche wie den Gottesdienstbesuch, das Gebet und die Identifikation der Jugendlichen mit der Kirche als Institution: Dies ist für die meisten Jugendlichen nicht attraktiv. Dennoch ist festzustellen, dass es die traditionell kirchlich-christliche Sprache ist, die Jugendlichen heute eine Artikulationsbasis zur Thematisierung ihrer religiösen Erfahrungen gibt. Es kann nicht davon abgesehen werden, dass der Hintergrund der Thematisierung von Religion – zumindest bei den hier befragten Schülerinnen und Schülern - immer noch christlich-traditionell geprägt ist. Die kirchlich verfasste Religion nimmt nach wie vor – und sei es als Anlass zur Distanzierung – eine zentrale Stellung ein (vgl. Gabriel 1992, 45). Diese dient sehr oft als argumentative und biografische Reibungsfläche, um die eigene Religiosität zu legitimieren, oder - viel häufiger -, um die eigene Religiosität von der

kirchlichen Religion abzugrenzen. Kirche wird sehr oft als Negativbeispiel genannt, um den eigenen Glauben von ihr abzugrenzen und somit zu definieren.

Die Tatsache, dass Jugendliche Religion positiv konnotieren, wenn sie sich persönlich damit identifizieren, bestätigt einen Trend religiöser Individualisierung: Die christliche Tradition wird von Jugendlichen mit dem Anspruch konfrontiert, Raum zu geben für eine prinzipielle Entscheidungsoffenheit und für vom Individuum selbst zu leistende Verarbeitungsformen dieser Tradition: „Wo die kirchlich-institutionalisierte, christliche Religion als im Widerspruch zu diesem Normenkomplex religiöser Autonomie stehend wahrgenommen wird, fällt die Distanznahme am deutlichsten und entschiedensten aus“ (Gabriel 1992, 145). Dies spiegelt sich in der Thematisierung des RU wider, der von den Jugendlichen dann als interessant und ertragreich angesehen wird, wenn sie in ihm offen diskutieren können. Letzteres hängt nicht nur vom jeweiligen Unterricht ab, sondern auch von der Bereitschaft und vom Interesse der Jugendlichen, Religion persönlich glaubhaft zu thematisieren.

Die Tatsache, dass religiöse Symbolisierung sich nicht verdrängen lässt, dass sie offensichtlich auch dort noch prägend bleibt, wo traditionelle Symbolisierungen von Religion rückläufig sind (vgl. Daiber 1997, 285), zeugt von der Aktualität religiöser Fragen heute. Wenn man mit Daiber darin übereinstimmt, dass Kirche letztlich in der unaufgebbaren Tiefendimension menschlichen Handelns wurzelt (vgl. Daiber 1997, 291), dann ist einsichtig, dass sie vielfältig interpretiert werden kann.

Es sind im Besonderen zwei Muster, mit denen ein kirchlich-institutioneller Religionsbegriff überschritten, aber nicht bedeutungslos gemacht wird:

Zum einen zeigen sich gesellschaftliche Kulturmuster christlicher Religion in moderner Gesellschaft: Obwohl z.B. Auswirkungen von Religion nur selten im Alltag der Befragten sichtbar sind, ist Kirche als Kulturgröße sowohl als Institution als auch als Bauwerk im täglichen Leben präsent: Nur wenige empfinden Kirche als Institution Halt gebend, allerdings tendieren einige dazu, Kirchenräume für die persönliche Religiosität in Besitz zu nehmen. Kirchen verkörpern durch besondere Arrangements von Räumlichkeit die Idee des vom profanen Alltag abgespaltenen Heiligen: In Kirchen können Jugendliche in einem Sonderraum über sich selbst reflektieren. Ihre Andersartigkeit in Bau- und Funktionsweise grenzt sie von pragmatisch besetzten Funktionsräumen ab. Kirchen symbolisieren und transzendieren den Alltag und stehen doch mitten in ihm (Soeffner 1998, 45f). Sie verweisen auf eine Welt jenseits der Funktionalität und der Zweckrationalität. Kirchen sind Garanten einer Tradition, die explizit abgelehnt werden kann, die jedoch immer noch orientierend für eine Gesellschaft zu sein vermag. Sie vermitteln durch ihre Formen und Ausgestaltungen ein symbolisches Wissen über den Glauben und die Erfahrungen vorangegangener Generationen (Soeffner 1998, 48). Kirchen bergen einen traditionell gewachsenen Reichtum religiöser Ausdrucksgestalten (vgl. Prokopf/Ziebertz 2001, 242).

Zum anderen verwenden viele Jugendliche Versatzstücke traditioneller Religion synkretistisch: Sie stellen sich ihre eigene Religion zusammen, ohne sich völlig von der Tradition zu verabschieden. Der Entlastungsfunktion von religiösen Institutionen verlustig gegangen, muss der Einzelne das „fundamentale Bedürfnis nach Ganzheit“ im Horizont der Offenheit und Selbstverantwortung suchen. Deshalb erweist sich Synkretismus als „gesellschaftlich verbreitetste Form des Umgangs mit religiöser Pluralität. Wenn der einzelne von den Werten, Normen und Idealen in Kirche und Gesellschaft das übernimmt, was er zur Gestaltung und Rechtfertigung seines Lebens braucht, hat dies in der Mehrzahl der Fälle eine bunte, meist sehr labile Mischung von Meinungen zur Folge (...). Synkretismus bezeichnet die Verbindung, Vermischung oder auch Verflechtung von ursprünglich nicht zusammengehörigen weltanschaulich-religiösen Ideen und Vorstellungen“ (Dubach 1993, 304). Ein besonders markantes Beispiel ist in diesem Zusammenhang das Gebet. In Krisen

und Gefahrensituationen kommt man auf verschiedene Formen des Gebets zurück. Gebet ist in einem Zwischenbereich von Tradition und persönlicher Religiosität angesiedelt. Die religiöse Dimension der Subjektwerdung kommt besonders dann zum Vorschein, wenn Menschen autobiografisch versuchen, ihr Leben gegen die heute vielfach erlebte Erfahrung der Kontingenz im Gebet als sinnvolles Ganzes zu fassen (vgl. Luther 1992, 19). Gebet ist für die Jugendlichen ein natürlicher Vorgang, der schwer zu fassen ist: Er reicht von der flüchtigen Selbstreflexion beim abendlichen Spaziergang bis hin zum Tagebucheintrag, der an einen unbekanntes Adressaten gerichtet ist. Diese Form des Gebets zielt auf biografische Ganzheit. Dabei ist darauf aufmerksam zu machen, dass biografische Ganzheit nicht unbedingt Abgeschlossenheit und Fraglosigkeit bedeutet. Religiös interessant wird autobiografische Selbstbetrachtung besonders dann, wenn sie u. a. Fremdsein, Heimatlossein, Verunsicherung und Unruhe thematisiert. Damit wird einer Religiosität Rechnung getragen, die die Wahrheit des Glaubens nicht als sicheren Besitz verwaltet. Fraglichkeit an sich ist eine religiöse Eigenschaft geworden, die Reflexion über die Unsicherheit des eigenen Lebens wird zur religiösen Aktivität (vgl. Ziebertz/Schlöder /Kalbheim/ Feeser-Lichterfeld 2001, 9). An die Stelle konsistenter Religionssysteme sind heute vielfältige Formen eines „individuellen, alltagspraktischen Synkretismus getreten“ (Sachau 1998, 67). In der vorliegenden Studie hat sich dies darin niedergeschlagen, dass Jugendliche z.B. Tagebuchschreiben als Gebet verstehen, Reflexion über die Gesellschaft, in der sie leben (müssen) als „Religion machen“ interpretieren und keine Probleme damit haben, „Karma“ und „Braman“ mit dem Christentum zu verbinden.



## 9.2 Ungewöhnliches im Alltag

### a) Teilfrage

**Verbinden Jugendliche Religion mit (z.B. in den modernen Medien verwendetem) religiösem Vokabular? Kennen sie darüber hinaus rituell-symbolisches Handeln und verbinden sie dies mit Religion?**

Begünstigt oder vermindert Säkularisierung Religion?

### b) Forschungsannahmen

*Die theoretische Ausgangslage zur Konzeptualisierung des Themenbereiches ‚Ungewöhnliches, Kult und Gegenstände‘ lag in sozialstrukturellen Theoriebildungen, die die unter anderem in den Medien verwendeten Stilbildungen (Pop-Ikonen, Sport-Stars) als Repräsentanten von religiösem Wissen betrachten. Auch theologisch wird in neuester Zeit der Gegenwartskultur und besonders den modernen Medien religiöse Relevanz beigemessen: So beschreibt Hans-Martin Gutmann, dass die populäre Kultur mit bestimmten Lebensformen und Themen (Kino, Fußball, Rave-Konzert etc.) traditionelle Aufgaben der Religion übernimmt (Gutmann 1998, 39). Es war somit zu erwarten, dass Jugendliche gerade diesen Medienbereich auf die eine oder andere Art und Weise mit religiösen Erfahrungen verbinden.*

### c) Gewinnung von Kernkategorien durch Vergleich

#### **Strukturvergleich „Ursache/Kontext – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Glaube → Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände, Starkult (vgl. 8.2)

Viele Jugendliche rechnen mit unerklärlichen und ungewöhnlichen Phänomenen im Alltag. Einige verweisen darauf, dass Glaube an und für sich, egal auf wen oder was er abziele, etwas Religiöses sei, andere führen das Gemeinschaftsgefühl an, das den modernen Medienkult mit der Religion verbinde. Allerdings herrscht bei den Meisten, die dies thematisieren, ein Unbehagen vor, die beschriebenen Ereignisse aus Sport- und Musik als wirkliche Religion zu bezeichnen. Es wird seitens der Jugendlichen mit einer impliziten Vorstellung darüber gearbeitet, was echte Religion ist: Diese Religion wird allerdings nicht positiv formuliert, sondern Medienereignisse, die sich per Sprache und Habitus an Religion anlehnen, werden dieser als ‚unwahr‘ gegenüber gestellt. Die Jugendlichen halten das, was sie in den Medien an religiöser Semantik vorfinden (z.B. im Starkult), in keiner Weise für vereinbar mit ihrem persönlichen Glauben und Religion allgemein.

Ungewöhnliches, Kult in den Medien und Gegenstände haben nur wenig Bedeutung in Krisensituationen Jugendlicher. Ungewöhnliches kann höchstens zum Nachdenken anregen, Kult in den Medien ein oberflächliches Gemeinschaftsgefühl hervorbringen.

„Echte Religion“ ist für die Jugendlichen weder in ungewöhnlichen Erfahrungen noch im Starkult zu entdecken. Auch religiöses Vokabular, das floskelhaft im Alltag oder ausschmückend in den Medien benutzt wird, ist kein Hinweis auf wirkliche Religion: Dieses Vokabular hat sich nach Ansicht der Jugendlichen lediglich eingeschliffen, um Ungewöhnliches besser beschreiben zu können.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche gehen von der Existenz ungewöhnlicher Phänomene im Alltag aus, die sich als Schutzengel oder Deja-Vu’s manifestieren. Es ist ihrer Ansicht nach möglich, Erlebnisse zu haben, die den eigenen Horizont übersteigen und die gleichsam schicksalhafte Begegnungen sind. Gegenstände können, wie Talismane, eine Bedeutung für sie gewinnen, wenn diese an konkrete Menschen oder an Verstorbene erinnern. All diese

Erfahrungen verbinden sie in gewisser Weise mit Religion, weil aus ihrem Blickwinkel der Glaube an und für sich schon immer religiös konnotiert ist. Starkult jedoch wird von ihnen nicht religiös eingeschätzt.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche gehen grundsätzlich davon aus, dass ein Glaube, der nicht pointiert auf Gott hin ausgerichtet ist und lediglich zur Erzeugung von Gemeinschaftsgefühl dient, keinen religiösen Wert hat. Sie gehen auch nicht von der Existenz ungewöhnlicher Phänomene im Alltag aus. Besonderen Gegenständen und Talismanen stehen sie skeptisch gegenüber, weil der Glaube an diese ihrer Ansicht nach in Abhängigkeit führen kann.

Konventionell-religiöse Jugendliche sind zwar der Ansicht, dass Glauben an und für sich schon Religion impliziert, sie ziehen daraus aber keine Schlüsse für ungewöhnliche Widerfahrnisse ihres Alltags. Starkult hat bei Ihnen ebenfalls keine religiöse Dimension, und Gegenstände sind für sie lediglich bedeutsam, wenn sie an andere Menschen oder an eigene Leistungen erinnern.

Autonom-religiöse Jugendliche scheinen an die Existenz von ungewöhnlichen Begebenheiten im Alltag zu glauben: Vom Schutzengel über das Deja-Vu bis zu schicksalsträchtigen Zufällen sehen sie den Alltag durchwirkt von Unerklärlichem.

Diese Jugendlichen sind jedoch äußerst kritisch in Bezug auf die religiöse Relevanz von kulturellen Events aus Sport und Musik. Auch Gegenständen können sie keine besondere religiöse Bedeutung zumessen.

Nicht-religiöse Jugendliche rechnen in ihrem Alltag nicht mit ungewöhnlichen Ereignissen. Starkult halten sie für ein irrationales Phänomen und Gegenständen rechnen sie keine besondere Kraft zu.

**Tabelle 29: Ungewöhnliches im Alltag: Strukturvergleich „Ursache/Kontext – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Übernatürliches	Schutzengel/Dejá-Vu	vorhanden
		Erlebnisse	schicksalhaft
	Gegenstände/Talismane	an Menschen erinnernd	
	Glaube an und für sich	Religion	etwas zu tun nichts zu tun
Kirchlich-christlich	Starkult	Religion	
	Übernatürliches	im Alltag	nicht vorhanden
		Gegenstände/Talismane	gefährlich
Glaube an und für sich	Religion	nicht entscheidend	
Konventionell- religiös	Starkult	Religion	nichts zu tun
	Übernatürliches	im Alltag	nicht vorhanden
Autonom-religiös	Starkult	Religion	nichts zu tun
	Übernatürliches	Schutzengel/Dejá-Vu	vorhanden
Nicht religiös	Starkult	Religion	nichts zu tun
	Übernatürliches	im Alltag	nicht vorhanden

**Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“:  
Kernkategorienbildung**

Außergewöhnliches Handeln → Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände, Starkult (vgl. 8.2)

Außergewöhnliches Handeln, das sich aus dem Alltag der Jugendlichen heraushebt, wird von diesen nur selten beschrieben: Es sind dann ausgefallene und zum Teil riskante Hobbys, die ihnen das Gefühl des Besonderen geben. Um diesen Effekt zu erreichen, müssen die Jugendlichen persönlich in diese Handlungen involviert sein.

Christlich-autonome und autonom-religiöse Jugendliche sehen Tagebucheintragungen als Handlungsform im Bereich des Ungewöhnlichen: So treten sie in Kommunikation mit Schutzengeln, mit dem, was über ihren Horizont hinausgeht, mit dem Schicksalhaften. Bei sich und anderen rechnen sie mit übersinnlichen Fähigkeiten.

Kirchlich-christlich und konventionell-religiös sowie nicht-religiöse Jugendliche haben kaum Handlungsstrategien bezüglich des Ungewöhnlichen ausgebildet. Einzelne stilisieren sich als Schriftsteller, Skater, Snowboarder oder Sprayer, um damit ein Lebensgefühl auszudrücken, das sich vom Alltag abhebt, ohne aber explizit religiös klassifiziert zu sein.

**Tabelle 30: Ungewöhnliches im Alltag: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Ungewöhnliches erleben	im Tagebuch	verarbeitend
Kirchlich-christlich	Ungewöhnliches erleben	handelnd	kaum
Konventionell-religiös	Ungewöhnliches erleben	handelnd	kaum
Autonom-religiös	Ungewöhnliches erleben	bei anderen	möglich
Nicht religiös	Ungewöhnliches erleben	handelnd	kaum

### **Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Religiöses Vokabular, „Gott“ → Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände, Starkult (vgl. 8.2)

Christlich-autonom und autonom-religiöse Jugendliche sind der Ansicht, dass religiöses Vokabular sich in die Sprache eingeschliffen hat und in der Lage ist, Wichtiges auszudrücken und zu unterstreichen, sie sprechen ihm jedoch den religiösen Wert ab. Gleiches gilt für den Ausdruck „Gott“, der ihrer Ansicht nach unreflektiert und als Metapher für Ungewöhnliches transportiert wird.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche sind der Meinung, dass besonders der Gebrauch des Wortes „Gott“ unreflektiert erfolgt.

Konventionell-religiöse Jugendliche sind wie die christlich-autonomen von der Zugehörigkeit des religiösen Vokabulars zum allgemeinen Sprachgebrauch überzeugt, zweifeln jedoch ebenfalls dessen Bezug zu Religion an.

Nicht-religiöse Jugendliche messen dem Gebrauch religiöser Sprachbilder im Alltag überhaupt keinen Wert zu.

**Tabelle 31: Ungewöhnliches im Alltag: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	religiöses Vokabular	im Alltag  Ausdruck ‚Gott‘	in Sprache eingeschliffen  Wichtiges betonend  religiös gehaltlos
Kirchlich-christlich	rel. Vokabular	Ausdruck ‚Gott‘	unreflektiert
Konventionell-religiös	religiöses Vokabular	im Alltag  Ausdruck ‚Gott‘	in Sprache eingeschliffen  Wichtiges betonend  religiös Gehaltlos
Autonom-religiös	religiöses Vokabular	im Alltag  Ausdruck ‚Gott‘	In Sprache eingeschliffen  Wichtiges betonend  religiös gehaltlos
Nicht religiös	religiöses Vokabular	im Alltag	wertlos

#### **d) Verwendete religiöse Semantik**

<b>Traditionelle Semantik häufig benutzt</b>	<b>Traditionelle Semantik selten benutzt</b>
Religion	Gott
	Götter
	Heilig
	Glaube
	Nebengottheiten

Traditionell religiöse Semantik wird in Bezug auf den Medienkult kaum verwendet. Auffällig ist allerdings, dass viele Jugendliche die Auffassung vertreten, dass „wahre Religion“ nichts mit Starkult zu tun habe: Dahinter könnte sich eine unausgesprochene Idee von wahrer Religion verbergen, die aber nicht positiv thematisiert wird.

**e) Zusammenfassende Antwort auf die Teilfrage(n)**

Die befragten Jugendlichen erkennen Parallelen zwischen der Medienkultur und dem dort dargebotenen Kult einerseits und Religion andererseits. Gilt es für manchen Theologen als ausgemacht, dass sich in diesen Parallelen ein Ortswechsel von christlichen Symbolen aus den Kirchen heraus hinein in die Welt der Pop-Songs, Videoclips und Fußballstadien belegen lässt, weil zentrale Symbole und Zeichen der jüdisch-christlichen Tradition nun „im Schnittpunkt zwischen Konsum der Massenmedien (Radio, CD, MC, Fernsehen, Video, außerdem Festivals, Partys) und der Lebenswelt der (...) Jugendlichen“ (Gutmann 1998, 28) zu finden sind, so ziehen die in dieser Studie befragten Jugendlichen kaum Schlüsse aus der Tatsache, dass religiöse Symbole und Sprachweisen in der modernen Kultur anzutreffen sind. Gewisse Strukturähnlichkeiten zwischen Religion und Medienkult werden gesehen, die Inhaltsoffenheit von Religion wird postuliert, Glaube an und für sich wird eine wichtige und in sich wertvolle Dimension zugeschrieben, aber oftmals wird eine klare Grenze gezogen: Kult und religiöse Semantik in den Medien halten die befragten Jugendlichen nicht für „echt“: Sie grenzen diesen Bereich sehr entschieden von dem ab, was sie mit „wahrer Religion“ bezeichnen. Die Schülerinnen und Schüler füllen letzteres zwar nicht inhaltlich, sie haben aber eine implizite Vorstellung von dem, was für sie „wahre Religion“ ist. Sie nutzen diese inhaltlich nicht gefüllte Vorstellung von Religion, um sie der ‚Medienreligion‘ entgegenzustellen.

### 9.3 Der persönliche Glaube

Nach dem offenen Kodieren wurde deutlich, dass Kontingenz und Sinnstiftung Bereiche sind, die die Jugendlichen miteinander verwoben diskutieren.

#### a) Teilfragen

**Wie sieht der persönliche Glaube der Jugendlichen aus? Kann er ihnen Sicherheit im Hinblick auf Erfahrungen von Kontingenz liefern?**

**Spielt Glaube für Jugendliche in Momenten der Krise eine Rolle? Kann er sinnstiftend im Leben der Jugendlichen wirken?**

Was bewirkt Religion jenseits der Institution Kirche? Geschieht die Thematisierung von Religion über Erfahrung?

#### b) Forschungsannahmen

*Zur Konzeptualisierung des Themenbereiches „Persönlicher Glaube“ wurden, neben Fragen zur substanziellen Religion, hauptsächlich zwei Theoriestränge herangezogen: Zum einen wurde, ausgehend von systemtheoretischen Überlegungen Niklas Luhmanns, erwartet, dass es Erfahrungen von Kontingenz sind, die die Frage nach dem Grund und dem Sinn eines Geschehens provozieren, welches potenziell auch ganz anders hätte ablaufen können. Zur Bewältigung von kontingenten Situationen wird der Systemtheorie zufolge privatisierte Religion aktiviert (vgl. Luhmann 1989, 262).*

*Zum anderen konnte analog zu den Theoriebildungen um Ulrich Oevermanns strukturanalytische Objektive Hermeneutik davon ausgegangen werden, dass die zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften universell anwesende „Offenheit der Zukunft“, die eine Biographie als Kette von Entscheidungskrisen erscheinen lässt, strukturell religiös einer befriedigenden Lösung zugeführt werden muss (Oevermann 1995, 45).*

Vorliegende Studie legt nahe, dass Erfahrungen von Kontingenz und Krise Phänomene sind, an denen privatisierte und individualisierte Religion sichtbar wird. Es wird deutlich, dass der persönliche Glaube der Jugendlichen nicht nur in Kontingenzerfahrungen und Krisen ansetzt, er speist sich auch aus allgemeinen Überlegungen zu Sinn und Herkunft der Welt. Des Weiteren ist dieser persönliche Glaube zwar privatisiert, aber er bedient sich durchaus noch traditionell-christlicher Zeichen und Symbole.

### c) Gewinnung von Kernkategorien durch Vergleich

#### *Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Kernkategorienbildung*

Individualität, Konfrontation → Leben nach dem Tod, Jesus, Seele, Glaube (vgl. 8.3)

Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod werden von den meisten Jugendlichen vom Diesseits her gedacht, weil für sie ein Ende des Lebens nicht denkbar ist und eine weitere Entwicklung des Individuums über den Tod hinaus angenommen wird. Der Tod als ein radikales Ende wird kaum thematisiert. Jenseitige Gerichtsvorstellungen lehnen sie ab. Optionen wie die Möglichkeit eines Zusammentreffens mit Verstorbenen in einem diesseitig vorgestellten Jenseits, die Wiedergeburt auf jeweils höherer bzw. niedrigerer Entwicklungsstufe und das Weiterleben in den Gedanken der Hinterbliebenen unterstreichen die Diesseitigkeit der Jenseitsvorstellung der Befragten.

Entwicklung ist neben Diesseitigkeit ein weiteres wichtiges Moment des persönlichen Glaubens der Jugendlichen: Nicht nur der aufkommende Gedanke der Wiedergeburt als kreislaufhafte Weiter- bzw. Rückentwicklung sowie dessen Ausrichtung hin auf moralische Vervollkommnung unterstreichen dies, sondern auch die Skepsis hinsichtlich des Tods als radikalem Abbruch. Dieser Entwicklungsgedanke im persönlichen Glauben der Jugendlichen lässt sie die traditionellen Chiffren von Himmel und Hölle sowie eines Jüngsten Gerichts strikt ablehnen. Interessanterweise sind es gerade diese Chiffren, derer sie sich bedienen, um eigene Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod zu formulieren.

Jesus wird als ein an den Verhältnissen der Zeit gescheiterter Mensch angesehen. Der diesseitige Ausgangspunkt des Glaubens der Jugendlichen macht sich auch an diesem Jesusbild fest, das für sie ohne weiteres auf die heutige Zeit übertragbar ist. So ist die Vorstellung vieler Jugendlicher erklärlich, dass sie sich Jesus auch heute als Menschen vorstellen können, der an der Gesellschaft zerbricht. Sowohl Jesu Tod als auch sein Leben, Wirken und Scheitern wird von den Jugendlichen in keinen jenseitigen Kontext gestellt: Manche Jugendliche lehnen einen solchen ‚Heilsplan‘ explizit als Determinismus ab. Andere bringen zum Ausdruck, dass sie den Titel „Sohn Gottes“ als anmaßend betrachten. Das Schicksal Jesu wird von Ihnen als rein menschliches betrachtet und gedeutet. Sein Lebenswerk wird als positive Leistung anerkannt, sein Scheitern wird den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen angelastet. Glaube an und für sich wird als etwas Positives gedeutet, die Begründung ist wiederum diesseitig: Glaube schafft Gemeinschaft unter den Menschen und bedarf keiner inhaltlichen Ausgestaltung. Glaube als Freiheit, die Menschen zusammen bringt, ist das in gewisser Weise das Credo vieler Jugendlicher.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche rechnen damit, dass man Religion überall begegnen kann, unterstreichen aber, dass der Glaube persönlich gedeckt sein muss. Dies beinhaltet die Vision eines nicht näher spezifizierten Lebens nach dem Tod. Dessen Form bleibt im Unbestimmten, man stellt es sich als über die Kategorien des irdischen Lebens hinausreichend vor. Ein Abbruch des Lebens mit dem Tod ist nicht vorstellbar, Alternativen können das Weiterleben in den Gedanken Hinterbliebener oder aber die Wiedergeburt sein. Eine Gerichtsvorstellung außerhalb des individuellen Gewissens lehnen sie ab. Der Glaube an Jesus richtet sich vor allem an dessen menschlicher Seite aus, er gilt als moralisches Vorbild, der Titel „Sohn Gottes“ wird als anmaßend empfunden.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche gehen ebenfalls von der Möglichkeit der Begegnung mit Religion überall im Alltag aus und betonen genauso die Notwendigkeit der individuellen Aneignung dieses Glaubens. Ganz natürlich gehen sie von der Existenz des ewigen Lebens aus, das sie mit Gottes Liebe assoziieren und im „Himmel“ verorten.



Konventionell-religiöse Jugendliche verstehen ihren persönlichen Glauben in erster Linie als „Privatsache“. Die Inhaltlichkeit dieses Glaubens scheint keine so gewichtige Rolle zu spielen wie dessen Intimität und Privatheit. Man geht von einem Weiterleben nach dem Tod aus, kann sich dies jedoch sowohl als Verlängerung als auch als völlige Neukonstitution des bekannten irdischen Daseins vorstellen. Der Antagonismus Himmel/Hölle ist genauso denkbar wie die Existenz des Fegefeuers. Jesus wird als revolutionärer Mensch gesehen, der an der Intoleranz der Gesellschaft gescheitert ist. Auferstehung kann sowohl als biblisch verbürgtes Datum als auch als „Science-Fiction“ betrachtet werden. Religion an und für sich jedoch, das wird unterstrichen, wird als positiv, universell und gemeinschaftsfördernd betrachtet.

Autonom-religiöse Jugendliche halten die Individualität des persönlichen Glaubens für entscheidend. Auch sie gehen von einem Leben nach dem Tod aus. In diesem halten sie ein Zusammentreffen mit anderen Verstorbenen oder das Lernen von im irdischen Leben nicht Erreichtem für wahrscheinlich. Sie gehen von der Trennung von Körper und Seele im Tod aus, wohingegen sie die Existenz von Himmel und Hölle als unglaubwürdig ansehen, genau wie das jüngste Gericht. Mit dem persönlichen Glauben geht eine Vorstellung von einer schwer beschreibbaren, aber die Persönlichkeit des Menschen ausmachenden „Seele“ einher, die unsterblich ist.

Nicht-religiöse Jugendliche sehen ihren persönlichen Glauben ebenfalls als Privatsache. Ein Leben nach dem Tod betrachten sie als unerheblich, über Religion und Glauben machen sie sich nicht viele Gedanken.

**Tabelle 32: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Glaube	Individualität an und für sich	entscheidend gemeinschaftsfördernd positiv
	Leben nach dem Tod	Weitergehen	unspezifisch über irdisches Dasein hinaus
	Gerichtsvorstellungen	von Instanz	nicht vorstellbar
	Jesus	als Mensch	gesellschaftlich gescheitert moralisches Vorbild
Kirchlich-christlich	Glaube	Individualität ewiges Leben	Entscheidend Natürlich
	Leben nach dem Tod	Weitergehen Kontakt Verstorbene	unspezifisch im Jenseits
Konventionell-religiös	Glaube	Privatsache	entscheidend
	Leben nach dem Tod	Weitergehen Kontakt Verstorbene	unspezifisch im Jenseits
	Gerichtsvorstellungen	Himmel/Hölle	unglaublich
	Jesus	als Mensch Auferstehung	gesellschaftlich gescheitert unglaublich
Autonom-religiös	Glaube	Individualität	entscheidend
	Leben nach dem Tod	Weitergehen Kontakt Verstorbene	unspezifisch im Jenseits
	Gerichtsvorstellungen	Himmel/Hölle	unglaublich
Nicht religiös	Glaube	Privatsache	entscheidend wenig Gedanken
	Leben nach dem Tod	Weitergehen	unerheblich
	Jesus	als Mensch	zaubernd/täuschend

## **Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Traditionelle Glaubensinhalte, Moderne Wissenschaft → Leben nach dem Tod, Jesus, Seele, Glaube/Religion (vgl. 8.3)

Kirchlich-christliche Tradition spielt in Bezug auf die Artikulation des persönlichen Glaubens der Jugendlichen eine entscheidende Rolle, allerdings oftmals als ‚Negativbeispiel‘: Um den eigenen Glauben darzustellen und zu präsentieren, verweisen viele Jugendliche darauf, wie sie gerade nicht glauben: Dieser abgelehnte Glaube wird von ihnen mit dem kirchlich-institutionellen Bild, wie sie es wahrnehmen, identifiziert. Dieser Wahrnehmung zufolge verbinden die Jugendlichen oftmals nichts persönlich Wichtiges mit kirchlichen Vorgängen, lehnen kirchlich-formalisierte Gebete als langweilig ab und halten die Bibel für wenig relevant in Bezug auf die Gegenwart.

Kirche dient ebenfalls, allerdings seltener, als ‚Positivbeispiel‘, wenn es darum geht, die religiöse Prägung in der Kindheit zu beschreiben: Viele haben positive Bilder von Erstkommunion und Firmung bzw. Konfirmation im Kopf oder erinnern sich an Erlebnisse in Ministranten- und anderen Gruppen. Allerdings ist bei diesen Jugendlichen das positive Kirchenbild der Kindheit nicht in die Gegenwart übernommen worden.

In Bezug auf die Herkunft der Welt, des Lebens und der Menschen haben die Naturwissenschaften Normativität für die Jugendlichen; das geht so weit, dass die Glaubwürdigkeit der Religion aufgrund bestimmter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bestritten wird.

Trotz einer grundsätzlichen Aufgeschlossenheit den Naturwissenschaften gegenüber und der darin implizierten Religionskritik wird die Reichweite naturwissenschaftlichen Denkens als begrenzt wahrgenommen. Die Einschätzung, dass Wissenschaften Welt und Mensch nicht bis ins Letzte zu erklären im Stande sind, ist weit verbreitet.

Christlich-autonome Jugendliche halten die Bibel weniger für einen Tatsachenbericht, sondern betrachten sie als ein von Menschen geschriebenes Glaubenszeugnis, das in der Lage ist, Fragen aufzuwerfen. Besonders die Gestalt Jesu provoziert sie zu kritischen Anfragen. Jesu Menschlichkeit beeindruckt, sein Schicksal empört, dass er aber Sohn Gottes sei, wird abgelehnt. Gedanken über ein Leben nach dem Tod sind teilweise durch die Bibel inspiriert. Die Tradierung von christlich-religiösen Inhalten wird auf die Erziehung zurückgeführt.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche sehen kirchlich vermittelte, traditionelle Glaubensinhalte als Orientierungshilfe für ihr Leben. So werden sie z.B. durch Gebete in fundamentalen Glaubensangelegenheiten, wie beispielsweise der nach dem ewigen Leben, bestärkt.

Konventionell-religiöse Jugendliche erleben die kirchlich vermittelte Tradition in Ritus und Gottesdienst ebenfalls als orientierend. Sie sind bereit, im Gottesdienst mitzubeten und stimmen den dargebotenen Inhalten meist zu, wenn sie auch manchmal Gebete einfach „runterrasseln“. Moderne wissenschaftliche Erkenntnisse entkräften für sie teilweise die Aussagekraft der Bibel.

Autonom-religiöse und nicht-religiöse Jugendliche verbinden nichts mit kirchlich vermittelter Tradition und messen dieser keinerlei Bedeutung zu. Die Bibel wird als von Menschen geschriebenes und nicht mehr aktuelles Buch betrachtet.

**Tabelle 33: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Tradierung  Bibel	kirchliche Inhalte	durch Familie
		ungeschichtlich	skeptisch von Menschenhand Fragen aufwerfend
		Naturwissenschaft	teilweise entkräftend
Kirchlich-christlich	Tradierung	kirchliche Inhalte	orientierend
		Gebete	mitbetend
Konventionell-religiös	Tradierung	Gebete	mitbetend
		Bibel	von Menschenhand
		Naturwissenschaft	teilweise entkräftend
Autonom-religiös	Tradierung	kirchliche Inhalte	unerheblich
		Gebete	unerheblich
Nicht religiös	Tradierung	kirchliche Inhalte	unerheblich
		Gebete	unerheblich

### ***Strukturvergleich „Handeln (Reflexion Glaube) – Phänomen“: Kernkategorienbildung***

Reflexion Glauben → Leben nach dem Tod, Jesus, Seele, Glaube (vgl. 8.3)

Viele der befragten Jugendlichen reflektieren ihren Glauben zwar, jedoch sprechen sie dieser Reflexion keine großen Auswirkungen auf ihren Alltag zu.

Einige jedoch halten Glauben allgemein für ein kulturelles Gut: Glauben bringe gewisse moralische Standards hervor und ermögliche Sinnggebung in der Gesellschaft. Diese Funktionen werden von den meisten Jugendlichen sehr auf ihre persönliche Situation bezogen ausgelegt: Viele der Befragten halten ihren Glauben für wichtig im Hinblick auf das Wohlergehen von Familie und der Welt im Allgemeinen. Das persönliche Wohl wird von einigen Jugendlichen mit dem Glauben an einen Schutzengel in Verbindung gebracht.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche reflektieren Ihren Glauben in Bezug auf dessen Verwobenheit im Alltag. Im Alltag sind es moralisch-ethische Normen, die ihrer Meinung nach durch den Glauben ermöglicht werden. Glaube besitzt für sie durchaus das Potential, den Alltag zu hinterfragen und kritisch zu beleuchten.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche sehen ihren Glauben als in Entwicklung begriffen an. Den Alltag erleben sie als Bewährungsprobe dieses Glaubens. Dieser Vorgang wird als sinnstiftend erlebt.

Konventionell-religiöse Jugendliche sind allgemein der Ansicht, dass ihr Glaube nur geringe Auswirkungen auf ihren Alltag habe. Sie sehen eine vage Verbindung zwischen der Existenz Gottes und „Schutzengeln“, an die sie durchaus glauben. Die Notwendigkeit des Glaubens sehen sie allgemein gegeben, obwohl sie diese inhaltlich nicht zu spezifizieren vermögen.

Autonom-religiöse Jugendliche schätzen die Auswirkungen des Glaubens auf den Alltag sehr unterschiedlich ein. Sie bringen ihn sowohl mit Sinnggebung und moralischem Anspruch, aber genauso mit Auswirkungslosigkeit in Verbindung. Die Existenz Gottes wird teilweise angenommen, der Unglaube aber auch als im Trend liegend beschrieben.

Nicht-religiöse Jugendliche haben, nimmt man ihre Aussagen in den Interviews als maßgeblich, keinen Glauben.

**Tabelle 34: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Handeln (Reflexion Glaube) – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Reflexion Glauben	im Alltag Kultur Existenz Gottes	Moral erzeugend Religion enthaltend Begegnung möglich
Kirchlich-christlich	Glaube	Entwicklung Existenz Gottes	fortwährend sinngabend ewiges Leben ermöglichend
Konventionell-religiös	Glaube	Auswirkungslosigkeit Existenz Gottes Wichtigkeit	im Alltag durch Schutzengel Ursache Religion für jeden Menschen
Autonom-religiös	Reflexion	Glaube	unbestimmt
Nicht religiös	Reflexion	Glaube	gegenstandslos

### **Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Ziel des Glaubens → Leben nach dem Tod, Jesus, Seele, Glaube/Religion (vgl. 8.3)

Der Glaube, von dem die Jugendlichen berichten, ist von Funktionalität geprägt: Sie können nicht von einem Glauben an sich sprechen, Glaube muss etwas bewirken: Viele berichten davon, dass für sie Glaube Sinn, Gemeinschaft und Engagement hervorbringt: Diese ‚Resultate‘ sind für die Jugendlichen wichtiger als religiöse Inhalte, die sie unbestimmt lassen.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche sehen das Ziel des Glaubens darin, durch Gemeinschaftserlebnisse Sinn zu erfahren.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche betrachten die persönliche Beziehung zu Gott als wichtigstes Ziel des Glaubens, die über das irdische Leben hinaus tragfähig ist.

Konventionell- und autonom-religiöse Jugendliche sehen im Leben nach dem Tod den Sinn des Glaubens, aber auch Gemeinschaftserfahrungen und Richtlinien für das Leben entspringen ihrer Ansicht dem Glauben.

Nicht-religiöse Jugendliche sehen im Glauben keinen Sinn für ihr eigenes Leben.

**Tabelle 35: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Gemeinschaft	Menschen untereinander	Ziel des Glaubens
Kirchlich-christlich	Beziehung	zu Gott	Ziel des Glaubens
Konventionell-religiös	Sinn	Vermittlung	Ziel des Glaubens
Autonom-religiös	Sinn	Vermittlung	Ziel des Glaubens
Nicht religiös	Belanglosigkeit	Glaube	eigenes Leben

#### **d) Verwendete religiöse Semantik**

<b>Traditionelle Semantik häufig benutzt</b>	<b>Traditionelle Semantik selten benutzt</b>
Leben nach dem Tod	Sohn Gottes
Himmel/Hölle	Auferstehung
(Wiedergeburt)	Körper/Seele
Glaube/Religion	Fegefeuer
Jesus	Das Heilige
Kirche	Gebet
Gott	Bibel
	Wunder
	Krone der Schöpfung
	Schutzengel
	Unglaube

Wenn Jugendliche über ihren persönlichen Glauben sprechen, verwenden sie häufig traditionell religiöse Semantik: „Leben nach dem Tod“, „Himmel und Hölle“, „Gott“ und „Jesus“ sind Topoi, an denen sie sich abarbeiten und mit denen bzw. gegen die sie ihren

persönlichen Glauben darlegen. Sie tun sie dies in Abgrenzung (häufig) oder in Anlehnung (selten) an die Kirche als Institution.

#### **e) Zusammenfassende Antwort auf die Teilfrage**

Der persönliche Glaube der befragten Jugendlichen liegt im Schnittpunkt christlicher Tradition und Alltagserfahrungen: Um Glauben zu beschreiben, benennen die Schülerinnen und Schüler oftmals traditionelle Inhalte, von denen sie sich abgrenzen. Dabei ist es für sie nicht in erster Linie wichtig, Inhalte ihres persönlichen Glaubens zu definieren, für sie ist Glaube an und für sich etwas Wichtiges und Positives. Dieser Glaube ist diesseitig ausgerichtet: Leben nach dem Tod, Wiedergeburt, Jesus als Mensch: Dies wird geglaubt, aber mit Perspektive auf ein irdisches Leben, das sich nach dem Tod kontinuierlich weiter entwickelt. Jesus wird als Mensch angesehen: Sein Scheitern könnten sich die Jugendlichen auch in heutiger Gesellschaft vorstellen.

Das oft erwähnte Paradigma der Wiedergeburt passt in das evolutionäre Verständnis von Glauben: Einige Jugendliche halten es für möglich, durch immer wieder neues Auftreten auf der Welt schließlich „Vollkommenheit“ zu erlangen. Oft wird dabei ein Wiedergeburtsgedanke benutzt, der sich stark von demjenigen im Hinduismus und Buddhismus unterscheidet. Die Reinkarnationsvorstellungen in dieser Untersuchung sind vom „Geist lustvoller Entfaltung und vermehrter Lebensmöglichkeiten“ (Sachau 1998, 71) geprägt. Progression als fortschreitende Entwicklung ist im Kontext abendländisch-protestantischen Christentums beheimatet. „Westliche Reinkarnationsvorstellungen“ sind „ideale Jenseitsvorstellungen der Moderne“ (Sachau 1998, 73): Viele Male zu leben, um sich lernend zu entwickeln, kann als „Sinn der Pluralität“ eher angenommen werden als die Vorstellung eines transzendenten Jenseits (Sachau 1998, 74). Deutlich wird, dass individueller Synkretismus nicht beliebig, sondern auf verschiedene Traditionen zurückgreifend, funktioniert: Der ‚christliche‘ Wunsch nach Vollkommenheit gepaart mit der ‚östlichen‘ Vorstellung von Reinkarnation macht Religion bedeutsam für moderne Menschen, die Transzendenz innerweltlich und mit Betonung ihrer Individualität verorten.

Die Jugendlichen halten Glaube für wertvoll, insofern sie ihn individuell gestalten und inhaltlich nicht zu sehr spezifizieren müssen: Als Negativbeispiel dient den Meisten die Kirche, zu deren Gemeindestrukturen viele keinen Zugang haben und deren Glaubenssätze sie nicht verstehen. Dagegen betonen sie, dass Religion für sie, wenn sie glaubwürdig sein soll, persönlich verbindlich sein muss.

Es wird deutlich, dass Religion in zunehmendem Maße biografisch und damit oft auch in narrativer Weise bedeutsam wird: Bei Jugendlichen drückt sich diese Narrativität durch Formen von „Gebet“ aus, welche von ihnen oftmals ausdrücklich nicht kirchlich verortet werden, manchmal aber auch Bezug zur Tradition haben. Die Jugendlichen legen Protest ein gegen ein institutionelles Christentum, das sie so erleben, als ob es keine unmittelbare Beziehung mehr zu Gott ermöglicht und damit religiös folgenlos bleibt. Diese „religiöse Selbstvermeidung“ (Esser 1991, 281) ist es, gegen die Jugendliche mit persönlichem Gebetsstil protestieren. Jugendliche wollen sich auf Gott einlassen, sehen dies jedoch in der Kirche als nur bedingt möglich an, obwohl sie bisweilen sogar ein positives Verhältnis zu ihr haben. Esser spricht davon, dass gegenwärtig viele Menschen den Wunsch haben, religiös wieder auf persönliche Art und Weise „zur Frage vor Gott“ zu werden: „Die Welt in ihrer Fraglichkeit zu erkennen und sich selbst zur Frage zu werden, (um mit Augustinus zu sprechen: ‚Questio mihi factus sum‘), ist keine heutige Neuerscheinung in der menschlichen Geschichte, sondern Ursprung und Anfang jeglicher Religiosität“ (Esser 1991, 281).

Oftmals diskutieren die Befragten mit naturwissenschaftlichen Argumenten, um die biblische Schöpfungsgeschichte in Frage zu stellen. Dennoch steht dieses Denken nicht in grundsätzlicher Konkurrenz zum persönlichem Glauben der Jugendlichen: Wenn z.B. der Philosoph Reto Luzius Fetz von der Moderne als einem profanen Universum spricht, in dem



christlich-religiöse Symbole strukturell nur noch schwer zu vermitteln sind, weil sie nicht mehr in die Welt der Technik und der Naturwissenschaften passen, so unterstellt er, dass sich dieser moderne, technisch legitimierte Kosmos als eine geschlossene Einheit versteht, die sich selbst zu erklären und zu legitimieren versucht und von daher nicht mehr transzendenter Zeichen, Riten und Symbole bedarf, die auf etwas anderes als auf sich selbst verweisen (vgl. Fetz 1996, 179ff). Dieser Befund kann von dieser Studie nicht bestätigt werden: Obwohl Naturwissenschaften eine große Deutungskraft für die Jugendlichen besitzen, gerade im Hinblick auf die Entstehung der Welt, können sie nicht als Konkurrenz des Glaubens gesehen werden: Sinnfragen und Überlegungen zu einem Leben nach dem Tod lassen Jugendliche immer wieder einen persönlichen Glauben entwickeln, der auf einer anderen Ebene als naturwissenschaftliches Denken steht und auf traditionell-christliche Vorstellungen zurückgreift.

Sicherheit im Hinblick auf Erfahrungen von Kontingenz vermag den Jugendlichen ihr persönlicher Glaube da zu geben, wo Sinnfragen beantwortet werden können und Gemeinschaft erlebbar ist. Erstere brechen bei persönlichen Krisen, aber auch im Nachdenken über den Ursprung der Welt auf, letztere wird von den Befragten als Grundlage aller Religion angesehen. Die Frage nach der Sinnhaftigkeit von Leben, die im Spannungsfeld von Kontingenz und Transzendenz aufscheint, ist schon von je her mit Religion in Verbindung gebracht worden. Das religiöse Sinndeutungsverlangen der Menschen ist nicht verschwunden, auch in einer von funktionaler Differenzierung geprägten Welt ist der Wunsch nach „integrativer Sinndeutung“ über verschiedene, segmentierte Gesellschaftsräume hinweg spürbar (vgl. Gräßl 1998, 42). Diese Sinndeutung in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kann sich jedoch nicht einfach auf überliefertes Traditionswissen stützen, sondern muss kommunikativ und vor allem konstruktiv versuchen, religiöse Aussagen vor dem Hintergrund einer uneindeutigen Welt zu formulieren. Schon Wolfgang Esser, Günther Stachel und mit Ihnen die Synode von 1974 sind der Meinung gewesen, dass es bei der „Sinnfrage“ immer auch um Gott geht. Dazu kann kritisch vermutet werden, dass die Sinnfrage „deswegen in den Vordergrund des Zeitbewusstseins getreten ist, weil sich der Gottesgedanke nicht mehr als allgemein tragfähig erwiesen hat“ (Ritter 1982, 141). Immerhin kann die Sinnfrage als anthropologische Konstante angesehen werden, es ist aber zweifelhaft, ob sie direkt mit christlicher Religiosität identifiziert werden sollte. Johann B. Metz hat dazu den Einwand formuliert, dass ein „unbedrohter Sinnbegriff“ nicht auf den „bedrohten Gottesbegriff“ zu projizieren sei (vgl. Metz 1977).

Wenn die Sinnfrage auch nicht mit Religion identifiziert werden kann, so kann sie doch sehr wohl als Horizont die Gottesfrage in den Blick holen und damit die Bedeutsamkeit von Religion aufzeigen: „Die Sinnfrage wäre demnach die ‚Matrix‘, worin auch speziell religiöse Sinnerfahrung verständlich und konkret wird“ (Ritter 1982, 142): Individuelles Handeln, gerade im religiösen Bereich, scheint von Unsicherheiten geprägt zu sein. Es wird von Diffusität und Unbestimmbarkeit gesprochen, von Risiko und Desorientierung (vgl. Dubach 1993, 303). Es wird betont, dass Biographien heute vor allen Dingen das Kriterium der Entscheidungsoffenheit besitzen müssen, „Sinnbasteln“ wird als alltägliche Aufgabe angesehen (Hitzler 1994, 75), welche durch stilisierte, dauernde Wechsel von Gruppenorientierungen ästhetisch überformt wird (vgl. Dubach 1993, 304). Auch wenn die Sinnfrage als „hochkomplexe, kognitive Leistung“ anzusehen ist, die nicht automatisch in einem Leben aufbrechen muss, wenn mancherorts sogar von „Sinnvermeidungsstrategien“ (Döbert 1978) gesprochen wird, so ist sie doch der Ort, an dem gerade Jugendliche, die sich Religion immer mehr individuell aneignen, ihren Alltag aufgrund wahrgenommener Kontingenzen transzendieren.

Bruchstellen des Alltags, die in den Interviews thematisiert wurden, sind persönliche Krisen, die Erfahrung des Alleinseins, die Erfahrung der Begrenztheit des Lebens und die Ungewissheit, wie die Welt ins Leben gerufen wurde und wer dafür verantwortlich ist. An

diesen Bruchstellen erfahren Jugendliche Religion: In Krisen beten sie, suchen die Gemeinschaft in Gemeinden, an ein Leben nach dem Tod glauben sie und die Schöpfung der Welt wird etwas Unerklärlichem, einer „Höheren Macht“ oder Gott zugesprochen. Die Bruchstellen des Lebens im Alltag in all seiner Gebrochenheit und Unvollständigkeit können aus dieser Perspektive als ‚loci theologici‘ angesehen werden: „Jede autobiografische Selbstreflexion lebt von einer doppelten ‚Ahnung‘: zum einen von der Ahnung, dass das ‚Ich‘ sich nicht in dem erschöpft, was andere von ihm denken; zum anderen von der Ahnung, dass es nicht pure Kontingenz sei (...). Die autobiografische Besinnung (...) liegt auf der Spur jener christlichen Einsicht, dass jeder einzelne Mensch vor Gott unendlichen Wert hat“ (Luther 1992, 35; 43).

## 9.4 Das Gottesbild

Der Themenbereich „Gottesbild“ ist aus dem Themenbereich „substanzielle Religion“ ausgegliedert worden, weil sich nach dem offenen Kodieren herausstellte, dass die Jugendlichen über ihr Verhältnis zu Gott sehr stark außerhalb des christlich-institutionellen Rahmens diskutieren.

### a) Teilfrage

**Welches Gottesbild haben die Jugendlichen? Ist es traditionell, individuell zusammengestellt oder ist keines vorhanden?**

### b) Forschungsannahmen

*Mit Bezug auf verschiedene empirische Studien kann das Gottesbild Jugendlicher heute wie folgt skizziert werden (vgl. Schweitzer 1996, 38f): Es ist stark subjektiviert (vgl. EKD 1991, 122), es bringt häufig eine scharfe Kirchenkritik mit sich (Comenius-Institut 1993, 122), Gott wird als Fiktion durchschaut (Schmid 1989, 203) oder auch stark mit der eigenen Biographie in Verbindung gebracht (Luther 1992). Besonders die lebensgeschichtliche Einbindung der Gottesfrage ist von Belang, weil in Lebensgeschichten „diejenigen Sinn- und Wertorientierungen zum Ausdruck“ kommen, „die von der Person als letztgültig oder lebensentscheidend angesehen werden“ (Schweitzer 1996, 42). In dieser biografischen Perspektive kommen besonders die Dimensionen der Gottesfrage zur Sprache, die Grenzbereiche und -fragen des menschlichen Lebens betreffen: Z.B. die Theodizeefrage, die Frage nach dem Ursprung der Welt, etc. All diese Aspekte von Gottesbildern Jugendlicher konnten in dieser Studie unterschiedlich akzentuiert aufgefunden werden.*

### c) Gewinnung von Kernkategorien durch Vergleich

#### ***Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Kernkategorienbildung***

Ursachen Gottesbild → Gottesbild (vgl. 8.4)

Abstraktion ist ein Hauptmerkmal des Diskurses Jugendlicher über Gott. Gott hat für sie keine bestimmten Merkmale. Dabei werden traditionelle, populäre Gottesbilder als Negativbeispiele benutzt, um persönliche, individuelle Gottesbilder zu explizieren. Oftmals werden abstrakte Traditionen eines fernen, unvorstellbaren Gottes benutzt.

Vereinzelt werden biblische Gottesvorstellungen gebraucht. Dann grenzen sich die Jugendlichen stark ab von der Tradition eines persönlichen Gottes, die Vorstellung eines verborgenen, undurchschaubaren und unfassbaren Gottes wird vorgezogen. Wichtig ist für die Jugendlichen, dass sie ihr Gottesbild individuell entwerfen können, aber sie tun dies mit Bezug auf traditionelle Inhalte. Auffällig häufig wird das Bild vom „Alten Mann mit Bart“ bemüht: Allerdings, um sich von diesem abzugrenzen.

Oftmals wird als Alternative zum Gottesbild der Glaube an eine „Höhere Macht“ genannt, die zwar auch als abstrakt gekennzeichnet wird, der jedoch teilweise konkrete Attribute zugeschrieben werden: Einige Jugendliche berichten, diese „Höhere Macht“ sei allen Menschen innerlich, andere halten sie für etwas, das über allen Menschen stehe und manche gehen davon aus, dass *eine* „Höhere Macht“ alle Menschen zusammen halte.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche gehen meist von der Existenz Gottes aus, sehen Gott aber als unpersönliche „Höhere Macht“ an, die verborgen wirkt. Wichtig ist ihnen, dass diese „Höhere Macht“ im Innern des Menschen beheimatet ist. Dabei ist der abstrakte und unbestimmte Charakter dieser „Höheren Macht“ von absoluter Wichtigkeit. Über allem

stehend und in allem wirkend, spirituell in jedem vorhanden - das sind die Attribute, die man ihr zuschreibt. Ein persönlicher Gott wird strikt abgelehnt.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche gehen fest von der Existenz eines persönlichen Gottes aus: Er sei jedermann zugänglich und auch als Freund denkbar. Dabei sind biblische Vorgaben leitend, die Gott sowohl als allmächtig als auch als dem Menschen freundschaftlich zugewandt darstellen.

Konventionell-religiöse Jugendliche gehen ebenfalls von der Existenz Gottes aus, unterstreichen aber, dass sie die kindliche Vorstellung des alten Mannes mit Bart nicht teilen. Gottesglaube plausibilisiert ihrer Ansicht nach die Sinnhaftigkeit und Herkunft der Welt. Auch unter Ihnen ist die Vorstellung einer apersonalen „Höheren Macht“, die über allem steht, weit verbreitet. Die Abstraktheit dieser Vorstellung ist so groß, dass ein konkretes Gottesbild für diese Jugendlichen schwer möglich ist.

Autonom-religiöse Jugendliche zeichnen sich dadurch aus, dass sie Gott explizit ablehnen, eine „Höhere Macht“ allerdings als verborgene Kraft annehmen. Diese sei abstrakt und unbestimmt, offenbare sich in der Natur und durchströme alles als Energie. Entschieden lehnen sie einen persönlichen Gott ab. Auch lehnen sie die Vorstellung ab, dass eine „Höhere Macht“ die Geschehnisse der Welt leiten könnte. Sie stellen heraus, dass die jeweilige individuelle Vorstellungskraft jeweils das Gottesbild determiniert.

Nicht-religiöse Jugendliche nehmen vor allem die für sie unrealistische Vorstellung von Gott als altem Mann mit Bart zum Anlass, diesen abzulehnen.

**Tabelle 36: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Höhere Macht	im Verborgenen  Innerlichkeit  Transzendenz	wirkend  abstrakt/unpersönlich  irrational  über allem
Kirchlich-christlich	Gott	persönlich	wirkend/ansprechbar  freundschaftlich  allmächtig
Konventionell-religiös	Gott	„alter Mann mit Bart“  Existenz  Sinnhaltigkeit Welt	ablehnend  angenommen  stiftend
	Höhere Macht	Transzendenz	über allem
Autonom-religiös	Gott	persönlich	ablehnend
	Höhere Macht	als Energie  unpersönlich	wirkend  alles durchwaltend
		individuelle Vorstellung	Bild bestimmend
Nicht religiös	Gott	„alter Mann mit Bart“	ablehnend

**Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“:  
Kernkategorienbildung**

Zuschreibung Gott/Höhere Macht → Gottesbild (vgl. 8.4)

Die Jugendlichen gehen von einer relativen Autonomie der Welt gegenüber Gott bzw. einer „Höheren Macht“ aus: Ein Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte wird nur partiell angenommen.

Ob Gott die Welt in gewisser Weise lenkt, ist unter den Jugendlichen umstritten. Bedenken werden hinsichtlich der Vorstellung geäußert, dass das Schicksal der Welt in Gottes Händen liegt, weil man sich das Leid in der Welt nicht als gottgewollt vorstellen will. Die Erschaffung der Welt wird von den Jugendlichen eher naturwissenschaftlich als biblisch erklärt, wobei sie den Naturwissenschaften jedoch keine letzte Begründungsmacht zuschreiben. Einen Anfangspunkt der Welt formulieren viele Jugendliche als von Gott initiiertes Grunddatum. Die weitere Entwicklung der Welt sehen sie aber nicht als von Gott beeinflusst an.

Viele Jugendliche berichten von einer Beziehunghaftigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott bzw. „Höherer Macht“. Der Grad dieser Beziehungen wird ganz unterschiedlich eingeschätzt: Vom flüchtigen Gebet bis zur gegenseitigen Angewiesenheit reicht die Spannweite.

Die Frage nach dem Geschlecht Gottes wird von vielen Jugendlichen als unerheblich wahrgenommen: Spontan optieren die meisten zwar für eine männliche Gottesvorstellung, jedoch kommen sie nach genauerer Reflexion zu der Einschätzung, dass Gott weder männlich noch weiblich vorstellbar sei.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche können sich vorstellen, dass eine „Höhere Macht“ die Welt lenkt, dass sie durch Schutzengel in ihre Geschehnisse eingreift und den Menschen wohl gesonnen ist. Sie schreiben dieser „Höheren Macht“ sowohl weibliche als auch männliche Anteile zu.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche gehen davon aus, dass Gott die Welt lenkt, wenn auch nur partiell, sie schreiben der menschlichen Freiheit ebenfalls weltgestaltende Kraft zu.

Konventionell-religiöse Jugendliche betonen den helfenden Einfluss von Gott bzw. der „Höheren Macht“ für Menschen in Notsituationen. Sie tendieren jedoch gleichzeitig zu naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen, wenn sie das Wirken Gottes beschreiben sollen. Sie stellen sich Gott dezidiert männlich vor.

Autonom-religiöse Jugendliche bestreiten, dass Gott die Welt wirklich leitet. Gerade die Frage nach Leid und Unglück in der Welt lässt sie an einem die Welt lenkenden Gott zweifeln. Sie können sich auch nicht vorstellen, dass Gott ein Geschlecht hat.

Nicht-religiöse Jugendliche schreiben Gott oder einer „Höheren Macht“ keine besonderen Attribute zu.

**Tabelle 37: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Weltgeschick	Leitung Gott	unbestimmt partiell durch Schutzengel
	Geschlecht	Gott	weiblich/männlich
Kirchlich-christlich	Weltgeschick	Leitung Gott	angenommen
Konventionell-religiös	Weltgeschick	Leitung Gott Eingreifen Gottes Erschaffung Welt	unbestimmt helfend durch Schutzengel naturwissenschaftlich erklärt männlich
	Geschlecht	Gott	
Autonom-religiös	Weltgeschick	Leitung Gott Leid in der Welt	bestritten mit Gott nicht vereinbar nicht vorstellbar
	Geschlecht	Gott	
Nicht religiös	Attribute	Gott	keinerlei

**Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“:  
Kernkategorienbildung**

Kontakt → Gottesbild (vgl. 8.4)

Obwohl viele Jugendliche von einer Beziehungshaftigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott bzw. „Höherer Macht“ ausgehen, legen sich wenige fest, regelmäßig persönlichen Kontakt mit Gott zu haben. Besonders die dezidiert christlich eingestellten Jugendlichen berichten von einem solchen Kontakt.

Lediglich kirchlich-christlich geprägte Jugendliche geben an, regelmäßigen und persönlichen Kontakt zu Gott zu haben.

Andere sprechen von einem sehr spärlichen Kontakt, die meisten verneinen, mit Gott in Verbindung zu stehen.

**Tabelle 38: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Kontakt	zu Gott	Kaum
Kirchlich-christlich	Kontakt	zu Gott	Persönlich
Konventionell-religiös	Kontakt	zu Gott	Kaum
Autonom-religiös	Kontakt	zu Gott	Kaum
Nicht religiös	Kontakt	zu Gott	Kaum



## **Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Glaube Höhere Macht/Gott → Gottesbild (vgl. 8.4)

Trotz des geringen Einflusses, den Gott auf die Welt nach Ansicht der Jugendlichen hat und des meist fehlenden persönlichen Kontakts halten viele den Glauben an Gott bzw. eine „Höhere Macht“ für sinnstiftend. Gerade die Frage nach dem Leben nach dem Tod oder nach dem Ursprung der Welt kann nach Ansicht der Jugendlichen durch den Glauben an eine übergeordnete Instanz sinnvoll beantwortet werden.

Autonom-religiöse, christlich-autonome, konventionell- und kirchlich-christlich religiöse Jugendliche gehen davon aus, dass der Glaube an eine „Höhere Macht“ die Lebensbedingungen verbessert, sinnstiftend wirkt sowie Hoffnung vermittelt.

**Tabelle 39: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Konsequenzen– Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Sinnstiftung	Glaube an Gott	angenommen
Kirchlich-christlich	Sinnstiftung	Glaube an Gott	angenommen
Konventionell-religiös	Sinnstiftung	Glaube an Gott	angenommen
Autonom-religiös	Sinnstiftung	Glaube an Gott	angenommen
Nicht religiös	Sinnstiftung	Glaube an Gott	Kaum

### **d) Verwendete religiöse Semantik**

<b><i>Traditionelle Semantik häufig benutzt</i></b>	<b><i>Traditionelle Semantik selten benutzt</i></b>
Kraft/Energie	Himmlischer Gott
Innerlicher Gott	Allwissender Gott
Unvorstellbarer Gott	Beobachtender Gott
Gott als Weltenlenker	Naher Gott
Gott als Schöpfer von Welt und Menschen	Persönlicher Gott
Beziehung zwischen Gott und Mensch	Seele
	Leben nach dem Tod

Um ihr Gottesbild zu beschreiben, verwenden die Jugendlichen häufig Begriffe wie „Kraft“, „Macht“ oder „Energie“. Viele sprechen von einem „innerlichen“ oder einem verborgenen, „unvorstellbaren“ Gott. Es kommen, allerdings vereinzelt, auch traditionelle Begriffe vom „himmlischen“, „allwissenden“, „beobachtenden“, „nahen“, und „persönlichen“ Gott vor. Von einigen Jugendlichen wird die „Seele“ als Substitut für Gott vorgestellt. Beim Beschreiben ihrer Gottesvorstellung bringen die Befragten oft traditionelle Bilder von Gott als „Weltenlenker“, vom „Schöpfer“ und demjenigen ein, der eine „Beziehung zu den Menschen“ habe.

### **e) Zusammenfassende Antwort auf die Teilfrage**

Gott wird von den Jugendlichen zumeist unbestimmt und ohne besondere Eigenschaften beschrieben. Dabei wird sehr oft von einem recht anthropomorphem Gottesbild ausgegangen: Anthropomorphe Gottesbilder setzen sich aus Vorstellungen zusammen, die Gott z.B. als alten Mann mit Bart bezeichnen und die meist aus dem frühen Kindheitsalter der Jugendlichen datieren (vgl. Tamminen 1993, 171). Diese anthropomorphen Gottesbilder, die physische und psychische Ausprägungen haben können, werden von den Jugendlichen sehr anschaulich und meist körperlich beschrieben. Anthropomorphe Bilder dienen zwar der

Thematisierung von persönlichen Gottesvorstellungen, allerdings in stark abgrenzender Weise. Aus dieser Studie ergibt sich übereinstimmend zu anderen empirischen Analysen, dass anthropomorphe Gottesvorstellungen Anlass zur Kritik des eigenen Kinderglaubens bieten (vgl. Nipkow 1987). Diese Kritik kann sich entweder zur entschiedenen Ablehnung des Gottesglaubens oder aber zum bewussten Beibehalten psychisch-anthropomorpher Gottesvorstellungen weiterentwickeln. Dezierte Ablehnung des Glaubens an Gott ist in der Studie kaum zum Vorschein gekommen, Zweifel an der Existenz Gottes hingegen wird häufig formuliert: Verkörpert wird dieser Zweifel besonders gegenständlich anhand der Präsentation des Gottesbildes „Alter Mann mit Bart“, von dem sich die Jugendlichen abgrenzen.

Allerdings berichten einige Jugendliche von einer Beziehunghaftigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott bzw. „Höherer Macht“, auch wenn sie dies nicht inhaltlich näher bestimmen wollen oder können: Der Topos ‚Beziehung‘ weist auf ein psychisch-anthropomorphes Gottesbild hin. Der Grad dieser Beziehung wird ganz unterschiedlich eingeschätzt: Vom flüchtigen Gebet bis zur gegenseitigen Angewiesenheit Gottes und des Menschen aufeinander reichen die Vorstellungen. Trotz des geringen Einflusses, den Gott auf die Welt nach Ansicht der Jugendlichen hat und dem meist fehlenden persönlichen Kontakt formulieren viele eine sinnstiftende Potenz, die der Glaube an Gott beinhaltet.

Oftmals ist es eine auf verschiedene Art und Weise formulierte Transzendenz Gottes oder der „Höheren Macht“, die Naturwissenschaft und Gottesglaube vereinbar machen (vgl. Rothgangel 1999, 87): Schülerinnen und Schüler machen darauf aufmerksam, dass es unerforschbare Bereiche gibt bzw. solche, die nicht messbar sind. Den Ursprung der Welt vermuten viele Jugendliche in einer von Gott oder einer „Höheren Macht“ initiierten Tat. Damit wird eine klassisch deistisch-naturalistische Weltanschauung repräsentiert, welche von der Aufklärung und der damit einhergehenden Betonung der Naturwissenschaften und Anthropozentrik geprägt ist (vgl. Wippermann 1996, 120): Ein höheres Wesen wird zwar als Urgrund der Welt anerkannt, der weitere Verlauf der Welt wird aber nicht als von diesem beeinflusst gesehen. Es ist das Bild eines unpersönlichen Gottes, der nicht unmittelbar in die Geschehnisse der Welt involviert ist. Quantitative Untersuchungen kommen zu dem Schluss, dass dieses deistisch-naturalistische Gottesbild einhergeht mit einer weitgehenden Kommunikationslosigkeit zwischen „Höherer Macht“ und Mensch (vgl. Wippermann 1996, 9). Dies kann für diese Untersuchung nicht bestätigt werden: Gerade in Krisen- und Konfliktsituationen artikulieren einige Jugendliche eine Beziehungsaufnahme zur „Höheren Macht“ durch Gebet, wobei Gebet sehr weit gefasst werden kann. Bedenken werden an der Vorstellung geäußert, dass das Schicksal der Welt in Gottes Händen liegt, weil man sich das Leid in der Welt nicht als gottgewollt erklären kann. In einigen wenigen Fällen findet sich in dieser Studie atheistischer Vitalismus: Als Urgrund der Welt wird kein Gott oder höheres Prinzip, sondern das kreislaufhafte Walten der Natur gesehen. Noch seltener ist Atheismus als das Fehlen jeglicher Gottesvorstellung anzutreffen.

## 9.5 Referenz an Kirche und religiöse Traditionen

### a) Teilfrage

#### **Welche Haltung haben Jugendliche in Bezug auf Kirche als Institution und kirchliche Tradition?**

### b) Forschungsannahmen

*Bei der Konzeptualisierung dieses Themenbereiches konnte davon ausgegangen werden, dass das Verhältnis von Jugendlichen und Kirche von Spannung geprägt sein würde. Vor dem Hintergrund zunehmender Kirchen- und Institutionenkritik unter Jugendlichen, die sich z.B. in immer geringeren Gottesdienstbesuchszahlen ausdrückt, erstaunt eine zumindest im Westen immer noch hohe Anzahl von formaler Kirchenzugehörigkeit, ein großes Interesse an kirchlichen Sonderveranstaltungen als auch eine breite Zustimmung Jugendlicher zu Taufe und kirchlicher Trauung (vgl. Schweitzer 1996, 28f). Man muss aus der hohen Zahl formaler Mitgliedschaft bei geringer aktiver Beteiligung an kirchlichen Vorgängen nicht zwangsläufig ein zunehmendes Desinteresse Jugendlicher an Religion folgern, sondern es kann erwartet werden, dass die Religiosität Jugendlicher weitreichender ist als deren Kirchlichkeit. Die Studie hat diese Erwartung bestätigt, allerdings mit dem interessanten Ergebnis, dass Religiosität jenseits der Kirchlichkeit oftmals noch über Kirche - wenn auch negativ abgrenzend - definiert wird.*

### c) Gewinnung von Kernkategorien durch Vergleich

#### **Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Zugehörigkeit → Institution Kirche, Gebäude Kirche, Heimatgemeinde (vgl. 8.5)

Viele Jugendliche stehen der Kirche als Institution fern: Auch zur Gemeinde als Organisation können sie oftmals keine Zugehörigkeit aufbauen.

Eine Mehrheit der Befragten meint, dass Religion und Kirche nichts miteinander zu tun haben. Eine Minderheit hält Kirchen als Institutionen für notwendig, um die Glaubensgemeinschaft vor Sektiererei zu bewahren. Für viele Jugendliche ist die traditionelle Kirchengemeinde aber nicht in erster Linie ein Ort religiöser Sammlung, sondern der Gemeinschaftserfahrung in vielen Gruppen.

Einzelne Jugendliche nutzen die Kirche als Raum, um Ruhe und Besinnung zu finden. So werden von einigen Jugendlichen Kirchenräume als Rückzugsreservate genutzt, in denen sie sich über sich selbst klar werden können. Manche sprechen von der Anwesenheit des Heiligen in Kirchenräumen, dem sie sich dort aussetzen und das sie rational nicht zu verstehen vermögen. Genauso werden bestehende Gemeindestrukturen von der Ministranten- bis zur Freizeitgruppe von den Jugendlichen genutzt, um Erfahrungen der Gemeinschaft zu machen.

Christlich-autonome und autonom-religiöse Jugendliche betrachten ihre Zugehörigkeit zur Kirche als zufällig und haben keinen Bezug zu anderen Gemeindemitgliedern, die sie als langweilig empfinden. Religiöse Erfahrungen, die sie in Verbindung mit Kirche gemacht haben, sehen sie negativ. Sie lehnen die Kirche als Organisation ab, hauptsächlich mit dem Argument, dass Kirche mit Religion und Glauben nichts zu tun hat. Ihre Heimatgemeinde empfinden sie konservativ und wenig anziehend. Auffällig ist aber, dass sie Kirchen als besondere Bauwerke attraktiv finden. Sie kommen in ihnen zur Ruhe und erfahren dort einen räumlichen Gegenentwurf zum Alltag.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche identifizieren sich mit ihrer Kirche, obwohl sie bisweilen das Gemeindeleben und die anderen Gemeindemitglieder als langweilig empfinden. An der Kirche ist ihnen nicht so sehr der institutionelle Charakter, sondern die Möglichkeit der Gemeinschaftserfahrung durch Gesang und Gebet wichtig.

Konventionell-religiöse Jugendliche führen in erster Linie das Traditionsargument an, wenn sie von der Kirche sprechen: Sie sind von Kindheit an mit einer Gemeinde verbunden und zweifeln auch nicht an dieser Verwurzelung, wenn sie das Gemeindeleben auch nicht immer besonders spannend finden. Sie fühlen sich besonders in Jugend- oder Ministrantengruppen gut aufgehoben. Religiöse Erfahrungen, die sie in Verbindung mit Kirche gemacht haben, sehen sie positiv. Einige von ihnen identifizieren sich mit der institutionellen Seite der Kirche, die sie als Schutzraum und ruhenden Pol in der Gesellschaft empfinden. Die Notwendigkeit des institutionellen Charakters der Kirche wird mit der Gefahr begründet, andernfalls religiösen Splittergruppen und Sekten das Feld zu überlassen.

Nicht-religiöse Jugendliche haben keinen Bezug zur Kirche, empfinden sie in jeder Beziehung als langweilig, haben negative Erfahrungen gemacht und verhalten sich gleichgültig ihr gegenüber. Sie schätzen jedoch ebenfalls Kirchenräume als attraktiv ein.

**Tabelle 40: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Ursache– Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Zugehörigkeit	Kirche	zufällig
		Gemeinde	mit Glauben nichts zu tun langweilig erfahren ohne Kontakt uninteressiert
	Raumerlebnis	Kirche	attraktiv unglaublich
	Institution	Kirche	
Kirchlich-christlich	Institution	Kirche	zweifelhaft
	Zugehörigkeit	Gemeinde	erträglich langweilig Gemeinschaft erfahrend
Konventionell-religiös	Zugehörigkeit	Kirche	traditionell
		Gemeinde	sich identifizierend unbestritten Gemeinschaft erfahrend
Autonom-religiös	Zugehörigkeit	Kirche	zufällig
		Gemeinde	mit Glauben nichts zu tun als langweilig erfahren ohne Kontakt uninteressiert
	Raumerlebnis	Kirche	attraktiv unglaublich
	Institution	Kirche	
Nicht religiös	Zugehörigkeit	Kirche	unwichtig
	Raumerlebnis	Kirche	interessant

**Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“:  
Kernkategorienbildung**

Sakramente, Priesteramt, Bibel, Einfluss Kirche → Institution Kirche, Gebäude Kirche, Heimatgemeinde (vgl. 8.5)

Traditionell kirchliche Anlässe werden häufig kritisch gesehen: Dazu gehören z.B. Erstkommunion und Firmung bzw. Konfirmation: Manchmal erinnert man sich noch positiv an diese Festanlässe, denen die Befragten heute keinen großen Stellenwert mehr zuschreiben und von denen einige berichten, sie haben sie seinerzeit lediglich über sich ergehen lassen.

Seelsorger werden nicht aufgrund ihres Amtes geschätzt: Die Jugendlichen berichten insbesondere dann positiv über einen Geistlichen, wenn sie persönliche Erfahrungen mit ihm gemacht haben, die nicht in Amt oder Rang begründet liegen.

Die Bibel als Glaubenszeugnis ist bei den Jugendlichen umstritten: Viele messen ihr keine Relevanz für die gegenwärtige Situation bei, andere sind jedoch durch die Thematisierung biblischer Themen in den Medien dazu bereit, evtl. in der Bibel zu lesen.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche haben die Sakramente der Firmung und Erstkommunion in positiver Erinnerung. Wie attraktiv die Kirche als ganze auf sie wirkt, hängt sehr stark von der persönlichen Beziehung zu bestimmten Seelsorgern ab, die sie kennen. Religiöse Inhalte können über die Bibel transportiert werden, die diese Jugendlichen als interessant, aber in großen Teilen als kompliziert wahrnehmen. Allerdings besteht ein Interesse, sich in Zukunft mehr mit biblischen Inhalten zu beschäftigen. Dieses Interesse wird bestärkt durch Pop-Musik, die mit biblischen Inhalten experimentiert.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche sind mit der Kirche über befreundete Seelsorger oder aktive kirchliche Gruppen verbunden. Wichtig ist ihnen der individuelle und persönliche Charakter dieser Bezüge.

Konventionell-religiöse Jugendliche betrachten die Aufnahme in die Kirche durch Firmung oder Konfirmation als notwendigen Akt, den sie über sich haben ergehen lassen. Es gehört für sie dazu, Mitglied einer Kirche zu sein.

Autonom-religiöse Jugendliche sind passive Mitglieder der Kirche und keine Befürworter der Kirchenmitgliedschaft. Religiöses suchen sie eher außerhalb der kirchlichen Strukturen.

Nicht-religiöse Jugendliche sind entweder passive Mitglieder der Kirche oder gar keine. Sie sind auch nicht auf der Suche nach religiöser Beheimatung.

**Tabelle 41: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Übergangsrituale	in Erinnerung	positiv
	konkreter Kontakt	zu Seelsorger	entscheidend
Kirchlich-christlich	Bibel	religiöse Inhalte	vermittelnd
		Popkultur	unverständlich
Konventionell-religiös	konkreter Kontakt	Zu religiöser Bezugsgruppe	interessant machend
Autonom-religiös	Übergangsrituale	als Normalität	entscheidend
	Einfluss Kirche	tägliches Leben	akzeptiert
Nicht religiös	Übergangsrituale	in Erinnerung	rückläufig
	Bibel	Interesse	Gelangweilt
			gelangweilt
			gering

## **Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Gottesdienst, Engagement Gemeinde, Freizeit, Kirchenbesuche ohne Gottesdienst → Institution Kirche, Gebäude Kirche, Heimatgemeinde (vgl. 8.5)

Gottesdienst ist für die Befragten eine Option, die aber nur bei persönlicher Motivation wahrgenommen wird. Thematische Gottesdienste, die einen besonderen ‚Event-Charakter‘ haben, sind attraktiver als der sonntägliche Gottesdienst. Von letzterem erwarten sich Jugendliche wenig, sobald aber konkrete Anlässe (z.B. Friedensgebet) und die Möglichkeit individueller Anteilnahme (z.B. musikalisch) gegeben sind, werden Gottesdienste für einige Jugendliche interessant. Andere wiederum erwarten nichts von ihnen.

Kirchen werden als auratische Orte mit besonderer Anziehungskraft angesehen. Als Bau- und Kunstwerke können sie von Jugendlichen unabhängig von ihrem institutionellen Aspekt gesehen werden. Sie verkörpern dann einen Gegenentwurf zum Alltag. Werden Kirchen als Bauwerke thematisiert, so geschieht dies signifikant anders als wenn Kirche als Institution beschrieben wird: Durchgängig werden kirchliche Bauwerke von den Jugendlichen positiv konnotiert. Dabei spielt ihr ‚Anderssein‘ im Gegensatz zum Alltag eine entscheidende Rolle: Hier ist es eine für Jugendliche anziehende und wohltuende, als spannend erlebte Fremdheit, die sie in den Bann zieht. Die Fremdheit der Institution löst bei den meisten Ablehnung aus, die Fremdheit des Bauwerks Faszination.

Sinnstiftend und lebensstrukturierend wird von einigen Jugendlichen die Gemeinde geschildert: Dabei betonen die meisten, dass dort nicht religiöses Erleben, sondern die erfahrene Gemeinschaft im Vordergrund stehe.

Einige Jugendliche sind in kirchlichen Gruppen, die mehr oder weniger von religiösen Themen geprägt sind, engagiert. Es scheint, als ob selten die Inhalte, häufiger die Gemeinschaft in den Gruppen entscheidend sind.

Christlich-autonom religiöse Jugendliche besuchen selten einen Gottesdienst, maßgeblich ist die eigene Motivation. Wenn sie das Bedürfnis dazu verspüren oder ein besonderer Gottesdienst mit attraktiven Inhalten ansteht, besuchen sie ihn. Thematische Gottesdienste sind gefragt. Die allgemeine Liturgie jedoch empfinden sie als langweilig. Individuelle Kirchenbesuche hingegen spielen eine große Rolle für sie. Hier finden sie Ruhe, gehen ihren eigenen Gedanken nach und denken auch über ihren Glauben nach. Sakrale Räume wirken sehr anziehend.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche besuchen regelmäßig Gottesdienste. Dabei verhalten sie sich loyal zu ihren Heimatgemeinden, suchen aber auch entschieden-christliche Zirkel auf, die ihren Glauben expressiv leben, wie z.B. charismatische Gemeinschaften. Sie arbeiten in den Gruppen der Kirchengemeinden mit und reflektieren die Inhalte des Gottesdienstes und der Liturgie.

Konventionell-religiöse Jugendliche besuchen unregelmäßig die Gottesdienste. Dabei ist ihre Motivation unterschiedlich, meist kommen sie aus Gewohnheit oder Tradition, auch wenn sie Inhalte und Liturgie langweilig finden. Sobald sie aber in Gruppen, wie z.B. bei den Ministranten, Gemeinschaft erfahren, beteiligen sie sich gerne.

Autonom-religiöse Jugendliche besuchen kaum Gottesdienste. Die Liturgie empfinden sie als langweilig, weshalb sie einen Kirchenbesuch ohne Gottesdienst vorziehen. Dann können sie allerdings in einer Kirche betend still werden.



Nicht-religiöse Jugendliche sehen keinen Grund, Gottesdienste zu besuchen oder sich irgendwie in der Gemeinde zu engagieren.

**Tabelle 42: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Gottesdienstbesuch	allsontäglich	ablehnend
		Liturgie	gelangweilt
Kirchlich-christlich	Gottesdienstbesuch	thematisch	gerne
		eigene Motivation	entscheidend
Konventionell-religiös	Gottesdienstbesuch	ohne Gottesdienst	inspirierend
		allsontäglich	regelmäßig
Autonom-religiös	Gottesdienstbesuch	spezielle Zirkel	verantwortlich
		allsontäglich	persönlicher Kontakt
Nicht religiös	Gottesdienstbesuch	inspirierend	inspirierend
		allein	unregelmäßig
Nicht religiös	Engagement	Gemeinde	gemeinschaftlich
		allein	unattraktiv
Nicht religiös	Engagement	allein	kaum
		Gemeinde	keines

### **Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“: Kernkategorienbildung**

Zukünftige religiöse Erziehung, Aufgabe Kirche, Niedergang Kirche → Gottesbild (vgl. 8.5)

Sakramente an Wendepunkten des Lebens, besonders Taufe, Heirat und Tod, scheinen ungeachtet der kritischen Haltung vieler Jugendlicher zur Kirche als Institution, ungebrochene Aktualität zu genießen. Gerade das Sakrament der Taufe wird von vielen Jugendlichen für zukünftige Kinder geplant und mit einer Vorstellung von Individualität verknüpft: Um sich individuell für oder gegen eine Religion zu entscheiden, soll das zukünftige Kind einen festen Ausgangspunkt haben. Diesen sehen die zukünftigen Eltern in der Taufe.

Die Kirche als ganze sollte sich nach Ansicht vieler Befragter im Hinblick auf die Belange der Jugendlichen ändern. Der Wunsch nach Reform lässt ein Interesse erkennen, in einer zeit- und jugendgemäßen Kirche mitzuwirken.

Christlich-autonome und konventionell-religiöse Jugendliche wollen später ihre Kinder mit hoher Wahrscheinlichkeit taufen lassen. Sie verstehen dies als Einwurzelung in eine religiöse Tradition, von der aus die Heranwachsenden sich später für oder gegen eine bestimmte Form von Religion entscheiden können.

Kirchlich-christlich geprägte Jugendliche sind eng mit ihrer Kirche verbunden, fordern aber eine Veränderungs- und Reformbereitschaft. Besonders eine Orientierung an Jugendlichen und eine Erweiterung der Rechte von Frauen innerhalb der Kirchen sind ihnen ein Anliegen.

Autonom-religiöse Jugendliche thematisieren kaum die Taufe ihrer Kinder, einige sprechen sich dezidiert dagegen aus. Kirche ist für sie als soziale Institution von Nutzen: Religiös wertvoll erscheint sie für diese Jugendlichen nur für unmündige Mitbürger, die sich nicht selbstständig ein religiöses Weltbild zuzulegen vermögen.

Nicht-religiöse Jugendliche gehen in Zukunft von einem allmählichen Bedeutungsverlust der Kirchen aus.

**Tabelle 43: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“**

<b>Typ</b>	<b>Kernkategorie</b>	<b>Eigenschaft</b>	<b>Dimension</b>
Christlich-autonom	Taufe Kinder	in Zukunft	geplant
	Reformen	in Kirche	notwendig
Kirchlich-christlich	Taufe Kinder	in Zukunft	selbstverständlich
	Reformen	in Kirche	notwendig
Konventionell-religiös	Taufe Kinder	in Zukunft	geplant
Autonom-religiös	Taufe Kinder	in Zukunft	skeptisch
	Aufgabe Kirche	Hilfe Notleidende	geistig/materiell
Nicht religiös	Niedergang Kirche	in Zukunft	wahrscheinlich

#### d) Verwendete religiöse Semantik

<i>Traditionelle Semantik häufig benutzt</i>	<i>Traditionelle Semantik selten benutzt</i>
Kirche	Das Heilige
Religion	Gebet
Glaube	Heirat
Taufe	Gebet
Messe/Gottesdienst	Ministranten
Erstkommunion/Firmung	Bibel
Seelsorger/Pfarrer	

Die Jugendlichen thematisieren sehr oft „Kirche“, „Religion“ und „Glauben“, sie sprechen über „Erstkommunion“ bzw. „Firmung“, „Taufe“ und („Priester“ bzw. „Pfarrer“). Sehr oft kommen sie auf „Messe“ bzw. „Gottesdienst“ zu sprechen.

#### e) Zusammenfassende Antwort auf die Teilfrage

Das Verhältnis der befragten Jugendlichen zu institutioneller Religion und Tradition ist von Ambivalenz geprägt:

Sie lehnen die Kirche als Institution ab, schätzen sie aber als persönlichen Sammlungs- und Rückzugsraum. Sie lehnen ihre Gemeindestrukturen oftmals ab, schätzen aber die Gemeinschaft der Jugendgruppen, die sich dort versammeln. Sie halten Gottesdienste für langweilig, schätzen sie jedoch, wenn sie thematisch ausgerichtet sind und Event-Charakter besitzen. Sie halten wenig von Seelsorgern als Amtspersonen, schätzen diese aber, wenn sie eine persönliche Beziehung aufbauen können.

Sie halten sich oftmals für zufällig in die Kirche hineingeboren, wollen aber häufig ihre zukünftigen Kinder christlich taufen lassen.

Ernst Troeltsch beschrieb es als kennzeichnend für das Christentum der Neuzeit, dass Religion und Kirche zwar auseinander fallen, gleichzeitig aber aufeinander angewiesen bleiben. Er beschrieb es als Folge der Aufklärung, dass sich eine individualisierte Form der gelebten Religion auch jenseits der Kirchen etablierte, ohne dass letztere überflüssig wurden (vgl. Troeltsch bei Gräß 1998, 80). Auch diese Studie bestätigt, dass Jugendliche christliche Tradition, und in ihr vor allem die Kirchen, sehr oft als Kehrseite ihres eigenen, persönlichen Glaubens ansehen. Sie wollen sich von dieser Tradition absetzen. Gleichzeitig bedienen sie sich immer wieder (Gottes-)Bilder und (Gebets-)Formen, die in dieser eigentlich abgelehnten Tradition angelegt sind.

Diese Studie kommt mit anderen empirischen Untersuchungen zu dem Schluss, dass der „systematische Ort von Religion (...) sich aus dem Bereich von kirchlich institutionalisierter Religion in denjenigen des Individuums“ verschiebt (Dubach 1993, 300). Man kann deshalb von heute stattfindender De-Institutionalisierung der christlichen Religion sprechen, weil es den Kirchen nicht mehr gelingt, religiöse Orientierungen monopolartig an sich zu binden. Die Kriterien für Religiosität scheinen heute allgemein zu unbestimmt zu sein, als dass sie in einer institutionellen Form aufgehoben sein könnten. Damit wird die überlieferte Gestalt der Kirche durch die Ausweitbarkeit der Bestimmbarkeitshorizonte von Religion quasi kontingent gesetzt: Man kann sich ihr anschließen, um sich religiös auszudrücken, ist aber keinesfalls darauf angewiesen (vgl. Pollack 1988, 143). Darum sind unstabile, selbstreflexiv hergestellte und in hohem Grade individuell geformte religiöse Plausibilitäten charakteristisch für die gegenwärtige Gesellschaft.

Andererseits bietet Kirche, obwohl sie das Monopol religiöser Weltdeutung verloren hat, immer noch semantisches, rituelles und kulturelles Material, das zur persönlichen Artikulation von Religion genutzt werden kann. Aus diesem Grunde, das belegen Untersuchungsergebnisse einer Studie zur heutigen Gestalt von Religion in der Schweiz (Dubach/Campiche 1993), sollte man De-Institutionalisierung nicht an eine Theorie des

generellen Verschwindens von Religion überhaupt koppeln. Insbesondere die Problematik der Sinnsuche und -findung beinhaltet religiöse Elemente, die sich oftmals unter Rückgriff auf christliche Traditionen und Institution Ausdruck verschaffen. Demzufolge lässt sich vor dem Hintergrund religiöser De-Institutionalisierung nicht lediglich Religionsverlust als Kollaps christlicher Institutionen, sondern ebenso ein Wandel in der Ausdrucksform von Religion, die christliche Tradition miteinbezogen, beobachten (vgl. Dubach 1993, 301ff). Die Feststellung von Karl-Fritz Daiber (1996), dass auch in scheinbar säkularisierten Gesellschaftsformen letzte Sinnhorizonte aus kollektiven Symbolen gespeist werden, die wiederum in den westlichen Ländern ohne das Christentum nicht zu denken sind, lässt sich an dieser Studie bestätigen.

Es wird deutlich, dass obwohl im Zuge der Modernisierung von Gesellschaften institutionelle und damit auch substantielle Formen von Religion an den Rand gedrängt werden, Religion nicht einfach verschwindet, sondern in Form von synkretistisch zusammengestellter, individueller Religiosität ihren Platz findet: „Das schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, dass Kirchen als Träger traditioneller Religiosität weiterhin als positive oder negative Bezugspunkte individueller Religiosität fungieren“ (Krüggeler/Voll 1993, 44). Individuelle religiöse Auswahl kann sich also durchaus substantieller Religion bedienen. Das wird besonders an den christlichen Übergangsriten Taufe und Heirat deutlich. Obwohl die Jugendlichen Kirche als Institution sehr kritisch und teilweise distanziert gegenüberstehen, streben sie doch mit Blick auf ihre zukünftigen Kinder die Taufe und ihren zukünftigen Ehepartner die Heirat an, und zwar kirchlich. Im Gegensatz zum Gottesdienstbesuch, der nur selten und bei besonderen Anlässen und Events in Anspruch genommen wird, zeichnet sich gerade die Taufe als säkularisierungsresistent aus. In der Rolle als Initiationsinstanz durch das Angebot der Taufe ist die kirchlich-christliche Religion laut dieser Studie und anderen Untersuchungen die „am stärksten in der Alltagskultur präsente Religion. Sie ist die Religion auch der Alltagskultur mit ihren an den Krisen und Wenden des Lebens- und Jahreszyklus angelagerten Ritualen“ (Gräb 1998, 59f). Religion erlangt ihre Präsenz in einer Gesellschaft zum einen durch Institutionen (z.B. Kirchen), zum anderen aber durch die persönliche Religiosität der Mitglieder dieser Gesellschaft. Erstere scheinen heute in den Hintergrund gedrängt zu werden, zweitens ist aber weiterhin aufzufinden und weist viele Referenzen an die Institution Kirche auf, wie beschrieben werden konnte.

## **10. Der Zeichengebrauch in religiösen Aussagen von Schülerinnen und Schülern**

Das zentrale Ergebnis der empirischen Untersuchung besagt zusammengefasst, dass zwischen subjektiv-intentional eingenommener religiöser Haltung und den verwendeten religiösen Zeichen ein Widerspruch liegt. Jugendliche sind skeptisch im Hinblick auf institutionalisierte Religion, die von Ihnen verwendete, von religiösen Zeichen geprägte Semantik jedoch spiegelt eine Verwobenheit mit dem christlichen Traditionskontext wider.

So wird bei der Analyse der fünf Themenbereiche zur religiösen Haltung Jugendlicher deutlich, dass sie kommunikativ in erster Linie über traditionell-religiöse Zeichen aktiv werden und nur selten neue Zeichen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Religion ausbilden.

Als Zusammenfassung dieses empirischen Befunds dient eine abschließende Aufstellung, die aus der Beantwortung der bei der Konzeption des Leitfadens bestimmenden Fragen besteht. Hier wird die Verwobenheit religiöser Erfahrungen mit traditionell religiöser Semantik deutlich.

Im Folgenden werden die Ergebnisse der Studie in Bezug auf die einzelnen Themenbereiche strukturell zusammengefasst. Im Mittelpunkt steht der untersuchte Themenbereich. Die zu jedem einzelnen Themenbereich aufgeführten Unterpunkte sind aus den Ergebnissen des selektiven Kodiervorgangs (Kap. 9) extrahiert. Die dort aufgeführten tabellarischen Auflistungen dienen als Quelle.

### **10.1 Erfahrungen mit Religion (vgl. 8.1 und 9.1)**

Ein wichtiges Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass Jugendliche religiöse Erfahrungen sowohl in Bezug auf eigene Erlebnisse als auch hinsichtlich bekannter religiöser Traditionen formulieren. Es ist in den Aussagen der Jugendlichen eine Religiosität zu beobachten, die sowohl aus Quellen der eigenen Erfahrung als auch der Tradition gespeist wird. Eine ausschließlich individuelle, aufgrund der persönlichen Erfahrungen der jeweiligen Befragten ‚beliebige‘ Religiosität war nicht aufzufinden, genauso wie rein traditionell gehaltene Aussagen zu Religion nicht vorkamen. Aus der Untersuchung geht hervor, dass drei Elemente maßgeblich sind, wenn Jugendliche über ihre Erfahrungen mit Religion sprechen:

#### **10.1.1 Gemeinschaft**

Die Identifikation mit bestimmten kirchlichen Traditionen ist bei konventionell-religiösen und kirchlich-christlich geprägten Jugendlichen gegeben. Sie wird vor allem dann aktualisiert, wenn die Jugendlichen die Notwendigkeit von gemeinschaftlichen Erfahrungen thematisieren. Allerdings wird dies von den genannten Gruppen sehr unterschiedlich begründet.

Gerade konventionell religiöse Jugendliche definieren religiöse Erfahrungen in erster Linie über den Gemeinschaftscharakter. Sie nehmen nicht so sehr den inhaltlichen Teil religiöser Traditionen wahr, sondern für sie zählt, dass sie sich im Umfeld kirchlicher Institutionen versammeln und somit starke Erlebnisse von Gemeinschaft erzielen können. Hier werden vor allem informelle kirchliche Jugendgruppen genannt, die Vergemeinschaftung und Heimat anbieten, aber nicht primär religiös ausgerichtet sind. Viele Jugendliche sind in kirchlichen Jugendgruppen aktiv, wobei sie dort nicht explizit religiöse Erfahrungen machen, sondern vielmehr den Gemeinschaftsgeist im weiteren Umfeld als anziehend erleben. Dazu kommt bei konventionell-religiösen Jugendlichen ein gewisses Desinteresse hinsichtlich der explizit religiösen Inhalte, die in Kirche und RU vermittelt werden. Inhalte werden unkritisch zur Kenntnis genommen, ihre Wirkung auf den Alltag als gering eingeschätzt, aber sie werden auch nicht kritisiert. Es besteht unter dieser Gruppe von Jugendlichen kaum ein Bedürfnis, religiöse Erfahrungen zu kommunizieren.

Kirchlich-christliche Jugendliche hingegen fassen Erfahrungen mit Religion im Hinblick auf Gemeinschaft dezidiert anders: Für sie ist die inhaltliche Dimension religiöser Gemeinschaftserlebnisse entscheidend. Sie wollen ihren Glauben in aktiver spiritueller und geistiger Kommunikation mit Gleichgesinnten leben.

### **10.1.2 Kommunikation**

Die Jugendlichen schätzen Kommunikation in Bezug auf religiöse Erfahrungen mehr als Unterweisung in Hinblick auf bestimmte christliche Traditionen. Jedoch gerade die Thematisierung von abgelehnten, christlichen Traditionen bietet den Jugendlichen Gelegenheit, die eigenen, individuellen Erfahrungen mit Religion frei zu legen und zu erläutern (z.B. in der Familie oder im RU).

Es sind in erster Linie christlich-autonom eingestellte Jugendliche, die Kommunikation als Haupttopos anführen, wenn sie über ihre Erfahrungen mit Religion sprechen. Besonders die Diskussion über abgelehnte, traditionelle Religion, durchaus auch im RU, lässt sie individuelle religiöse Entwürfe entwickeln.

Autonom-religiöse Jugendliche pflegen Kommunikation über religiöse Erfahrungen eher im privaten Rahmen. Aber auch sie beziehen im RU gerne Stellung, wobei sie häufiger Interesse für andere Religionen als das Christentum aufbringen.

### **10.1.3 Reflexion**

Aus der Ablehnung von bestimmten Formen von Religion entsteht eine grundlegende Reflexion über die eigene Religiosität. Diese Reflexion kann entweder zu einer konsequenten Eigeninterpretation von Religion oder aber zu deren völliger Ablehnung führen.

So kommen autonom-religiös denkende Jugendliche aus ihrer Ablehnung von erfahrener traditioneller Religion zu einer sehr kritisch reflektierten, ihren ganzen Alltag durchziehenden, individuellen Religiosität. Religiöses Erleben manifestiert sich für diese Gruppe in einem biografisch und narrativ verantworteten Glauben.

Nicht religiöse Jugendliche ziehen dahingegen gerade aus der Reflexion von bestimmten Glaubensformen den Schluss, dass eine Beschäftigung mit Religion für ihr Leben sinnlos ist. Sie grenzen sich von der Dimension des Glaubens ab, indem sie das Erfahrene als Unsinn, als Täuschung oder als Relikt ihres Kinderglaubens entlarven. Jugendliche, die dies tun, geben sich agnostisch-skeptisch in Bezug auf Glauben. Kirchliches Verbandswesen, kirchliche Vereine, kirchliche Folklore und traditionelle Gottesdienste, die man aus Gewohnheit besucht, fallen unter diese Kategorie. Die Jugendlichen beurteilen eine solche Form der Religiosität, die sich im Wahrnehmen eingeschliffener Strukturen realisiert, als unsinnig und lehnen sie ab.

### **10.1.4 Resümee**

Erfahrungen mit Religion werden von Jugendlichen häufig kommuniziert (z.B. in Familie/Freundeskreis/RU) und bedürfen der Reflexion (z.B. individuell oder im RU). Konventionell-religiöse Jugendliche lehnen eine solche aktive Auseinandersetzung mit religiösen Erfahrungen ab: Diese konkretisieren sich in Gemeinschaftserlebnissen, in spürbarem Zusammenhalt untereinander. Christlich-kirchliche Jugendliche hingegen legen Wert darauf, die Inhalte ihres Glaubens zu leben und weiter zu geben. Kommunikation ist vor allem für christlich-autonome, aber auch für autonom-religiöse Jugendliche ein Kernpunkt ihrer religiösen Erfahrungen. Letztere betonen besonders das Element der Reflexion, das Glaubenserfahrungen überhaupt möglich macht.

## **10.2 Ungewöhnliches im Alltag (vgl. 8.2 und 9.2)**

Im Hinblick auf Religion in der Gegenwartskultur zeigt sich in Interviews mit Jugendlichen aller religiösen Ausrichtungen eine gewisse Ambivalenz: Sie beobachten in Film, Fernsehen, Sport etc. religiöse Anspielungen, gehen damit aber sehr kritisch um. Eine wichtige Unterscheidung liegt in der Klassifizierung der beobachteten Phänomene als Religion: „Pseudoreligion“, so viele Jugendliche, sei in den Medien durchaus vorhanden, wenn es darum geht, Menschen durch Überhöhung eines Produktes in religiöse Sphären zum Kauf zu bewegen oder durch Stilisierung eines Sportlers oder Musikers dessen Marktwert ins Unermessliche zu steigern. Dies sei zu entlarven und nicht für „wirkliche Religion“ zu halten. Der Rekurs auf „wirkliche Religion“ vor dem Hintergrund der von den Jugendlichen immer wieder demaskierten Medienreligion ist insofern bemerkenswert, als dass man diese „wirkliche Religion“ in der Sphäre des Unbestimmbaren belässt. Was Pseudoreligion ist, vermögen die Jugendlichen zu beschreiben, was „wirkliche Religion“ ist, eher nicht.

### **10.2.1 Zustimmung**

Christlich-autonom denkende Jugendliche gehen davon aus, dass sie im Alltag Erfahrungen machen können, die mit Schutzengeln, mit Daja-Vu's und anderen ungewöhnlichen Dingen zu tun haben und durch die sie in gewisser Weise Religion im Alltag erleben können. Religiöse Sprachspiele, die sich in den Alltagsdiskurs eingeschlichen haben, klassifizieren sie hingegen nicht religiös.

### **10.2.2 Pragmatisch**

Kirchlich-christliche Jugendliche erkennen keine ungewöhnlichen Begebenheiten in ihrem Alltag an. Sie glauben daran, dass Gott in das Leben eingreift, sehen dies aber nicht als Ungewöhnlich an.

Konventionell-religiös denkende Jugendliche haben ungewöhnliche Ereignisse nicht im Blickwinkel. Für sie spielt sich das Leben in einem realistisch-pragmatischen Modus ab, der ihnen keinen Raum für metaphysische Spekulationen lässt.

### **10.2.3 Bestätigend**

Religiös-autonom denkende Jugendliche bestätigen das Vorhandensein von ungewöhnlichen Phänomenen in ihrem Alltag: Für sie sind Schutzengel eine Realität, mit der sie rechnen. Aus ihrer introvertierten religiösen Praxis entwickeln sie eine Weltsicht, die durchaus außerempirische Phänomene kennt.

### **10.2.4 Ablehnend**

Nicht religiöse Jugendliche lehnen alle Spekulationen über das Vorhandensein von ungewöhnlichen Phänomenen im Alltag ab.

### **10.2.5 Resümee**

Bemerkenswert ist, dass bei vielen Jugendlichen der Topos der im Unbestimmten verbleibenden ‚wirklichen Religion‘, oft neben den drei anderen Modi, genannt wird. Es ist also möglich, Medienkult als ‚Pseudoreligion‘ zu entlarven und gleichzeitig im Gegensatz dazu eine ‚wirkliche Religion‘ negativ zu postulieren, deren Gestalt und Form nicht näher spezifiziert wird.

### **10.3 Der persönliche Glaube (vgl. 8.3 und 9.3)**

Die Formulierung des persönlichen Glaubens geschieht bei Jugendlichen häufig über eine Auseinandersetzung mit kirchlicher Institutionalität. Diese wird besonders hinsichtlich traditioneller Formen von Kirche thematisiert.

#### **10.3.1 Individualität**

Christlich-autonome Jugendliche haben eine individuelle Vision von Glauben, die sie eine Perspektive jenseits des Alltags entwickeln lässt. Dazu reicht ihnen ihre religiöse Vorstellungskraft, für sie ist ihre individuelle Religiosität entscheidend. Diese kann durchaus von traditionell-christlichen Inhalten befruchtet werden, wie z.B. der Bibel, die viele Fragen hinsichtlich des Alltags aufwirft. Es ist diese Kraft der Reflexion über Glaubensfragen, die ihnen eine Begegnung mit Gott ermöglichen kann.

#### **10.3.2 Funktion**

Autonom religiöse Jugendliche sind sowohl skeptisch im Hinblick auf institutionelle Formen von Religion als auch auf die Möglichkeit der Transformation des Alltags durch Religion. Für sie ist Glaube an und für sich ebenfalls etwas Positives, jedoch beschränken sie ihn auf Reflexion. Sie sehen es als Funktion des Glaubens, durch Reflexion Sinn zu generieren sowie die Herkunft der Welt zu deuten. Religion wird hier eine innerweltliche Funktion zugeschrieben, die Menschen verbinden kann. Je weniger Institution thematisiert wird, desto positiver bewerten Jugendliche Religion.

#### **10.3.3 Tradition**

Explizit wird Tradition von Jugendlichen betont, die ihren persönlichen Glauben sowohl mit einer institutionellen Ebene als auch einer transzendenten Qualität sehen. Das tun sowohl konventionell-religiöse als auch kirchlich-christliche Jugendliche, aber diese Gruppen ziehen völlig unterschiedliche Konsequenzen aus dieser Haltung.

So betrachten konventionell-religiöse Jugendliche ihren Glauben als Privatsache, den sie auch im institutionellen Rahmen praktizieren: Sie besuchen Gottesdienste und beten vorgegebene Gebete mit. Sie gehen davon aus, dass ihr Glaube auf eine weltübersteigende Wirklichkeit hin abzielt. In dem Maße, wie sie die Sphäre des Glaubens mit der Institution der Kirche in Verbindung bringen, halten sie ihn jedoch auch als auswirkunglos im Hinblick auf ihren Alltag. Dieser Glaubensvollzug spielt sich sozusagen in einer kirchlichen Sonderwelt ab, die für diese Jugendlichen durchaus Heimat und Identität stiftet, aber er scheint keinen Einfluss auf das alltägliche Leben zu haben.

Kirchlich-christliche Jugendliche orientieren sich an der kirchlichen Lehre und nehmen kirchliche Angebote wahr. Darüber hinaus wollen sie die Inhalte ihres Glaubens gerade für das alltägliche Leben fruchtbar machen. Dort wollen sie weitergeben und vorleben, was sie glauben. Sie betrachten ihren Glauben als in stetiger Entwicklung befindlich und sehen eine Beziehung zu Gott als Hauptziel des Glaubens an.

#### **10.3.4 Projektion**

Nicht-religiöse Jugendliche sehen den Glauben als irrelevant für ihr Leben an, nicht zuletzt deshalb, weil sie ihn fast ausschließlich an institutionalisierter Religion messen: Letztere thematisieren sie in Gestalt der Kirche lediglich als weltimmanente Organisation, die eine reine Ordnungsfunktion wahrnimmt und sich von anderen gesellschaftlichen Organisationen nicht nennenswert unterscheidet. Deshalb sehen sie den Glauben als Projektion der Gesellschaft: Menschen schaffen religiöse Gemeinschaften, deren Interessen aber rein auf das soziale Zusammenleben hin und aus diesem heraus zu verstehen sind.



### **10.3.5 Resümee**

Die Thematisierung des persönlichen Glaubens vollzieht sich meist mit Bezug auf den institutionellen Charakter von Religion. Diese wird entweder dem Glauben zugrunde gelegt oder aber der persönliche Glaube wird radikal als Gegenentwurf zu einer institutionell bekannten Form von Religion entworfen. Jugendliche, die keinen persönlichen Glauben formulieren können oder wollen, tun dies mit dem Hinweis auf institutionelle Religion, welche sie ablehnen.

### **10.4 Das Gottesbild (vgl. 8.4 und 9.4)**

Die Jugendlichen haben ihr jeweiliges Gottesbild sowohl metaphysisch-transzendent als auch soziopsychisch-immanent geschildert. Jedoch werden anthropomorphe Gottesbilder fast durchweg abgelehnt.

#### **10.4.1 Deistisch**

Ein metaphysisch-transzendentes Gottesbild äußern besonders christlich-autonome Jugendliche, und sie können sich mit diesem identifizieren, wenn sie es im Sinne des klassischen Deismus ausgestalten: Sie sprechen von einer „Höheren Macht“, die die Welt und den Kosmos ins Leben gerufen habe, diese sich jedoch weitgehend autonom entwickeln lasse. Diese „Höhere Macht“ lässt sich keinem persönlichen Antlitz Gottes zuordnen, sie wirkt nicht in die empirisch feststellbare Wirklichkeit hinein: An der Natur und den Geschöpfen lässt sich ihr verborgenes Walten wohl ablesen, sie ist aber keine Person und es gibt keinen direkten Kontakt zu ihr.

#### **10.4.2 Konstruktiv**

Autonom-religiöse Jugendliche sehen Gott als Konstrukt der menschlichen Vorstellungskraft, damit ist das Gottesbild streng (auto-)biografisch geprägt. Oftmals wird er in Gestalt einer „Höheren Macht“ mit abstrakten Eigenschaften dargestellt. Im Fadenkreuz der Konstruktion durchdringen sich Immanenz und Transzendenz Gottes gegenseitig. Dabei besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Existenz einer „Höheren Macht“, die den Menschen begleitet, und der Notwendigkeit, diese Macht gedanklich zu konstruieren. Göttliches und Menschliches hängen von einander ab: Menschen stellen sich Gott vor, beziehen jedoch gleichzeitig lebenswichtige Hoffnung für sich aus diesem Glauben. So abstrakt Gott in dieser Vorstellung als „Höhere Macht“ auch ist, so konkret ist seine Funktion für den Menschen als Hoffnungsträger. Diese Gruppe von Jugendlichen besitzt ein synkretistisch zusammengestelltes Gottesbild, das beispielsweise mit dem hinduistischen Lebensatem „Brahman“ (vgl. 7.18) in Verbindung gebracht werden kann. Für diese Befragten ist Gott zugleich unendlich fern und transzendent – wie auch unendlich nah und weltimmanent. Die Transzendenz dieses Gottesbildes macht sich an seinem ‚Anders-Sein‘ von allen bekannten, weltlichen Vollzügen bemerkbar, seine Immanenz an der Identifikation dieses Gottesbildes mit der ‚Seele‘ oder dem Gewissen, die jedem Einzelnen entsprechende Weisung für konkrete Lebenssituationen zu geben im Stande sind.

#### **10.4.3 Theistisch**

Eine theistische Qualifikation des Gottesbildes wird von konventionell-religiösen und von kirchlich-christlichen Jugendlichen vorgenommen.

Konventionell-religiöse Jugendliche haben sowohl das Gottesbild eines alten Mannes als auch einer abstrakt und transzendent vorgestellten „Höheren Macht“. Beide Vorstellungen werden miteinander vermischt und mit dem Kosmos, der Natur oder dem Schicksal konnotiert. Zumeist wird Gott als weit entfernt und unbestimmt handelnd interpretiert. Gott werden verschiedene und z.T. auch sich widersprechende Attribute zugesprochen: Einerseits wird er

als unerreichbar und weltfern, andererseits als in Notsituationen ansprechbar und helfend vorgestellt.

Christlich-kirchliche Jugendliche beschreiben Gott als persönlich Erfahrbaren. Sie beziehen sich dabei in erster Linie auf ihre Lebenserfahrungen und individuelle Reflexionen, vereinzelt aber auch auf die Bibel als Quelle. Gott wird einerseits als Freund und Gefährte, andererseits als hintergründiger Weltenlenker beschrieben, dessen Wesen unerklärlich bleibt. Hier werden in erster Linie christlich-traditionelle Gottesbilder bemüht, wobei immer wieder auch das Bild einer hintergründigen, abstrakten „Höheren Macht“ herangezogen wird, die im Verborgenen bleibt. Besonders die Vorstellung eines persönlichen, ansprechbaren, begleitenden und in die Geschichte der Menschheit eingreifenden Gottes wird formuliert.

#### **10.4.4 Anthropomorph**

Nicht-religiöse Jugendliche formulieren anthropomorphe Gottesbilder. Besonders häufig wird das Bild vom „alten Mann mit Bart“ ins Spiel gebracht. Dieses wird als unglaubwürdig abgelehnt. Diese Jugendlichen ziehen die Konsequenz, Gott vollständig abzulehnen. Der oft genannte „alte Mann mit Bart“ genießt bei den Jugendlichen keine Autorität und wird als Fiktion entlarvt.

#### **10.4.5 Resümee**

Allgemein gilt, dass welt-immanente Gottesvorstellungen positiv bewertet werden, sobald sie biografisch verortet sind: So wird das innere Zwiegespräch mit dem Gewissen als Gebet bezeichnet und der Eintrag ins Tagebuch wird als Kommunikation mit etwas Unbedingtem gewertet. Es kommen sowohl transzendente als auch immanente Gottesbilder zur Sprache, mit denen man sich identifiziert, wenn sie nicht von anthropomorphen Merkmalen geprägt sind. Wo von Gott als Wesen mit menschenähnlichen Zügen gesprochen wird, sinkt die Akzeptanz bei den Jugendlichen. Die Grenzscheide liegt nicht zwischen immanenten und transzendenten Gottesbildern, sondern zwischen anthropomorphen und amorphen Gottesbildern.

### **10.5 Referenz an Kirche und religiöse Tradition (vgl. 8.5 und 9.5)**

Jugendliche bewegen sich bei der Artikulation ihrer persönlichen Religiosität im Bereich religiöser Traditionen: Dabei schwankt diese Referenz deutlich zwischen eventartigen und gewohnheitsmäßigen Elementen.

Unter einem religiösem Event verstehe ich die einmalige, durch besondere rituelle und sinnlich wahrnehmbare Komponenten angereicherte Zelebration eines Anlasses mit religiösem Bezugspunkt, der die Möglichkeit der persönlichen Erlebbarkeit und Anteilnahme bietet. Im Gegensatz dazu fasse ich Religiosität als in die Alltäglichkeit eingelassenes, biografisch integriertes Phänomen.

#### **10.5.1 Selektiv-reflektiert**

Der Event-Charakter, die Dimension des Erlebnisses, ist vielen Jugendlichen wichtig geworden. So werden traditionelle Elemente von Religion da besonders gut angenommen, wenn diese in einer besonderen Form dargeboten werden, die einmaligen und erlebnishaften Charakter hat. Jugendliche wählen sehr bewusst aus, welche religiösen Anlässe für sie Erlebnischarakter haben.

Bei christlich-autonom ausgerichteten Jugendlichen, die ihre Zugehörigkeit zur Kirche als unerheblich betrachten und sich uninteressiert im Hinblick auf das Gemeindeleben zeigen, lässt sich die Attraktivität der Erlebnisdimension von religiösen Anlässen am Beispiel der Übergangsrituale gut zeigen: Kirchlich angebotene ‚Rites des passage‘ stehen recht hoch im Kurs: Geburt, Heirat und Tod will man im kirchlichen Ritus begehen, obwohl man der Kirche durchaus kritisch gegenübersteht. Wir haben es bei diesen rituellen Anlässen mit positiv

konnotierter traditioneller Religion zu tun, die sich nicht allein durch Wiederholung, sondern durch ein feierliches Übergangsritual auszeichnet. Ein kirchliches Ritual (Hochzeit, Taufe, Begräbnis) kann die Besonderheit der Lebenssituation herausstellen und korrespondiert mit der Vorstellung der Jugendlichen von einer subjektiv wichtigen Erfahrung einer bestimmten Situation. So ist es durchaus möglich, dass sich Jugendliche mit Aspekten von kirchlicher Tradition identifizieren (z.B. Taufe/Hochzeit usw.).

Ein anderes Beispiel dafür sind Kirchenräume. Die Jugendlichen wählen Ort und Zeitraum des Aufenthalts in einer Kirche selbst aus und entwickeln in sakralen Räumen individuell religiöse Handlungen, die bis hin zur Kontemplation reichen. Aus dem Gemeindeleben können sie Nutzen ziehen, wenn sie ein persönliches Verhältnis zu Seelsorgern und Gemeindemitgliedern entwickeln. Sie formulieren aber immer wieder, dass das kirchliche Leben, besonders im Hinblick auf Arbeit mit Jugendlichen, zu reformieren sei.

Kirchlich-christliche Jugendliche akzeptieren ihr Gemeindeleben vor Ort, und nehmen aktiv daran teil.

### **10.5.2 Selbstbestimmt-individuell**

Autonom-religiöse Jugendliche empfinden die kirchliche Praxis als Beispiel für eine Form von Religiosität, die sie ablehnen. Diese Facette kirchlicher Tradition ist wenig attraktiv für die Jugendlichen. Oft werden in diesem Sinne der institutionalisierte Gottesdienst(-besuch), Aussagen von Lehramt und Papst oder die Amtsautorität des Priestertums kritisiert. Sie suchen dezidiert ihre religiösen Erfahrungen aus sich selbst heraus, aus Naturbetrachtungen oder aber auch von anderen geistigen Strömungen her zu gewinnen. Dabei suchen sie nach Möglichkeiten, im Rahmen der Selbstwahrnehmung ein ‚Fenster‘ in eine andere Wirklichkeitsebene zu öffnen. Am positivsten wird dabei Religion thematisiert, die ohne institutionellen Rahmen auskommt: Auf individueller Ebene wird sie z.B. im Tagebuchschieben oder im Streifen durch die Natur gesehen. Solche individuellen Begegnungen mit dem Nicht-Alltäglichen werden als Transzendenz erlebt in dem Sinne, dass der Alltag reflektiert und in einem (inneren) Dialog mit etwas die Welt Übersteigendem relativiert wird. Solche Erlebnisse wiederum können autonom-religiöse Jugendliche durchaus in Sakralgebäuden machen: Kirche als Raumerlebnis wirkt sehr anregend und attraktiv auf sie. Der Kirche als Institution hingegen sprechen sie lediglich die Aufgabe zu, materiell Minderbemittelten zu helfen und geistlich-spirituell unselbständigen Menschen eine religiöse Heimat zu bieten.

### **10.5.3 Unreflektiert**

Konventionell-religiöse Jugendliche akzeptieren die Kirche als religiöse Institution, die sie mehr oder weniger regelmäßig besuchen, aber sie sprechen ihr für das alltägliche Leben und den persönlichen Bereich keine größere Bedeutung zu. Relativ unreflektiert nehmen sie am Gemeindeleben teil und ordnen kritiklos Religion der Kirche zu. Diese Jugendlichen haben keine existentiellen Fragen an Religion, für sie fällt das Religiöse wie selbstverständlich mit der Kirche zusammen und wird von dieser repräsentiert. Kirchliche Übergangsrituale und die Teilnahme an ihnen werden als Selbstverständlichkeit gesehen, Engagement in der Gemeinde ergibt sich aus Aktivitäten, in denen der Gemeinschaftscharakter im Vordergrund steht.

### **10.5.4 Ablehnend**

Nicht-religiöse Jugendliche lehnen die Kirche ab, weil sie sie als unnötige, uninteressante Institution wahrnehmen, die in ihrem Leben keine Rolle spielt. Sie engagieren sich nicht in der Gemeinde und besuchen auch keine Gottesdienste. Interessanterweise jedoch schätzen auch diese Jugendlichen den Besuch in Kirchen außerhalb der Gottesdienstzeiten.

### **10.5.5 Resümee**

Zusammenfassend ist weder eine vollkommene Ablehnung noch eine vollkommene Zustimmung der Jugendlichen mit der von ihnen erlebten religiösen Tradition auszumachen: Negativ wird sie da konnotiert, wo sie formal und unpersönlich diametral entgegen den eigenen Glaubens- und Lebenserfahrungen steht, positiv dort, wo sie sich persönlich glaubhaft in den eigenen Erfahrungsbereich integrieren lässt.

### **10.6 Beantwortung der Forschungsfragen (vgl. 1.6)**

Die empirische Analyse zur religiösen Artikulation Jugendlicher in den fünf untersuchten Themenbereichen hat gezeigt, dass diese sowohl von eigenen Erfahrungen als auch christlicher Tradition geprägt ist. Die theoretisch generierten Forschungsfragen aus 1.6 werden nun abschließend in komprimierter Form beantwortet.

#### **10.6.1 Ist Religion für Jugendliche ein Thema?**

Einfluss auf den Alltag hat Religion nur für wenige Jugendliche, nimmt man die Interviews zum Maßstab. Andererseits wird dem Gebet in alltäglichen Krisensituationen eine helfende Wirkung attestiert. Auch Moralvorstellungen und Einsatz für andere werden als Früchte der Religion thematisiert. Allgemein ist Religion in der Gestalt des Glaubens an Gott etwas, was viele Jugendliche Sinn gebend und die Lebensbedingungen verbessernd erleben, auch deshalb, weil Religion die Option eines Lebens nach dem Tod aufrechterhält. Besonders wichtig ist die Sinnfrage an Bruchstellen des Lebens, an der oftmals Glaube zum Thema wird, der auch nicht von einem weit verbreiteten Vertrauen der Jugendlichen in die Richtigkeit und Relevanz der Naturwissenschaften angefochten wird: Dieser Glaube richtet sich auf Transzendenz, die außerhalb der Reichweite naturwissenschaftlichen Denkens angesiedelt ist.

#### **10.6.2 Tritt Religion bei Jugendlichen substanziell oder funktional auf?**

Es fällt die Tendenz auf, dass Religion und Kirche sehr oft miteinander identifiziert werden. Paradoxaerweise stellen Jugendliche gleichermaßen heraus, dass Kirche nicht viel mit authentischer Religion zu tun habe.

Das ‚Klientel‘ des RU, so wie es sich in dieser Untersuchung gezeigt hat, ist eine extrem auf Individualität und Subjektivität setzende Jugend, die sehr stark mit Versatzstücken christlicher Traditionen arbeitet, allerdings lediglich, wenn sie auf religiöse Themen angesprochen wird. Religion gilt als authentisch und glaubwürdig, wenn sie mit eigenen Erfahrungen gedeckt ist. Auf der anderen Seite ist es nicht möglich, religiöse Stile oder Einstellungen (funktionale Religion) ohne Bezug auf traditionelle religiöse Semantiken zu konstruieren, neu zu erfinden. Es ist gleichzeitig zu konstatieren, dass Religion für viele Jugendliche kein Thema von höchster Priorität ist. Religiöse Fragen und Einstellungen schwingen eher unthematisch mit und werden erst bei genauerer Nachfrage entfaltet.

#### **10.6.3 Thematisieren Jugendliche Religion über Tradition oder über Erfahrung?**

Die Religiosität Jugendlicher speist sich sowohl aus substanziell-christlicher Tradition wie auch aus individuellen Entwürfen. Dabei scheinen beide Elemente miteinander verwoben zu sein. Individuelle Ausgestaltung von religiösen Veranstaltungen (z.B. Gottesdienste), Authentizität im Gespräch über religiöse Inhalte und biografische Verankerung sind entscheidende Merkmale. Traditionelle Religion wird von den Jugendlichen sehr eng mit biografisch-persönlichen Belangen verknüpft: Wenn eine religiöse Praxis im persönlichen Bereich keine Auswirkungen hat, wird sie nicht akzeptiert. Individualisierung provoziert Biografisierung der Religion: Jugendliche wollen religiöse Praxen, RU und Gespräche über Religion allgemein so gestalten, dass sie sich persönlich darin wieder finden können. Religion begegnet den Jugendlichen als Alltagserfahrung vornehmlich in Form von traditionell christlichen Bezügen sowie in Mischformen traditioneller, persönlicher, an Bruchstellen des

Alltags angesiedelter Erfahrungen. Dabei nutzen sie den traditionell generierten Zeichenvorrat an religiösen Ausdrucksmöglichkeiten. Eigene religiöse Sprache oder Artikulation entsteht, wenn Jugendliche sich an vorgegebenen religiösen Sprachspielen abarbeiten. Die Erfahrungen Jugendlicher mit Religion sind eng an die christliche Tradition gebunden. Diese Anbindung ist jedoch nicht linear-kausal zu sehen, sondern von einer gewissen Paradoxie gekennzeichnet: Das, was die Jugendlichen unter christlicher Tradition verstehen (Kirchgang, Gebet etc.), thematisieren sie zum größten Teil als negative Größe. Diese negative Thematisierung ist aber für sie notwendig, um herauszuarbeiten, wie sie selber glauben bzw. wie sie nicht glauben.

Die Negation von religiösen Traditionen dient den Jugendlichen nicht als Diskreditierung von Religion allgemein, sondern als Mittel der argumentativen Freisetzung der im Unbestimmten belassenen eigenen Religion. Negation hat hier also eine positive Funktion: Tradition dient gleichsam als Katalysator der individuellen Religion. Dieser Katalysator versprachlicht die weitgehend form- und gestaltlose persönliche Erfahrung mit Religion. Die religiöse Semantik, derer sich Jugendliche bedienen, scheint nicht frei wählbar zu sein, sondern sie ist sehr oft verankert in einem traditionellen Kontext, der überhaupt erst religiöse Kommunikation ermöglicht. So sind es z.B. traditionelle Kirchenräume, in denen sich Jugendliche mit ihren Sorgen, Nöten und Fragen aufgehoben fühlen. Es ist das traditionelle, institutionelle Kirchen- und Gemeindebild, von dem sie sich abgrenzen und über das sie eine eigene Position zu entwickeln suchen. Es sind traditionelle Gottesbilder, die sie herausfordern, eigene Vorstellungen über Gott zu entwickeln. Die Religiosität der befragten Jugendlichen, so verdeutlicht diese Untersuchung, ist verwoben in ein Beziehungsgeflecht, welches sowohl traditionell-religiöse als auch lebensweltlich-individuelle Aspekte umfasst. Individuelle Gottesbilder, persönlicher Glaube und religiöse Erfahrungen werden aber sehr oft entweder in Anlehnung an oder aber in Abgrenzung von traditionellen, religiösen Vorgaben gemacht. So sind individuelle Lebenswenden nach Ansicht der Jugendlichen mit sakramentalen Ritualen zu begehen (Firmung, Heirat etc.).

### **Teil 3: Religionspädagogischer Ausblick**

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde der religionspädagogische Kontext der Untersuchung aufgezeigt und aus diesem die Fragestellung herausgearbeitet. Diese wurde im zweiten Teil empirisch untersucht. Das Forschungsinteresse der empirischen Analyse war, zu untersuchen, in welcher Beziehung Jugendliche mit ihrer persönlichen Religiosität zu traditionell christlich-religiösen Inhalten stehen. Es war zu prüfen, ob die Jugendlichen christliche Semantiken benutzen und wie sie es verstehen. Insbesondere sollte erkundet werden, inwiefern Religion überhaupt in der Lebenswirklichkeit Jugendlicher (noch) eine Rolle spielt. Das Ergebnis: Tradition wird von den Jugendlichen nicht eindeutig abgelehnt: Das zeigt allein schon die positive Aufnahme von kirchlichen Gebäuden und der Wille zur Taufe der eigenen Kinder. Tradition wird aber durch den ‚individuellen Zoll‘ geschleust: Ein gutes Beispiel dafür ist der Gottesdienst, der dann angenommen wird, wenn er mit individuellen Bedürfnislagen und Erlebnismöglichkeiten verbunden ist.

Aber nicht nur die religiöse Tradition, sondern gerade Kirche als Institution liefert den Jugendlichen einen Orientierungspunkt dafür, ihre Erfahrungen mit Religion zu thematisieren. Typisch für die Aufnahme traditioneller Formen von Religion in das Erfahrungsspektrum Jugendlicher sind einerseits synkretistische Vermischungen von christlichen mit anderen Traditionen und andererseits die individuelle Ingebrauchnahme von kulturell-christlichen Manifestationen, wie z.B. Kirchengebäuden.

Im dritten Teil der Untersuchung werden diese empirischen Ergebnisse konzeptionell im Hinblick auf die Forschungsfragen zur Gestaltung religionspädagogischer Didaktik beleuchtet. Damit wird, mithilfe empirischer Befunde, der theoretische Diskurs fortgesetzt, der im ersten Teil der Arbeit dargestellt wurde.

## 11. Religion semiotisch unterrichten: Abduktive Korrelation

Das Kernanliegen der Korrelationsdidaktik, sowohl individuelle (religiöse) Erfahrung als auch institutionalisierte (religiöse) Tradition miteinander in Verbindung zu setzen, hat zu Konflikten geführt, die bislang nicht befriedigend gelöst werden konnten, wie im ersten Kapitel ausführlich beschrieben wurde. In Unterrichtsbezügen sind beide Bereiche im Laufe der Jahrzehnte jeweils unterschiedlich gewichtet worden, was am Ende sogar die Korrelationsdidaktik als Modell selbst in Frage stellte, weil sich scheinbar kein ausgewogenes didaktisches Gleichgewicht herstellen ließ.

Meiner Einschätzung nach liegt das Problem der Korrelationsdidaktik in erster Linie in deren Versuch, Tradition und Lebenswelt, Institution und persönliche Religiosität unter Rückgriff auf verschiedene Techniken und Methoden in einen Zusammenhang zu bringen. Damit wird ausgeschlossen, dass es eine grundsätzliche Konvergenz zwischen Tradition und Lebenswelt in religiöser Hinsicht gibt. Diese Konvergenz, die empirisch und hermeneutisch schon belegt wurde (Ziebertz/Heil/Prokopf 2003), ist ein Argument gegen die fundamentale Absage an korrelative Konzepte: Letztere speist sich aus einer fundamentalen Hypothese, die lautet: Lebenswelt der Lernenden und Christentum besitzen heute keine gemeinsame Schnittmenge mehr. Wenn Lebens- und Erfahrungswelt Jugendlicher und christliche Tradition einander fremd gegenüber stünden (vgl. Porzelt 1999), gäbe es tatsächlich nichts mehr zu korrelieren. Vorliegende Studie hat aufgezeigt, dass die religiösen Denk- und Verhaltensmuster Jugendlicher *sowohl* aus traditionellen *als auch* individuellen Zeichen zusammengesetzt sind. Darüber hinaus ist deutlich geworden, dass Jugendliche sich *sowohl* explizit von kirchlich-institutioneller Religion abzugrenzen suchen *als auch* bewusst kirchlich-institutionelle Angebote wählen, z.B. an den Lebenswenden.

Religionsdidaktische Modelle sollten deshalb über die Möglichkeit verfügen, *sowohl* Tradition *als auch* Erfahrung in ihren jeweiligen Zeichenkontexten zu berücksichtigen. Der Blick auf das religiöse Zeichenreservoir liefert meines Erachtens eine Lösungsmöglichkeit des Konflikts um die Korrelationsdidaktik.

Von der Zeichentheorie her kann beobachtet werden, welche religiösen Zeichen in welchen Kontexten unter Jugendlichen im Umlauf sind (Empirie, vgl. Kap. 8, 9 und 10). Die anscheinend diffus in der Lebenswelt der Jugendlichen auftretenden religiösen Zeichen haben sowohl einen individuellen als auch einen traditionellen zurückgehenden Hintergrund, der auf in der Zeit zusammengetragenen Erfahrungen basiert („Dualisierung der Religion“, vgl. 11.1). Diese Doppelgestalt von Religion kann semiotisch als Zeichenprozess beschrieben werden (vgl. 11.2). Die Vermittlung religiöser Zeichen im Spannungsfeld von Lebenswelt und Theologie ist eine Aufgabe religiöser Lehr-/Lernbezüge und geschieht über die Schlussmodi von Induktion bzw. Deduktion, um jedoch etwas Neues zu lernen, wird der abduktive Schlussmodus benötigt (vgl. 11.3). Religion als kommunikatives System kann über den Zeichenprozess in ihrer Dynamik wahrgenommen werden (vgl. 11.4). In diesem Zeichenprozess muss religionspädagogisch mit integrativen, disjunktiven und interrelleierenden Ansätzen gearbeitet werden, um Identität von Religion und Subjekt nicht zu verwischen (vgl. 11.5). Dieser semiotische Ansatz in Bezug auf Religion zieht didaktische Konsequenzen nach (vgl. 11.6), die an einigen Punkten verdeutlichen werden (vgl. 11.7). Abschließend wird aus einer semiotischen Perspektive wie auch im Hinblick auf die empirischen Untersuchungsergebnisse die Notwendigkeit einer korrelativen Didaktik deutlich (11.8).

### 11.1 Die „Dualisierung“ der Religion

Bei aller Distanz, die Jugendliche zum institutionell-traditionellen Christentum haben, erscheinen ihre religiösen Positionen doch zu einem nicht geringen Teil von diesen Traditionen durchzogen zu sein. Das lässt sich für jeden untersuchten Themenbereich zeigen

(vgl. Kap. 8 und 9): Diese Ergebnisse werden von einer auf über ein Jahrzehnt angelegten, gesamtschweizerischen Studie bestätigt, die Roland J. Campiche jüngst vorgelegt hat (2004). Er lehnt die „These der Koexistenz einer klar definierten, organisierten Religion und einer diffusen, sich jedem soziokulturellem Zugriff entziehenden individuellen Religiosität ab“ (Campiche 2004, 39). Stattdessen kommt er nach ausgedehnten empirischen Untersuchungen zu dem Schluss, dass individuell-persönliche Formen von Religiosität, die oft mit einem universalistisch-allgemeinen Akzent ausgestattet sind, immer verflochten sind mit institutionell verankerten Formen von Religion. Diese Konstellation nennt er „die Dualisierung der Religion“ (Campiche 2004, 38), Religion ist seiner Ansicht nach lediglich in dieser Doppelgestalt fassbar.

Universal-individuelle Religion bezieht sich nach Campiche z.B. auf Anerkennung der Existenz einer „Höheren Macht“, Auffassung von Religion als Privatsache, Akzeptanz des Gebets als Ausdruck der Spiritualität des Einzelnen (Campiche 2004 41f). Institutionelle Religion hat es mit Gottesdienstbesuch, Bindung an eine religiöse Gemeinschaft und Widerstand gegen die Privatisierung von Religion zu tun (Campiche 2004, 42). Individualisierungstheoreme, die suggerieren, dass jede und jeder seine Religion quasi nach seinem Gusto entwirft, sind nach Campiche empirisch nicht belegt, weil sie einseitig die individuellen (Neu-)Interpretationen von Religion ins Auge fassen: Alfred Dubach hält diese Sicht, die dann letztlich zu Polarisierungen führt, wie oben geschildert („Lebenswelt Jugendlicher und kirchliche Tradition haben nichts mehr miteinander zu tun“), für einseitig. Man übersieht den „Habitus“ (Dubach 2004, 132), in welchem religiöse Einstellungen und Beheimatungen eingewoben sind: Mit Bezug auf Pierre Bourdieu sieht Dubach den religiösen Habitus als Handlungs- und Haltungskonzept, das sich in allen Situationen durchhält, und zwar unterhalb der Bewusstseinssebene. In diesem Sinne liefert institutionelle Kirche dem religiösen Habitus das ‚Material‘, sich zu artikulieren und auszugestalten (vgl. Dubach 2004, 132 f). Das heißt natürlich nicht, dass die Individuen sich ihrerseits nicht gegen die traditionellen religiösen Muster stellen können, mit denen sie ihre religiösen Standpunkte definieren – im Gegenteil, wie diese Untersuchung gezeigt hat. Es ist empirisch nachgewiesen, dass Fremdheitserfahrungen, Abbrüche und Widerstände, z.B. in Hinblick auf das Gottesbild eines „alten Mannes mit Bart“, genauso stark zum habituellem Repertoire der Gottesvorstellung heutiger Jugendlicher gehören wie die Ablehnung dieses Gottesbildes. Beide gegenläufigen Attribute lassen sich über den Zeichenkontext erschließen.

Wenn also die Dualisierung von Religion, die Janusköpfigkeit der religiösen Sphäre, die bei Jugendlichen zwischen Institution und Erfahrung, zwischen Tradition und Lebenswelt zu beobachten ist, konstituierend für Religiosität heute ist, dann ist der Argumentation, das Ende der Korrelationsdidaktik sei erreicht, der empirische Boden entzogen: Sollte es so sein, und dafür gibt es empirische Anhaltspunkte, dass Religion immer in Tradition und Biografie, in ‚Gestern‘ und ‚Heute‘ verwoben ist, dann muss diese Korrelation nicht eigens hergestellt werden, weil sie immer schon vorhanden ist.

Sicherlich gibt es Brüche, Paradoxien und Erfahrungen von Fremdheit zwischen Altem und Neuem im Bereich der Religion: Aber gerade das Fremde, das Widerspenstige erweist sich bei genauerer Betrachtung als Teil der Doppelgestalt von Religion. Religionspädagogisch geht es in der heutigen Situation darum, Religion in dieser Janusköpfigkeit zu zeigen (vgl. Prokopf/Heil/Ziebertz 2003). Ich gehe, mit Berufung auf semiotisch-theologische Schulen (z.B. Michael Meyer-Blanck 1995) davon aus, dass eine semiotisch ausgerichtete Didaktik das Instrumentarium anbietet, religiöse Zeichen in ihrer Präsenz sowohl im individuellen als auch im institutionellen Bereich zu zeigen, zu deuten und zu interpretieren. Ein solches Vorgehen ist in sich schon korrelativ.



## 11.2 Die Trias ‚Deduktion, Induktion, Abduktion‘

In der semiotischen Dimension - also in den verwendeten (religiösen) Zeichen - steckt ein Ansatzpunkt, Legitimationsgrund und nicht zuletzt Bildungsauftrag eines modernen RU. Hier gibt es Entwicklungsmöglichkeiten für einen Unterricht, der weder individualisierte Religion noch festgeschriebene Tradition, sondern die zu deutenden, religiösen Zeichenprozesse in den Mittelpunkt stellt.

Semiotisches Denken geht immer von der Angewiesenheit menschlicher Erkenntnis auf relationale, aufeinander verwiesene Zeichenkontexte aus: Alles, was wir wahrnehmen, geschieht über Zeichen. Die Kommunikation über diese Wahrnehmung verläuft ebenfalls über Zeichen. Ein semiotisch verankertes Korrelationsmodell kann die Korrelationsdidaktik aus ihrer statischen Anlage herausheben, durch die es bei der Gewichtung von Tradition und Erfahrung in Unterrichtsbezügen zu Konflikten kommt: In einem semiotischen Horizont wird deutlich, dass religiöse Zeichen theologische Diskurse und die Theologie insgesamt prägen, dass didaktische Modelle folglich diesen Zeichenprozess aufnehmen sollten und dass Pädagogik allgemein als Lehre vom Gebrauch der Zeichen in Sinne der Erziehung zur Sinndeutung betrachtet werden kann.

Der dieser Arbeit zugrunde liegende theologische und religionspädagogische Konflikt zwischen Neuem (individuelle Semantik) und Altem (tradierte Semantik) ist im Gegenstandsbereich der Soziologie bekannt. Oevermann fasst zum Konflikt zwischen Neuem und Altem in den Sozialwissenschaften zusammen: „Vereinfacht formuliert ist entweder das Moment des Neuen geopfert worden für die Aufrechterhaltung der nomologisch-deduktiven Erklärbarkeit oder umgekehrt ist die generalisierende Erklärbarkeit zugunsten der deskriptiven Reproduktion der Unwiederholbarkeit und Einzigartigkeit des wirklich Neuen vernachlässigt, wenn nicht gar von vornherein für unmöglich oder doch dem herausgehobenen Gegenstand für unangemessen erklärt worden“ (Oevermann 1991, 268). Semiotisches Denken versucht demgegenüber, Neues aus Altem in der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität zu erklären. Die notwendig überraschenden subjektiven Semantiken können als Transformation vorhandener Semantiken gedeutet und verstanden werden. Dieser Spannungsbogen zwischen Altem und Neuem ist kennzeichnend für das ‚kulturelle Gedächtnis‘ (vgl. Assmann bei Ziebertz/Heil/Prokopf 2003), das zwischen Generationen und Epochen vermittelnd und orientierend wirkt. Dieser Ansatz, der Altes und Neues nicht in gegenseitiger Konkurrenz zueinander, sondern als einander bedingende Komponenten begreift, vermeidet die polare Engführung vieler religionspädagogischer Konzepte in einen deduktiven und induktiven Modus: Im deduktiven Modus wird das Neue vom Alten her normiert, induktiv wird das Alte unter dem Eindruck des Neuen diskreditiert (vgl. Hermans 2003). Die Schlussmodi der Deduktion und Induktion sollten nicht alternativ zueinander gebraucht werden, sondern beide können Teil des Unterrichtsprozesses sein, in welchem einmal Zeichen von schon gegebene Deutungen her (Deduktion) oder aber von Einzelerfahrungen her (Induktion) auf eine Regel hin gedeutet werden. Damit aber Wissenserweiterung und Lernfortschritt möglich werden, wird der Schlussmodus der Abduktion benötigt. Dieser steht im Kontext des semiotischen Pragmatismus. ‚Neues‘ kann danach nicht aus dem Nichts, sondern nur aus gedeutetem und verarbeitetem ‚Altem‘ emergieren.

## 11.3 Der abduktive Schluss

Abduktionen sind hypothetische Erklärungen für erklärungsbedürftige Tatsachen. Peirce beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen: „A mass of facts before us. We go through them. We examine them. We find them a confused snarl, an impenetrable jungle. We are unable to hold them in our minds. We endeavour to set them down on paper. But they seem to be so multiplex intricate that we can neither satisfy ourselves that what we have set down represents

the fact, nor can we get any clear idea of what it is that we have set down. But suddenly, while we are pouring over our digest of the facts and are endeavouring to set them into order, it occurs to us that if we were to assume something to be true that we do not know to be true, these facts would arrange themselves luminously. That is abduction" (Peirce EP II, pp. 531 f.; vgl. Hoffmann 1997). Um ein „Gewirr von Fakten“ zu ordnen, die scheinbar nichts miteinander zu tun haben, wird ein Modus benötigt, der Zusammenhänge zwischen diesen Fakten aufdeckt und so Erkenntnisgewinn ermöglicht. Die Komplexität dieser Situation wird erst dann aufgehoben und in ihrer Struktur verständlich, wenn man eine neue, bisher nicht im Blick liegende Annahme macht und damit die unübersichtliche Situation erhellt. Dies ist Abduktion. Die „perfectly definit logical form to define abduction“ von Peirce lautet daher: „Die überraschende Tatsache ‚C‘ wird beobachtet. Aber wenn ‚A‘ wahr wäre, wäre ‚C‘ eine völlig normale Angelegenheit. Deshalb gibt es einen Grund für die Annahme, dass A wahr ist“ (Peirce CP 5.189; vgl. Hoffmann 1997).

Die überraschende Tatsache C ist ein zunächst unverständliches Ereignis, Udo Kelle (1997) spricht von „Anomalie“. A ist der abduktive Schluss dazu, der in der hypothetischen Konstruktion eines Falles und/oder einer Regel zu C besteht. Peirce macht deutlich, dass Abduktionen ihren Grund in einem kreativen Wahrnehmungsurteil haben (vgl. Hoffmann 1997). In diesem Kontext taucht die Metapher vom „abduktiven Blitz“ auf, der aus den Tiefen des Unbewussten hervorschnellt und angesichts einer ungeordneten, problematischen Situation durch Hypothesenbildung Erkenntnisfortschritt ermöglicht. Reichertz nennt dies auch einen „gedanklichen Sprung“ (Reichertz 2001, 5). Dass solche Sprünge möglich werden, resultiert nach Peirce aus zweierlei Ursachen: Zum einem dem Rateinstikt des Menschen, zum anderen der ontologischen Affinität zwischen Erkennendem und Erkanntem.

Das Abduktionskonzept bietet Möglichkeiten, um Aporien in religionspädagogischen Konzepten zu begegnen. Eine folgenreiche Aporie ist das Deduktions-Induktions-Dilemma in der Korrelationsdidaktik, auf das oben eingegangen wurde. Das bischöfliche Dokument „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 1996) nennt als allgemeines Ziel religiöser Bildung die Handlungsfähigkeit in Fragen der Religion und Religiosität, die durch eine konfessionell gebundene Wissensvermittlung und Wertekommunikation entwickelt werden soll. Das Dokument spricht in diesem Zusammenhang von der „Selbsttätigkeit“ der Subjekte religiöser Bildung (Kap. 2). Abduktives Schließen, verstanden als Hypothesenentwicklung gepaart mit kommunikativer Überprüfung, kann dieses Ziel fördern helfen, denn Kommunikationsfähigkeit ist ein wesentlicher Bestandteil von Autonomie und Handlungsfähigkeit (Ziebertz 1996, 41).

#### **11.4 Religion im Zeichenprozess**

So wie Schülerinnen und Schülern sich religiös mit Hilfe von bestimmten Zeichenkontexten artikulieren, so ist der Diskurs der Theologie von religiösen Zeichen(-systemen) geprägt. Religion ist kein individuelles Phänomen, sondern, ähnlich wie Kultur oder Sprache, ein intersubjektives Medium, durch das für die Individuen Wirklichkeit greifbar wird. Seit der Moderne und Denkern wie Karl Marx, Sigmund Freud und Friedrich Nietzsche erscheint eine vollkommene Autonomie des Subjekts als weitgehende Illusion. Christliche Religion bewegt sich heute, wie diese Untersuchung zeigt, zwischen Kirchlichkeit und individuellem Glauben. Religionsgemeinschaften stellen Zeichen zur Verfügung, die durch ihre kulturelle Implementierung Bedeutungen nahe legen. Dazu gehören z.B. Symbole, Riten, Figuren, Geschichten, Gebete, Lehrsätze, Feiertage etc. Zum anderen umfasst Religion den individuellen Ausdruck der Beziehung zur Transzendenz. Religion - in dieser Form auch als Religiosität oder Glaube bezeichnet - lebt aus der Adaption und Transformation kulturell vorgefundenen Zeichen (vgl. Heil/Ziebertz/Prokopf 2003, 189). Die Einzelnen sind herausgefordert, religiöse Identität selbst zu organisieren und unterschiedliche

Erfahrungswelten und deren jeweilige Semantiken zusammenbringen (Heil/Ziebertz/Prokopf 2003, 189). Identität konstituiert sich durch soziale, psychologische, philosophische oder eben auch religiöse Deutungskategorien, die den konkreten Erfahrungen voraus gehen. Religionen können als umfassende Zeichensysteme betrachtet werden, „welche alles, einschließlich ihrer selbst, beschreiben können. Sie sind soziale Orientierungssysteme wie Kulturen oder Sprachen“ (Tambour 2003, 134). Ein semiotisch-theologischer Blick eröffnet den Horizont, das ganze Universum als Zeichenkontext zu betrachten, religiös betrachtet als „Symbol für Gottes Intentionen, indem es deren Konklusionen in lebendigen Realitäten ausarbeitet“ (Peirce, CP 5.119). So kann der gesamte Prozess der Evolution des Universums, welches „überevull [perfused] von Zeichen (...), wenn nicht ausschließlich von Zeichen zusammengesetzt ist“ (Peirce CP 5.448), als semiotischer Prozess betrachtet werden. Der Zeichenprozess ist nicht nur als eine Serie von unendlich teilbaren Zeichenakten zu verstehen, sondern darin ist Kontinuität vorhanden. Peirce geht davon aus, dass sich das menschliche Wahrnehmungsurteil auf diesen Zeichenkontext verlassen kann und muss und somit fähig ist, in der Erfahrung des ‚Alten‘ neue Hypothesen zu bilden. Voraussetzung ist, dass sich der kontinuierliche Strom von Empfindungen oder auch von Vorstellungen auf eine Weise stabilisiert, dass eine Habitualisierung, d.h. die Entstehung einer Verhaltensgewohnheit, eintreten kann. Transformation geschieht durch das Zeichen, das jeweils den Benutzenden und das Bezeichnete überschreitet. Man kann dies an den vielfältigen Zeichen, die in einer kommunikativen Situation verwendet werden (vom einfachen Laut über die Sprache bis zum komplexen Habitus als Verhaltensgewohnheit), verdeutlichen: Wenn Menschen etwas Neues kommunizieren wollen, greifen sie auf Zeichenkontexte zurück, die bereits vor ihnen existiert haben. Dieser Zusammenhang wird nach Johannes Hoeltz besonders am Schlussmodus der Abduktion deutlich (vgl. Hoeltz 2000, 413 ff). Dieser ist nötig, wenn wir uns in der Welt zurechtfinden und Orientierung über bislang unbekannt Zusammenhänge erlangen wollen. Durch ein Einlassen auf diese Zeichenkontexte kommen wir nach und nach zu Hypothesen, die uns Erklärungsmuster bieten. Die Angleichung zwischen Erkennendem und Erkanntem ist ein Ergebnis von Abduktion. Dieses Argument bezieht sich auf die Metaphysik des ‚Ersten, Zweiten und Dritten‘. Mit diesen Fundamentalkategorien - in der für Peirce typischen Dreierrelation - kann Realität erfasst werden. Peirce beschreibt dies so: „Erstheit ist das, was so ist, wie es ist, wie es eindeutig und ohne Beziehung auf irgend etwas anderes ist“ (Peirce PLZ, 55). Erstheit ist eine Befindlichkeit vor jeder Differenzierung. Das in diesem Sinne Erste „hat keine Einheit und keine Teile. (...) Was die Welt für Adam war an dem Tag, an dem er seine Augen öffnete, bevor er irgendwelche Unterscheidungen gemacht hatte oder seiner eigenen Existenz bewusst geworden war“ (Peirce CP 1.357, vgl. auch Oehler 1993, 56). Weiter führt Peirce aus: „Zweitheit ist das, was so ist, wie es ist, weil eine zweite Entität so ist, wie sie ist, ohne Beziehung auf ein Drittes“ (vgl. Peirce PLZ, 55f). Mit „Zweitheit“ ist das Verhältnis eines Subjektes auf der einen Seite zu einem Objekt auf der anderen Seite angesprochen, und zwar in dem Moment, wo sie aufeinander einwirken. Dabei verschwindet die Unbestimmtheit der Erstheit, und es kommt zu einem Gegenüber von Subjekt und Objekt. Die Widerständigkeit der Außenwelt lässt mit der ihr eigenen Widerständigkeit der Dinge das wechselseitige Bezogensein von Subjekt und Objekt aufscheinen. Hier ist ein Kampf (struggle) zwischen Subjekt und Objekt zu erkennen im Ringen um die Versprachlichung der Erstheit. Die Drittheit ist nach Peirce die Repräsentation durch Zeichen, wodurch Bewusstheit möglich wird. „Drittheit ist das, dessen Sein darin besteht, dass es eine Zweitheit hervorbringt“ (Peirce PLZ, 55). Die Zweitheit wird durch die Drittheit hervorgebracht, indem letztere die Reflexion der Beziehung von Subjekt und Objekt leistet, damit die Vermittlung von Erstheit und Zweitheit leistet und somit durch ihre Struktur überhaupt kognitive Prozesse ermöglicht. Drittheit ist somit die Form, die jeder intentionalen Einstellung zugrunde liegt: „Sie ist Figur der Vermittlung (...), der im Zeichen-Prozess die zentrale Rolle zukommt“ (Oehler 1993, 58). Das Zeichenhafte der Drittheit ist nach Peirce die Brücke zwischen

Subjekt und Objekt, das Zeichen ist immer an Subjekt und Objekt gebunden, verweist aber im Handlungskontext über beide hinaus und konstituiert einen Habitus (im Sinne von habit = Verhaltensweise), der sich in Überzeugungen niederschlägt. Die spannungsreiche Beziehung zwischen „Erstheit“, „Zweitheit“ und „Drittheit“ konstituiert den abduktiven Prozess (vgl. Peirce CP 7.553). Dass die Vermittlung zwischen diesen drei Dimensionen gelingt, liegt nach Peirce an einem wirkenden Schöpfergott (vgl. Hoeltz 2000).

Dieser abduktive Prozess hat somit eine theologische Relevanz: Für das Christentum sind es insbesondere die sakramental-zeichenhaft verbürgten Heilstaten Jesu Christi, die theologisch zu jeder Zeit in einen entsprechenden Kontext gesetzt werden, um Erfahrungen von Sinn und letztlich Heil zu ermöglichen. Jesus selber benutzt in den überlieferten Evangelien sehr oft ‚Zeichen und Wunder‘, um Menschen zu heilen oder aber das ‚Reich Gottes‘ zu beschreiben. Die tiefsten religiösen Geheimnisse und Absichten lassen sich nicht ausschließlich rational vermitteln, sondern sind an Zeichensysteme gebunden, die weit jede Vernunft übersteigen. Besonders die christliche Dogmatik steckt voll von ihnen. Die Einführung in Glaubensprozesse, wie vielfach in RU und Katechese angeboten, ist ein extrem sensibler Vorgang. Der empirische Teil dieser Untersuchung hat gezeigt, dass ein gewisser Vorrat an Wissen über theologische Zeichen bei Jugendlichen vorhanden ist. (Gottesbilder, Leben nach dem Tod, Übergangsrituale etc.). Um Glauben zu erlangen, müssen Menschen sich auf ungewöhnliche Zeichenkonstellationen einlassen, und zwar in einem ganzheitlich-biografischen Prozess: „Glauben wird erst durch einen Zusammenhang befriedigt, in dem jemand eine Entdeckung über sich, Gott und die Welt macht, deren Wahrheit allgemein präsentabel ist“ (Sander 2003, 58). Dabei bietet sich Abduktion an, denn dieser Schlussmodus hält sich an die präsentierten Zeichen und strebt an, diese Zeichen in ihrer Vielfältigkeit für den jeweiligen Lebenskontext fruchtbar zu machen. Abduktion ist kein streng logisches „Schließen“ im Sinne eines Beweises. Eher geht es um eine heuristische Rezeption, bei der das „Näherkommen“ an ein Verstehen unbekannter Phänomene im Vordergrund steht (vgl. Hubig 1997). Es gibt kein durch Logik herzustellendes Instrument, mit dem sich die Ungewissheit zweifelsfrei auflösen lässt, ob und in welchem Umfang gegenwärtige und überlieferte Erfahrungen aufeinander bezogen werden können. Es gibt nur Näherungslösungen („ad liminem“), deren Evidenz nicht ‚von außen‘, sondern nur von den jeweils Beteiligten festgestellt werden kann (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003, 28).

Semiotisches Denken in der Tradition von Peirce geht dabei konsequent dreistellig vor: „Der Mensch sieht sich (als Zweites) durch das Zeichen (als Drittes) auf etwas Erstes (in diesem Falle: Auf das für das Göttliche Stehende) verwiesen“ (Meyer-Blanck 2002, 26). Religiöse Zeichen sind also nicht mit ontologischer Letztgültigkeit ausgestattet, was sie sind und auf was sie verweisen, ist durchaus etwas anderes, sie sind keine Realsymbole im sakramentalen Sinne. Sie sind immer auf den Diskurs und damit einen fortlaufenden Zeichenprozess verwiesen, der niemals abreißt. Unterschiedliche Generationen, verschiedene Herkunftsregionen, unterschiedliche konfessionelle Wurzeln und verschiedene Ausprägungen von Säkularisierung sind Merkmale, die diesen Zeichenprozess in jeweils anderer Weise beeinflussen. Diese Unterscheidung von Zeichen und Subjekt, die auf dem Unterschied von Wahrnehmen und Wahrgenommenem beruht, wird der modernen Situation gerecht, in welcher religiöse Zeichenkomplexe im gesellschaftlichen Diskurs verhandelt werden, ohne eine feste Bedeutungszuweisung zu haben. Subjekt und Sprache werden, sofern sie unterschieden bleiben, nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit ernst genommen (vgl. Meyer-Blanck 2002, 142). Und auch das religiöse Subjekt, die Transzendenz, christlich gesehen Gott, wird in semiotischem Blickwinkel nicht der Relativität einer Tradition oder einer bestimmten lebensweltlichen Perspektive zugeschlagen: Im theologisch-semiotischen Diskurs, „beim Umgang mit Religion handelt es sich ja in der Tat um eine Kommunikation, die sich auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes, ‚dynamisches Objekt‘ bezieht, das (...) immer nur über die semiotisierten ‚unmittelbaren

Objekte' kommunizieren kann“ (Meyer-Blanck 2002, 151). Theologisch wird hier eine religiöse Kommunikation vorgeschlagen, die weder allein einer individualisierten Subjektivität noch einer außer-subjektiv vorgestellten Objektivität vertraut. Indem sie sich an den „long-run' der Zeichen“ (Meyer-Blanck 2002, 151) hält, der sich im Verstehen erschließt, bleibt eine solche Theologie an den Wechselfällen des Lebens und der Geschichte orientiert. Sie tut dies, ohne sich auf traditionelle Modelle zu beschränken, aber auch ohne sich dem Zeitgeist anzudienen. Die neuerdings vermehrt auftretenden Warnungen, dass religiöse Erfahrungen von Jugendlichen und christliche Religion in keiner Weise mehr überein kommen, dass es keinerlei Berührungspunkte mehr zwischen beiden gäbe und dass theologischerseits darauf hinzuwirken sei, die Fremdheit zwischen unserer Erfahrung und echter christlicher Gotteserfahrung konfrontativ darzulegen (vgl. Ruster 2004; Porzelt 1999) und damit einhergehend der Abschied von korrelativen Konzepten (vgl. Englert 1993) klingen plausibel; Blickt man aber auf diese und andere empirische Untersuchungen und die Fülle der dort verhandelten religiösen Zeichenkontexte (vgl. u. a. Oertel 2004; Ziebertz/Kalbheim/Riegel 2003), die von Jugendlichen selbst vorgetragen werden, erscheinen diese Vorschläge unnötig restriktiv. Semiotisches Vorgehen vermeidet bipolare Engführungen: Weder stellt sie auf die vollkommene Trennung von Lebenswelt und Überlieferung noch auf deren vollkommene Deckungsgleichheit ab, sie nimmt die Option der Drittheit im Zeichenkontext wahr. Und da dieser Zeichenkontext pragmatisch-hermeneutisch immer schon von einer Differenz zwischen Zeichen und Objekt geprägt ist, diese Differenz jedoch innerhalb eines kontinuierlichen Zeichenprozesses dynamisch in Entwicklung begriffen ist, können Abbruch (konkreter Traditionen) und deren Kontinuität (im Prozess des Zeichenflusses) gleichermaßen beobachtet werden. Gregor Maria Hoff macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass eine semiotische Hermeneutik fundamentaltheologisch immer schon von einer konsequenten Differenz zwischen Zeichenprozess und Zeichenobjekt ausgeht, die den religiösen Diskurs niemals mit identischem Sinn ausstattet, sondern nur in einer kontinuierlichen, theologischen Fortschreibung, worunter er ‚Tradition' versteht (vgl. Hoff 2003, 59). Mit Jacques Derrida kann diese Besonderheit der Zeichentheorie auch wie folgt ausgedrückt werden: „Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in einer Kette oder in einem System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit des Begriffsprozesses und -systems überhaupt“ (Derrida 1988, 37). Jede Aussage, auch und gerade religiöse, sind so gesehen immer von einer Differenz der Bewegung auf Unendlichkeit, gleichsam aber geschichtlicher Anwesenheit geprägt (vgl. Hoff 2003, 59). Für den Diskurs von Erfahrung und Tradition ist dieses Differenzdenken sehr fruchtbar: Niemals wird Erfahrung mit einer aus Erfahrung gewonnenen Tradition übereinkommen, und niemals werden beide mit ihrem (religiösen) Objekt übereinstimmen: Aber diese Differenz ist nicht beziehungslos, „sondern eine im Anknüpfen der Zeichen (...) vermittelte Bewegung“ (Hoff 2003, 59). Im Bewusstsein dieser Differenz ist es religionspädagogisch geboten, jeweils die Traditionen von lebendigen Erfahrungen her sowie diese Erfahrungen von den Traditionen her zu dekonstruieren und dann wieder neue religiöse Deutungsmöglichkeiten zu konstruieren. Dies macht die Dynamik einer semiotisch arbeitenden Religionspädagogik aus, eine Dynamik, die sich letztlich der Lebendigkeit ihres ‚Gegenstands', der Reflexion über den lebendigen Gott, verdankt.

### **11.5 Additiver, disjunktiver und integrierter Modus**

Die Religionspädagogik beschäftigt sich gegenwärtig besonders mit dem Wandel von Religion in (post)-moderner Gesellschaft und dessen Auswirkungen für eine Theorie religiöser Bildung (Ziebertz 1999; Schreijäck/Heil 1999). Neuere und neueste religionspädagogische Zielbestimmungsversuche orientieren sich an der Erfahrungswelt von Schülerinnen und Schülern sowie der Vermittlungsaufgabe christlicher Tradition. Dabei

schwingt in den meisten Konzeptionen, wie Ulrike Greiner herausstellt, das Phänomen des Glaubens mit (vgl. Greiner 2000, 167). ‚Glauben-Lernen‘ wird oftmals mit Glaubenserfahrungen in Zusammenhang gestellt. In letzter Zeit ist aber dieser Zusammenhang auch in Frage gestellt worden. Werner Ritter hat dabei drei Modelle des Verhältnisses von Erfahrung und Glauben herausgestellt. Er benennt ein „additives/relationales Modell“, das Glauben in der menschlichen Erfahrung situiert, ein „disjunktives Modell“, welches Glauben als Gegengewicht zur menschlichen Erfahrung positioniert und ein „integriertes Modell“, das Glauben als Verarbeitung von Erfahrung klassifiziert (vgl. Ritter 1989, 194ff). Ich adaptiere Ritters Modell, aber mit einem anderen Akzent: Wenn Ritter Glauben der menschlichen Erfahrung gegenüber stellt, scheint mir das im Hinblick auf meine Untersuchung und deren Ergebnisse nicht adäquat zu sein, denn viele Menschen definieren ihren Glauben über persönliche Erfahrungen. Es scheint mir sinnvoller, Erfahrung der Tradition bzw. Überlieferung gegenüber zu stellen. Hier scheinen mir additive, disjunktive und integrierende Modelle im Umlauf zu sein, die jeweils wichtige Pfeiler im modernen RU sind, selten aber gemeinsam in Konzeptionen zu finden sind. Alle drei Modelle haben religionspädagogische Konsequenzen:

Ein additives/relationales Modell wirkt darauf hin, dass die Subjekte des RU, also die Schülerinnen und Schüler, in den Mittelpunkt religionspädagogischer Bemühungen geraten. Ihre Erfahrungen, ihre Individualität, ihren Glauben gilt es als Ausgangspunkt zu nehmen für ein Bildungsangebot, das aus gemachten Erfahrungen heraus an tradierte Erfahrungen des Christentums anzuschließen gedenkt. Erfahrung spielt in dieser Konzeption eine „entscheidende Rolle für das ‚Verstehen‘ der Überlieferung“ (Ziebertz 1994, 64).

Disjunktive Modelle hingegen werden aufgrund der wachsenden Kritik am Korrelationsmodell vorgebracht: Sie gipfeln in der Auffassung, dass in Erfahrungen von Schülerinnen und Schülern heute keine Ansätze jüdisch-christlicher Religion angetroffen werden und dass deshalb Religionspädagogik konfrontativ Glaubenserfahrungen gegen den Mainstream eines kapitalistisch beeinflussten Erfahrungsspektrums stellen muss. Was an christlicher Tradition in den Glaubensquellen vorhanden ist, sei radikal, fremd, eine Zumutung und fordere zu einer Sinnesänderung auf, die nicht in der je individuellen Schülererfahrung begründet liegt, sondern in der fremden Erfahrung des jüdisch-christlichen Gottes. Gott selber habe sich in diese Welt als Fremder hineingegeben, ist mit ihr nicht eins geworden, habe sie aber ausgehalten und zur Umkehr aufgefordert (Hemmerle 1994, 304 ff). Eine solche Haltung äußert sich dahingehend, dass „den Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler (...) in einer christlichen Religionspädagogik nicht mehr zu trauen“ ist. „Ja, noch weiter, unser aller religiösen Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie verweist uns an die falsche Religion“ (Ruster 2000, 199f). Thomas Ruster hält eine Orientierung am religiösen Erfahrungshorizont als Ausgangspunkt des RU für einen Fehler, den er durch die Konzeptionen von konfrontierenden Modellen ersetzt sehen will.

Integrierte Modelle setzen sich in religionspädagogischen Konzeptionen dafür ein, sowohl der Erfahrungsbezogenheit als auch der Fremdheit christlicher Religion in alltäglichen Erfahrungen Raum zu geben. Schillebeeckx begründet das so: „Die Negativität ist produktiv für Offenbarungserfahrungen. In menschlichen Leidensgeschichten kulminiert die Autorität von Erfahrungen; denn Erfahrungen, die sich gegen das erfahrende Subjekt geltend machen, helfen uns menschlich voran. Die tiefsten, das Leben ausrichtenden und tragenden Erfahrungen sind dann auch Bekehrungserfahrungen, kreuzigende Erfahrungen, die zu ‚Metanoia‘, zu Änderung des Sinns, des Handelns und Seins zwingen“ (Schillebeeckx 1980, 89). Schillebeeckx wird diesen Vorgang in den 90er Jahren, in Abhebung von der klassischen Korrelation „Kritische Interrelation“ nennen, wenn er beschreibt, dass sowohl Erfahrung als auch Tradition in einem jeweiligen hermeneutischen Zirkel eingebunden sind und dass sie kommunikativ konfrontiert werden müssen (vgl. Schillebeeckx 1994, 757).

Um die Kraft zur Eröffnung von Gegenwarts- und Zukunftsperspektiven zu besitzen und dies aus der Inspiration des Christentums anzugehen, muss Religionspädagogik meiner Ansicht nach allen drei idealtypischen Modellvorschlägen Rechnung tragen. Die Nähe der Religion zur menschlichen Erfahrung ist biblisch und theologisch nicht zuletzt durch die Inkarnation Christi hinreichend verbürgt und damit unverzichtbar. Das Gleiche gilt für die Anstößigkeit der christlichen Überlieferung gegen die Gepflogenheiten der alltäglichen Erfahrung, die Widerspenstigkeit, Sperrigkeit der biblischen Botschaft, die Metz als „Unterbrechung“ kennzeichnet. Wenn „Religionsunterricht (...) die Hermeneutik gelebter Religion“ (Oertel 2004, 423) und darüber hinaus Arbeit an christlichen Bekenntnissen leistet, ist eine Interrelation von Erfahrungen und Traditionen sinnvoll. Individuelle, gesellschaftliche, historische und institutionelle Aspekte sollten gleichermaßen im RU vertreten sein, damit die Möglichkeit gegeben ist, die eigene religiöse Position unabhängig vom jeweiligen Selbstverständnis gelebter Religion her zu durchdenken. Die individualisierte Religiosität benötigt tradierte Religion, damit religiöse Entwicklung überhaupt möglich wird, die sich immer an älterer Erfahrung ‚reibt‘ und somit erst entsteht. In den letzten Jahren ist in der Religionspädagogik ein heftiger Streit über dieses Verhältnis von Erfahrung und Tradition ausgebrochen, und bislang gibt es nur wenige Versuche, alle hier paradigmatisch aufgezeigten Anliegen gleichermaßen zu berücksichtigen. Ein semiotisch-religionspädagogisches Konzept bietet Raum für integrative, disjunktive, interrelierende usw. Konstellationen von Tradition und Erfahrung im RU. Alle drei Modi sind notwendig, denn schließlich gibt es ja durchaus, wie empirisch gezeigt, Erfahrungsbezüge Jugendlicher, die gut mit christlicher Tradition übereinkommen oder sogar aus dieser stammen. Andere Erfahrungen müssten mit Tradition konfrontiert werden, und umgekehrt. Auch eigene Erfahrungen sollten in religionspädagogischen Bezügen von der Tradition her fraglich gemacht werden. All das könnte eine semiotisch ausgerichtete Religionspädagogik leisten, denn sie geht nicht von einer Vorannahme über ein bestimmtes Modell der Beziehung zwischen Tradition und Erfahrung aus, sondern davon, dass die religiösen Zeichen in einem lebendigen, dynamischen Prozess mit unseren Erfahrungen stehen, dass sie mit diesen Erfahrungen übereinstimmen können, aber diese genauso auch in Frage zu stellen vermögen.

Semiotisch betrachtet entstehen vor dem Hintergrund einer sich veränderten Kultur jeweils neue religiöse Semantiken durch die individuelle Verarbeitung vorgegebener ‚alter‘ Semantiken und ihrer Zeichen. Mittels einer relationalen pragmatischen Bedeutungstheorie (Peirce CP 5.402; Heil 1999), die die Bedeutung eines Begriffs durch dessen gewohnheitsmäßigen Gebrauch bestimmt, können diese Veränderungen gedeutet werden. Bedeutung entsteht danach in sprachlichen Handlungen als Äußerung von bestimmten Zeichen. Die am gewohnheitsmäßigen Gebrauch orientierte Rekonstruktion der Bedeutung der Zeichen fragt nach ihrer kontextuellen Semantik und Pragmatik. Forschungen zur Kulturosoziologie und Sozialisation bestätigen, dass zumindest die Zeichen der christlichen Religion in der europäischen Kultur auf die Sozialisation des Individuums einwirken (Daiber 1997; Ziebertz 1999, Oertel 2004). Aufgrund der Transformation durch individuellen Gebrauch gehen diese jedoch nicht linear in die Deutung lebenspraktischer Probleme und Fragen ein, sondern werden verändert (vgl. Heil/Ziebertz/Prokopf 2003, 190).

## **11.6 Didaktische Folgerungen**

Die auf die Korrelationstheologie bezogene Korrelationsdidaktik wird problematisch, wo sie sich auf induktiv-deduktive Polaritätsszenarien beschränkt. Konzeptuell bemühen sich viele Didaktiken, eine Verbindung zwischen Erfahrung und Offenbarungstheologie zu finden. Kulturell werden wir oftmals überrascht, dass und in welchem Ausmaß christliche Inhalte, Symbole und Begriffe Teil der kollektiven Erinnerung sind, in anderen Fällen scheint sie gänzlich zu fehlen. Das Problem, das sich theologisch stellt, liegt in der ‚Ungewissheit‘ über die Beziehung zwischen Christentum und moderner Kultur. Religionspädagogisch ist unklar,

wie es um die Beziehung zwischen lebensweltlich verankerten Erfahrungen Jugendlicher in ihrem zeichenhaften Ausdruck zur christlichen Glaubensüberlieferung bestellt ist (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003, 29). Theoretisch und praktisch hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass weder Deduktion noch Induktion allein geeignet sind, diese Ungewissheit adäquat zu thematisieren und sie zu überwinden (vgl. Hermans 2003).

### **11.6.1 Das Problem der „Abschattung des Fremden“ in Tradition und Lebenswelt**

Bei der Weiterentwicklung des abduktiv-korrelativen Konzepts ist die Kritik ernst zu nehmen, dass dieses hinter das ursprüngliche Konzept der Korrelation zurückfalle, weil es den „Eigenwert der Tradition gegenüber der Erfahrung zu sehr abschattet“ und dass das „Fremde, das Andere, das Unkontrollierbare, das durchaus Irritierende, Kritische, Unausgestandene und möglicherweise kritische Weiterführende“ (Grümme 2002, 27) ausgeblendet werde. Sie entstammt möglicherweise dem Eindruck, semiotisches Denken und Handeln finde zu leicht zu Lösungen und Modellen religionspädagogischen Handelns und registriere die „Fremdheit der Offenbarung“ (Grümme 2002, 27) nicht. Dagegen ist einzuwenden, dass ein semiotisches Festhalten an der Kontinuität des Zeichenprozesses gerade auch Diskontinuitäten sichtbar macht. Letztere wären jedoch nicht kommunikel, wenn nicht die Zeichen für eine solche Kommunikation gegeben wären. Der Diskurs von Religion in der Schule sollte Sinn aufweisen, sollte verständlich sein. Wenn es darum geht, die „Sperrigkeit“, die „Fremdheit“, die „Widerständigkeit“, welche sicherlich von der jüdisch-christlichen Tradition ausgeht, in schulischen Bezügen zu thematisieren, dann sollte das zumindest semantisch-sprachlich in einem sinnvoll-verständlichen Kontext geschehen. Da besonders die christliche Religion von traditionellen, dogmatischen und bekenntnishaften Texten geprägt ist, die für sich gesehen und auf die heutige Zeit bezogen ein großes ‚Fremdheitspotential‘ besitzen, muss dieses auch sinnvoll dargestellt werden. Fremdheit, die von Lernenden als unverständlich und unsinnig erlebt wird, kann die produktive Kraft des Fremden und Anstößigen nur schwer entfalten. Das hermeneutische Konzept der Korrelation wurde als Instrument der Versprachlichung einer kulturellen Kontrasterfahrung entwickelt: „Das ist durchaus ein kritischer Vorgang: Zwischen jenem religiösen Text und diesen [aktuellen (d.V.)] Horizonten wird eine innere Beziehung gesucht, die durch wechselseitige Kritik hindurchgegangen ist, so dass im Verstehensprozess eine sinnvolle und beide weiterführende Relation zwischen beiden entsteht“ (Sander 2003, 56). Wenn nun schon die Korrelation selber gerade am Fremden und Inkommensurablen zwischen Tradition und Erfahrung festgemacht werden kann, so gilt dies meiner Ansicht nach erst recht für semiotische Weiterentwicklungen korrelativer Konzepte, wie z.B. die abduktive Korrelation. Sowohl traditionell religiöse Texte als auch Erfahrungen mit Religion heute stammen aus situativen Lebensbezügen: Damit verfügen sie über Erneuerungspotentiale, „welche die bestehende Ordnung der Dinge überschreitet. Sie haben die Macht einer Neuorientierung. Ohne Neuheiten bleibt die Kommunikation über einen religiösen Text hinter den sprachlichen Möglichkeiten des Texts zurück“ (Sander 2003, 57). Diese Kommunikation kann durchaus Elemente von Fremdheit und Abbruch beinhalten, sie muss aber im Zeichenkontext erklärbar und verstehbar sein. Diejenigen, die im schulischen Kontext mit Religion und religiösen Traditionen konfrontiert werden, haben pädagogisch gesehen ein Recht darauf, nicht mit Unverständlichem und Unsinnigem konfrontiert zu werden. Im RU präsentierte Zeichenkontexte können ihre Kraft, auch ihre Irritationsinnovation und Fremdheitspotentiale, nur dann ausschöpfen, wenn sie einen authentischen Handlungshorizont vermitteln können. Zeichen, die sich nicht mehr vergegenwärtigen lassen, die niemanden mehr stören und die damit gleichgültig geworden sind, versinken in der Vergangenheit und haben keine innovative, (ver-)störende, kritische Kraft mehr. Damit sind sie zu Hieroglyphen geworden, die keinen Einfluss mehr in der Welt haben. Gegen diese Gefahr der ‚Hieroglyphisierung‘ von Religion in Unterrichtsbezügen arbeitet das semiotische Konzept der abduktiven Korrelation: Gerade sie will in Unterrichtsbezügen nicht auf eine Nivellierung



von heutiger Erfahrung und christlicher Tradition hinaus, sondern sie will die semiotische Präsenz verschiedener religiöser Zeichen für die aktuelle Praxis fruchtbar machen: Diese aktuellen und traditionellen Zeichen können bergende, tröstende, aber auch visionäre und revolutionäre Potenz aufweisen: Es ist ein Versuch, im RU über die Vermittlung von religiösem Wissen hinaus den Vorgang des Glaubens zu initiieren: „Glauben ist die semiotische Präsenz von Religion und entsteht über Abduktionen. Nur mit einem entsprechenden Glauben kann Religion jene Macht unter Menschen bleiben, die sie einst zur Entdeckung ihrer Zeichen geführt hat. Religion ist um die Macht ihrer Zeichensysteme auf Glauben ausgerichtet (...). Nötig sind (...) Abduktionen der eigenen religiösen Zeichen auf die humane oder inhumane Situation, in der sich Menschen, auch in der Schule, aber nicht nur dort, befinden“ (Sander 2003, 62f).

Der semiotische Blick auf die ‚Drittheit‘ religiöser Zeichensysteme, ob diese nun traditionell sind (Bibel, Dogmen, Gebete usw.) oder erfahrungsbezogen-aktuell (Gedanken zu Gott, Träume, Eigeninterpretationen) dient weder einer harmonisierenden Vereinheitlichung von Religion und Erfahrung noch ist sie ein Beweis, dass die ‚alte‘ Religion noch unverändert in ‚neuen‘ religiösen Zusammenhängen anwesend ist. Sie ist letztlich ein Bekenntnis zur Kraft derjenigen religiösen Zeichen, in die wir unseren Glauben ‚investieren‘.

### **11.6.2 Ansätze für eine semiotisch inspirierte Korrelationsdidaktik**

Eine semiotisch orientierte Religionsdidaktik ist aufgrund ihres Bezuges auf den sowohl Tradition wie auch Erfahrung umfassenden Zeichenkontext notwendig korrelativ. Sie will „Religion zeigen“ (So der Titel eines einschlägigen semiotisch-didaktischen Bandes mit ansprechender theoretischer Grundlegung sowie praktisch-didaktischen Vorschlägen von Dressler/Meyer-Blanck 2003) - und damit signifikant machen. „Religion zeigen“ in Unterrichtsbezügen ist ein genuin korrelatives didaktisches Konzept. Eine semiotische Relecture didaktischer Prozesse liegt angesichts der Affinität von Semiotik und Didaktik nahe. „Schon das traditionelle ‚didaktische Dreieck‘, dass der ‚semiotischen Triade‘ (Erstheit, Zweitheit und Drittheit, d. V.) nicht nur äußerlich ähnelt, verweist auf den Sachverhalt, dass es Lerngegenstände ‚an sich‘ nicht gibt“ (Dressler/Meyer-Blanck 2003, 5). Auch Religion ist mehr als ein Lerngegenstand, der didaktisch ‚gemanaged‘ werden kann. Sie geht nicht in kodifiziertem Traditionswissen auf, das relativ einfach weiter gegeben werden kann, sondern besteht immer auch aus individuellen, noch im Fluss befindlichen Deutungsprozessen, die sich in verschiedenen religiösen Zeichenprozessen manifestieren. Religion zu zeigen ist dann immer ein Zeigen von Institution wie auch von Lebenswelten (wobei auch Institution Lebenswelt sein kann): Neben Kirchen müssen auch z.B. Werbeplakate und Videoclips, neben der Bibel auch Songtexte sowie persönlich-biografische Glaubensbekenntnisse ‚gezeigt‘ werden. Gezeigt würde damit der religiöse Diskurs, wie er sich im gesellschaftlichen Diskurs manifestiert, in Traditionen und Erfahrungen, welche sich wieder in neuen Traditionen manifestieren werden. Dieses Zeigen, das eine aktive Stellungnahme zu Identität und Nicht-Identität biblischer und alltäglicher Glaubenserfahrung bei Lernenden und Lehrenden initiiert, wäre im besten Sinne Lernen: Lernende würden in semiotisch inspirierten Unterrichtsentwürfen nicht als passive Empfänger einer feststehenden Botschaft behandelt, sondern vielmehr als aktive Rezipienten und Mitgestalter. Das ist korrelativ, denn Aneignung von Tradition geschieht über die Aktivierung und das kritische Potential gelebter Erfahrung. Aber auch das kritische Potential der Tradition könnte neu ins Spiel gebracht werden, um Selbstverständlichkeiten heutiger Lebenspraxis zu hinterfragen (Dressler/Meyer-Blanck 2003, 6). Die einer semiotisch orientierten Religionspädagogik zugrunde liegende Annahme, dass religiöse Traditionen und Lerninhalte nicht unabhängig von in Kultur und Gesellschaft anwesenden Zeichenkontexten greifbar sind, führt zu einer relational-dynamischen Glaubenskommunikation in Unterrichtsbezügen. Damit setzt sie an empirisch fassbaren,

zeichenhaft vorhandenen religiösen Codes aus Gegenwart und Tradition an und macht diese zugänglich für eine kommunikative Erschließung.

Solange religiöse Chiffren noch nicht aus der Gegenwartskultur Jugendlicher verschwunden sind (und das sind sie nicht, was diese Untersuchung gezeigt hat), so lange muss Religionspädagogik nicht mit Szenarien des Abbruchs von Religiosität und Glauben in moderner Kultur rechnen. Sie erspart sich dabei mühsame Neubegründungsversuche und legitimiert sich dadurch, dass sie religiöse Kommunikation durch Diskurs des Traditionsschatzes in der Gegenwart praktiziert. Dass Überlieferung nicht ohne Brüche und Evolutionen auskommt, liegt in der Lebendigkeit und Dynamik des Religiösen an sich begründet: Ein Blick auf die tatsächlich heute gebrauchte religiöse Semantik Jugendlicher zeugt davon, dass trotz erheblicher Veränderungen religiöser Wahrnehmung und Positionen so etwas wie eine „religiöse Software“ besteht, die gleichsam ein „kollektives Gedächtnis“ des Religiösen markiert (Campiche 2004, 236). Genau an dieser „Software“, die zeichenhaft in Sprache und Kultur vorzufinden ist, kann die Religionspädagogik anknüpfen. Lehrende haben die Aufgabe, Interpretationsprozesse im Spannungsfeld von Tradition und Erfahrung in der heutigen Kultur im Unterricht zu initiieren, zu begleiten, und zu fördern (vgl. Rölller 2003, 61).

### **11.7 Semiotisch-religionspädagogische Bildung in Unterrichtsbezügen**

Eine semiotisch konzipierte Religionspädagogik hat zum Ziel, ausgehend von der religiösen Gestimmtheit Jugendlicher zwischen individueller Religiosität und Tradition, Lernende im Handlungsfeld RU zu befähigen, (religiöse) Zeichenketten zu erkennen und damit einen eigenen Glaubensweg verantwortet gehen zu können. Dabei sollen sie angeregt werden, sowohl eigene Zeichen zu Religion hervorzubringen als auch ihnen fremde religiöse Zeichenprozesse, die traditionell überliefert sind, interpretieren zu lernen. Damit wird zunächst eine bewusste Teilnahme am kulturell-religiösen Prozess ermöglicht. In einem weiteren Schritt sollen die Lernenden befähigt werden, sich selbst verantwortet in diesem Prozess zu positionieren bzw. sich außerhalb dieses Prozesses zu stellen. Lernen bedeutet in diesem Zusammenhang, ‚in Sachen Religion‘ zeichenkundig zu werden. Die folgenden Schritte sind an einem Schema orientiert, anhand dessen Unterrichtseinheiten konzipiert werden können. Diese „Grundlagen semiotischer Unterrichtsplanung“ werden nun vorgestellt und nachfolgend Schritt für Schritt erläutert. Es ist angelegt für Schülerinnen und Schüler, die wie die in dieser Studie befragten Jugendlichen, in der gymnasialen Oberstufe lernen.

**Abb. 13: Grundlagen semiotisch-korrelativer Unterrichtsplanung (angelehnt an Rölller 2003):**

<b>A Unterrichtsthema initiieren: Modus A (substanziell) / Modus B (Lebenswelt)</b>
Ein Thema zu einer Syntax filtern (Primäre modellbildende Zeichenketten / externe sekundäre Zeichenketten) Problem formulieren oder Problem von Lernenden formulieren lassen (verbal/visuell/auditiv) Lernprozess als Handlungsprozess konzipieren
<b>B Semantische Phase:</b>
Paradigmatischer Sprachwert (materiell) Zeichen analysieren (nur aus dem Kontext des Sprachgebiets des ‚Autors‘) Analyse auf Denotation/Konnotation
<b>C Syntaktische Phase</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lokalwert (formell)</li> <li>• Zeichen in ihrem Zusammenhang sehen</li> <li>• Induktive und deduktive Interpretation</li> </ul>
<b>D Pragmatische Phase (Kontextuelle Interpretation)</b>
Umkodierung primärer in sekundäre Zeichenketten und umgekehrt Korrelative Interpretation (abduktiv) Deutender Vergleich z.B. biblischer mit eigenen Zeichenketten Zeichenpotential christlichen Glaubens in uso verstehen/mitteilen/modifizieren
<b>E Ziel semiotisch-abduktiver Religionspädagogik</b>
Teilnahme am kulturell-religiösen Prozess Lernende sollen im Handlungsfeld RU (religiöse) Zeichenketten erkennen (eigene hervorbringen, fremde interpretierten ) Semiose (unabschließbarer, kommunikativer Prozess) des religiösen Überlieferungsprozesses erkennen

### 11.7.1 Unterrichtsthema initiieren

Das Thema des Unterrichts wird in der Regel durch die Lehrperson eingebracht. Sie tut dies anhand des vorgegebenen Lehrplans und anhand des Stands der Klasse. Dennoch verlangt jede einzelne Schulstunde nach einem spannenden, zündenden Beginn. Wenn die Schülerinnen und Schüler zu Beginn der Stunde mit einem eigenen, zum Duktus des Lehrplans passenden ‚Fall‘ kommen, kann dieser als Initiation verwendet werden (Rölller 2003, 61). In der Regel ist hier aber die Lehrerin bzw. der Lehrer gefordert, einen Anfang zu setzen, der einen religiösen Zeichen- und damit Lernprozess initiieren kann. Gelingt es nicht, mittels eines primären Vorwissens der Lernenden einen religiösen Zeichenprozess zu initiieren, ist die Lehrperson gefordert, externe Zeichensysteme für die Schülerinnen und Schüler zu erschließen. Obwohl religiöse Zeichenprozesse die Grenze zwischen substanzieller und individuell-funktionaler Religion im Handlungsprozess ‚Kommunikation‘ leicht überschreiten, erscheint es mit sinnvoll, externe Zeichenprozesse entweder im Kontext einer Tradition (Modus A) oder der Lebenswelt der Lernenden (Modus B) zu beginnen.

### **Modus A: Substanzielle Religion (Religion im Traditionskontext)**

Die Lehrperson kann traditionell einsetzen. So ist es beispielsweise möglich, eine Unterrichtsreihe zum Thema ‚Dreifaltigkeit‘ mit dem Thema ‚Hl. Geist‘ zu beginnen. Die Stunde kann mit einem Text aus der Apostelgeschichte, einem Bild von den Flammen des Hl. Geistes oder aber mit einem Ausschnitt aus einer Firmkatechese etc. begonnen werden. In jedem Fall liefern diese Beispiele eine Fülle von Zeichen und Verweisen auf wiederum andere Zeichen. Als Beispiel ein Text aus dem Johannesevangelium (Einheitsübersetzung):

#### **Joh 2**

16 Und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll.

17 Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird.

18 Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, sondern ich komme wieder zu euch.

(...)

26 Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.

27 Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht.

### **Modus B: Individuell-funktionale Religion (Religion in der Lebenswelt)**

Das gleiche Thema kann aber aus der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler heraus initiiert werden: So kann die Lehrperson Inhalte zum Thema ‚Geist‘ zum Diskurs in der Klasse anbieten: Von ‚jemandem auf den Geist gehen‘ bis hin zum ‚den Geist aufgeben‘ sind viele Sprachbilder vorstellbar, die heute noch im Diskurskontext von Jugendlichen verwurzelt sind. Eine Möglichkeit ist es, im Kontext der Pop-Kultur ‚Geist‘ zu untersuchen, so z.B. im Lied ‚Mein Prinz‘ von ‚Tocotronic‘ ([www.tocotronic.de](http://www.tocotronic.de)).

#### **‚Mein Prinz‘ (Tocotronic, Album „Pure Vernunft darf niemals siegen“, 2005)**

Es ist für den, der uns begleitet  
Der unsere Schritte lenkt und leitet  
Der unser Bruder ist und Feind  
Und der uns jeden Tag erscheint  
Der unsere Stimme in sich hört  
Er gehört uns ganz und gar  
Es ist für den, der uns begleitet  
Der wie ein Geist neben uns schreitet  
Der sich uns anschmiegt und uns hält  
Als wär's ein Schatten unserer selbst  
Der unsere Stimme in sich hört  
Und der sich leise selbst zerstört  
Es ist für den, der uns begleitet  
Dessen Herz sich ständig weitet  
Wenn sich um uns die Luft verdichtet  
Der unsere Stimme in sich hört

Der sich uns ganz und gar verpflichtet  
Und der sich leise selbst zerstört  
Für die Wahrheit  
Das Unendliche  
Die beständige  
Gefahr für unseren Willen  
Unser Hass  
Um ihn zu stillen  
Feinen Menschen muss man geben  
Was sie wünschen  
Es ist eben eine Pflicht  
Nichts ist wichtiger als dies  
Mein Prinz  
Gib unserem Leben Sinn  
Mein Prinz  
Wir geben uns Dir hin

### 11.7.2 Herausarbeiten der in Texten gegebenen Zeichenketten

Die in Texten gegebenen Zeichenketten verstanden als geordnete Wiederholungen in einem System sind auf ihren kulturellen Kontext und Inhalt hin zu untersuchen. Interpretatorische Arbeit mit den Zeichenketten wird als „Semiose“ bezeichnet (vgl. Rölller 2003, 62f).

In der Semiotik unterscheidet man zwischen primären und sekundären Zeichenketten (vgl. Rölller 2003, 71).

#### Primäre modellbildende Zeichenketten

Die primären entstehen im Unterrichtsgeschehen durch vorthematische Artikulation der Lernenden zu einem gerade initiierten Thema. Als Beispiel habe ich aus den Interviews dieser Untersuchung Assoziationen Jugendlicher zum Thema Geist in eine Zeichenkette gefasst. In dieser Zeichenkette befinden sich Ausdrücke, die die Jugendlichen in den Interviews regelmäßig zum Thema Geist vorbrachten. Es ist auffällig, dass auch dieses Thema sehr stark in Gegensätzen thematisiert wird, z.B. „Geist versus (/) Körper“.

#### Externe sekundäre Zeichenketten

Externe, sekundäre Zeichenketten sind solche, die aus anderen Quellen als der persönlichen Erfahrungswelt der Schülerinnen und Schüler stammen. Sie bezeichnen somit einen Zusatz zum schon Gewussten, schon Diskutierten. Sie erweitern den Horizont in Bezug auf ein Thema. Oftmals bringen diese Texte noch Kontexte aus anderen Kulturen und Zeitabschnitten mit ein, die ebenfalls Gegenstand des RU werden sollten, die hier in der Kürze der Darstellung nur angedeutet werden können. Die externen Zeichenketten können aus traditionell-christlichen Quellen (Modus A) oder aus der Lebenswelt (hier z.B. Pop-Kultur, Modus B) stammen.

#### **Primäre modellbildende Zeichenketten (hier aus den Interviews entnommen)**

Geist/Materie – Geist/Körper – geistliche Erfahrung – Geistwesen Mensch – spukende Geister – göttlicher Geist

#### **Zeichenkette extern (Modus A, hier aus biblischem Text, Johannesevangelium, Kap. 2)**

Vater – Beistand – Geist – von Welt nicht erkannt – blinde Welt – Geist bleibt bei ‚uns‘ – Waisen – Rückkehr – Lehrer – ‚Erinnerer‘ – Frieden – nicht beunruhigen

#### **Zeichenkette extern (Modus B, hier aus Popsong ‚MeinPrinz‘)**

Begleiter – Lenker/Leiter – Bruder/Feind – Erscheiner – Hörer – Geist – Anschmieger – Schatten – Selbstzerstörer – weitherzig – der Verpflichtete – Wahrheit – Gefahr – Willen – Hass – Sinn – Hingabe

### 11.7.3 Problem formulieren oder Problem von Lernenden formulieren lassen

Aus der Vielzahl von Syntaxen, die aus den verschiedenen Zeichenketten gewonnen werden können, sind nun für die einzelnen Unterrichtsstunden ‚Probleme‘ und Fragestellungen zu ermitteln, die einen Lernfortschritt in Hinblick auf das Unterrichtsthema ermöglichen.

Zu Beginn einer Einheit über den heiligen Geist kann eine Problemstellung, die auch in den verschiedenen Zeichenketten begründet ist, heißen:

„Merkst Du was? Die Gegenwart des Heiligen Geistes – Einbildung oder Realität?“

Diese Frage kann aus dem Kontext der Bibel, des Popsongs und auch aus den jeweils eigenen Erfahrungen der Lernenden angegangen werden. Aus der Frage und den gegebenen Zeichenkontexten nebst den herausgearbeiteten ‚Syntaxen‘ können nun verschiedene Themengebiete herausgebildet werden, auf die diese Frage bezogen werden kann, z.B.:

- Biblischer Kontext
- Persönlicher Kontext
- Lebenswelt
- Feste/Rituale
- Gottesdienste
- Familie usw.

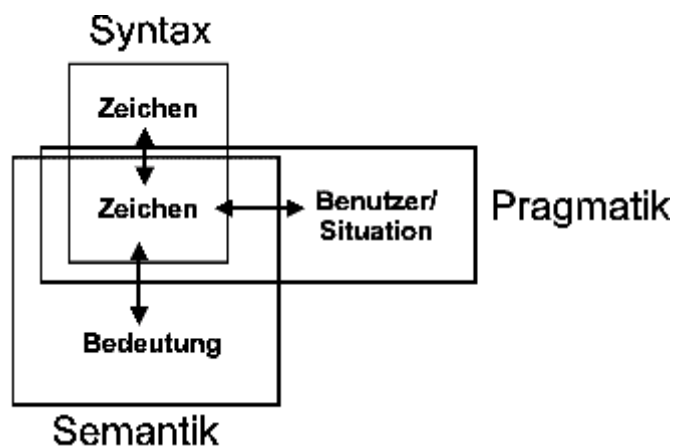
#### **11.7.4 Lernprozesse als Handlungsprozesse konzipieren**

Lernen anhand einer Problem- und Fragestellung, die aus einer Semiose herausgewachsen ist, eröffnet idealerweise einen kommunikativen Prozess, der den Unterrichtsgegenstand als dynamisches, immer wieder anders und in verschiedenen Kontexten dargestelltes Phänomen erscheinen lässt. Bei historisch-offenbarungstheologischen Quellen wie z.B. einem Bibeltext wären Ausdrücke wie ‚Vater‘, ‚Geist‘, ‚Sohn‘ in ihrem zeitlich-geschichtlichen Kontext zu beleuchten. Aktuelle Aufnahmen dieser Chiffren in der Popkultur sind ihrerseits in ihrem Zeichenkontext wahrzunehmen und darzustellen. Aporien zwischen ‚alten‘ und ‚neuen‘ Aussagen über Geist sind kenntlich zu machen, aber auch innerhalb des ‚Alten‘ als auch des ‚Neuen‘ sind bei genauerer Analyse Widersprüche und Ungereimtheiten zu finden, die nach neuen kommunikativen Anstrengungen verlangen. Semiotisch angelegte Unterrichtsentwürfe werden neben der Sachinformation über bestimmte Texte immer auch darauf aufmerksam machen, dass Semiosen in einem unabschließbaren kommunikativen Prozess befindlich sind und dass Tradition und Erfahrung immer in gegenseitiger Interpretation und Dekonstruktion neu zusammengesetzt werden.

### 11.7.5 Semantik, Syntax und Pragmatik

Religionspädagogik kann auf Semiotik als allgemeine Kommunikationstheorie zurückgreifen. Semiotische Kommunikationsmodelle, die von der universalen Kategorie des Zeichens ausgehen, verweisen darauf, dass alles zur Welt der Zeichen gehört, was Gestalt annehmen kann, d. h. alles, was wahrgenommen, alles, was gehört, gelesen, gesehen, gerochen, gefühlt, geschmeckt werden - kurz, alles, was ‚signifikant‘ werden kann (vgl. Engemann 2003) und damit für Verstehensprozesse innerhalb einer Gesellschaft von Bedeutung ist. Semiotik untersucht alle kulturellen Vorgänge und Phänomene als Kommunikationsprozesse, indem sie danach fragt, wie in einer Kultur etwas (ein Signifikant) zum Zeichen wird bzw. als Zeichen fungiert, d.h. inwiefern es zur Wahrnehmung bzw. zur Mitteilung von etwas anderem (einem Signifikat) taugt, was es selbst nicht ist, aber wofür es steht (vgl. Eco 1977, 15ff). Damit will die Semiotik nicht behaupten, Kultur und Religion bestünden gänzlich aus Kommunikation, sondern sie geht davon aus, dass man beide besser verstehen kann, wenn man sie unter semiotischen Gesichtspunkten betrachtet (Eco 1991, 52; vgl. Engemann 1993). Semiotik vermag innerhalb theologisch-religionspädagogischer Interpretations- und Unterrichtspraxis religiösen Sprachgebrauch auf Syntax, Semantik und Pragmatik zu analysieren, um auf dieser Basis zu einer Gestaltung religiöser Sprache für religiöse Erfahrungen zu gelangen. Wie sich die Semiotik in die Felder Syntax, Semantik und Pragmatik aufteilt, soll die folgende Grafik zeigen (nach Morris 1988):

**Abb. 14: Syntax, Semantik und Pragmatik**



(Quelle: <http://santana.uni-muenster.de/Linguistik/user/steiner/semindex/intro.html>, Juli 2005)

Die Semantik befasst sich mit Sinn und Bedeutung von Sprache bzw. sprachlichen Zeichen, die sich aus den Relationen der Zeichen, Wörter, Sätze usw. untereinander im System der Sprache ergeben. Eine der Unterscheidungen von Arten von Bedeutung ist die zwischen denotativer und konnotativer Bedeutung. Die Idee der Unterscheidung ist, dass ein Teil der Bedeutung eines Ausdrucks – die denotative Bedeutung – das Gemeinte eingrenzt, während ein anderer Teil – die konnotative Bedeutung – dazu nichts beiträgt, sondern auf Beziehungen zwischen dem Sprecher, dem Ausdruck und dem Gemeinten hinweist. So bezeichnet der Ausdruck ‚Pferd‘ ein Exemplar der Spezies equus, während der Ausdruck ‚Klepper‘ das auch tut und zugleich die niedrige Bewertung des Referenten durch den Sprecher zu verstehen gibt. Der Syntax geht es um Muster und Regeln, nach denen Wörter zu größeren funktionalen Einheiten wie Sätzen zusammengestellt werden.

Pragmatik stellt eine Verbindung zwischen dem Denken und Sprache her. Hier geht es vor allem um das Verstehen von Aussagen: Was passiert, wenn ein Zeichen auftaucht? Wie wird der Benutzer damit umgehen? Welche Interessen werden mit den Zeichen verfolgt? Beispielsweise kann die Aussage „bissiger Hund“ als Fakt dargestellt werden; es kann aber ebenso gut eine Warnung sein. Mitentscheidend kann für das Verstehen eines Zeichens der Kontext sein, in dem es auftritt. Die Pragmatik kann man deshalb auch als Teil einer Handlungstheorie sehen. Sprache ist demnach die Gesamtheit der Regeln, die in einer Sprechgemeinschaft vorkommen und denen die Sprecher meist unbewusst nachkommen, wenn sie Sprechakte vollziehen (vgl. Morris 1988).

### **Semantik**

Zunächst sind die Zeichen semantisch zu untersuchen: Aus dem Kontext der Zeichenquelle (Bibel, Popsong, biografisches Zeugnis) ist jedes Zeichen aus seinem Entstehungshorizont heraus zu analysieren. Wichtige Unterscheidungskriterien sind Denotation und Konnotation eines Zeichens: Geist ist von seiner ursprünglichen Bedeutung her nicht-stofflich und überempirisch. Wenn jemand jedoch als „unruhiger Geist“ beschrieben wird, wird damit eine bestimmte Deutung und Wertung konnotiert.

### **Syntaktik – Herausbildung einer Syntax**

In der Syntaktik werden Zeichen in ihrem grammatischen, zeitgeschichtlichen und logischen Zusammenhang gestellt. Diese Zusammenhänge können entweder aus einem bestimmten Erfahrungsmoment heraus (z.B.: „Ich habe noch nie etwas vom Heiligen. Geist gespürt, also gibt es ihn nicht“) oder nach einem vorgegebenen Regelverständnis („Wenn es der Geist Gottes ist, wird er uns immer und überall begleiten“) hergeleitet werden. Im ersten Fall geht man induktiv, im zweiten Fall deduktiv vor.

Interpretationsarbeit lebt davon, relevante Themen zu einer Syntax zu filtern, d.h. in eine klare sprachliche Form zu bringen. Semiotisch ausgedrückt: Die in Texten gegebenen Zeichenketten sind auf ihren kulturellen Kontext und Inhalt hin zu untersuchen. Beides sollte möglichst satzhaft formuliert und somit ein sinnvoller Kommunikationsprozess ermöglicht werden. Um eine Syntax zu erhalten, sind zunächst die Zeichenketten zu untersuchen. Im Unterrichtsgeschehen kann eine Syntax zu primären und externen Zeichenketten gebildet werden, die durchaus aus mehreren, nicht kompatiblen Sätzen bestehen kann:

### **Syntaxbildung zu primären Zeichenketten (hier aus Interviews, sonst im RU zu sammeln):**

- Geist und Materie sind Gegensätze
- Geist und Materie gehören zusammen
- Geist und Körper sind Gegensätze
- Geist und Körper gehören zusammen
- Körper ist Materie
- Geist ist Materie
- Geistliche Erfahrung ist religiöse Erfahrung
- Geistliche Erfahrung ist innere Erfahrung
- Der Mensch ist (k)ein Geistwesen
- Der Mensch ist ein Materialist
- Der Mensch ist aus Materie
- Geister spuken
- Der göttliche Geist gehört zu einer Höheren Macht (usw.)



## **Syntaxbildung zu externen Zeichenketten:**

### **Modus A (Johannesevangelium):**

- Gott ist Vater
- Gott sendet Beistand
- Gott und Geist sind verschiedene Personen
- Gott und Geist gehören zu einer Person
- Der Geist ist unsichtbar für die Welt
- Die Welt hat kein Interesse am Geist
- Die Welt ist blind
- Die Welt ist krank und unvollkommen
- Gottes Geist begleitet die Menschen
- Gott kommt zurück
- Der Geist ist ein Lehrer
- Der Geist bringt den Frieden (usw.)

### **Modus B (Popsong „Mein Prinz“):**

- Es gibt einen (übersinnlichen) Begleiter für jeden Menschen
- Es gibt jemanden, der unser Leben lenkt
- Es gibt etwas, das unser Feind ist und zugleich Freund
- Etwas erscheint uns
- Etwas hört uns zu
- Etwas wie ein Geist begleitet uns
- Etwas wie ein Schatten begleitet uns
- Etwas ist uns verpflichtet
- Geist hat etwas mit Wahrheit zu tun
- Geist hat etwas mit Gefahr zu tun (Willen, Hass, Hingabe)
- Jemand kann unserem Leben Sinn geben (usw.)

### **Pragmatik/Kontextuelle Interpretation**

Jede der gebildeten Syntaxen eröffnet neue Zeichenkontexte, die zum Teil vom ursprünglichen Thema weg-, aber auch wieder auf das Thema hinführen. Jeder dieser Zeichenkontexte bringt wiederum historische, geistes- und mentalitätsgeschichtliche, psychologische und religiöse Implikationen mit sich. Der ‚Heilige Geist‘ wird somit thematisch weit ausgefaltet. Es ist nun Aufgabe der Lehrperson, pragmatisch die Themengebiete zu fokussieren, die den gewünschten Erkenntnisfortschritt in Bezug auf das Thema am ehesten zu bringen versprechen. Die Pragmatik untersucht den Gebrauch von sprachlichen Ausdrücken (Wörtern, Phrasen, Sätzen) und ihre tatsächliche Bedeutung in Abhängigkeit vom Kontext, in welchem sie gebraucht werden (im Gegensatz zur Semantik, die die wörtliche Bedeutung von Ausdrücken untersucht). Kurz gesagt geht es in der Pragmatik um Fragen wie die folgenden:

- welche Intention verfolgen wir, wenn wir etwas sagen?
- welche Handlungen werden durch sprachliche Äußerungen vollzogen?
- welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit eine Äußerung überhaupt sinnvoll ist?

Dabei wird es ein Hauptanliegen sein, Schülerinnen und Schüler zur Umkodierung primärer in sekundäre Zeichenketten und umgekehrt zu befähigen: Dies soll durchaus mit kritischer

Intention geschehen: So sind zum Beispiel Aussagen (Syntaxen) aus primären Zeichenketten wie:

- Geist und Körper sind Gegensätze
- Geist und Körper gehören zusammen

schon als solche betrachtet strittig. Pragmatisch ginge es nun darum, beide Aussagen in einen sinnvollen Kontext (z.B. religionsgeschichtlich) zu stellen. Allein dadurch könnten Grundannahmen der christlichen Dogmatik im Gegensatz zu platonischer Philosophie verdeutlicht werden.

Lernfortschritt kann durch Vergleich z.B. biblischer mit eigenen Zeichenketten erzielt werden. So kann die Syntax (Modus A):

- Gottes Geist begleitet die Menschen

eine Deutung bzw. Umcodierung der primären Syntaxen erlauben: Wenn man diese externe Syntax für glaubwürdig hält, legt sie nahe, dass Gottes Geist den Menschen verbunden ist, auch körperlich. Eine solche Umkodierung kann aber auch aus dem Zeichenvorrat des Rocksongs heraus vorgenommen werden, und zwar durchaus kontrovers:

- Etwas wie ein Geist begleitet uns.
- Etwas wie ein Schatten verfolgt uns.

Die Interpretations- und Umcodierungsmöglichkeiten sind unbegrenzt. Sie sollten jedoch von der Lehrperson so gesteuert werden, dass jede Interpretationsmöglichkeit weiteres Lernen über den Unterrichtsgegenstand ermöglicht. Dabei soll das Zeichenpotential christlichen Glaubens in uso verstanden, mitgeteilt und auch modifiziert werden können. Welche Interpretationsmöglichkeiten mit christlichem Denken vereinbar ist und welche nicht, wird immer eine Frage der Deutung und Kommunizierbarkeit bleiben.

Wenn es gelingt, traditionelle Chiffren mit aktuellen Erfahrungen in religiöser Hinsicht kommunikativ zu erschließen (bzw. wenn der umgekehrte Fall initiiert werden kann), dann ist ein abduktiver Schluss vollzogen worden. Abduktives Schließen als Teil des semiotischen Prozesses ist eingebettet in den Zeichenprozess: „Das Neue ist auf die es hervortreibenden Strukturen zurückführbar, bzw. das zukünftig Neue ist in gewissen Spielräumen prognostizierbar“ (Reichertz 1991, 111). Kommunikative Zusammenhänge, auch Prozesse der Weitergabe und Vermittlung von Religion, sind keine ‚tabula-rasa‘-Situationen. Jede Position und Einstellung zu Religion, auch die ablehnende des Atheismus, schließt an die (zeichenhafte) Tradition des bisherigen, geschichtlich hervorgebrachten religiösen Diskurses an. Aktuelle religiöse Aussagen, so sehr sie auch individuell geprägt sein mögen, stellen sich immer vor dem Hintergrund einer Matrix des Vorangegangenen ein.

## 12. Semiotische Neubegründung der Korrelationsdidaktik

Die Weiterentwicklung der Korrelationsdidaktik aus semiotischer Perspektive bewirkt, dass die in ihrem Namen geführte Beziehunghaftigkeit (co-relatio) wirklich eingelöst werden kann. Es geht um den Entwurf eines religionspädagogischen Konzeptes, welches aktuelle Erfahrung und Tradition in Bezug auf Religion in einem organischen Zusammenhang zu sehen vermag. Dieses Konzept muss korrelativ im strengen Sinne angelegt sein, so, wie es von der Korrelationstheologie Tillichs ausgehend bereits möglich gewesen wäre. Tradition und Erfahrung waren bei Tillich als einander wechselseitig bedingend zugeordnet. Korrelation galt es nach ihm daher auch nicht ‚herzustellen‘, wie das immer wieder in der Korrelationsdidaktik vergeblich versucht worden ist, sondern die schon bestehenden Korrelationen zwischen Tradition und Erfahrung sollten ihm zufolge ‚aufgedeckt‘ werden (vgl. Tillich nach Ziebertz 1994, 72f).

Aufgrund der dokumentierten Verwobenheit von Erfahrung und Tradition in religiösen Semantiken ist korrelativ auf einen Traditionsbegriff zu rekurrieren, der diese Verschränktheit repräsentiert. Mit Mirjam Schambeck kann von Tradition als „geronnener Erfahrung“ gesprochen werden, als etwas, das „selbst geworden ist, indem bestimmte Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben“ in „der Bezogenheit auf Lebensgeschichten“ verbindlich weiter gegeben wurden (Schambeck 2003, 131). Sowohl Traditionen als auch Erfahrungen entstehen und entwickeln sich weiter in einem Zeichenprozess, der als solcher nicht abzuschließen ist. Dabei erweisen sich religiöse Semantiken traditioneller, als gemäß Individualisierungsparadigma denkbar scheint. Religiös gesehen ist die Semantik nicht frei wählbar, wie schon Holger Oertel in seiner qualitativ-empirischen Studie zu „Jugend, Identität und Gott in der Spätmoderne“ herausstellt (Oertel 2004, 406f). Die Quelle religiöser Selbstbeschreibung entdeckt Oertel jenseits individualisierter Religiosität. Wo Religion noch thematisiert wird, geschehe dies als individuell auszuhandelnde Reorganisation traditioneller Deutungsmuster. Das personale Gottesbild dient z.B. als ein Orientierungsmuster zur Formulierung eigener Religiosität. Aufschlussreiche Ergebnisse lieferte die Befragung von Jugendlichen, die sich dezidiert als nicht-religiös bezeichneten. Um sich abzugrenzen, benutzen sie religiöse Semantiken als basale Denkhilfen. Gerade ein Nachdenken über Grundfragen der eigenen Existenz (Glück, Unglück, Zufall, Vorherbestimmung, Sterblichkeit) kommt nicht ohne Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster aus. Eine Analyse von Schulaufsätzen (Oertel 2004, 410ff) brachte zum Vorschein, dass Jugendliche, die zum Thema Religion befragt werden, in ihrer Mehrzahl darunter eine konkrete Sozialform in Gestalt von Kirche und Gemeinde verstehen. Der Glaube der Jugendlichen, das zeigt sowohl Oertels wie vorliegende Studie, bezieht sich nicht explizit auf Religion: Man glaubt an ein irgendwie geartetes „Leben nach dem Tod“ und hält auch die Existenz Gottes für wahrscheinlich, allerdings meist in Form einer abstrakt vorgestellten „Höheren Macht“. Entscheidend für den persönlichen Glauben der Jugendlichen ist, dass sie diesen an und für sich als wichtig ansehen. Gottesvorstellungen, Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tod und Jesusbild sind vorhanden, aber weitgehend unspezifiziert. Der Fundus, aus dem diese Jugendlichen ihre religiöse Position konstruieren, besteht zu einem großen Teil aus traditionellen Bildern und Chiffren.

Semiotisch-korrelativ können diese zwei Felder (persönlicher Glaube und Tradition) bearbeitet werden, die in den herkömmlichen Konzepten der Korrelationsdidaktik oftmals als entgegengesetzte Pole wahrgenommen werden:

Da ist auf der einen Seite der Teil von religiöser Kommunikation, die sich mit substanziellen Anteilen von Religion beschäftigt: Von der Architektur und Ausstattung der Kirchen, dem Traditionsgut der Konfessionen einschließlich entsprechender theologischer Modelle, über Lieder, kirchliche Gewänder und Rituale bis hin zu Predigt, Gottesdienst, Unterricht usw. - der permanente Zeichengebrauch ist aus dem Zusammenhang mit anderen Zeichen und Verweissystemen nicht herauszulösen sowie stets mit der Herausbildung neuer bzw. der

semantischen ‚Abnutzung‘ geläufiger Zeichen verbunden (vgl. Engemann 1991, 3ff). Zum anderen gehören kulturelle Vorgänge und Erscheinungen im engeren Sinn zum Reflexionsbereich semiotisch-korrelativer Didaktik: Sie hat sich mit Sprache, mit ‚Symptomen‘, ‚Signalen‘, ‚Symbolen‘, ‚Trends‘ der Gesellschaft, mit Medien, mit Präsentationsformen bestimmter Lebensmilieus usw. zu befassen - kurz: mit allem, was aufgrund seiner Zeichenhaftigkeit zum Verstehen gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse taugt. Beide Reflexionsperspektiven sind unerlässlich sowohl für eine praxisrelevante religionspädagogische Theoriebildung als auch für die Verortung religionspädagogischen Handelns in der Gegenwart. Das Hauptaugenmerk in der Diskussion um die Korrelationsdidaktik liegt in dieser semiotisch-abduktiven Perspektive nicht mehr auf der zweipoligen Dichotomie zwischen Erfahrung und Tradition, sondern auf dem beide verbindenden Zeichenkontext (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003).

Das zu reflektierende Aufgabenspektrum beschränkt sich nicht nur darauf, das christliche Zeichenrepertoire (Begriffe, liturgische Handlungen, Einrichtungsgegenstände des Gottesdienstraums usw.) zu vermitteln. In stärkerem Maße kommt es darauf an, mit den Lernenden „den Gebrauch von Zeichen zu studieren, zu probieren und [...] zu kritisieren“ (Meyer-Blanck 1997, 203). Es liegen schon semiotische Entwürfe vor, die diesem Anliegen gerecht werden (vgl. Dressler/Meyer-Blanck 2003).

Der Konflikt zwischen Tradition und Erfahrung, der bei jedweder bipolaren Korrelationsanlage zwischen Erfahrung und der Tradition entsteht, kann durch eine semiotische Revision der Korrelationsdidaktik vermieden werden. Mit semiotischer Theorie käme neben Deduktion und Induktion noch Abduktion als dritter Schlussmodus konstitutiv in didaktische Entwürfe hinein. Abduktion bietet das Instrumentarium, im Hinblick auf religiöse Zeichenprozesse gewagte Hypothesen zu formulieren, mit denen zu unbekanntem und überraschenden Phänomenen und Zeichen eine Ordnung konstruiert wird. Die gewagten Hypothesen und die darin enthaltenen Erklärungsmuster öffnen einen Diskurshorizont: sie erlauben Lernen von Neuem aus Altem – und umgekehrt. Dabei kann es sich um die gewagte Hypothese handeln, dass eine bestimmte Erfahrung ein Urthema des christlichen Glaubens beinhaltet, oder eine bestimmte Glaubenserfahrung, die in satzhafter Form überliefert ist, vielleicht eine moderne Lebenserfahrung trifft. Die gewagte Hypothese ist keine Verifikation von Aussagen, keine Definition, sie formuliert keine Wahrheit. Sie ist eine Hypothese, mit der hermeneutischer Spielraum entsteht, der kommunikativ aufgegriffen und gefüllt werden kann. Der hermeneutische Spielraum entsteht in beide Richtungen. Zum einen im Blick auf die Tradition: Wie ist sie aus Ihrer Zeit für die gegenwärtige Zeit zu verstehen? Zum anderen im Blick auf die Lernenden: Können ihre Erfahrungen einen Beitrag zu religiösem Lernen darstellen? Die gewagte Hypothese muss nicht mono-thematisch sein, der hermeneutische Horizont, den sie eröffnet, wird größer, wenn sie tatsächlich ein Spektrum von „Schlüssen“ ermöglicht, ja selbst Schlüsse stimuliert, die darüber hinaus gehen oder sogar in eine ganz andere Richtung zielen können (vgl. Ziebertz/Heil/Prokopf 2003, 27).

Eine solche Konzeption distanziert sich bewusst von der Vorstellung eines passiv rezeptiven Subjektes, „das vorgegebene Sinnmuster in einem affirmativen und fremdreferenziellen Modus der Aneignung von Sinn übernimmt (...)“. Vielmehr sieht sie sich der Überzeugung verpflichtet, ein aktiv-rekonstruierendes Subjekt in den Blick zu nehmen, „das selbstreferentiell eine je eigene Biographie zu entwerfen und zu realisieren in der Lage ist“ (Schöll 1995, 128). Es bedient sich dabei auch religiöser Sinndeutungsstrukturen, die kulturell vorgegeben sind und meist latent und unbewusst ablaufen: Erst auf der Grundlage bereits sinnhaft konstituierter Regeln in einem sozialen Interaktionssystem („latente Sinnstruktur“) bildet sich subjektiv-intentionaler Sinn bzw. Subjektivität (vgl. Bohnsack 1993, 76f).

Es geht darum, Korrelationsdidaktik zu einem Ereignis zu machen, welches Korrelation im Lebenskontext der Person „zündet“ lässt „und nicht in unserem Arrangement kopierter Textauszüge. Und dass Korrelation zündet, liegt nicht an uns“ (vgl. Beuscher/Zilleßen 1998).

Abduktiv-korrelative Religionspädagogik als eine Form semiotischer-theologischer Theoriebildung trägt Sorge, dass nicht künstlich ein Szenario von traditionellen und lebensweltlichen Elementen konstruiert, sondern dass „der reiche Schatz (zu Antworten geronnener) tradierter Glaubensinhalte wieder jeweils zur existentiellen Frage wird“ (Beuscher 1994, 60). Es ist im Unterschied zur klassischen Korrelationsdidaktik von einem semiotischen Standpunkt aus nicht notwendig, eine Didaktik zunächst theologisch zu entwerfen, um sie nachher erziehungswissenschaftlich zu unterfüttern. Reinhold Boschki (1998, 17) plädiert in diesem Sinne für einen RU, der weder theologisch deduziert noch anthropologisch induziert, sondern der im Dialog zwischen Sozialwissenschaft und theologischer Hermeneutik die Struktur religiösen Lernens in den Blick zu nehmen in der Lage ist. Das Besondere der menschlichen Erfahrung im Allgemeinen traditioneller Bezüge wird deutlich durch ein „in-Korrelation-Setzen“, das „stets zugleich Wiederherstellung und Wiederholung im Sinne einer Rekonstruktion verloren gegangener oder unbewusster Beziehungen“ ist. Diese Korrelation „ist immer schon von woanders gestiftet“ (Beuscher/Zilleßen 1998, 43), Lebenswelt und Glaubenswelt werden als gemeinsamer Erfahrungsraum betrachtet. Eine solche Konzeption ist aufmerksam für „religiöse Latenz“ und ermöglicht eine prozessorientierte, dialogische religiöse Bildung: Sie geht davon aus, dass nichts, was an ‚Religion‘ den Schülern ‚gelehrt‘ wird, ohne deren aktive Teilnahme gelingen kann. Sie rechnet damit, dass aus der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler Impulse kommen, die religiös authentisch und kreativ einen Unterricht vom Subjekt her möglich machen. Sie geht davon aus, dass Religion nicht im Unterricht ‚gemacht‘ wird, sondern je individuell, also im religiösen Zeichenprozess eingebettet, vorliegt.

## **Literatur**

- Achtenhagen F./Meyer H.L. (1971), Curriculumrevision – Möglichkeiten und Grenzen, München
- Alter R. (1995), „Scholem und die Moderne“. In: Schäfer P./Smith G. (Hg.), Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen, Frankfurt a.M., 157-175
- Angel F. (1999), Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer „Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität“. In: Körtner U./Schelander R. (Hg.): GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, 9-34
- Angel F. (2002), Was ist Religiosität? In: Theo-Web-Wissenschaft, Heft 1 (zu finden unter: [www.theo-web.de](http://www.theo-web.de), Juli 2005)
- Assmann A. (1999), Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München
- Baotic P. (1987), Korrelation von Offenbarung, Glaubens- und Lebenserfahrung, Birkach
- Barz H. (1992), Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen
- Baudler G. (1984), Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen, Paderborn
- Beck U. (1986), Risikogesellschaft, Frankfurt a.M.
- Berger D. (1998), Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Regensburg
- Berger P.L. (1980), Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Beuscher B. (1994), Zurück zur Fragwürdigkeit! Der Rücktritt der Korrelationsdidaktik. Ein religionspädagogischer Fortschritt? In: Religionspädagogische Beiträge 34, 33-61
- Beuscher B./Zilleßen D. (1998), Religion und Profanität. Entwurf einer profanen Religionspädagogik, Weinheim
- Bitter G. (1996), Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik. Sieben friedfertige Thesen. In: Lebendige Katechese 18, 1-8
- Blankertz H. (1971), Curriculumforschung. Strategien – Strukturierung – Konstruktion, Essen

- Blasberg-Kuhnke M. (1993), Lebensweltliche Kommunikation aus Glauben – Zur koinonischen Struktur des Religionsunterrichts der Zukunft. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Religionsunterricht 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss (Arbeitshilfen, Bd. 111), Bonn, 105-127
- Bohnsack R. (1993<sup>2</sup>), Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung, Opladen
- Boschki R. (1998), Dialogisch-kreative Religionsdidaktik. Eine Weiterentwicklung der korrelativen Hermeneutik und Praxis. In: Katechetische Blätter 123, 13-23
- Campiche R. J. (2004), Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich
- Comenius-Institut (1993) (Hg.): Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E., Gütersloh
- Daeke S. G. (1971), Religionsunterricht von morgen. Stimmen aus der neuesten religionspädagogischen Diskussion. In: Esser W. (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen II, München, 19-37
- Daiber K.-F. (1995), Religion unter den Bedingungen der Moderne – Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg
- Daiber K.-F. (1997), Religion in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart
- Daiber K.-F. (1996), Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. In: Gabriel K. (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh, 86-102
- Derrida J. (1988), Die différence. In: Derrida J., Randgänge der Philosophie, Wien, 29-52
- Deutsche Shell (2002), Jugend 2002 - Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus, Frankfurt a.M.
- Diaz-Bone R./ Schubert K. (1996): William James zur Einführung. Hamburg
- Döbert R. (1978), Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen. In: Fischer W./ Marhold W. (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart, 52-72
- Drehse V. (1994), Wie religionsfähig ist die Volkskirche?, Gütersloh

- Dressler B./Meyer-Blanck M. (2003) (Hg.), Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik, Münster
- Dubach A. (1993), Bindungsfähigkeit der Kirchen. In: Dubach A./Campiche R. J. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich, 133-172
- Dubach A. (2004), Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in den Volkskirchen. In: Campiche R. J., Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich, 129-177
- Dubach A./Campiche R. J. (1993) (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich
- Ebeling G. (1962<sup>2</sup>), Wort und Glaube, Tübingen
- Ebeling G. (1975), Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache. In: Ebeling G., Wort und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen, 3-28
- Eco U. (1977), Das offene Kunstwerk, Frankfurt a.M.
- Eco U. (1991), Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen (Supplemente 5), München
- EKD (1991) (Hg.), Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule. Eine Studie im Auftrag der Synode der EKD, Gütersloh
- Engemann W. (1991), Semiotik und Theologie - Szenen einer Ehe: Gib mir ein Zeichen. In: Zilleßen D./Alkier S./Koerrenz R./Schroeter H. (Hg.): Praktisch-theologische Hermeneutik. Aufsätze - Anregungen - Aufgaben (FS Henning Schröder), Rheinbach-Merzbach, 6-28
- Engemann W. (1993), Semiotische Homiletik. Prämissen - Analysen - Konsequenzen, Tübingen
- Engemann W. (2003), Nachwort. „Und dies habt zum Zeichen...“. Spezifische Gesichtspunkte der Semiotik Umberto Ecos in praktisch-theologischer Engführung. In: Dressler B./Meyer-Blanck M. (Hg.), Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik, Münster, 300-324
- Englert R. (1993), Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang. In: Hilger G./Reilly G. (Hg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion, München, 97-110
- Englert R. (1996), Christlicher Lebensstil als religiöses Bildungsziel? Religionspädagogische Perspektiven. In: Englert R./Frost U./Lutz B. (Hg.), Christlicher Glaube als Lebensstil, Stuttgart, 75-93



- Englert R. (1998), Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientierten Religionsunterricht. In: Katechetische Blätter 123, 4-12
- Esser W. G. (1970), Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korrelation. In: Esser W. G. (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München, 212-236
- Esser W. G. (1977), Religionsdidaktik. Elemente einer integrativen Theorie der Praxis des Religionsunterrichts, Zürich
- Esser W. G. (1991), Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung, München
- Exeler A. (1974), Inhalte des Religionsunterrichts. In: Feifel E. u. a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie. Zürich/Einsiedeln/Köln, 90-118
- Failing W.-E./Heimbrock H.-G. (1998), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis, Stuttgart u. a.
- Feifel E. (1970), Die Sprache des Religionsunterrichts in den Dimensionen von Zukunft und Hoffnung. In: Esser W. G. (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München, 43-58
- Feifel E. (1973), Die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung. In: Feifel E. u. a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 1, Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren, Zürich/Einsiedeln/Köln, 86-107
- Feifel E. (1977) (Hg.), Welterfahrung und christliche Hoffnung, Donauwörth
- Feifel E. (1993), Zur Konfessionalität des Religionsunterrichts. In: Lebendige Katechese 15/2, 95-102
- Felling A./Peters J. (1988), Der Säkularisierungsprozess in den Niederlanden zwischen 1966 und 1985. In: Luthe H. O./Meulemann H. (Hg.), Wertewandel: Faktum oder Fiktion?, Frankfurt a.M., 98-139
- Fetz R. L. (1996), Symbole in der Gegenwart. In: Krüggeler M./Stolz F. (Hg.), Ein jedes Herz in seiner Sprache. Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich, 179-198
- Fischer D./Schöll A. (1994), Religion in der Lebensgeschichte, Gütersloh
- Gabriel K. (1992), Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. B. u. a.
- Gabriel K./Kaufmann F.X. (1981), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz

- Gadamer H.-G. (1960), Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen
- Gärtner S. (2002), Identitätsbildung durch Glauben? In: Religionspädagogische Beiträge 48, 53-67
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1976), Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, hg. v. L. Bertsch u. a., Freiburg i. B./Basel/Wien
- Glaser B./Strauss A.L. (1967), The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research, Chicago
- Glaser B./Strauss A.L. (1993<sup>3</sup>), The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research, Chicago
- Gräß W. (1998), Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh
- Greiner U. (2000), Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Münster
- Grümme B. (2002), Abduktive Korrelation als Ausweg aus korrelationsdidaktischen Aporien? Zu einem religionsdidaktischen Neuansatz. In: Religionspädagogische Beiträge 48, 19-28
- Gutmann H.-M. (1998), Der Herr der Herscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh
- Habermas J. (1988), Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M.
- Halbfas H. (1968), Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Stuttgart
- Halbfas H. (1969), Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach“. In: betrifft: erziehung 4, 17-20
- Halbfas H. (1971), Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche, Düsseldorf
- Halbwachs M. (1985), Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a.M.
- Heil S./Prokopf A./Ziebertz H.-G. (2001), Schülerorientierung und korrelative Professionalität. Konsequenzen einer abduktiven Korrelationsdidaktik. In: Mendl H./Schieffer-Ferrari M. (Hg.): Tradition – Korrelation – Innovation, Donauwörth, 162-174

- Heil S. (1999), Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths. Eine erfahrungstheologische und pragmatische Autobiographie- und Literaturinterpretation - mit einer religionsdidaktischen Reflexion, Ostfildern
- Heil S./Prokopf A./Ziebertz H.-G. (2001), Schülerorientierung und korrelative Professionalität. Konsequenzen einer abduktiven Korrelationsdidaktik. In: Mendl H./Schieffer-Ferrari M. (Hg.): Tradition – Korrelation – Innovation, Donauwörth, 162-174
- Heil S./Ziebertz H.-G./Prokopf A. (2003), Abduktives Schließen im professionellen Religionslehrerhandeln. In: Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 187-204
- Heimbrock H.-G. (1993), Gottesdienst: Spielraum des Lebens - Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse, Kampen (NL)
- Heimbrock H.-G. (1994), Magie - Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes, Kampen (NL)
- Hellemans S. (1990), Strijd om de moderniteit, Leuven (B)
- Hemel U. (1988), Ziele religiöser Erziehung, Frankfurt a.M.
- Hemel U. (2002), Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik. Heft 1. (zu finden unter: [www.theo-web.de](http://www.theo-web.de), Juli 2005)
- Hemmerle K. (1994), Der Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen. Überlegungen zum Korrelationsprinzip. In: Katechetische Blätter 119, 304-311
- Hendry L.B./ Shucksmith J./ Love J.G./ Glendinning A. (1993), Young people's leisure and lifestyles, London
- Hermans C. (2003), Deduktiv, induktiv, abduktiv. In: Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 33-52
- Hilger G./Kropac U./Leimgruber S. (2001), Konzeptuelle Entwicklungslinien. In: Hilger G./Leimgruber S./Ziebertz H.-G. (Hg.), Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf, München, 42-66

- Hitzler R. (1994), Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen. In: Mörth I./Fröhlich G. (Hg.), Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie nach Pierre Bourdieu, Frankfurt a.M., 75-92
- Hoeltz J. (2000), Gottes evolutionäre Liebe. Ansatzpunkte für eine Theologie in semiotischer Perspektive. In: Wirth U. (Hg.), Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce, Frankfurt a.M., 412-431
- Hoff G. M. (2003), Gefragt nach Gründen und dem Grund. In: Religionspädagogische Beiträge 51, 47-66
- Hoffmann M. (1997), Is there a 'Logic' of Abduction? Forthcoming in the Proceedings of the 6th Congress of the IASS-AIS, International Association for Semiotic Studies, Guadalajara/ Mexico, 13-18
- Hubig C. (1997), Expertendilemma und Abduktion: Zum Umgang mit Ungewissheit - Antrittsvorlesung Universität Stuttgart 11.12.1997 (zu finden unter: <http://elib.uni-stuttgart.de/opus/volltexte/2000/650>, Juli 2005)
- James W. (1904), A World of Pure Experience. In: Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1, 533-543
- James W. (1997), Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Herms E./Stahlhut C. (Übersetzung), Neuausgabe Frankfurt a.M. und Leipzig
- Kaufmann F. X. (1989), Religion und Modernität, Tübingen
- Kelle U. (1997<sup>2</sup>), Empirisch begründete Theoriebildung. Zur Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung, Weinheim
- Kiefer J. (2003), Gedächtnis als kulturwissenschaftliches und literaturtheoretisches Problem, (zu finden unter <http://www.lehrerwissen.de/textem/texte/essays/jens/memory/einleitung.htm>, Juli 2005)
- Kiesel H. (1998), Atempause vom Studentakt. Das Schülerreferat Würzburg. In: Putz G., Der Dienst der Kirche in der Schule, Würzburg, 267-282
- Konukiewitz W. (1973), Entwurf einer Strategie zur Entwicklung des Curriculums für Religionsunterricht (Grundschule). In: Konukiewitz W. (Hg.), Curriculumentwicklung für den Religionsunterricht in der Grundschule, Essen, 76-93

- Krüggele M./Voll P. (1993), Strukturelle Individualisierung - ein Leitfadens durchs Labyrinth der Empirie. In: Dubach A./Campiche R. J. (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich
- Kühnerweg U. (2003), Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft (Rezension), (zu finden unter <http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2000-02/LUHMANN.DOC>, August 2005)
- Lamnek S. (1995<sup>3</sup>), Qualitative Sozialforschung Band 1: Methodologie, Dritte und korrigierte Auflage, Weinheim
- Lange G. (1974), Religion und Glaube. In: Katechetische Blätter 99, 733-750
- Lange G. (1980), Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip. In: Katechetische Blätter 105, 151-155
- Langer W. (1972), Zwischen Konfession und Säkularisation. Thesen zu möglichen Formen und Funktionen des Religionsunterrichts. In: Esser W. G. (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen III, München, 15-30
- Luckmann Th. (1996<sup>3</sup>), Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.
- Luhmann N. (1977), Funktion der Religion, Frankfurt a.M.
- Luhmann N. (1989), Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Luhmann N. (2000), Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Luther H. (1992), Religion und Alltag. Bausteine zu einer Theologie des Subjekts, Stuttgart
- Mayring P. (1990<sup>3</sup>), Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, Weinheim
- Mette N. (1994), Religionspädagogik, Düsseldorf
- Metz J. B. (1977), Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz
- Meyer-Blanck M. (1997), Der Ertrag semiotischer Theorien für die Praktische Theologie. In: Berliner Theologische Zeitschrift 14, 190-219
- Meyer-Blanck M. (2002<sup>2</sup>), Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage, Rheinbach
- Mieth D. (1992), Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum. In: Haug W./Mieth D. (Hg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München, 1-16

- Morris C. W. (1988), Grundlagen der Zeichentheorie, Frankfurt a.M.
- Nastainczyk W. (1993), Der Synodenbeschluss zum Religionsunterricht – Geschichte und Zukunft. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Religionsunterricht 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss (Arbeitshilfen, Bd. 111), Bonn, 13-28
- Niehl F. W. (1980), Warum geht es nicht mehr wie früher? In: Katechetische Blätter 105, 569-616
- Nipkow K. E. (1968), Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität. In: Der evangelische Erzieher, 20, 5ff
- Nipkow K. E. (1971), Problemorientierter Religionsunterricht nach dem ‚Kontexttypus‘ oder: Welche ‚Themen‘ und ‚Stoffe‘ sollen außer der Hl. Schrift in der Katechese verwendet werden. In: Esser W. G.(Hg.), Zum Religionsunterricht morgen II, München, 38-52
- Nipkow K. E. (1987), Erwachsenwerden ohne Gott?, München
- Nipkow K. E. (1998), Bildung in einer pluralen Welt. Band 2. Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh
- Nocke F.-J. (1980), Korrelation, Stichwort zur Orientierung. In: Katechetische Blätter 105, 130ff
- Noormann H. (1991), Ökumenisch lernen – ein Lernangebot für junge Menschen, in deren Alltag christlicher Glaube und Kirche praktisch nicht vorkommen? In: Orth G. (Hg.), Dem bewohnten Erdkreis Schalom, Münster 1991, 85-98
- Oehler K. (1993), Charles Sanders Peirce, München
- Oertel H. (2004), „Gesucht wird: Gott?“. Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne. (Praktische Theologie und Kultur; Bd. 14). Gütersloh
- Oevermann U. (1991), Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. In: Müller-Doohm S. (Hg.), Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt a.M., 267-336
- Oevermann U. (1995), Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeiten und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung, Frankfurt a.M.

- Oevermann U./Allert T./Konau E./Krambeck J. (1979), Die Methodologie einer 'objektiven Hermeneutik' und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Soeffner H.-G. (Hg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart, 352-434
- Otto G. (1970), Das Ende des konfessionellen Religionsunterrichts? In: Esser W. G. (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München, 96-109
- Peirce Ch. S. (1958; 1974; 1979) (CP), Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Volumes I-VI, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiß, 1931-1935, Volumes VII-VIII, ed. by A. W. Burks), Cambridge/Mass. [Zitierweise: „CP (Ziffer für Band/Abschnitt)“]
- Peirce Ch. S. (1983) (PLZ), Phänomen und Logik der Zeichen. Hg. v. H. Pape, Frankfurt a.M.
- Peirce Ch. S. (1998<sup>2</sup>) (EP), The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 1 (1867-1893), Vol. 2 (1893-1913) (ed. by N. Houser and Ch. Kloesel, Peirce Edition Project), Bloomington/Indianapolis
- Pollack D. (1988), Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt a.M.
- Porzelt B. (1999), Jugendliche Intensiverfahren. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz, Graz
- Porzelt B. (2000), Qualitativ-empirische Methoden in der Religionspädagogik. In: Porzelt B./Güth R., Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte, Münster, 63-84
- Prokopf A. (2000), Neue Schläuche, alt gefüllt. Wie machen Jugendliche Gebrauch von Religion? In: Porzelt B./Güth R. (Hg.), Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte, Münster, 167-178
- Prokopf A. (2001), Alter Wein in neuen Schläuchen? Suche nach jugendlicher Religiosität. In: Religionspädagogische Beiträge 46, 119-122
- Prokopf A./Heil S./Ziebertz H.-G. (2003), Abduktives Schließen im qualitativen Auswertungsverfahren. In: Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 89-108
- Prokopf A./Ziebertz H.-G. (1999), Konversion als Prozess religiöser Individualisierung. In: Pastoraltheologische Informationen 19/2, 209-244

- Prokopf A./Ziebertz H.-G. (2000), Abduktive Korrelation - eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik? In: Religionspädagogische Beiträge 44, 19-50
- Prokopf A./Ziebertz H.-G. (2001), Images of God among young Germans. In: Ziebertz, H.-G., Imagining God. Empirical Explorations from an International Perspective, Münster, 35 – 53
- Prokopf A./Ziebertz H.-G. (2001), Wo wird gelernt? Schulische und außerschulische Lernräume. In: Hilger G./Leimgruber S./Ziebertz H.-G. (Hg.), Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München, 234 –247
- Rahner K. (1984), Einführung in das Christentum, Freiburg i. B.
- Reichertz J. (1991), Aufklärungsarbeit. Kriminalpolizisten und Feldforscher bei der Arbeit, Stuttgart
- Reichertz J. (2001), Gültige Entdeckung des Neuen? Zur Bedeutung der Abduktion in der qualitativen Sozialforschung (zu finden unter <http://www.rz.uni-frankfurt.de/~wirth/texte/reich.html>, Juli 2005)
- Reilly G. (1993), Süß, aber bitter. Ist die Korrelationsdidaktik noch praxisfähig? In: Hilger G./Reilly G. (Hg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion, München, 16-27
- Ritter W. (1982), Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff. Kritik und Konstruktion, Frankfurt a.M.
- Ritter W. (1989), Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, Göttingen
- Rölller D. (2003), Semiotik und Didaktik - Semiosen im Kern von Unterrichtsanalyse und Planung. In: Dressler B./Meyer-Blanck M. (Hg.), Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik, Münster, 61-82
- Rothgangel M. (1998), Defizite „subjektiver“ Religion. Neue religionspädagogische Akzente bei Rudolf Englert? In: Katechetische Blätter 123, 395-397
- Rothgangel M. (1999), Naturwissenschaft und Theologie. Ein umstrittenes Verhältnis im Horizont religionspädagogischer Überlegungen (Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 16), Göttingen
- Ruster T. (2000), Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. B.



- Ruster T. (2004), Der verwechselbare Gott. Einführung in die Grundthese des gleichnamigen Buches. In: Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster, Luzern, 17-25
- Sachau R. (1998), Weiterleben nach dem Tod? Warum immer mehr Menschen an Reinkarnation glauben, Gütersloh
- Sander H.-J. (2003), Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion. In: Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 53-66
- Schambeck M. (2003), Mit individualisierter Religion umgehen. In: Religionspädagogische Beiträge 50, 127-141
- Schillebeeckx E. (1971), Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage? In: Schillebeeckx E., Glaubensinterpretationen. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz, 83-109
- Schillebeeckx E. (1980), Erfahrung und Glaube. In: Böckle F. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg i. B., 73-116
- Schillebeeckx E. (1994), Tradition und Erfahrung. Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November. In: Katechetische Blätter 119, 756-762
- Schilson A. (1980a), Christologische Dogmengeschichte als Ausgestaltung der Korrelationsproblematik. In: Katechetische Blätter 105, 96-103
- Schilson A. (1980b), Wandlungen im Spektrum gegenwärtiger Christologie. Korrelation im Spannungsfeld von Identität und Relevanz des Glaubens. In: Katechetische Blätter 105, 104-108
- Schmid H. (1989), Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule, Bad Heilbrunn
- Schmid H. (1993), „Was Dir das Leichteste dünket...“. Erschließung der Lebenswelt - Korrelation - Religionsunterricht. In: Hilger G./Reilly G. (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend - Schule - Religion, München, 224 - 237
- Schmidtchen G. (1972), Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg i. B.
- Schöll A. (1992), Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloh

- Schöll A. (1994), Alltagsreligiosität von Jugendlichen. In: Praktische Theologie 29, 117-134
- Schöll A. (1995), „Hermeneutik der Aneignung“: Sozialwissenschaftliche und empirische Vergewisserungen. In: Becker U./Scheilke C. Th. (Hg.): Aneignung und Vermittlung: Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik, Gütersloh, 128-137
- Schwarze B. (1997), Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen, Stuttgart
- Schweitzer F. (1996), Die Suche nach dem eigenen Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh
- Schweitzer F./Englert R./Schwab U./Ziebertz H.-G. (2002), Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh/Freiburg i. B.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1996), Die bildende Kraft des Religionsunterrichtes , Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, (Die deutschen Bischöfe Nr. 56), Bonn
- Soeffner H.-G. (1992), Die Ordnung der Rituale - Die Auslegung des Alltags II, Frankfurt a.M.
- Soeffner H.-G. (1998), Kirchliche Gebäude – Ort der christlichen Religion in der pluralistischen Kultur. In: Klie T. (Hg.): Der Religion Raum geben, Münster, 44-50
- Stachel E. (1974), Theorie und Praxis des Curriculums. In: Feifel E./Leuenberger E./Stachel G./Wegenast K. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie, Zürich/Einsiedeln/Köln, 34-72
- Stock H. (1970), Bären dienst an der Kirche. In: Evangelische Kommentare 6, 320-328
- Sturm W. (1997<sup>5</sup>), Religionspädagogische Konzeptionen. In: Adam G./Lachmann R. (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium, Göttingen, 37-86
- Tambour H.-J. (2003), Theologischer Pragmatismus. Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbacks kulturell-sprachlichem Ansatz, Münster
- Tamminen K. (1993), Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend, Frankfurt a.M.
- Terhart E. (1978), Interpretative Unterrichtsforschung, Stuttgart
- Tillich P. (1967), Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur, Gesammelte Werke, Bd. IX, Stuttgart, 100-109
- Tillich P. (1984<sup>5</sup>), Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart

- Ven v. d. J. A. (1990), Entwurf einer Empirischen Theologie, Kampen/Weinheim
- Verlautbarungen des Heiligen Stuhls (1950), Herausgegeben von der deutschen Bischofskonferenz. Humani Generis (1950), Rundschreiben von Papst PIUS XII. vom 12.08.1950, DH 3884/NR 460, Bonn
- Vierzig S. (1971), Zur Theorie religiöser Bildung. In: Heinemann H./Stachel G./Vierzig S., Lernziele im Religionsunterricht, Zürich
- Waldenfels H. (1996), Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt
- Wallis R./Bruce S. (1992), Religion and Modernisation, Oxford
- Weizsäcker v. C. F. (1992), Zeit und Wissen, München
- Welsch W. (1993<sup>4</sup>), Unsere postmoderne Moderne, Berlin
- Werbick J. (1991), Glauben aus Erfahrung: Glaube und Sinnlichkeit. In: Lebendige Katechese 13, 8 - 13
- Werbick J. (1993), Heutige Herausforderungen an ein Konzept des Religionsunterrichts. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Religionsunterricht 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss (Arbeitshilfen, Bd. 111), Bonn, 36-76
- Wester F. (1995<sup>3</sup>), Strategieën voor kwalitatief onderzoek, Bussum (NL)
- Wilson B. R. (1982), Religion in Sociological Perspective, Oxford
- Wilson B. R. (1976), Contemporary Transformation of Religion, Oxford.
- Wippermann C. (1996), Religiöse Weltanschauungen – zwischen individuellem Design und traditionellem Schema. In: Silbereisen R./Vaskovic L./ Zinnecker J. (Hg.), Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996, Opladen, 113-126
- Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (1973) (Hg.), Zielfelderplan (ZfP) für die Sekundarstufe I (Grundlegung), München
- Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (1977) (Hg.), Zielfelderplan (ZfPGs) für die Grundschule (Grundlegung), München
- Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (1984) (Hg.), Lernfelder des Glaubens. Grundlagenplan (Gs.) für den katholischen Religionsunterricht im 5.-10. Schuljahr, München
- Ziebertz H.-G. (1996), Prinzipielle religionsdidaktische Grundregel: Kommunikation. In: Groß E./König K. (Hg.), Religionsdidaktik in Grundregeln, Regensburg, 39-48

- Ziebertz H.-G. (1998), Objekt, Methode, Relevanz. Empirie und Praktische Theologie. In: Pastoraltheologische Informationen 18, 305-321
- Ziebertz H.-G. (1999), Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart
- Ziebertz H.-G. (2000), Im Mittelpunkt der Mensch? Subjektorientierung der Religionspädagogik. In: Religionspädagogische Beiträge 45, 27-42
- Ziebertz H.-G. (2001), Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen? In: Hilger G./Leimgruber St./Ziebertz H.-G. (Hg.), Religionsdidaktik, München, 107-122
- Ziebertz H.-G. (2002), Grenzen des Säkularisierungstheorems. In: Schweitzer F./Englert R./Schwab U./Ziebertz H.-G., Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh/Freiburg i. B., 51-74
- Ziebertz H.-G. (2004), Religionspädagogik und Empirische Methodologie. In: Schweitzer, F./Schlag, T. (Hg.), Religionspädagogik im 21. Jahrhundert. Herausforderungen und Zukunftsperspektiven, Gütersloh/Freiburg i. B., 209-222
- Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (2003), Gewagte Hypothesen – Abduktion in der Religionspädagogik. In: Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 11-32
- Ziebertz H.-G./Heil S./Prokopf A. (Hg.) (2003), Abduktive Korrelation.. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster
- Ziebertz H.-G./Kalbheim B./Riegel U. (2003), Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg i. B.
- Ziebertz H.-G./Schlöder B./Kalbheim B./Feeser-Lichterfeld U. (2001), Modern Religiousness: intrinsic, extrinsic or quest? In: Journal of Empirical Theology (JET), 14/2, 6-10

## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Erfahrungen mit Religion - Phänomene	169
Tabelle 2: Erfahrungen mit Religion - Ursachen	170
Tabelle 3: Erfahrungen mit Religion – Kontext und intervenierende Bedingungen	171
Tabelle 4: Erfahrungen mit Religion - Handlungsstrategien	172
Tabelle 5: Erfahrungen mit Religion – Konsequenzen	174
Tabelle 6: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Phänomene	176
Tabelle 7: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Ursache und Kontext	177
Tabelle 8: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Handlungsstrategien	178
Tabelle 9: Ungewöhnliches, Kult, Gegenstände – Konsequenzen	179
Tabelle 10: Der persönliche Glaube – Phänomene	180
Tabelle 11: Der persönliche Glaube – Ursachen	183
Tabelle 12: Der persönliche Glaube – Kontext und intervenierende Bedingungen	184
Tabelle 13: Der persönliche Glaube – Handeln/Reflexion Glaube	186
Tabelle 14: Der persönliche Glaube – Konsequenzen	188
Tabelle 15: Das Gottesbild - Phänomene	189
Tabelle 16: Das Gottesbild - Ursachen	191
Tabelle 17: Das Gottesbild – Kontext und intervenierende Bedingungen	192
Tabelle 18: Das Gottesbild – Handlungsstrategien	193
Tabelle 19: Das Gottesbild - Konsequenzen	194
Tabelle 20: Kirche - Phänomene	195
Tabelle 21: Kirche - Ursachen	197
Tabelle 22: Kirche – Kontext und intervenierende Bedingungen	198
Tabelle 23: Kirche - Handlungsstrategien	200
Tabelle 24: Kirche - Konsequenzen	202
Tabelle 25: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“	208
Tabelle 26: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“	210
Tabelle 27: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“	212
Tabelle 28: Erfahrungen mit Religion: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“	214
Tabelle 29: Ungewöhnliches im Alltag: Strukturvergleich „Ursache/Kontext – Phänomen“	219
Tabelle 30: Ungewöhnliches im Alltag: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“	220
Tabelle 31: Ungewöhnliches im Alltag: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“	221
Tabelle 32: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“	226
Tabelle 33: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“	228
Tabelle 34: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Handeln (Reflexion Glaube) – Phänomen“	230
Tabelle 35: Der persönliche Glaube: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“	231
Tabelle 36: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Ursache – Phänomen“	237
Tabelle 37: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“	239
Tabelle 38: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“	240
Tabelle 39: Das Gottesbild: Strukturvergleich „Konsequenzen– Phänomen“	241
Tabelle 40: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Ursache– Phänomen“	245
Tabelle 41: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Kontext/Intervenierende Bedingungen – Phänomen“	247
Tabelle 42: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Handlungs- und Interaktionsstrategien – Phänomen“	249
Tabelle 43: Kirche/religiöse Traditionen: Strukturvergleich „Konsequenzen – Phänomen“	250

## **Verzeichnis der Abbildungen**

<b>Abb. 1: Anhang zu Dissertation</b>	<b>6</b>
<b>Abb. 2: Kritik an der Korrelationsdidaktik</b>	<b>58</b>
<b>Abb. 3: Verlauf der empirischen Untersuchung</b>	<b>72</b>
<b>Abb. 4: Diese Schritte rekapituliert das selektive Kodieren (erster Teilschritt):</b>	<b>75</b>
<b>Abb. 5: Diese Schritte rekapituliert das selektive Kodieren (zweiter Teilschritt):</b>	<b>75</b>
<b>Abb. 6: Vergabe von Label, Anzahl der Segmente</b>	<b>76</b>
<b>Abb. 7: Label</b>	<b>79</b>
<b>Abb. 8: Kategorien</b>	<b>79</b>
<b>Abb. 9: Offenes Kodieren - Kategorien, Eigenschaften, Dimensionen</b>	<b>81</b>
<b>Abb. 10: Axiales Kodieren, genereller Verlauf</b>	<b>84</b>
<b>Abb. 11: Axiales Kodieren: Das Phänomen – ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘</b>	<b>85</b>
<b>Abb. 12: Typen religiöser Ausrichtung</b>	<b>167</b>
<b>Abb. 13: Grundlagen semiotisch-korrelativer Unterrichtsplanung (angelehnt an Rölller 2003):</b>	<b>275</b>
<b>Abb. 14: Syntax, Semantik und Pragmatik</b>	<b>279</b>

Hardstr. 59  
CH - 8004 Zürich  
Schweiz

Tel.: 0433218243  
E-Mail  
prokopfa@gmx.net

# Andreas Prokopf

---

## Persönliche Informationen

- Familienstand: Verheiratet mit Malgorzata Galas aus Krakow (PL)  
Ein Kind (Jonasz, \*12.12.2002, Krakow)
- Alter: 35 Jahre
- Geburtsort: Mülheim an der Ruhr, Deutschland

## Ausbildung

1990 Luisenschule Mülheim/Ruhr  
**Abitur**

1991 - 1993 Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
**Vordiplom Kath. Theologie**  
Studium der Kath. Theologie, Publizistik und Geschichtswissenschaften

1993 - 1997 Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
**Diplom Kath. Theologie und Vordiplom Pädagogik**  
Studium der Kath. Theologie, Pädagogik, Soziologie und Polonistik

9/96 – 6/97 Polonicum Mainz  
**Kurs der polnischen Sprache**

350 Stunden inklusive dreiwöchigem Sprachlehraufenthalt in Krakau

8/97 – 10/97 Jan-Boswel Institut Utrecht (NL)  
**Kurs der niederländischen Sprache**  
250 Unterrichtsstunden auf drei Niveaus

1998 Ruhr-Universität Bochum  
**1. Staatsexamen Erziehungswissenschaften/Kath. Religionslehre**  
Studium der Pädagogik

2000 Goetheinstitut München  
**Ausbildung in Methodik und Didaktik des fremdsprachlichen  
Deutschunterrichts (Fernstudienkurs)**

2003-2005 Jugendseelsorge Zürich  
**Weiterbildung kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz in vier  
halbjährlichen Modulen.**

2005 Bistum Chur Zürich  
**Missio, verliehen durch Weihbischof Vollmar**

**Berufserfahrung** 1997 - 1998 Katholische Universiteit Utrecht (NL)

**Assistent in Opleiding**

Seminar- und Forschungstätigkeit in den Bereichen Praktische Theologie und Religionssoziologie

1998 - 2002 Bayerische Julius Maximilians-Univ. Würzburg

**Wissenschaftlicher Mitarbeiter**

- Mitbeantragung und Anstellung auf DFG-Forschungsprojekt „Abduktive Korrelation“
- Seminar- und Forschungstätigkeit in den Bereichen Praktische Theologie und Religionssoziologie
- Mitgestaltung einer europäischen Tagung zur Entwicklung religiöser Semantik (2000)
- und zu einem von der DFG geförderten interdisziplinären Symposium zum Paradigma der Abduktion (2001)

**Gehaltene Seminare an Universitäten:**

SoSe 1998 Religion in der Moderne (Utrecht – NL)  
WS 98/99 a) Religion und Moderne  
b) Forschendes Lernen: „Konversion“  
SoSe 1999 a) Korrelationsdidaktik und Theologie  
b) Religion in der Stadt – Suchwege  
WS 99/00 Kult in der Moderne: Fußballfans und Religion  
SoSe 2000 Zukunft des Religionsunterrichtes  
WS 00/01 Forschendes Lernen: Gottesbilder Jugendlicher  
SoSe 2001 „Gott ist rund“ – Zu den Ritualen von Fußballfans  
WS 01/02 Forschendes Lernen: Religiöse Semantiken Jugendlicher

1999 - 2002 Staatliche Fachoberschule Schweinfurt

**Religionslehrer (10 Wochenstunden)**

2001 Zentrum für Sprachen/Mediendidaktik Würzburg

**Lehrer DAF**

Unterricht für fremdsprachige Studierende/Graduierte, 8 SWS (Mittelstufe)

2002 – 2003 Nauczycielskie Kolegium Języków Obcych Chelm (PL)

**Lektor der Robert Bosch Stiftung**

Seminar- und Projektstätigkeit DAF und deutsche Landeskunde

2002 – 2003 Österreich - Institut Krakow (PL)

**Lektor DAF**

Seminar- und Projektstätigkeit DAF und österreichische Landeskunde

2003 – dato Kath. Gem. St. Felix und Regula Zürich (CH)

**Pastoralassistent (60% ab Oktober 2005)**

Religionsunterricht, Jugendarbeit, allgemeine Liturgie,  
Erwachsenenbildung,

AG Video: Teilnahme an den Schweizer Jugendfilmfestspielen  
Spezialpreis

Ab Oktober 2005 – Katechetische Arbeitsstelle Schaffhausen

**Stellenleiter (40%)**

Ausbildung, Entwicklung von Konzeptionen, Weiterbildung,



<b>Mitgliedschaften</b>	<p>MitOst – Verein (Alumini der Robert-Bosch Stiftung)</p> <p>Deutscher Katechetenverband (DKV) Arbeitskreis katholischer Katecheten Niederländisch – Polnische Vereinigung</p>
<b>Sprachkenntnisse</b>	<p>Polnisch, Englisch, Niederländisch</p>
<b>Tätigkeiten neben dem Studium</b>	<p>Portier im Kolpinghaus Mainz (1994-1996)</p> <p>Barkeeper in der ESG-Bar, Mainz (1995 – 1997) Pflegehelfer im Städtischen Altenheim, Mainz (1996 – 1997) Praktikum Gymnasium „Assa“ in Wroclaw (Breslau, PL) als Deutschlehrer (1997) Mitarbeit im Schüler/-innenreferat Würzburg: Leitung von Einkehr- und Besinnungstagen (1998 – 2000)</p> <p>Durchführung eines Sprachkurs „Deutsch für Austauschschüler“ von ‚Youth for Understanding‘ in Rehlingen (Saar), ca. 120 Stunden (2000)</p>
<b>Ehrenamtliche Tätigkeiten</b>	<p>Hausaufgabenhilfe Zwerchallee, Mainz (1994 – 1996)</p> <p>Vorstand studentische Selbstverwaltung ESG Mainz (1995 – 1996)</p>
<b>Projektarbeit</b>	<p>Projekte Frühjahr/Sommer 2003:</p> <p>1) MitOst-Projekt: Grenzorte-Grenzreisen Unterricht, Reise, theatralische Erfahrung und Grenzseminar zum Thema Grenze (PL-UA-D). Vorbereitung an den Hochschulen im SoSe 2003. Reise in die Ukraine und nach Krakau.</p> <p>2) DAAD – Studienreise „Mediensprache im Deutschunterricht“ Reise von 15 polnischen Studierenden nach Essen, Dortmund, Köln, Würzburg und Bayreuth.</p> <p>3) Boschlektoren Projekt „Masurenreise“</p> <p>Projekte in der Pfarreiarbeit 2003/2004:</p> <p>Video – Gruppe in der Pfarrei (Preis 2005 Schweizer Jugendfilm) Theater – Gruppe der Pfarrei (Preis 2005 Stiftung Erziehung und Toleranz)</p>
<b>Wissenschaftliche</b>	<p><b>Prokopf, A. (1998)</b>, Die Relevanz von kultanalogen, rituellem Handeln am Beispiel des Fußballfans, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (2/1998), 387- 404.</p>

## Veröffentlichungen

- Prokopf, A. (2000)**, Neue Schläuche, alt gefüllt: Wie machen Jugendliche Gebrauch von Religion?, in: Porzelt, B./Güth, R.: Empirische Religionspädagogik, Münster, 167 – 178.
- Prokopf, A. (2000)**, Młodzież poszukuje religii, in: Franciszkańskie Zrodło 6/8 (2000), 11.
- Prokopf, A./Ziebertz, H.-G. (1999)**, Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung, in: Pastoraltheologische Informationen 19 (2/1999), 209-244.
- Prokopf, A./Ziebertz, H.-G. (2000)**, Verschillende motieven - dezelfde kerk: Het bekeringsproces van Leo Fister en Ate Kievits, in: Broers, A./Hellemans, S.: Nieuwe Katholieken, Tiel (NL), 81-102.
- Prokopf, A./Ziebertz, H.-G. (2000)**, Abduktive Korrelation – Eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?, in: Religionspädagogische Beiträge 44, 19 – 50.
- Prokopf, A./Ziebertz, H.-G. (2001)**, Wo wird gelernt? Schulische und außerschulische Lernräume, in: Hilger, G./Leimgruber, S./Ziebertz, H.-G.: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München, 234 –247.
- Ziebertz, H.-G./Prokopf, A. (2000)**, Joining the church by conversion: A qualitative study on conversions in Holland, in: Francis, L. J./Katz, Y. J.: Joining and Leaving Religion. Research Perspectives, Leominster, 195 – 214.
- Prokopf, A./Ziebertz, H.-G. (2001)**, Images of God among young Germans, in: Ziebertz, H.-G. : Imagining God. Empirical Explorations from an International Perspective, Münster, 35 – 53.
- Heil, S./Prokopf, A. (2001)**, "Wann kriegen wir unsere Shell-Studie?" - Empirische Forschungsmethoden im RU, in: KatBl 126 (6/2001).
- Heil, S./Prokopf, A./Ziebertz, H.-G. (2001)**, Schülerorientierung und korrelative Professionalität. Konsequenzen einer abduktiven Korrelationsdidaktik, in: Mendl, H./Schieffer Ferrari, M. (Hg.): Tradition – Korrelation – Innovation, Donauwörth, 162-174.
- Ziebertz, H.-G./Heil, S/Prokopf, A (2003) (Hg.)**, ABDUKTIVE KORRELATION. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 278 Seiten
- Prokopf, A. (2004)**, Fußballhooligans in Polen: Fremd im eigenen Land?, in: Noss, P. (Hg.): fußball verrückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball Annäherungen an eine besondere Welt, Münster, 93-112

Andreas Prokopf  
Hardstr. 59  
8004 Zürich  
Schweiz

prokopfa@gmx.net

10.10.05

An den Vorsitzenden des Promotionsausschusses

Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser  
Josef Stangl – Platz 2  
D – 97070 Würzburg

### **Ehrenwörtliche Erklärung von Andreas Prokopf**

Beiliegende Arbeit ist selbstständig angefertigt, es wurden keine anderen Hilfsmittel als die im Quellen- und Literaturverzeichnis genannten benutzt und alle aus Quellen und Literatur wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen sind als solche kenntlich gemacht. Die Fundstellen sind einzeln nachgewiesen.

Diese Arbeit ist bisher weder an der Universität Würzburg noch an einer anderen wissenschaftlichen Hochschule innerhalb oder außerhalb des Geltungsbereichs des Grundgesetzes mit dem Ziel, einen akademischen Grad zu erwerben, noch einer dafür zuständigen Stelle mit dem Ziel, eine Hochschulabschlussprüfung abzulegen oder eine Berufsbefähigung zu erlangen, in einem bereits abgeschlossenen Verfahren vollständig oder teilweise vorgelegt worden.

Der angestrebte Akademische Grad eines Doktors der Theologie ist mir noch von keiner deutschsprachigen Hochschule verliehen worden.

Ich habe die Diplomprüfung in katholischer Theologie am 17.Juli.1997 an der Universität Mainz mit der Note „gut“ (2,0) abgeschlossen.

Ich habe die Erste Staatsprüfung für Lehrämter für die Sekundarstufe II und für die Sekundarstufe I an der Ruhr – Universität Bochum am 18.November 1998 abgelegt.

Mir ist noch kein akademischer Grad entzogen worden.

# **Anhang zur Dissertation**

## **Teil 1: Offenes Kodieren**

### **Transkription der 20 Interviews Dokumentation der Label**

Bestellbar gegen Kopierkosten bei:

prokopfa@gmx.net

**Religiosität Jugendlicher**

Zwischen Tradition und Konstruktion.

Eine qualitativ-empirische Studie auf den Spuren korrelativer Konzeptionen.

Eingereicht von:

Andreas Prokopf, Hardstr. 59, CH - 8004 Zürich/Schweiz

Wintersemester 2005/2006

## **Inhalt:**

### **Offenes Kodieren**

- 1) Empirische Analyse mit dem Programm Kwalitan
- 2) Transkription von 20 Interviews, jeweils in Segmente unterteilt  
sowie Dokumentation der Label zu jedem Segment

Interview 1

Interview 2

Interview 3

Interview 4

Interview 5  
Interview 6  
Interview 7  
Interview 8  
Interview 9  
Interview 10  
Interview 11  
Interview 12  
Interview 13  
Interview 14  
Interview 14  
Interview 16  
Interview 17  
Interview 18  
Interview 19  
Interview 20

#### **Empirische Analyse mit dem Programm Kwalitan (vgl. 3.4)**

20 Interviews sind transkribiert worden. Die Aufbereitung der Daten wird hier dokumentiert. Zum Verständnis der einzelnen Schritte ist es unerlässlich, zunächst den 2. Teil der Untersuchung zu lesen, wo einzelne methodische Schritte genau beschrieben sind. Die Analyse der Daten wurde computergestützt mit dem Programm Kwalitan vorgenommen, das an der Universität Nijmegen (NL) entwickelt wurde.

Textanalyse in der Grounded Theory (vgl. 3.2) beruht auf der beständigen, vergleichenden Sammlung von Daten, die in verschiedene Segmente und Abteilungen aufgeteilt und immer wieder neu interpretiert werden, was der Dokumentation bedarf. Eine Arbeit mit dem Programm Kwalitan ermöglicht es, immer wieder neue Textbestände in den gesamten Interpretationskorpus einzufügen, jedes Dokument in einzelne Segmente zu unterteilen, Notizen, Label und Stichwörter an jedes einzelne Dokument zuzufügen, Übersichten über gespeicherte Stichwörter und Label zu erstellen, Zusammenfassungen zu Segmenten zu schreiben, usw. (vgl. 3.4). Kwalitan ist ein Programm, das Entscheidungen des Untersuchers (Einteilung eines Interviews in Segmente, Vergabe von Labeln, Kategorien etc., Erstellung von Memos) dokumentiert und in einer Ordnungsstruktur zugänglich macht. Diese Entscheidungen werden jedoch nicht automatisch, sondern gemäß dem Analyseverfahren der

Grounded Theory vom Untersucher getroffen. Besonders die Kodierverfahren der Grounded Theorie geben eine methodische Anleitung, die Interviews zu analysieren.

Die Masse des angefallenen Materials hat es nötig gemacht, jeweils 10 Interviews in zwei verschiedene ‚workfiles‘ (Arbeitsordner) zu delegieren. Kwalitan arbeitet mit ‚workfiles‘, in denen eine große Zahl an Daten aufgehoben wird. 10 Interviews sind so im workfile ‚abduk‘ und 10 weitere im workfile ‚b-duk‘ verarbeitet worden.

### **Offenes Kodieren**

Im Folgenden sind alle 20 Interviews im Wortlaut dokumentiert. Jedes dieser Interviews ist in Segmente eingeteilt. Jedes Segment ist mit Labels versehen, die im Prozess des offenen Kodierens gewonnen wurden. Die Labels sind über jedem Segment dokumentiert. Die Segmente sind durchnummeriert.

Die Interviews sind eingebettet in die ‚Maske‘ des Programms Kwalitan (vgl. 3.4).

Folgende Elemente sind mit Hilfe dieser Maske ablesbar:

- Ein Deckblatt gibt am Anfang eines jeden Interviews jeweils die Nummer des Interviews (siehe *dokuments*) sowie die Anzahl der Segmente an, in die es aufgeteilt wurde (*number of segments found*), an.
- Die Kopfzeile jedes Segmentes beinhaltet die Nummer der Interviews (*dokument*), zu dem es gehört,
- die Nummer des jeweiligen Segments (*segment*),
- den (geänderten) Namen der befragten Person (*document name*)
- sowie die zu diesem Segment vergebenen Label (*codes*)

Der Prozess des Aufteilens in Segmente, der Verteilung von Labels und allgemein das offene Kodieren ist in der Untersuchung in Kapitel 5 beschrieben worden.

**Bayerische  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg**

**Katholisch-Theologische Fakultät  
Institut für Praktische Theologie**

**Lehrstuhl für Religionspädagogik und  
Didaktik des Religionsunterrichts**

**Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz**

**Anhang zur Dissertation**

**Teil 2: Axiales Kodieren**

**Vergleich von gewonnenen Kategorien  
in Baumstrukturen**

**Religiosität Jugendlicher**

Zwischen Tradition und Konstruktion.  
Eine qualitativ-empirische Studie auf den Spuren korrelativer Konzeptionen.

Eingereicht von:

Andreas Prokopf, Hardstr. 59, CH - 8004 Zürich/Schweiz

Wintersemester 2005/2006

## **Inhalt:**

### **Axiales Kodieren**

- 3) Kurzeinführung in das axiale Kodieren
- 4) Kwalitan und axiales Kodieren: Baumstrukturen
- 5) Zwei Schemata zum axialen Kodieren
- 6) Baumstrukturen zum axialen Kodieren zu jedem Interview



## 1) Kurzeinführung in das Axiale Kodieren

Die im offenen Kodieren gewonnen Kategorien (vgl. 5.5) werden entweder als Phänomene, Ursachen, Kontext, Interaktionsstrategien oder Konsequenzen identifiziert und dann miteinander verglichen. Dies wird in der Grounded Theory axiales Kodieren genannt (vgl. Kap. 5). Ich arbeite mit fünf Kategorien (kursiv gedruckt):

- *Das Phänomen* als Hauptkategorie. Es wird den übrigen Subkategorien gegenüber gestellt, und zwar den angenommenen
- *Ursachen* des Phänomens, die einem
- *Kontext* zugrunde liegen, von dem intervenierende Einflüsse ausgehen. Ursachen und Kontext sind der Raum, in dem
- *Handlungs- und Interaktionsstrategien* ausgebildet werden. Schließlich sind die
- *Konsequenzen* aufzuzeigen, die aus dem Handlungsgeschehen abgeleitet werden können.

## 2) Kwalitan und axiales Kodieren: Baumstrukturen

Die nachfolgenden Baumstrukturen dokumentieren den Übergang vom offenen zum axialen Kodieren. In der Regel wird für jeden der empirisch generierten Themenbereiche (vgl. 5.2) in jedem Interview eine Baumstruktur angelegt. Diese Themenbereiche sind hier aufgelistet, daneben befinden sich die Abkürzungen, unter denen sie in der Baumstruktur vermerkt sind (tree structure). Hinter jede Abkürzung ist die Nummer (#) des Interviews vermerkt, auf das

sich die jeweilige Baumstruktur bezieht. So entstehen in der Regel pro Interview ca. 6 Baumstrukturen, die die Themenbereiche jeweils in folgender Reihenfolge darstellen:

- |     |  |         |
|-----|--|---------|
| 0)  | Vorstellung                                    | vorst#  |
| 6)  | Erfahrung mit Religion                         | erfrel# |
| 7)  | Persönlicher Glaube                            | persgl# |
| 8)  | Gottesbild                                     | gobi#   |
| 9)  | Substantielle Religion/kirchliches Christentum | kirche# |
| 10) | Ungewöhnliches/Kult/Gegenstände                | ukg#    |

Vereinzelt treten auch Sonder-Themenbereiche auf (z.B. Gebet, Okkultismus). Die Art und Weise der Generierung von Themenbereichen wird in 5.2 dargelegt.

Die Baumstrukturen sind nach dem Prinzip des axialen Kodierens aufgebaut (vgl. Schema: „Das Phänomen – „Claudias Wertschätzung für das Kreuz“ in 5.3 und Schema 1). Dieses Schema ist unten dargestellt. Es verdeutlicht den Aufbau jeder Baumstruktur. In den Interviews 1 und 2 wird eine vierarmige Baumstruktur (Ursache/Kontext/Handlungsstrategien/Konsequenzen) angewandt, das Phänomen ist dort identisch mit dem jeweiligen Themenbereich. Für die 18 restlichen Interviews (3-20) wird an die zweite Stelle zusätzlich explizit das Phänomen untergebracht, das inhaltlich den jeweiligen Themenbereich charakterisiert. Es können auch mehrere Phänomene aufgelistet werden, das gilt auch für die anderen Hauptkategorien. In diesen 18 Interviews werden die jeweiligen Kategorien mit einer Nummer (#) gekennzeichnet, die auf das Segment im jeweiligen Interview verweist, aus dem die Kategorie stammt (vgl. Anhang 1). So kann die Kategorienbildung am empirischem Material nachvollzogen werden. Die Art und Weise der Erstellung von Kategorien, Eigenschaften und Dimensionen sowie Sinn und Ziel dieses Vorgangs wird in 5.5 geschildert.

**Die Ergebnisse des Axialen Kodierens (Berichte) werden ausführlich in der Untersuchung in Kapitel 7 dokumentiert.**

**Der Schritt des Selektiven Kodierens ist in der Untersuchung in Kapitel 8, 9 und 10 dargestellt worden.**

**Abb. 1: Axiales Kodieren: Das Phänomen: ‚Claudias Wertschätzung für das Kreuz‘**

<u>URSACHE</u>	<u>KATEGORIE</u>	<u>EIGENSCHAFT</u>	<u>DIMENSIONEN</u>
	• <b>Präsenz Kreuz</b>	» <i>Kultur</i>	- allgegenwärtig - wahrnehmbar - interessant
		» <i>Klassenzimmer</i>	- ins Auge fallend
<u>KONTEXT</u>	• <b>Bedeutung Kreuz</b>	» <i>Bindeglied</i>	- weit verbreitet - <i>Menschen</i> vereinend - über sich hinausweisend
		» <i>Kraftquelle</i>	- kein konkreter Inhalt - beeinflusst - schützt
<u>HANDLUNGS-</u>	• <b>Wahrnehmen</b>	» <i>Reflexion</i>	- betrachtend

<u>STRATEGIEN:</u>	<b>Kreuz</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>wahrnehmend</b></li> <li>- <b>nachdenkend</b></li> <li>- <b>kontextuell</b></li> <li>- <b>weiterdenkend</b></li> <li>- <b>unterschiedlich tief</b></li> <li>- <b>flüchtig</b></li> <li>- <b>interpretierend</b></li> <li>- <b>nicht traditionell</b></li> <li>- <b>alter Jesus</b></li> <li>- <b>abschreckend</b></li> </ul>
		» <i>Corpus</i>	
<u>KONSEQUENZEN</u>	• <b>Nachdenken</b>	» <i>Kreuz</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>interessant</b></li> <li>- <b>Ursprünge suchend</b></li> <li>- <b>Verbreitung bewundernd</b></li> <li>- <b>glaubensermöglichend</b></li> </ul>

Zusammenstellung von Kategorien nebst Eigenschaften und Dimensionen (beide aus dem Bestand der Label) für ein Segment eines Interviews *gemäß Handlungsparadigma des axialen Kodierens*. Jedes der 20 Interviews hat durchschnittlich 22 Segmente. Es wurden 436 dieser Zusammenstellungen angefertigt.

In den Baumstrukturen werden die ‚Titel‘ Hauptkategorie, Kategorie sowie Eigenschaften und Dimensionen nicht eigens angezeigt. Nur die fett gedruckten Anteile im Diagrammmuster (Siehe Beispiel) werden von den Baumstrukturen verkörpert. Die Anordnung verbleibt immer in der hier geschilderten Anordnung. Bisweilen können Elemente der Baumstruktur fehlen, weil z.B. keine „Konsequenzen“ ermittelt wurden.



