

1.2 Artikel

1.2.3

Volker Drehsen

Alles andere als Nullbock auf Religion

Religiöse Einstellungen Jugendlicher zwischen Wahlzwang und Fundamentalismusneigung

1 Jugend als avantgardistische Trägergruppe einer Renaissance des Religiösen?

Nach wie vor bereitet Erwachsenen das pittoreske Erscheinungsbild Jugendlicher nicht geringe Schwierigkeiten: »Nachrichten über die ›Jugend von heute‹ klingen oft wie Expeditionsberichte aus einem exotischen Land; seltsame Stämme werden vorgefunden von den Forschern und mit deutlicher Erregung geschildert: die grünhaarigen Punker, wie sie in Ledermontur durch die Fußgängerzonen rasen, die sogenannten Popper, die man offenbar an den Kaschmirschals und an der ›Watte im Hirn‹ erkennt, und natürlich jede Menge Hausbesetzer, Rocker, Kernkraftgegner. Eine fremde, sehr schwer auseinanderzuhaltende Masse scheint das zu sein, die mitten unter den Erwachsenen lebt, aber so wenig mit ihnen zu tun hat, daß man in regelmäßigen Abständen sogar einen ›Dialog‹ organisieren muß.«¹ Mit ironischer Akzentsetzung wird hier beschrieben, wie die Problematik der Jugend offensichtlich auch ein Problem ihrer Wahrnehmung, ihrer Abschätzung, bis hin zu Untertönen einer Abschätzigkeit ihr gegenüber, enthält: »Je rätselhafter Einstellungen und Verhaltensweisen junger Menschen von heute werden, um so mehr gerät dieser junge Mensch als Objekt der Forschung ins Blickfeld der Humanwissenschaften.«²

Auch in der Kirche besteht gewöhnlich nur mangelhafte Gelegenheit, nähere und aufschlußreiche Bekanntschaft mit diesem exotischen Volkstamm zu machen: Jugendliche fehlen in der Kirche weitgehend, ja glänzen geradezu durch radikale Absenz: »Allgemein zeigen die Befragungsergebnisse sehr deutlich: Ältere Evangelische sind in jeder Hinsicht ›kirchentreu‹ als jüngere ...«³ Festzustehen scheint jedenfalls, daß sich

1 H. Riehl-Heyse, Diese jungen Fremden. Mitten in der Erwachsenenwelt zeigt sich eine eigenständige Kultur der Gleichaltrigen, SZ vom 28/29.11.1981.

2 R. Bleistein, Zur Sinnproblematik junger Menschen, StZ 175 (1983) 45.

3 J. Hanselmann, H. Hild und E. Lohse (Hg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984, 32. Ähnliche Ergebnisse sind bereits der ersten EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung zu entnehmen: H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen 1974. – Vgl. auch die Übersicht bei G. Läm-

Jugendliche durch besondere Kirchgangsabstinenz auszeichnen. Zu Verhaltensweisen, Vorstellungswelten und Wertschätzungen, die in unserem kulturellen Kontext übereinstimmend als »kirchlich-religiös« angesehen werden, weisen sie offenbar die größte Distanz und meiste Berührungsanst auf.⁴ Doch dies ist offensichtlich nur die eine Hälfte des Bildes. Andererseits machen Aufsehen erregende Phänomene die Runde: Seit dem Ende der 60er Jahre Arten und Abarten der sog. »neuen Jugendreligiosität« mit Verhaltensauffälligkeiten, die deutlich von der bürgerlichen Vorstellungswelt abweichen – eine seltsame Kontamination aus gesellschaftspolitischen Gruppen und sozialen Bewegungen, die sich in Sachen Frieden, sozialer Gerechtigkeit und ökologischer Bewahrung der Weltschöpfung engagieren, mit innerkirchlichen Protest- und Initiativgruppen; Ereignisse wie Taizé oder das »Konzil der Jugend« (1974, 1992); Drewermann-Aufläufe und ein ständig steigender Zustrom junger Menschen zu den Kirchentagen auf protestantischer wie katholischer Seite; schließlich die Wiederentdeckung religiöser Dimensionen, Motive und Themen in Literatur, Kunst und (Pop-)Musik als vielsagende Indikatoren einer religiösen Aufbruchstimmung; insgesamt weithin orientiert an Lebensformen und Denkweisen eines »Christentums außerhalb der Kirchen«, mit denen anscheinend das Versprechen oder die Erwartung verbunden ist, daß hier offen gebliebene Glaubwürdigkeitslücken noch am ehesten zu schließen seien.

Auf der einen Seite besteht also die Diagnose, wir hätten es bei den Horden der Jugendlichen mit einem extrem säkularisierten Stamm zu tun; auf der anderen Seite die Diagnose, mit den Jugendlichen ständen uns gleichsam Vorreiter einer Renaissance des Religiösen ins Haus. Gemünzt auf die allgemeine Gesamtlage der Religion kann geradezu von einem Paradox gesprochen werden: »Die Religion befindet sich einerseits (als kirchliche Religion, V.D.) im Zerfall, andererseits (als außerkirchliche Religion, V.D.) im fanatischen Wildwuchs.«⁵ Wo aber

mermann, »Jung sein heißt, auf der Suche sein ...«. Beobachtungen zu empirischen Untersuchungen über die Beziehung der Jugend zu Religion und Kirche, in: R. Hanusch und G. Lämmermann (Hg.), *Jugend in der Kirche zur Sprache bringen*. Anstöße zur Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit, München 1987, 111-124. I. und W. Lukatis, *Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland*, in: U. Nembach (Hg.), *Jugend und Religion in Europa*, Frankfurt/M. 1987, 107-144.

4 Vgl. A. Feige, *Kirche auf dem Prüfstand. Die Radikalität der 18-20jährigen. Biographische und epochale Elemente im Verhältnis der Jugend zur Kirche – ein Vergleich zwischen 1972 und 1982*, in: J. Matthes (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«*, Gütersloh 1990, 65-98.

5 Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 13.11.88. Die Diskussion über die religiöse Jugendszene hat besonders in kirchlichen Kreisen und Gremien sowie in den Massenmedien nicht zuletzt aufgrund der sensationsheischenden Publikation der in ihrer Auswertung und Präsentation höchst problematischen aeJ-Studie durch H. Barz neuerlichen Auftrieb gewonnen. Vgl. hierzu die mehr an »Felix Krull« als an seriöse wissenschaftliche Publikationspraxis erinnernden Bände von H. Barz, *Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung (Jugend und Religion 1)*, Opladen 1992; *ders.*, *Post-*

Wildwuchs herrscht, da tummelt sich die Jugend offenbar gewöhnlich im Übermaß: Erleben wir mit ihr also nur die Spitze eines Eisberges, an dem das »Schiff, das sich Gemeinde nennt«, in absehbarer Zeit sein Titanic-Trauma erfahren wird? Kommt der Jugend gar eine Avantgardefunktion zu, mit der sie gewissermaßen bereits vorweg darstellt, was nach einer Wachablösung durch kommende Generationen für alle zu befürchten oder doch zumindest zu erwarten steht? Das Verhältnis von Jugend und Religion – in welcher Ausprägung auch immer – gehört in jedem Fall in den allgemeineren Problemkontext »Religion und moderne Gesellschaft« hinein, in dem sich die Dinge mit ihrer Differenzierung zunehmend auch größerer Mehrdeutigkeit nähern. So ist im Einzelfall nur schwer zu entscheiden, was bei der alarmierenden Feststellung einer jugendlichen Kirchenentfremdung gleichsam auf das Konto einer ganz normalen Jugendentwicklung zu buchen ist, und welchen Schuh sich sozusagen die Kirche selbst als Mitverursacherin eines defizitären oder gestörten Nicht-Verhältnisses anzuziehen hat. In Betracht werden wohl beide Aspekte kommen, die sich gewissermaßen wechselseitig verstärken: Zum einen eine kirchliche Distanz bei der Jugend als Folge einer ausgeprägten Emanzipationsbestrebung, bei der auch das Verhältnis zur Kirche in Mitleidenschaft gezogen wird; zum anderen eine mehr oder minder radikale Kirchendistanz als das von Kirchen selbst, wenn nicht allein, so doch mitverschuldete Resultat eines Entfremdungsprozesses, der es der Jugend unter den Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft und ihrer Kultur zunehmend schwerer macht, gerade in der Kirche ihren Ort, ihre Einbindung, gar eine Heimat zu finden.

2 Gibt es eine besondere Jugendreligiosität? oder: Die Anverwandlung des Religiösen im Zeichen autonomer Subjektorientierung

2.1 Sozialisierte Religion im Blickfeld jugendlicher Ablösungs- und Selbstfindungsprozesse

Entwicklungspsychologische Aspekte

Die Brisanz des Themas »Jugend und Kirche« ist auf das Engste mit der Brisanz der entwicklungspsychischen Phasen von Pubertät und Adoleszenz verbunden, also mit dem mehr oder weniger normalen, manch-

moderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion 2), Opladen 1992; *ders.*, Postsozialistische Religion (Jugend und Religion 3), Opladen 1993. Eine umfassende Dokumentation der Auseinandersetzung um die aeJ-Studie findet sich jetzt in: aeJ.ST 2 (1992). Reputierlich hingegen sind die Forschungsberichte von K.E. Nipkow, Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, ZP 27 (1981) 378-402; sowie *ders.*, Volkskirche und neue Religiosität, in: P. Fiedler u.a. (Hg.), Studentexte Funkkolleg »Religion«, Weinheim, Gütersloh und Düsseldorf 1985, 407-425.

mal auch reichlich enervierenden Heranwachsen Jugendlicher in die Welt der Erwachsenen.

Es geht in dieser Loslösungs- und Adoleszenzphase um den »krisenhaften Übergang zwischen der elterlich vorgeformten Identitätsgestalt des Kindes« und der »Übernahme einer beruflich und gesellschaftlich akzeptierten Identitätsform des Erwachsenen«⁶. Diese Phase der intellektuellen, moralischen und sozialen Umorientierung wird normalerweise als ein in zwei Phasen zerfallender Entwicklungsprozeß geschildert: in die Ablösung der Pubertät und in die Selbstfindungsphase der Adoleszenz. Der Vorgang besteht mithin zunächst in der puberalen Ablösung vom Elternhaus und von den dadurch repräsentierten Lebenswelten und -werten; eine Loslösung, kritische Durchleuchtung und Distanzierung von der Tradition, die bis dahin Eltern und andere Sozialisationsagenten vermittelt und dargestellt haben. R. Döbert und G. Nunner-Winkler beschreiben diese »negative« Phase in ihrem Kern folgendermaßen: »Die Funktion der Auseinandersetzung mit der kulturellen Tradition besteht ... darin, die dogmatischen Gehalte der alten Rollenidentität (des elternabhängigen Kindes, V.D.) von ihren partikularen Bindungen an die elterliche Autorität endgültig zu befreien, um so erst eine auf die Ebene des Gesamtsystems (der Gesellschaft, V.D.) bezogene Neustabilisierung der Identität zu ermöglichen«⁷ – und zwar durchaus in einer Vielzahl komplexer Bezüge. In diesem Loslösungsprozeß liegen die Symptome einer eigentümlich autistischen Selbstzentrierung begründet, deren Auswüchse und Verhaltensweisen wir gewöhnlich als »typisch pubertäres Verhalten« erkennen. Loslösung und Selbstbezogenheit sind dabei unabgeschlossene Prozesse, da es »weniger um die bloße Negation der kulturellen Tradition und ihrer Autorität (geht), als vielmehr um eine kritische Distanzierung von ihrem dogmatischen Anspruch, um eine Hypothesisierung ihrer Gehalte, um derart ein tentatives Durchspielen der in ihr verborgenen sinnstiftenden und identitätsbildenden Möglichkeiten zu eröffnen. Erst diese hypothesisierende Distanzierung von Tradition ermöglicht dann ihre, die Identitätsbildung befördernde, Reorganisation.«⁸

In den Horizont dieses kritischen und stellenweise wohl auch äußerst labilen Prozesses der Reflexion und Hinterfragung geraten gewöhnlich mit den sozialen und kulturellen Gegebenheiten auch die religiös sozialisierten Bestände: die Kirche weithin als unangemessen wahrgenommene Manifestation von Religion, – gemessen an den zentralen Diskursivitätsregeln und -werten des kritischen Bewußtseins, des Freiheits- und Autonomieanspruchs sowie der protektionsfreien Wahlmöglichkeiten. Diese Gestalt kirchlich präformierter Religiosität wird gleichsam auf einen Prüfstand befördert, wird behaftet auf ihre Wahrhaftigkeitsansprüche und Glaubwürdigkeit und dabei nicht selten als mehr oder weniger gründlich diskreditiert empfunden: »Kirche wird als Institution der

6 H. Luther, Kirche und Adoleszenz. Theoretische Erwägungen zur Problematik des Konfirmandenunterrichts, ThPr 14 (1979) 172. Zur allgemeinen Adoleszenz-Problematik vgl. P. Blos, On Adolescence. A Psychoanalytic Interpretation, New York 1953; R. Döbert und G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätskrise. Psychische und soziale Aspekte des Jugendalters in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1975; R. Döbert, J. Habermas und G. Nunner-Winkler (Hg.), Entwicklung des Ichs, Köln 1977. Zum Zusammenhang von Religiosität und Adoleszenzentwicklung vgl. neuerdings die aufschlußreiche Studie von A. Schöll, Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloh 1992.

7 Döbert und Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise, 44.

8 Luther, Kirche und Adoleszenz, 176.

Erwachsenengesellschaft erlebt und erfahren, von denen sich Jugendliche im Interesse einer eigenständigen Identitätsbildung abzulösen versuchen ... Die offiziellen kirchlichen Inhalte (Lehren) werden als alltags- und biographiefern empfunden, der Kommunikationsstil und die Erwartungshaltung der Kirche als eher bevormundend und einengend.⁹ Es sind also die protektionistischen Ansprüche einerseits sowie die nunmehr als mehrdeutig und widerspruchsvoll erfahrenen Erscheinungsbilder der kirchlichen Religionsgestalt andererseits, denen im Prozessverlauf der Adoleszenz ihre vormals weitgehend kritiklose Kindheitsidentifikation, ihre ungebrochene Selbstverständlichkeit und Bindungskraft genommen wird. Die Herausbildung einer eigenen, wenn auch über das Jugendalter hinaus unabgeschlossen bleibenden Identität vollzieht sich als empfindlicher Balanceakt zwischen individueller Wert- und Lebensanschauungsakzeptanz einerseits sowie intersubjektiver Wert- und Lebensanschauungsbindung andererseits. Und er entwickelt sich nicht unabhängig von den allgemeinen Turbulenzen, die sich aus der Spannung zwischen Ohnmachtsgefühl und Machbarkeitsträumen, zwischen Fortschrittsglaube und Risikoängsten, zwischen Ideologieanfälligkeit und kultureller Irritation infolge brüchig bis widersprüchlich gewordener Sinndeutungsmuster ergeben. Kirche erscheint hier vielfach als Teil einer Erwachsenenkultur, die nicht mehr an sich selbst glaubt.

2.2 Religiosität und Jugendkultur im Aufbau einer eigenen sozialen Lebenswelt

Soziologische Aspekte

Jugendkultur erscheint infolgedessen als das Orientierungs- und Wirklichungsfeld einer teils alternativen, teils zur Erwachsenenwelt nur aparten Lebensführung, deren Möglichkeiten – sowohl der Form als auch den Gehalten nach – sich nicht im jeweils empfangenen Sozialisationserbe erschöpfen.

Unter »Jugendkultur« verstehen wir gewöhnlich das selbstbestimmte Milieu Jugendlicher, in dem jede Bevormundung seitens Erwachsener mehr oder weniger erfolgreich abgewehrt werden kann. Es umfaßt einen Freiraum, in dem Erkenntnisse und Erfahrungen zum Zuge kommen, die in der Alltagswelt der Erwachsenen weitgehend ihren Selbstverständlichkeiten, ihrer Routine, ihren Gewohnheiten und ihrem Opportunismus zum Opfer gefallen sind. Aber er umfaßt auch die Freiheit zu jugendeigener Neuschöpfung von Lebensstilen, von Selbstdarstellungsarten im Modus der Mode, des Jargons, der Musik, des Konsums, der Provokationsmittel, der Kunst, des Habits, des Identitätsdesigns. Jugendkultur meint die altersspezifische Durchgestaltung, auch das Styling des eigenen (zwar nur zeitweiligen, wohl aber als Plausibilitätsfeld der jeweiligen Bezugsgruppe zentral bedeutsamen) Lebensmilieus,

9 H. Luther, Jugend/Jugendliche, in: Chr. Bäumler und N. Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, München und Düsseldorf 1987, 218-227 (Zitat: 224f).

das sich mit insiderhaftem Gruppenjargon lapidar und provokant gegen alle Interventionsversuche seitens Erwachsener abzugrenzen weiß.¹⁰

Das kritische Verhältnis Jugendlicher zur kirchlich organisierten Religion sowie die zuweilen spektakulär dramatisierten eigenen Erscheinungsformen einer Art selbstfabrizierten Religiosität sind weder einfach vom Himmel gefallen noch als bloßes Ergebnis jugendlichen Obstruktionsgebarens zu verstehen. Vielmehr hängt beides – die kritische Distanz zur Kirchlichkeit und die konstruktiv-kreative Kultur einer relativ selbständigen Religionsszene andererseits – aufs engste mit der problematischen Lebensphase der Adoleszenz, aber auch mit den sozialkulturellen Veränderungen einer weitgehend verselbständigten Lebenswelt der Jugendlichen zusammen. Sowohl in entwicklungspsychologischer als auch in kultursoziologischer Hinsicht zielt Jugend auf eine relativ wahl- bzw. konsum-autonome, prinzipiengeleitete und von der Erwachsenenwelt emanzipierte, auch die religiösen Dimensionen umfassende, den höchst eigenen Lebenserfahrungen angemessene Herausbildung einer Ich-Identität, die sich in einem dialektischen Prozeß zwischen Ablösung und Neubindung konstituiert.¹¹ »Ablösung« meint: die Distanznahme zu den Institutionen der Erwachsenenwelt, zu denen weitgehend auch (wenngleich nicht nur!) die Kirche gezählt wird. Der Ablösungsprozeß findet nicht selten eine »Ausdrucksform, in der sich ein Teil der Jugend mit der herrschenden Kultur der Erwachsenengesellschaft auseinandersetzt, sei es als Protest (und Aufbruch), sei es als Rückzug (und Flucht)«¹². Neubindung hingegen bedeutet, daß Jugendliche zeitweilig in einer eigenen Jugendkultur ihren angestammten Ort finden, in einer Jugendkultur, deren Unübersichtlichkeit und Buntscheckigkeit alles mögliche nachzusagen ist, nur nicht dies, daß bei ihrer Ausgestaltung die traditionsverhafteten Kirchen eine maßgebliche Rolle spielten, obwohl ihnen andererseits selbst in der Jugendszene auf bestimmte Weise durchaus hohe, intensive und ernsthafte Erwartungen entgegengebracht werden: »Religion und Kirche stellen sicher nicht die zentralen Gestaltungsfaktoren des Denkens und Handelns von Jugendlichen heute dar... Von ihrer völligen – oder auch nur weitgehenden – Bedeutungslosigkeit für die junge Generation kann aber in unserer Ge-

10 Zur Jugendkultur vgl. D. Baacke, *Jugend und Subkultur*, München 1972; ders., *Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung*, Weinheim 1987. N. Copray, *Jugendkultur*, in: M. Affolderbach und H. Steinkamp (Hg.), *Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz*, Düsseldorf und München 1985, 155-172.

11 Vgl. A. Feige, *Jugend und Religiosität*, Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage Nr. 41-42/93 zur Wochenzeitung »Das Parlament« vom 8. Oktober 1993, 5: Hier wird der »Autonomieanspruch« und »Souveränitätswille« der Jugend charakterisiert als Bestrebung, die sich »dem theologisch und hierarchisch domestizierten Institutionenraum« entzieht und »von einer freien Aneignung ästhetischer Ausdrucksformen« geprägt ist.

12 H. Luther, *Konkurrenz Jugendreligion*; in: Hanusch und Lämmermann (Hg.), *Jugend*, 132-140 (Zitat: 134).

sellschaft auch heute nicht die Rede sein.«¹³ Jugend im Verhältnis zu Religion und Kirche – das ist »ein weites Feld«, könnte Fontanes alter Briest auch hier zurecht anmerken; *prima vista* scheinen an dieser Situation tatsächlich zwei Umstände bemerkenswert zu sein:

1. Die jugendspezifische kritisch-emanzipative Distanz zur Kirchlichkeit versperrt offenbar nicht zugleich auch in gleicher Weise überhaupt den Zugang zu religiösen Deutungssystemen der Gesellschaft und Gegenwartskultur. Die jugendliche Verweigerung gegenüber der Kirche beruft sich auf deren Glaubwürdigkeitslücke, wie sie sich als Theorie und Praxis christlich-religiöser Existenz in altersspezifischen Erfahrungshorizonten darbietet: »Die Entfremdung der Jugend von der Kirche ist also nicht auf ein Desinteresse an Fragen der Religion und des Glaubens zurückzuführen, sondern auf enttäuschende und enttäuschte Erfahrungen mit dem Kommunikationsstil der Institution Kirche, von dem Jugendliche sich als Subjekte nicht ernstgenommen fühlen.«¹⁴
2. Sowohl die beschriebene Distanznahme zur Kirche als auch die manifeste Bedürftigkeit einer erfahrungsbezogenen Religion sind durchaus keine ausschließlichen Eigenarten einer bestimmten Altersphase.¹⁵ Es gilt vielmehr umgekehrt, daß diese Lebensphase der Adoleszenz sozusagen das Privileg genießt, solche Problemlagen und Möglichkeiten ihrer Bewältigung auf eigene Weise notfalls auch provokativ zum Ausdruck zu bringen und experimentell abzuarbeiten, die recht eigentlich gesamtgesellschaftliche, allgemeinkulturelle Problemlagen und Möglichkeiten widerspiegeln: Jugendreligiosität besitzt Indikationswert für eine defiziente Erwachsenenreligiosität. Wenn dies zutrifft, dann wäre es allerdings hohe Zeit, das kirchenkritische Potential »der« Jugend von jedem Makel der Devianz oder Defizienz zu befreien und den pejorativen Unterton fallenzulassen, der nach wie vor die Beschreibung der religiösen Einstellungen und Haltungen von Jugendlichen nach Maßgabe eines rigiden Kirchlichkeitsstandpunktes bestimmt. Nicht was Erwachsene »der« Jugend für ein Kirchenbild zu vermitteln hätten, wäre dann die Frage, sondern worin sich denn die Unzugänglichkeit und Unzulänglichkeit einer Kirche zu erkennen gibt, auf die immer mehr Jugendliche und mit ihnen auch zunehmend mehr kirchendistanzierte Erwachsene kritisch den Finger legen.

3 Sozialtypen der Religiosität Jugendlicher in kritischer Distanz zur Kirchlichkeit

3.1 Differenzierungen in der symbiotischen Distanz zur Kircheninstitution

Die einst im Jugendalter jeweils erfahrene Kirche wird von jungen Erwachsenen überwiegend als ein höchst zwiespältiges Erlebensfeld in Erinnerung behalten. Die religiöse Praxis, Vorstellungswelt und

13 *Lukatis*, Jugend und Religion, 136. Vgl. auch *A. Feige*, Kirchenmitgliedschaft in der BRD, Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990; *H.J. Petsch*, Religion und Identität im Jugendalter. Überlegungen im Anschluß an empirische Untersuchungen, ThPr 4 (1975) 250ff.

14 *Luther*, Jugend/Jugendliche, 226.

15 »Signale eines Bedürfnisses nach individuell-emotional lebbarer, alltagsästhetischer Religiositätspraxis ohne den Anspruch auf konsistente theo-logische Stimmigkeit, aber mit dem Verlangen nach lebenspraktisch-authentischer Integrierbarkeit« mögen zwar bei Jugendlichen besonders intensiv vorhanden sein, prägen aber nicht minder einen Großteil der Erwachsenenreligiosität. Vgl. *Feige*, Jugend, 6.

Selbsteinschätzung Jugendlicher schwankt infolgedessen zwischen Distanz und Anerkennung, kommt über die Grenzen einer nur partiellen Übereinstimmung kaum hinaus. Deutlich wird dies besonders in der radikalen Kirchenabstinenz der 18-24jährigen, die in einer früheren Studie von H.-O. Wölber denn auch prompt pauschal als »Religion ohne Entscheidung«¹⁶, in anderen Fällen als »neutralisierte Religion«¹⁷ charakterisiert wurde. Tatsächlich gibt diese Generation jedoch eher gleichmäßigen Signale der Distanz, der Ambivalenz wie auch der Zustimmung zu erkennen, wo es um ihre Mitgliedschaftsbereitschaft, Austrittsneigung und ihr Verbundenheitsengagement geht.¹⁸

a) Alle verfügbaren Daten über die kirchliche Religiosität Jugendlicher bestätigen zunächst den Schluß, daß Jugendliche nicht weniger als Erwachsene vor allem zur rituellen Praxis der Kirche auf deutliche Distanz gehen und somit eine allgemeine Tendenz widerspiegeln.

Die Gottesdienstpraxis bei der Gesamtgruppe der 14-24jährigen Jugendlichen ist schwächer ausgeprägt als bei den Erwachsenen (5% gegenüber 11%); dabei weist die Altersgruppe der 21-24jährigen eine größere Radikalität der Kirchengangsabstinenz auf (82%) als die noch 15-17jährigen (62%). Erst in späteren Lebensjahren wird der Gottesdienstbesuch wieder häufiger praktiziert: »Offenbar erlangt das Merkmal Gottesdienstbesuch erst in dem Alter strukturierende Kraft für Einstellungen, in dem die Jugendlichen nicht mehr gebunden durch elterliche Vorschriften, lokale Gewohnheiten oder eingeschlifene Routine zur Kirche gehen, sondern aus freien Stücken.«¹⁹ Freilich nehmen Jugendliche hier nur quantitativ mehr ein Recht in Anspruch, was qualitativ auch die rituelle Praxis der Erwachsenen kennzeichnet: den Gottesdienstbesuch mehr oder weniger unter protestantisch ausdrücklichem Freiheitsvorbehalt geschehen zu lassen.²⁰ Dieser Freiheitsvorbehalt wird offensichtlich dann besonders geltend gemacht, wenn mit der herrschenden Gottesdienstpraxis enttäuschende Erfahrungen verbunden sind: sei es als kommunikatives Interpretationsdefizit bei der erwarteten Vermittlung von christlich-religiösen Aussagen mit alltäglich-problematischen Lebenserfahrungen; sei es als ästhetisches Erfahrungsdefizit beim liturgischen Feiercharakter des Gottesdienstes, der besonders im protestantischen Bereich immer wieder als Inbegriff einer verbal-intellektuell-dogmatisch bestimmten Monokultur erlebt wird; sei es schließlich – aufgrund der spezifischen Zusammensetzung und Rollenerwartung des Kreises der »Kir-

16 H.-O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, Göttingen 1959.

17 So im Anschluß an *Th. W. Adorno* (Der autoritäre Charakter, Bd.2, Amsterdam 1969, 342ff); *D. Stoodt*, Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich, in: *K.W. Dahm, N. Luhmann und D. Stoodt*, Religion – System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972, 189-237, bes. 220ff.

18 Zum Folgenden *A. Feige*, Erfahrungen mit Kirche, Hannover 1982. Vgl. auch: *Ders.*, Jugend und Religion, in: *Handbuch der Jugendforschung*, 21992; *ders.*, Orientierung am Unbestimmten? Die Kirche als problematischer Erfahrungsraum bei der Frage Jugendlicher nach ihrer Identität als Christ. *Kirchensoziologisch-empirische Aspekte des Religiösen in unserer Gesellschaft*, *EvErz* 37 (1985) 582-596.

19 *W. Fuchs*, Konfessionelle Milieus und Religiosität, in: *A. Fischer u.a.* (Hg.), Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich (Shell-Studie '85), Bd.1, Opladen 1985, 265-304 (Zitat: 277).

20 Vgl. hierzu *P. Cornehl*, Art. Gottesdienst, VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart, *TRE* 14 (1990) 54-85; *ders.*, Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchganges – Befund und Konsequenzen; in: *Matthes* (Hg.), Kirchenmitgliedschaft, 15-54; *J. Matthes*, Gottesdienst und Gesellschaft, Vortrag auf der Generalsynode der VELKD, Malente 14.-18. Oktober 1990.

chentreuen²¹ – als soziales Integrationsdefizit.²² Ausdrücklich ausgenommen von solcher Enttäuschung sind gemeinhin spezifische Jugendgottesdienste.

b) Sind also auf dem Gebiete der rituellen Kirchenpraxis – und zwar sowohl der öffentlichen Gottesdienste als auch der privaten, wenn auch häufig standardisierten Gebete – deutliche Signale der Distanz unübersehbar, so stellt sich die Lage im Bereich der kirchlich-religiösen Einstellungen, Einschätzungen und Verbundenheitsgefühle zwar ebenfalls spannungsgeladen, aber auch schon mehrdeutiger dar: Die differenzierten Stellungnahmen gegenüber den Traditionsbeständen reichen von »nur« prinzipieller Übereinstimmung bis zu dezidiertem Ablehnung. Persönliche Gottesvorstellungen bilden einen wesentlichen Bestandteil der elementaren Sinnvergewisserung – auch bei Jugendlichen²³. Allerdings müssen hier einige Einschränkungen und Differenzierungen berücksichtigt werden:

Die entfalteten Gottesbilder sollen Antwort geben auf die Fragen nach dem Lebenssinn, nach dem Umgang mit widerfahrenem Leid und offensichtlicher Ungerechtigkeit, nach Ursprung und Entwicklung von Schöpfung und Natur, nach Sinn im Sterben und Tod; und die Gottesbilder sind dementsprechend mit den konkreten lebensgeschichtlichen Erfahrungen aufs engste verbunden. Es herrscht Skepsis gegenüber jeder Art von »Gottesvergiftung«, Mißtrauen gegenüber jeder Art zugemuteten abstrakten, d.h. mit den Voraussetzungen lebensgeschichtlicher Erfahrung nicht zu vermittelnden Transzendenzabsolutismus²⁴; Kritik gegenüber jeder Art von angesonnener Glaubensaussage, die ihr Gottesbild nicht als »kompromißlose Anwaltschaft für Menschlichkeit«²⁴ auszugeben versteht. Im Konfliktfall steht das naturwissenschaftliche Weltbild so wenig zur Disposition wie Gottesvorstellungen, die sich nachauflärerisch mit einem autonomen Menschenbild legiert haben. Was kirchliche und akademische Theologie dazu anzubieten pflegen, unterliegt weitgehend einer selbstmächtigen Kompatibilitäts- und Glaubwürdigkeitskontrolle und kann sozusagen diesseits von Religions- und Kirchenkritik keinen sakrosankten Geltungsschutz mehr beanspruchen. Der Spannung zwischen institutionell bereitstehenden (dogmatischen wie ethischen) Sollvorgaben und individuell-subjektiv bestimmter Akzeptanzbereitschaft unterliegt jeder bestimmter Versuch einer organisierten religiösen Sozialisation, jede gezielte Anstrengung christlicher Glaubensvermittlung; sei es wie im Fall der Religionspädagogik die Glaubensvermittlung zwischen den Generationen; sei es die zwischen Kirchennahen und Kirchendistanzierten wie im Fall der Erwachsenenpädagogik oder »Volksmission«. Es gibt freilich so etwas wie neuralgische Punkte der Tradierung zentraler Topoi christlicher Überlieferungsgeschichte, die im religiösen Mentalitätsbestand Jugendlicher besonders deutlich zutage treten: das christologisch entfaltete Gottesbild (solus Christus), an dessen Stelle sich vielfach jesuanische Wunschvorstellungen und Milieuchristologien gesetzt haben; die konkreten Vorstellungen des christlich-eschatologischen Auferstehungsglaubens; die teils wegen ihres ver-

21 Hierzu R. Köster, *Die Kirchentreuen*, Stuttgart 1959.

22 Vgl. V. Drehsen, *Erosion – Auswanderung – Selbstparalyse*. Vermutungen über Schwund und Distanz protestantischer Kirchenbindung, in: F. W. Graf und K. Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 205–222.

23 K.E. Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987.

24 Nipkow, *Erwachsenwerden*, 89. Vgl. hierzu insgesamt auch W. Harenberg (Hg.), *Was glauben die Deutschen?* München 1968; sowie die aktualisierte Umfrage »Abschied von Gott. SPIEGEL-Umfrage: Was glauben die Deutschen?«, in: *Der Spiegel* 25/1992, 36–57; R. Schuster (Hg.): *Was sie glauben. Texte von Jugendlichen*, Stuttgart 1984.

meintlich quietistischen Charakters als unzumutbar, teils wegen ihrer abstrakten Ausformulierung als völlig unverständlich empfundene paulinische Kreuzestheologie; schließlich die zentralprotestantische Rechtfertigungsbotschaft, die nicht selten mißverstanden wird als religiöse Legitimationsfigur einer emphatisch willkommenen Leistungsverweigerung.

Gleichwohl ist unter Jugendlichen die Zahl derer, die sich aufgrund solcher Distanz als »unreligiös« oder gar »atheistisch« einschätzen, erstaunlich gering. »Religiös« bedeutet in der Jugendsemantik vielmehr so viel wie eine allgemeine, die Einzelaussagen nicht blanko unterschreibende, sondern eher im Prinzipiellen übereinstimmende Akzeptanz der christlich geprägten Glaubensüberzeugungen – freilich mit punktuellen Zustimmungsverweigerungen etwa bei einer real-konkretistischen Auslegung der »Jungfrauengeburt«, des Schöpfungsberichtes oder der Satisfaktionslehre. Christentum und Kirche haben in den Augen Jugendlicher nach wie vor eine lebensbestimmende Bedeutung, besonders im ethischen Bereich. Auch dann, wenn ihnen die Art und Weise, wie Kirchen ihrem Auftrag jeweils nachkommen, im Großen und Ganzen als »teilweise ziemlich unmodern« oder »nicht mehr ganz zeitgemäß« erscheint, soll auf das Christentum »prinzipiell« nicht verzichtet werden. Im Hinblick auf eine konkret sachliche Problemlösungskompetenz allerdings werden die christlichen Institutionen wohl nicht ganz zu Unrecht recht skeptisch beurteilt.²⁵ Kirche erscheint wünschenswert als willkommener Faktor der Beeinflussung und Richtungsprägung des allgemeinen religiösen und ethischen Klimas, verfällt aber sofort einem tiefen Mißtrauen, wenn sie darüber hinaus protektionistisch bevormundend eingzugreifen versucht: Das Leben birgt im Mehrheitsbewußtsein Jugendlicher keinen unverfügbaren Sinn in sich, wenn es ihm nicht aufgrund autonomer Einsichten und Entscheidungen beigelegt wird.

c) Dieser Autonomievorbehalt bestimmt auch Mitgliedschaft, Verbundenheitsgefühl und Engagementbereitschaft. Jugendliche stehen der Möglichkeit zum Kirchenaustritt mit weit weniger Vorbehalten und Hemmungen gegenüber als Erwachsene. So verwundert es nicht, wenn die Quote der Nichtmitglieder bei Jugendlichen um 2,3% höher liegt als bei Erwachsenen. Der mögliche Kirchenaustritt wird hier sozusagen nüchterner kalkuliert, als weniger ideologisch befrachtet angesehen und entsprechend leichter realisiert, besonders eben in der kirchenkritisch radikalisierten Gruppe der Jugendlichen.²⁶ Aber er wird auch nicht mehr als Gelegenheit zur öffentlichen Gesinnungsdemonstration wahrgenommen. Unbeschadet solcher Befunde besteht gleichwohl ein hoher Erwartungsdruck gegenüber dem diakonischen und gesellschaftspolitischen Engagement der Kirchen. Hinsichtlich ihres seelsorgerlichen und pädagogisch-beratenden Handelns allerdings wird mißtrauisch darüber ge-

25 Vgl. W. Pitkowski, Evangelisch – Katholisch – Konfessionslos, in: J. Matthes (Hg.), Kirchenmitgliedschaft, 265–312.

26 Feige, Kirche auf dem Prüfstand, 65–98.

wacht, daß hier nicht die Voraussetzungen autonomer Lebensführung und Selbstentfaltung verletzt werden. Auch die im Durchschnitt bei Jugendlichen mit 41% höher als bei der Befragtengesamtheit (34%) liegende Mitarbeits- und Engagementbereitschaft ist gewöhnlich an die Kondition geknüpft, daß ihre Verwirklichung mit den jeweils persönlichen Neigungen und Fähigkeiten vereinbar sein muß.

In der Erinnerung junger Erwachsener konzentrieren sich die möglicherweise auch »positiven« Erfahrungen mit innerkirchlicher Sozialisation vor allem auf drei Gebiete: auf den schulischen Religionsunterricht, auf die kirchliche Jugendarbeit und auf den Konfirmandenunterricht, einschließlich der persönlichen Erfahrungen mit dem Konfirmator.

83% der von Feige Befragten akzeptieren den schulischen Religionsunterricht als ein willkommenes Forum der kritischen Reflexion über Kirche und Religion; er erscheint als ein Ort, an dem sich die auf Kirche und Religion bezogenen Argumentationsmuster kennenlernen, einüben und kritisch erproben lassen, sofern er sich bevormundender Indoktrination und andringlicher Missionierung zu enthalten vermag²⁷. Eine positive Grundeinstellung herrscht im allgemeinen auch gegenüber dem erfahrenen Konfirmandenunterricht: Während man hier weitgehend plausibel mit Konkretionen biblischer Aussagen konfrontiert worden ist, die persönliche Überzeugungskraft des Konfirmators erleben konnte und vor allem das Gemeinschaftserlebnis mit den Gleichaltrigen (besonders bei Konfirmandenfreizeiten) nachhaltige Eindrücke gezeitigt hat, bildete sich oft eine gegenteilige kirchenkritische Einstellung gegenüber dem gleichzeitig obligatorischen Gottesdienstbesuch heraus. Positive Erinnerungen wiederum verbinden sich oft mit den Erlebnissen der kirchlichen Jugendarbeit, obwohl deren Bedeutung mit zunehmendem Alter immer mehr abnimmt. Aber auch hier bestimmt Ambivalenz weitgehend das Erinnerungsbild: Gerade die Jugendarbeit erscheint im Rückblick als Konfliktfeld; in Auseinandersetzungen mit Kirchenleitungsgremien trat häufig genug eine gängelnde, kontrollierende, zensierende, wenn nicht überhaupt machtbewußte Kirche in Erscheinung.

3.2 Kirchlichkeit als offenes System ohne Kirche

Erfahrungen einer anderen Gestalt von Religiosität, gleichsam einer im Unterschied zum parochialen und regionalen Erscheinungsbild der Kirche alternativen, nämlich wahrhaft *religionsfähigen* Kirche sind insbesondere mit dem evangelischen Gesamtkunstwerk »Kirchentag« verbunden. An dieser protestantischen Wallfahrt läßt sich denn auch exemplarisch zeigen, daß sich religiöse Sozialisation nicht nur im Rahmen gezielt pädagogischer Maßnahmen und institutionell vorgegebener Infrastrukturen vollzieht, sondern auch die Gesamtheit eines Erlebnis- und Erfahrungsfeldes umfaßt, in dem Sinnorientierung vermittelt und erlebt, bestärkt und praktiziert werden kann. Die paradigmatische Bedeutung dieses Ereignisses für unsere Thematik leuchtet ein, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Deutsche Evangelische Kirchentag vor allem von Jugendlichen dominiert wird, die sich im Alter von 18 bis 28 Jahren

27 Feige, Erfahrungen mit Kirche, bes. 24ff sowie hier anschließend V. Drehsen, Das Bildungsdilemma der Volkskirche – das kirchliche Dilemma des Religionsunterrichts; in: AevRu.T 88, Erlangen 1989, 2-45.

befinden, meist eine höhere formale Bildung genießen oder genossen haben und auf irgendeine Weise in der kirchlichen Jugendarbeit verankert sind.²⁸ Auf diese Gruppe der Jugendlichen wirkt das Kirchentags-erlebnis vor allem aus drei Gründen eine große Faszination aus.

3.2.1 *Integration von Glaubenspraxis und Lebenswelt*

In den Augen der Besuchermehrheit erscheint der Kirchentag als ein Forum der gelungenen Verknüpfung von christlichen Glaubensfragen und gesellschaftspolitischer Problemartikulation. Glaube tritt hier nicht als eine privat parzellierte, vom Erfahrungsfeld des privaten und öffentlichen Alltags separierte Lebenssicht in Erscheinung, sondern als eine Art religiöse Daseinsorientierung, in die auch politische, gesellschaftliche und allgemeinkulturelle, ja künstlerische Dimensionen ausdrücklich einbezogen sind. Fokussiert auf die persönliche Identitätsproblematik des Menschen unserer Zeit verschränken sich hier die unterschiedlichsten Thematiken der Lebenserfahrung mit Grundaussagen christlicher Glaubensüberzeugung. Insofern stellt der Kirchentag »die Sozialgestalt einer eindeutig an das kirchliche Christentum gebundenen Minderheit mit gesellschaftskritischer Orientierung« dar und wird von der Mehrheit der (jugendlichen) Besucher auch so erlebt: »Das Leben verliert ein Stück seiner Segmentierung, es gewinnt für einen Augenblick gleichsam die Dimension der Ganzheit zurück.«²⁹

3.2.2 *Offener »Werkstatt«-Charakter*

Was den Kirchentag für die Mehrzahl der Jugendlichen besonders attraktiv erscheinen läßt, erschöpft sich aber nicht nur in seiner thematischen Signatur. Es ist zugleich auch die Form seiner Selbstpräsentation und Gestaltung, die spezifischen jugendkulturellen Stilelementen entgegenkommt: ein Erscheinungsbild von Kirche gewissermaßen in ihrer ursprünglichen nicht-autoritären Gestalt, mehr Kunstwerk als Kirchenveranstaltung, mit Freiräumen für unzensurierte Ausdrucks- und Gestaltungsfreude, manchmal mehr vom Zweifel bestimmt als von definitiven Organisations- und Orientierungserfordernissen her strukturiert. Jugendeigene Accessoires erregen hier sowenig Anstoß wie faszinierende »Modethemen«. Über lebensreformerische Ansätze vermag man sich ebenso zu informieren, wie man andererseits seine eigenen Ansichten zum »Markt der Möglichkeiten« tragen kann. In Werkstätten wird

28 Zum Kirchentag vgl. A. Feige, I. und W. Lukatis, Jugend auf dem Kirchentag, in: T. Schmieder und K. Schuhmacher (Hg.), Jugend auf dem Kirchentag, Stuttgart 1984, 11-154; sowie ebd. die Beiträge von M. Affolderbach (Der Eindruck einer anderen Kirche. Über das Interesse Jugendlicher am Kirchentag, 155-170), F.E. Anhelm (Kirchentag als Experimentierfeld, 171-180) und K.-F. Daiber (Kirchentag als Sozialgestalt von Religion. Einige religionssoziologische Überlegungen, 285-300). A. Feige, I. und W. Lukatis, Kirchentag zwischen Kirche und Welt, Berlin 1985.

29 Daiber, Kirchentag, 294.

gebastelt, wortwörtlich und im übertragenen Sinne: an der Ausdrucksästhetik der eigenen religiösen Weltanschauung. Nicht definitive Antwortvorgaben und Systemkonformität, sondern Erfahrungsangemessenheit und tentative, zuweilen auch riskante Experimente stehen im Mittelpunkt. Dies alles erzeugt den Eindruck, daß hier eine flexible Sozialgestalt verwirklicht wird, die dem ausgeprägten Autonomieverlangen Jugendlicher Rechnung trägt, ihre Ansprüche auf Reflexion und Erprobung respektiert und Entfaltungen ohne rigiden Verpflichtungszwang zuläßt.

3.2.3 *Transzendierender Festcharakter*

Zum besonderen Erlebnis des Kirchentages gehört auch sein außerwerk-täglicher Festcharakter, nicht nur dadurch, daß er selbst als Ereignis schon etwas Außeralltägliches darstellt, sondern auch durch die bewußte und intensive Einbeziehung von praktisch-ästhetischen Ausdruckselementen, die im gewöhnlichen Frömmigkeitsleben der Gemeinden weiterhin verschüttet bleiben: Tanz und inszeniertes Ritual, angereicherte Liturgie und Elemente des Theaters, Spiel und Musik, Ekstase und Spontanität finden als spirituelle Ausdrucksmomente ihren Raum³⁰ – jenseits einer puritanischen, zensierenden, domestizierenden und kanonisch verdrängenden Verbotsschilder konventioneller Kirchlichkeit, deren »Ästhetik« ansonsten, wenn überhaupt, unter einer wuchtigen Woge der trivialen Verkitschung, des geistlichen Kunstgewerbes, bestenfalls unter den routinisierten Kunstansprüchen eines kultivierten Bildungsbürgertums zu ersticken droht. Nichts gegen Bach und Händel, Schütz und Purcell! Aber der ästhetische Geschmack Jugendlicher findet sich hier wohl ebensowenig erschöpfend repräsentiert wie in den zum Teil atemlos banalen Liedchen, die uns neuerdings immer mehr als neues evangelisches Liedgut schmackhaft gemacht werden sollen. Der Kirchentag bietet also Jugendlichen in seiner thematischen Integrationsfähigkeit, in seiner Werkstattgestalt und in seinem produktionsästhetischen Festcharakter für einen Augenblick ein Mehrheitsforum derer, die sich sonst in ihren kirchlichen Heimatgemeinden als konfliktierpropte Minoritäten, wenn nicht gar Außenseiter vorkommen.

3.3 Von Satan zu Drewermann: Konturen eines freien kulturellen Marktes religiöser Sinndeutungsofferten

Jenseits von kirchlicher Tradition, Institution und dogmatischer oder ethischer Domestizierung hat sich eine Vielfalt religiöser Gruppierungen und Bewegungen ausgebreitet, die insgesamt Tendenzen eines de-institu-

30 Zur liturgischen und spirituellen Bedeutung dieser Dimension vgl. den nach wie vor eindrucksvollen Beitrag von E. Lange, Was nützt uns der Gottesdienst? (1973), in: ders., Predigen als Beruf, Stuttgart 1976, 83-95; wieder in: A. Beutel, V. Drehsen und H.M. Müller (Hg.), Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre, Tübingen² 1988, 332-340.

tionalisierten Verhältnisses zur Religion aufweisen. Der Spannungsbogen reicht von charismatischen und fundamentalistischen Richtungen bis zu »ökumenisch«-synkretistischen Gruppierungen; ein Bezug zur Kirchlichkeit läßt sich hier – thematisch wie sozial – oft nur mit entsprechender Großherzigkeit ausmachen.³¹

3.3.1 *Religion in Kunst, Musik und Literatur: Kulturelle Diffusionen der Szene-Religiosität*³²

Während sich vor allem die midlife-crisis geplagten Mütter halbwüchsiger Kinder den Balsam Drewermannscher Populärtheologie mit dem wohlverträglichen Wirkstoff Jungscher Tiefenpsychologie und poetisch verkitschter Märchen-, Märtyrer- und Mythen-Erinnerungen verschreiben, dröhnt sich der Nachwuchs mit den nicht immer dissonanten, wohl aber meist lauten wie montonen Klängen seiner Lieblingspopgruppen voll. Wo früher im entsprechenden Alter noch Hermann Hesse, in weniger behüteten Elternhäusern auch Jack Kerouac oder Allen Ginsberg die für die eigene Lebensgeschichte identifikationsfähigen Geschichten erzählt haben, werden heute die »action«-Schablonen der Lebensgestaltung von den Programmen der game-boys vorgegeben. R. Döbert hat in solchen und ähnlichen Phänomenen Symptome der Sinnverweigerung und Reflexionsvermeidung ausgemacht: eine Art Sinnstiftung ohne Sinnsystem, in der »action« die beteiligten Individuen völlig absorbiert, sich selbst trägt und alle Fragen nach dem Sinn des augenblicklichen Handelns abschneidet, zugleich aber auch »erfolgreich vor der drohenden Sinnlosigkeit« überhaupt schützt. Jedenfalls phasenweise konstatiert Döbert bei der Jugend einen Säkularisierungssieg auf ganzer Ebene: Unsere Gesellschaft erlaubt es, schreibt er im Hinblick auf die Identitätsproblematik, »die Gesamtbiographie so zu arrangieren, daß sich die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt nicht stellt, oder daß das Leben als sinnvoll empfunden wird, ohne daß religiöse Deutungssysteme irgendeine Rolle spielen.«³³ Was den Erwachsenen rastlose Berufsarbeit, Karriereplanung und Freizeitgestaltung, Konsum und hingebungsvolle Pflege eines glücklichen Familienlebens ist, erfüllt bei Jugendlichen nicht selten in der Gestalt von Alltagsflips, Drogentrips, Musikgedröhne, action als Videospiel oder – unter verschärften Desorientierungsbedingungen der Gesellschaft – zunehmenden Gewaltausbrüchen die gleiche Funktion.

31 Nipkow, Volkskirche, 230-253.

32 Vgl. zum Folgenden vgl. insbesondere P.-M. Pflüger (Hg.), Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen, Stuttgart 1976. R. Sauer, Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube, Freiburg 1990. R. Döbert, Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen; in: W. Fischer und W. Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978, 52-72.

33 Döbert, Sinnstiftung, 65.

Das mögen insgesamt erwägenswerte Hinweise sein. Doch nicht alle Phänomene, die vorschnell dem Bereich einer »Sinnstiftung ohne Sinnsystem« zugeschlagen werden, sind damit angemessen erfaßt. Als Beispiel mag die Musik-Szene der Jugendlichen gelten, zum einen, weil dieses zentrale jugendeigene Ausdrucksmedium nun tatsächlich als eine Art »funktionales Äquivalent« für Religion in jeder von Erwachsenen präformierten Weise dienen kann, wenn beispielsweise die Rituale der Rockmusik, Woodstock u.ä., gleichsam liturgische Züge einer Wallfahrt tragen. Zum anderen aber auch, weil sich gerade hier Konturen nicht nur eines funktionalen, sondern auch substantiellen Äquivalentes zur vorfindlichen Religiosität erkennen lassen: »Besinnt man sich auf den kulturellen Ursprung der Musik, der erst seit der Neuzeit aus unserem Bewußtsein geschwunden ist, dann braucht es uns nicht zu verwundern, wenn das Musikerlebnis junger Menschen heute quasireligiöse Züge trägt. Die Unterscheidung zwischen pseudoreligiösen und authentischen religiösen Gefühlen fällt dabei nicht immer leicht.«³⁴

Religiöse Elementarbedürfnisse finden hier gleichermaßen ihren akzeptablen Ausdruck wie ein zivilisations- und religionskritisches Lebensempfinden. Nina Hagen, Herbert Grönemeyer oder Marius Müller-Westernhagen, von Joe Cocker, Milva oder Tina Turner ganz zu schweigen, erreichen jeweils mit einer Konzerttournee durch Deutschland unter ihren Besuchern (und Schallplattenkäufern) mehr Jugendliche als z.B. der Berliner Kirchentag. Daß Grönemeyer in schönster Harmonie mit 150 000 Konzertbesuchern »keine innere Heimat, keine Heimat mehr« zu besingen vermag und die Aussage seines Liedes (wie auch viele seiner anderen Lieder) ausdrücklich mit religiösen Gehalten füllt, gibt der religiösen Bedürftigkeit ebenso einen jugendästhetischen Ausdruck, wie es die Suche nach »religiösen Potentialen« jenseits von vorfindlichen Dogmen, Traditionen und Institutionsgestalten erkennen läßt. Andere Rockgruppen treten unter Namen auf, die zugleich ein religiöses Programm darstellen oder zumindest religiöse Zentralfragen thematisieren: »Destruction« gehört dazu oder »Napalm Death«, »Holocaust« und »Iced Earth«, »Funeral Nation« und »Faith No More«, »Exodus« und »Trust«, »Kingdom Come« und »Rainbow«, »Paradise Lost« ebenso wie »Paradise Now«.

Entscheidend für die Rezeption solcher und anderer religiös durchsetzter »Kultur«-Angebote dürfte es sein, daß hier nicht in der »Sprache Kanaans« gesungen wird, nicht im betulich-binnenkirchlichen Dogmenjargon, sondern unter dem Rückgriff auf heterogene Sprachwelten eine – freilich nicht immer gelingende – immer aber als authentisch empfundene Verbindung zwischen religiöser und lebenswelteigener Erfahrung herzustellen versucht wird. Das Beispiel ist von paradigmatischer Bedeutung: Fern von kirchlich oder andersreligiös organisierter Religion hat sich so etwas wie der Kulturmarkt einer freien, gewissermaßen sich nach Angebot und Nachfrage formierenden, de-institutionalisierten Religiosität herausgebildet, die gleichwohl – wenn auch mit minimalem Verbind-

34 Sauer, *Mystik des Alltags*, 83. Vgl. hierzu insgesamt auch P. Bubmann und R. Tischer (Hg.), *Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?*, Stuttgart 1992.

lichkeitsgrad – so etwas wie eine jugendlichen Bedürfnissen entgegenkommende Plausibilitätsstruktur aufweist: Konturen einer – wenn auch häufig nur sporadisch – gemeinsamen Lebensform, die Ausdruckskultur einer sinnorientierten, die religiösen Dimensionen umfassenden Lebensführung, in der religiöse Bedürftigkeiten auch ohne bewußte Entscheidung für einen verbindlichen religiösen Sozialkörper zu ihrem Recht kommen. Das Ausmaß dieser verflüssigten Religiosität ist uns statistisch so gut wie unbekannt; seine Plausibilität lebt von zufälligen Eindrücken und unbestreitbarem Augenschein.³⁵

3.3.2 Gruppenorganisierte Religionsszene: Sekten, Kulte und soziale Bewegungen³⁶

Weit spektakuläreres Aufsehen haben allerdings in jüngster Zeit straffer organisierte Formen einer außerkirchlichen und kirchendistanzierten Religiosität erregt: die Sekten der Szene sogenannter neuer Jugendreligionen.

Im Unterschied zur publizistischen Furore, die solche Erscheinungen in der Presse, in den elektronischen Medien, v.a. aber auf dem Buch- und Broschürenmarkt gemacht haben, dominieren sie allerdings »quantitativ wie qualitativ keineswegs Bewußtsein und Praxis der weit überwiegenden Mehrheit« Jugendlicher.³⁷ In flächendeckenden repräsentativen Studien tauchen sie infolgedessen auch nur am Rande auf.³⁸ Auch die Psycho- und Therapieangebote, die im Sog der New-Age-Proklamation in jüngster Zeit eine Konjunktur erlebt haben, spielen für Jugendliche so gut wie keine Rolle.³⁹ Bedürfnisse nach individuellen, spirituellen, psychologischen, esoterischen und/oder körperzentrierten Hilfestellungen der Selbsterfahrung, Selbstdeutung und Umgangstechniken werden von Jugendlichen jedenfalls nicht bei den weitgehend hochkommerzialisierten Gestaltungs- und Praxisformen zu stillen versucht, die gemeinhin unter der Flagge »Neue Religiöse Bewegungen« segeln; da mit der Inanspruchnahme solcher Angebote in der Regel hohe finanzielle Kosten verbunden sind, kann der Befund nicht weiter verwundern. Wenn sich überhaupt Jugendliche (wie übrigens dann auch wieder ganz alte Menschen) in diese Szene verirren, dann sind sie am ehesten bei dogmatisch und normativ streng disziplinierten Gruppierungen anzutreffen, die im Spektrum der Neuen Religiösen Bewegungen allerdings eine Minderheitenrolle spielen: bei einigen Bibelsekten wie z.B. die »Freien Charismatiker«, in der Scientology Church oder in der »Vereinigungskirche«.

35 Vgl. hierzu Th. Vogel, Frieden – Freude – Eierkuchen, in: *Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen* (Hg.), *Jugend der 80er Jahre: Stimmen zur Lage, Arbeitstexte* Nr.24, 11/83. 33-38.

36 Vgl. Feige, *Jugend und Religion*, sowie G. Schmidchen, *Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der BRD*, Freiburg 1987.

37 Feige, *Jugend und Religion*, 387.

38 Vgl. besonders Schmidchen, *Sekten und Psychokultur*, sowie Feige, *Jugend und Religion*, 386ff.

39 Feige, *Jugend und Religion*; Lukatis, *Jugend und Religion*. – Zum New-Age-Phänomen vgl. J. Eiben, *Sekten, Kulte, Kultbewegungen. Formen nichtkirchlicher Religiosität in Deutschland und Europa*, in: H. Meulemann und A. Elting-Camus (Hg.), *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa. Tagungsband 2 des 26. Deutschen Soziologentages*, Düsseldorf 1992, Opladen 1993, 462-465. H. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter. »New Age«, privatisierte Religion und kultisches Milieu*, KZS 41 (1989) 504-525.

Quantitativ unbedeutend sind schließlich für Jugendliche auch die Deutungssyndrome und Praktiken des Okkultismus und Satanismus.⁴⁰ Zwar besteht nach Auskunft einer Lehrerbefragung⁴¹ unter Jugendlichen ein hohes unterrichtliches Thematisierungsinteresse (85%) bei gleichzeitig hohem Bekanntheitsgrad einschlägiger Praktiken, aber nur eine geringe Partizipations- oder Zustimmungsbereitschaft (1-2%). Okkulte Praktiken gelten gemeinhin unter Jugendlichen nicht als geeignete Mittel der persönlichen Problembewältigung oder Deutungsmöglichkeit. Das Interesse an ihnen scheint sich weitgehend auf Neugier, Unterhaltung, auf den Reiz des Außergewöhnlichen und Exotischen zu beschränken. 61% der Befragten interessieren sich für den Wahrheitsgehalt der okkulten Botschaften.

3.4 Exkursionen ins Erfahrungsfeld lebensgeschichtlicher Religiosität⁴²
Die bislang noch spärlichen Ansätze zur Auswertung biographischer Dokumente, Briefe, Tagebücher etc. zeigen, daß Kirchendistanz oder gar Abkehr von der Kirche keineswegs den Schluß zulassen, Areligiosität stelle für Jugendliche eine reale Alternative dar. Nach wie vor ist Religiosität auf eine ebenso differenzierte wie ambivalente Weise ein relevantes Thema Jugendlicher, und mit aller Vorsicht läßt sich hinzufügen: Religion ist auch für Jugendliche in erster Linie Christentum, obwohl das Interesse, die Neugier gegenüber Fremdreigionen bei Jugendlichen sehr viel deutlicher ausgeprägt ist als bei Erwachsenen. Aber Christentum meint in der Perspektive Jugendlicher immer glaubwürdig gelebtes, in persönlicher Überzeugung angeeignetes, nicht so sehr akademisch gelehrt oder herkömmlich gewohntes Christentum. Es herrscht hier vielfach der Primat der Ethik gegenüber der Dogmatik, der persönlichen Gewißheit gegenüber der objektiven Sicherheit, der privaten Glaubwürdigkeit gegenüber dem offiziellen Geltungsschutz. Gegenüber den Repräsentationsformen des Christentums verhält man sich weitgehend selektiv, und entscheidend ist nicht, die dogmatische Kohärenz, systemische Konformität oder traditionale Kontinuität, sondern die Kompatibilität mit persönlichen Erfahrungen.

Entsprechend fällt auch der thematische Paradigmenwandel gegenüber herkömmlichen Katechismusthemen aus: Individualitätsbedeutsame Themen spielen eine ungleich größere Rolle als kosmisierte christliche Globalaussagen zur Welt- als Heilsgeschichte. Die Aneignung, Uminterpretation oder auch Abstoßung christlicher Traditionsstücke vollzieht sich – auf Wissensebene wie auf Handlungsebene – vorwiegend im Suchhorizont der individuellen Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsorientierung. Religiosität wird gleichsam auf subjektiv anverwandbare Motive und Werte, Kraftquellen und Wegmöglichkeiten zurückgenommen, gleichzeitig aber in ihrer allgemeinen Integrations- und Ideologiesierungsfunktion kritisiert oder ganz einfach indifferent verabschiedet. Dieser an lebensgeschichtlicher und lebensweltlicher Erfahrung orientierte Umgang mit Religion darf aber nicht als privatistische

40 Vgl. zum Folgenden *W. Helsper*, Okkultismus – Die neue Jugendreligion? Fallrekonstruktionen zum Magischen und Okkulten in der Jugendkultur, Opladen 1991; *J. Mischo*, Okkultpraktiken Jugendlicher. Ergebnisse zweier empirischer Untersuchungen, in: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen-Materialdienst Stuttgart, 3/1989, 65ff.

41 *Mischo*, Okkultpraktiken.

42 *Nipkow*, Erwachsenwerden, sowie *Schuster* (Hg.), Was sie glauben, und v.a.: *W. Sziegnaud-Roos*, Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen, in: *I. Behnken* (Red.), Jugend in Selbstbildern. Jugend und Erwachsene '85, Bd.4, Opladen 1985, 334-386.

Weltflucht mißverstanden werden. Gesucht wird im Gegenteil meist Engagement und Commitment in glaubwürdiger, persönlich vertretbarer Gestalt. Man sucht die bessere Welt inmitten dieser Welt und will für sie Verantwortung übernehmen, auch wenn das Feld des Engagements nicht die Kirche ist, sondern die Gruppe der Gleichgesinnten und Gleichbetroffenen. Gemeinsam wird hier die je eigene religiöse Entwicklung gerade in ihrer Unabgeschlossenheit und Verbesserlichkeit als Kontinuität gesehen. Religiöse Schlüssel-erlebnisse im Sinne von Konversionen sind unter Jugendlichen hingegen relativ selten; häufiger besteht das Interesse an einer Kontinuität, die als wesentliches Moment eben auch dies umfaßt: die Emanzipation von traditioneller Religion, v.a. in der Form einer Kirchlichkeit, die man weithin für unverbesserlich hält. Gerade im Blick auf sich selbst wird Identität von Jugendlichen als ein dynamischer Prozeß begriffen, nicht aber als Resultat ideologischer Sistierung: Identität meint hier die reflexive Fähigkeit zur Selbstidentifizierbarkeit im ständigen Prozeß der Auseinandersetzung mit dem Fremden, dem anderen, dem Alternativen.

4 Bedingungen und Merkmale jugendlicher Religiosität und Kirchen- distanz

4.1 Unhintergehbare Voraussetzungen moderner Gesellschaften: Religiöser Pluralismus und der Zwang zur Häresie

Unsere kulturelle und damit auch religiöse Situation ist allgemein gekennzeichnet durch eine Universalisierung von Mehrdeutigkeiten und »Häresien«, durch den ständigen Wandel und ständige Wanderungen im intra- wie interreligiösen Ausmaß. Wir sind dadurch ebenso konfrontiert mit Obsoletheitsempfindungen wie mit vorbehaltsreichen Anerkennungen von differenten religiösen Manifestationsformen als Sinndeutungsofferten. Kirchliche Instanzen haben mit der Durchsetzbarkeit ihres christlichen Absolutheitsanspruches zugleich das Monopol auf kulturelle Geltung verloren. Anstelle der Normierungskraft von ererbten Traditionen, zufallendem Schicksal, eingeschliffener Gewohnheit und institutionellem Geltungsanspruch, der teilweise mit Mitteln der Zwangsvollstreckung eingeklagt werden konnte, solange Formen der Kirchenzucht und sozialen Kontrolle noch funktionierten, ist auch auf religiösem Gebiet die Expansion von Wahlmöglichkeiten, Interpretationskonkurrenz, Angebotsvielfalt getreten. So verwandelt sich Schicksal und Determination zunehmend in Wahl und Entscheidung. Dadurch hat sich die Zahl der allgemein geduldeten Lebensweisen ebenso vervielfältigt wie die Zahl der möglichen Glaubensvorstellungen oder Wert- und Weltanschauungsüberzeugungen.

Diese Pluralisierung der Handlungsfelder und Plausibilitätsstrukturen durch die immer gleichzeitige Präsenz von möglichen Alternativen zwingt zu einem höheren Grad an Reflexivität. Denn deren intersubjektive Geltung läßt sich nur dann noch gewissermaßen vorthoretisch durchhalten, wenn ich sie absolut setze, losgelöst von den Begründungserwartungen anderer. Setze ich mich jedoch diesem Legitimationsdruck aus, bedeutet dies zugleich in einem elementaren Sinne die Relativierung, nämlich das In-Beziehung-setzen meiner Überzeugung zum Geltungsanspruch anderer Überzeugungen. Überzeugungsgewißheit kann unter den Bedingungen der geschilderten Situation aber nicht mehr von außen kommen;

vielmehr haben sich die Gewißheitsgründe nach innen, in die einsichtsvolle, begründungspflichtige Subjektivität verlagert. Auch religiöse Gewißheit ist immer weniger durch die Konformität gegenüber äußeren Sinnvorgaben zu gewinnen, wenn es immer mehr an der Kongruenz mit der eigenen inneren Erlebnisgeschichte mangelt. Einmal verdichtete und in bestimmter Weise verkörperte Erfahrungen, wie sie nach ihrer Logik Traditionen, Institutionen und Symbolisationen darzustellen beanspruchen, gelten nicht mehr von vornherein als selbstverständlich und vermögen individuelle Erfahrungen mitsamt ihren lebensgeschichtlichen Ausdrucksmöglichkeiten auch nicht mehr zu domestizieren.⁴³

Die Vielzahl möglicher Erfahrungen und die Mehrdeutigkeit zuhandener Interpretationsangebote nötigen jeweils zur Unterscheidung der Ursprungserfahrungen von deren (theoretisch und praktisch vielfältig möglichen) reflexiven Ausdrucksgestalten. Es ist diese Einsicht, die übrigens in voller Klarheit bereits F. Schleiermacher in seinen Reden »Über die Religion« herausgearbeitet hat, die P.L. Berger dazu veranlaßt hat, von einem moderngesellschaftlichen »Zwang zur Häresie« zu sprechen⁴⁴. »Identität« wird uns heute nicht mehr verpaßt, sondern wir müssen sie nach eigenen Veranlagungen und Möglichkeiten, nach bestem Wissen und Gewissen erst finden, müssen sie wählen. Identität bildet sich heraus, wenn wir Glück haben, als eine relative Kontinuität der Lebensgeschichte und relative Konsistenz der eigenen lebensweltlichen Erfahrungen angesichts der Brüche, Kakophonien und Dissonanzen der uns umgebenden Kultur – nicht zuletzt durch die Wahrnehmung von möglichen Distanzierungen zu ihr. Eine Form der Distanzierung besteht eben in der Individualisierung von Religion, die nicht länger nur als eine Möglichkeit der individuellen Abweichung erscheint, sondern gleichsam strukturell aufgenötigt ist – mit all den Ambivalenzen, Widersprüchen und Unebenheiten, die damit impliziert sind:

Einerseits erfahren wir angesichts dieser Mehrdeutigkeit einen ungeheuren Zuwachs an Freiheit, Flexibilität, Bereicherung und Offenheit; andererseits sind damit aber auch Unsicherheiten, Irritationen, Orientierungsverluste, Entfremdung und Versuchungen zur Flucht nach hinten (Nostalgie) oder nach vorn (Utopie) verbunden. Beide Möglichkeiten bieten sich jeweils als Optionen dar: Optionen der Zustimmung, Optionen der Ablehnung, Optionen, die in besonderer Schärfe von jedermann, vor allem aber von sozialen Gruppen wahrzunehmen sind, die sich gleichsam in einem geschützten Raum, in einem »Moratorium«

43 Zum Zusammenhang von Biographie und Religion vgl. *W. Grüb*, Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, Pth 76 (1987) 21-38. *Ders.*, Arbeit an Lebensdeutungen. Religionspädagogische Überlegungen zur gegenwärtigen Lage und Aufgabe des Religionsunterrichts, EvErz 42 (1990) 266-277; *A. Grözinger*, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, WzM 38 (1986) 178-188. *H. Luther*, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabgeschlossenheit von Bildungsprozessen, ThPr 20 (1985) 317-338; *Nipkow*, Erwachsenwerden. *F. Schweitzer*, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987 sowie die Beiträge in *W. Sparr* (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990.

44 *P.L. Berger*, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.

der riskanten Identitätsfindung bewegen, wie es der kritischen Jugendphase und auch einer weitgehend tolerierten Jugendkultur gemeinhin zugestanden wird.

4.2 Psychosoziale Dispositionen und jugendspezifische Optionsmerkmale

Auf dem Hintergrund der geschilderten differenzierten Religionslage lassen sich idealtypisch vereinfacht zwei tendenziell entgegengesetzte, tatsächlich aber gleitend ineinander übergehende Umgangsarten ausmachen, die jeweils in psychologisch charakteristischer Weise auf unterschiedlich problematisch empfundene Situationswahrnehmungen reagieren und entsprechend auch religiöse Richtungstypen herausbilden. Hieran wird noch einmal deutlich, wie sehr jugendspezifische Religiosität, ja Religiosität überhaupt, mit gesamtgesellschaftlichen Problemlagen verwoben ist.

4.2.1 Fundamentalistische Neigung

Ein mehr integrativer Typ trägt dabei tendenziell Züge der Pluralismusverweigerung. Ihn prägt allgemein ein Unverständnis gegenüber den Unhintergebarkeiten der Moderne: Drohender Sinnverlust und Anomie-Erfahrungen sind denn auch die neuralgischen Punkte, die eine spezifisch religiöse »Bewältigung« herausfordern. Kirchenkritische Akzente erhält diese Haltung dadurch, daß sie sich »in einer dem Zeitgeist (profillos) angepaßten und den Säkularisierungstendenzen (kampflos) nachgebenden Volkskirche« nicht heimisch fühlen kann⁴⁵:

Sie geht auf Distanz zum tatsächlichen oder vermeintlichen Mangel an allgemein verpflichtender Orientierung und Verbindlichkeit, der sich auf die Ansprüche der Subjektivität, Privatheit und Individualität beruft; geht ebenso auf Abstand zur mangelnden Eindeutigkeit, die gewöhnlich auf lasziven Pluralismus und laxen Moral innerhalb der Kirche selbst zurückgeführt wird; geht schließlich gegen religiöse Überfremdung an: gegen die tatsächliche oder vermeintliche Überlagerung »eigentlich« religiös-spirituellen Dimensionen durch politische Interessen, sozialen Anpassungsdruck und psychische Surrogate. Das »Heil« wird hier mehrheitlich in einer Regression gesucht: im Rückgriff auf vermeintlich vorneuzeitliche Traditionen, die noch durch keine Liberalisierungstendenz in ihrem Geltungsanspruch geschwächt waren; die durch die unangefochtenen »essentials« einfacher, fundamentaler Wahrheiten zugleich für eine Eindeutigkeit sorgen, an der sich nunmehr nicht nur feststellen läßt, wer dazugehört und wer davon ausgeschlossen ist, sondern die auch als Grundlage dazu dienen kann, das ganze Leben im Sinne des fundamentalistischen Kanons zu orientieren, zu normieren und zu strukturieren; insbesondere auch für das politische Handeln gilt hier der unmittelbare Geltungsanspruch der religiösen Wahrheit – und nicht umgekehrt hat sich die religiöse Wahrheit nach politischen Opportunitätsansprüchen zu richten. Schließlich erscheint in fundamentalistischer Perspektive das eigene Glaubenssystem als Inbegriff der eigenen religiösen Wurzeln: Es formuliert die unverzichtbaren Herkunftsbedingungen, die zugleich die Grammatik des heilsgeschichtlichen Weltlaufs festlegen. Wer sich ihm

entgegenstellt, wird als Verschwörer enttarnt, als Unbelehrbarer an den Pranger gestellt und ist nur im Sinne eines Missionierungsopfers noch kommunikationswürdig⁴⁶.

Doch auch fundamentalistische Orientierung verdankt sich nicht einfach einer ungebrochen erhaltengebliebenen Traditionalität. Sie ist nicht einfach Ergebnis einer ohne Umwege möglichen Regression in die gute, alte Zeit. Fundamentalistische Orientierung ist vielmehr darin höchst modern, daß man sich unter den Bedingungen der mehrdeutigen Pluralität und Subjektivität zu ihr eigens entscheiden muß: Sie verdankt sich Bedingungen, die sie zugleich bekämpft; so wird beispielsweise die allgemein geltende Wertrelativierung nur durch subjektive Entscheidung zu bestimmter Verbindlichkeit außer Kraft gesetzt; und der Geltungsanspruch gilt nur solange und soweit, wie sich Menschen dazu entscheiden können. Ob und wieweit eine solche bestimmte Entscheidung das Resultat einer bestimmten psychischen Disposition darstellt, namentlich der ödipalen Konfliktproblematik, der Autoritätsauseinandersetzung und damit verbundenen Wertkonflikte, mag hier nur als Frage angesprochen sein⁴⁷.

4.2.2 *Ökumenischer Pluralismus und synkretistische Bricolage*

Ein mehr transformativer Typ trägt hingegen tendenziell Züge der Traditions- und Orthodoxieverweigerung. Ihn kennzeichnet im Allgemeinen ein Unverständnis gegenüber dem Bedeutungswert religiöser Traditionen und christlicher Überlieferungsgeschichte. Dieser Orientierungstyp entzündet sich weniger an Anomie-Erfahrungen als vielmehr an den Entfremdungserfahrungen, in denen etwa die Herausbildung von Identität durch Autonomieeinschränkung (Repression) und persönliche Entfaltung durch Zwang und Routine bedroht erscheinen.⁴⁸

Gerade der Ruf nach Allgemeinverbindlichkeit, Eindeutigkeit und religiös konsequenter Unverwechselbarkeit (christliches Proprium) gilt hier als Inbegriff einer versuchten Zwangsintegration, die weder mit guten (aufgeklärten) Gründen bejaht noch unter den unhintergehbaren Bedingungen der modernen Gesellschaft durchgesetzt werden kann. Die Geltung religiöser Sinnmuster verdankt sich ihrer jeweils subjektiven Anverwandlung, der Wahl, die man aufgrund eigener Erfahrungen und Einsichten trifft und anderen nicht in gleicher Weise aufzwingen kann, ohne zugleich deren Glaubens- und Gewissensfreiheit zu

46 Zum Fundamentalismus vgl. H. Hemminger (Hg.), *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*, Stuttgart 1991; Chr. J. Jäggi und D. J. Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich 1991; G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991; G. Küenzlen, *Feste Burgen – Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne*, Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen Materialdienst 55/1992, 313–326; Th. Meyer (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt/M. 1989; M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990; F. Stolz und V. Merten (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus*, Fribourg 1991.

47 Vgl. hierzu Luther, *Jugend/Jugendliche*, und Nipkow, *Neue Religiosität*.

48 H. Faber, *Gott in vaterloser Gesellschaft. Analysen und Perspektiven zur Unkirchlichkeit*, München 1972.

vergewaltigen. Es ist ein nicht zu unterlaufendes Datum des neuzeitlichen Subjektivierungsprozesses, daß nicht nur kulturelle Weltdeutungsmuster, sondern auch religiöse Sinnsysteme in verschiedenen Formen auf dem religiösen Markt den Wahlentscheidungen möglicher Klienten zu Gebote stehen; und dies umso mehr, je größer z.B. durch Fernsehen, Reisen und andere Fremdkontakte unsere Möglichkeiten sind, auf diesen Markt auszugreifen.⁴⁹

Intersubjektive Geltung kommt nur durch intersubjektive Kommunikation zustande, durch einen Prozeß der wechselseitigen Verständigung, wobei Einverständnis Einsicht in die Andersartigkeit des Anderen voraussetzt. Und auch die Bereicherung der eigenen Spiritualität, eine Steigerung, Intensivierung und Entfaltung ihrer Ausdrucksmöglichkeiten droht zum faden Geschmack zu verkommen, wenn sie allein durch eine »willkürliche Zufuhr neuer religiöser Techniken und Praktiken« erfolgen soll – entstammten sie nun dem methodi(sti)schen Arsenal christlicher Frömmigkeitstradition oder der Werkzeugkiste psychagogischer Fertigkeiten. Bereicherung erfährt das religiöse Leben nur, wenn es nicht in der eigenen Provinzialität zu ersticken droht, sondern sich zur hermeneutischen und ästhetischen Vermittlung von christlich-religiöser Überlieferungsgeschichte und moderner Lebenswelt fähig erweist⁵⁰. Daß diese Vermittlung von lebensweltlicher Erfahrung und religiösem Ausdruck zuweilen auch jenseits der Grenzen der eigenen Herkunftsreligion gesucht und erprobt wird, wenn es um die ganze Welt, das ganze Leben, den ganzen Menschen geht, macht den zuweilen synkretistischen Charakter dieses Typs von Frömmigkeitsorientierung aus und deutet wohl darauf hin, daß es in der eigenen Religionsgeschichte an kritischen Punkten zu Sistierungen und Verholzungen, zu Verschüttungen und Verdrängungen gekommen ist, die ihre Unglaubwürdigkeit und Wandlungsunfähigkeit bedingen. Auch dieser Einstellung mögen wiederum bestimmte psychische Dispositionen, ein bestimmtes Sozialisationserbe zugrundeliegen: eine narzißtisch-hedonistische Grundorientierung, in der das Verständnis für den funktionalen Wert von Institutionen und Traditionen zugunsten egalisierter Beziehungsmuster, individualisierter Verkehrsformen und liberalisierter Erziehungspraktiken abhanden gekommen ist. Jedenfalls ist damit die Alternative angedeutet hinsichtlich dessen, was man religionspädagogisch verstärken oder abschwächen wollen kann.

49 Vgl. hierzu V. Drehsen, Die Anverwandlung des Fremden. Über die wachsende Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft, in: H.-G. Ziebertz (Hg.), *Interreligiöses Lernen*, Weinheim 1993. 1-30; W. Greive und R. Niemann (Hg.), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 1990; H.P. Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus, kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991.

50 Vgl. hierzu etwa E. Lange, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Stuttgart 1965.

4.3 »Die Freiheit eines Christenmenschen«

Die Grundlage beider Religiositätstypen, die hier nur idealtypisch vereinfacht kontrastiert werden konnten, ohne das breite Spektrum dazwischenschiebender Schattierungen und Mischungen differenziert zu bedenken, scheint insgesamt gleichermaßen in einem kritischen, problematischen Verhältnis zur Aufklärung über Religion zu stehen: Es herrscht hier wie dort weitgehend ein Miß- oder Unverständnis über die Historizität religiösen Glaubensausdrucks vor. Tatsächlich gehört es zum unverzichtbaren Erbe des Protestantismus, daß in der modernen Christentumsgeschichte der religiöse Glaubensgrund von seinem sozialkulturellen Glaubensausdruck zu unterscheiden ist. Nicht zuletzt in dieser Unterscheidbarkeit besteht die »Freiheit eines Christenmenschen«: Erlaubt sie es doch, sich gerade wegen der gemeinsamen Berufung auf den alle Christen gleichermaßen bestimmenden Glaubensgrund wechselseitig hinsichtlich der Vielfalt des Glaubensausdrucks im Denken und Handeln, in Erfahrung und Verhalten gegenseitig die größtmögliche Freiheit einzuräumen. Und gemeinsam im christlichen Glaubensgrund verdankte Freiheit ist soviel wert, wie sich unterschiedliche Individuen und Gruppen über ihre religiöse Lebensgestalt jeweils zu verständigen wissen: die Synkretisten mit den Fundamentalisten, die Kirchentreuen mit den Kirchendistanzierten, sogar die Erwachsenen mit den zuweilen ach so exotischen Jugendlichen.

Dr. Volker Drehsen ist Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Abstract

Religious attitudes of young people are all in all characterized by a contradictory result: On the one hand radical versions of church abstinence can be found; on the other hand there are overrepresentatively marked forms and contents of religiousness which have taken up in the social environment (Lebenswelt) and the biography of adolescents. It is connected with the puberal-adolescent stage of separation and self-finding and with the youth-specific social-cultural environment that a wide varied range of differently situated forms of religiousness developed. Their partly syncretistic, partly fundamentalistic tendencies equally raise questions for the indispensable historicity of the expression of religious faith on the conditions of social modernness at all.