

Friedrich Schweitzer

Der Wandel des Jugendalters und die Religionspädagogik

Perspektiven für Religionsunterricht, Konfirmanden- und Jugendarbeit¹

Die Krisensignale aus der Jugendarbeit, aber auch aus Religions- und Konfirmandenunterricht sind nicht zu überhören. Beklagt werden Desinteresse und nachlassende Ansprechbarkeit von Jugendlichen, eine geringe Beteiligung an den Angeboten der Jugendarbeit sowie allgemein die Erfolglosigkeit religionspädagogischer Bemühungen. Der Religionsunterricht funktioniere nicht mehr. Was diesem Unterricht begegne, so heißt es von Lehrerseite, sei zunehmend die »Kälte« von Nichtreligion². Im folgenden will ich fragen, ob und wie diese Krisensignale religionspädagogisch als Herausforderung aufgenommen werden können. Mit diesem Interesse wende ich mich an die sozialwissenschaftliche Jugendforschung: Was kann sie zum Verständnis dieser Situation beitragen? Und welche Antwortmöglichkeiten ergeben sich daraus für die Religionspädagogik?

Das Verhältnis zwischen Jugendforschung und Religionspädagogik ist allerdings weder so geklärt noch ohnehin so problemlos, daß die Ergebnisse der Jugendforschung einfach aufgenommen werden könnten. Zunehmend kritische Äußerungen zur sozialwissenschaftlichen Jugendforschung sowie der Versuch, eine eigene religionspädagogische Jugendforschung zu konzipieren, verweisen vielmehr auf die Notwendigkeit, vorab grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Jugendforschung anzustellen.

Im ganzen konzentriere ich mich dabei auf die *sozialwissenschaftlich-soziologischen* Untersuchungen zu Jugend sowie besonders zu Jugend und Religion. Für die *psychologische* Jugendforschung und deren Implikationen für die Religionspädagogik verweise ich auf frühere Veröffentlichungen³. Im vorliegenden Jahrbuch sind die entsprechenden Ergebnisse von A.A. Bucher und V. Drehsen dargestellt worden. Sie sollen im folgenden nicht wiederholt, sondern in konzeptionell-praktischer Perspektive aufgenommen werden.

1 Erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung in Mainz, FB Ev. Theologie, am 18.11.1993.

2 W. Bergau, Der Traditionsabbruch bei Jugendlichen – Ursachen und Folgen, in: Die neuen Schüler – Jugend ohne Gott? (AevRU[H]), Hannover 1989, 17-46, 46.

3 Vgl. bes.: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München² 1991; Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992.

1 Religionspädagogik und Jugendforschung – Grundsätzliche Überlegungen zu ihrem Verhältnis

1.1 Die Religion der Jugendforschung – Kritische Rückfragen aus religionspädagogischer Sicht

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung in Deutschland, daß sie die Bedeutung von Religion für das Jugendalter von vornherein als gering erachtet.⁴ Religion oder Religiosität – beide Begriffe verwende ich hier im selben Sinne – werden schon bei der Datenerhebung vernachlässigt oder bestenfalls in sehr begrenzter Weise berücksichtigt. Diese Behandlung von Religion scheint sich einem simplen Säkularisierungsdenken zu verdanken, das in zwei Varianten vertreten wird: Die *konservative* Religionsforschung etwa des Allensbacher Instituts für Demoskopie beschränkt sich auf die Kirchlichkeit.⁵ Sie stellt ein nachlassendes Interesse an Kirche fest und beklagt dies als einen Verlust an Werten und Religion. Die *liberale* Jugendforschung hingegen konzentriert sich auf Jugendstile und lebensweltliche Sinnentwürfe, fragt aber nicht nach deren religiösem Gehalt.⁶ Beide Varianten gehen damit nicht nur an den religionspädagogischen und theologischen Auffassungen von Religion vorbei – sie widersprechen auch den eigenen sozialwissenschaftlichen Standards. Denn insbesondere die Religionssoziologie hat sich von einlinigen Säkularisierungsthesen längst gelöst.⁷ Statt dessen geht sie nun aus von einem modernisierungsbedingten Wandel der Religion und sieht dessen Folgen vor allem in der Aufwertung einer individuellen und privaten Religion, die im Rahmen einer gesamtgesellschaftlichen Individualisierung zu deuten sei. Diesen individualisierten Formen von Religion wäre nun genauer nachzugehen, eben mit den Mitteln der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung. Daß dies bislang unterbleibt, führt zu einer in der Sache nicht zu begründenden Lücke.

4 So auch das Urteil des Jugendforschers D. Baacke, Die stillen Ekstasen der Jugend. Zu Wandlungen des religiösen Bezugs, in: JRP 6 (1989), Neukirchen-Vluyn 1990, 3-26: »Die etablierte Jugendforschung trägt wenig bei zum Fragenkomplex »Jugend und Religion« (3). Auch die einschlägigen Überblicksdarstellungen von S. Keil, Religiöse Überzeugungen und kirchliche Partizipation der Jugend, in: R. Nave-Herz und R. Markefska (Hg.), Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Frankfurt/M. 1989, 665-679, A. Feige, Jugend und Religion, in: H.-H. Krüger (Hg.), Handbuch der Jugendforschung, Opladen 1993, 543-558, können sich im wesentlichen nur auf die auf Religion bezogenen Spezialuntersuchungen stützen.

5 S. etwa E. Noelle-Neumann und R. Köcher, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987.

6 Dazu gehört heute der Großteil der deutschen Jugendforschung. Im folgenden soll das Gemeinte am Beispiel der Shell-Studien belegt werden.

7 Als erste haben dies Anfang der 60er Jahre J. Matthes und Th. Luckmann gesehen; in der Theologie ist dann besonders auf die Arbeiten von T. Rendtorff hinzuweisen; vgl. den Überblick bei A. Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990 (Lit.).

Ein instruktives Beispiel bilden hier die weithin wahrgenommenen *Shell-Studien*. Nachdem in der Studie von 1981 Religion überhaupt keine Rolle spielte und dies schon damals zu kritischen Rückfragen führte, wurde 1985 ein begrenzter Fragenteil zu Religion aufgenommen. Untersucht wurde besonders die *Kirchlichkeit*. Die Ausprägung einer individuellen Religion wurde zwar festgestellt, dann aber nicht weiter beachtet. Zur Rechtfertigung dieser überholten Vorgehensweise wird das zirkuläre Argument angeführt, daß schließlich eine *allgemeine* und keine *speziell* auf Religion zentrierte Jugendstudie geplant gewesen sei.⁸ Nur: Wie will man über eine (möglicherweise) allgemeine oder nur beschränkte Bedeutung von Religion eigentlich befinden, solange man sie gar nicht genauer untersucht?

Ehrlicherweise berichten die Autoren an anderer Stelle, daß sie zu ihrer eigenen Überraschung feststellen mußten, wieviel Jugendliche religiöse Interessen artikulieren, und zwar selbst dann, wenn man sie gar nicht danach fragt. In der 85er-Studie hat dies zu einem eindrucklichen Kapitel über »religiöse Vorstellungen« Jugendlicher geführt.⁹ In der Studie von 1992 hingegen bleibt nur das ausdrücklich schlechte religionssoziologische Gewissen¹⁰, weil eine genauere Untersuchung der religiösen Orientierungen erneut unterlassen wurde.

Einer der Hauptautoren, J. Zinnecker, sieht allerdings nach wie vor »eine gewisse Berechtigung« für die »eingegrenzte Fragerichtung«: Kirche und kirchliche Riten gehören für ihn zu den »gesellschaftlichen Bezugsinstitutionen«, die die Jugendlichen »anleiten und zugleich sozial kontrollieren« – wobei die »Annahme« leitend sei, »daß im Zuge gesellschaftlichen Wandels die integrierende Kraft der Bezugsinstitutionen nachläßt«¹¹. Diese jugendtheoretische Begründung mag für die Untersuchung der *Kirchlichkeit* Jugendlicher überzeugen. Zur Rechtfertigung dafür, die *nicht-kirchegebundene* Religiosität Jugendlicher auszublenden, trägt sie freilich nichts bei.

Eine mögliche Reaktion auf dieses Defizit der Jugendforschung liegt darin, in der Religionspädagogik überhaupt die Hoffnung auf die Jugendforschung aufzugeben. In diesem Sinne ist unlängst die Forderung erhoben worden, die Religionspädagogik solle nun ihre eigene empirische Forschung betreiben.¹² Aber auch diese Form einer religionspädagogischen Jugendforschung ist nicht ohne Probleme: Zum einen besteht die Gefahr einer Engführung durch die Auftraggeber; zum anderen kann die Ausgliederung des Themenbereichs Religion aus der allgemeinen Jugendforschung auch so verstanden werden, daß Religion sogar in der Sicht der Religionspädagogik lediglich einen Sonderbereich darstelle, der nur einen kleinen Teil der Jugendlichen betrifft – was die entsprechenden Vorbehalte von Jugendforschern weiter verstärken würde.

8 W. Fuchs, Konfessionelle Milieus und Religiosität, in: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich. Bd. 1, hg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell, Opladen 1985, 265-304, 265.

9 W. Sziegaud-Roos, Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen, in: Jugendliche und Erwachsene '85, Bd. 4, 334-386.

10 Offen ausgesprochen bei J. Eiben, Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe?, in: Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland, hg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell. Bd. 2, Opladen 1992, 91-104, 91.

11 J. Zinnecker, Jugend, Kirche und Religion. Aktuelle empirische Ergebnisse und Entwicklungstendenzen, in: G. Hilger und G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion, München 1993, 112-146, 114f.

12 H.-G. Ziebertz, Jugendforschung und Religionspädagogik, KatBl 116 (1991) 708-712; zur weiteren Diskussion vgl. K.E. Nipkow, Religion in Kindheit und Jugendalter. Forschungsperspektiven und -ergebnisse unter religionspädagogischen Interessen, in: Hilger und Reilly (Hg.), Religionsunterricht, 183-223.

Welche Gefahren der Engführung auftreten können, wenn von interessierter Seite Vorgaben für die in eigener Regie betriebene Jugendforschung gemacht werden, zeigt exemplarisch eine Studie, die unlängst im Auftrag der evangelischen Jugendarbeit durchgeführt wurde. Nicht zuletzt steht hier eine vom Auftraggeber vorformulierte schematische Aufteilung der Jugendlichen¹³ (in »Kirchenferne«, »Häretiker«, »politisch-diakonische« und »missionarisch-biblische« kirchennahe Jugendliche) dem sonst möglichen Erkenntnisgewinn im Wege. Statt theologisch-empirischer Forschung in eigener Regie erschiene mir deshalb eine *interdisziplinäre* Kooperation als Ziel.¹⁴ Die Jugendforschung könnte dafür sorgen, daß die Religionspädagogik keiner binnentheologischen oder binnenkirchlichen Engführung unterliegt. Umgekehrt könnte die Religionspädagogik gewährleisten, daß religiös bedeutsame Aspekte in der Jugendforschung nicht weiter übergangen werden.

1.2 Zur möglichen Bedeutung der Jugendforschung für die Religionspädagogik

Bislang steht hier für die Religionspädagogik an erster Stelle die Erwartung, von der Jugendforschung etwas über die Sinn- und Wertorientierungen heutiger Jugendlicher zu erfahren. Gefragt wird nach religionspädagogischen Anknüpfungspunkten – nach der sog. *religiösen Ansprechbarkeit* der Jugendlichen.

Eine zweite, schon anspruchsvollere Möglichkeit kann demgegenüber als *kritische Funktion* der Jugendforschung bezeichnet werden. Empirische Untersuchungen dienen dann weniger der Identifikation von Anknüpfungspunkten als vielmehr der Korrektur eigener Vorurteile. Dieser Funktion der Jugendforschung kommt grundsätzliche Bedeutung zu. Denn wie kaum eine andere Gruppe in der Gesellschaft dienen Jugendliche als Projektionsfläche für gesellschaftliche Ängste. *Die Jugend* wird als primärer Träger gesellschaftlich angstbesetzter Merkmale wahrgenommen, während diese Merkmale – wie etwa die Neigung zu Gewalt – tatsächlich in der Gesellschaft als ganzer verbreitet sind, nicht nur bei Jugendlichen, sondern ebenso und noch mehr bei Erwachsenen.

Beispiele für solche Vorurteile sowie für die heilsame Korrekturwirkung empirischer Forschung lassen sich auch in der Religionspädagogik finden. So bestand etwa um 1980 eine Zeitlang die Befürchtung, daß »die Jugend« sich massenhaft den – fälschlich so bezeichneten – »*Jugendreligionen*« zuwenden werde. Als Hauptursache des Übels, dem es zu wehren gelte, wurden die neuen religiösen Gruppierungen und Strömungen angesehen. Empirische Studien haben dieses Bild entschieden in Frage gestellt: Quantitativ gesehen ist die Reichweite entsprechender Gruppierungen gering. Angesprochen fühlen sich weniger Jugendliche als vielmehr jüngere und ältere Erwachsene. Und soweit Jugendliche beteiligt sind, liegen

13 H. Barz, Postmoderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern (Teil 2 des Forschungsberichts »Jugend und Religion« im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland), Opladen 1992, 31: »Die Unterteilung... wurde vom Auftraggeber... vorgegeben«. Zur (kritischen) Rezeption dieser Studie: Jugend und Religion. »Wer glaubt denn heute noch an die Sieben Gebote« (aej-StudT. 2/92).

14 Zur weiteren Diskussion F. Schweitzer, Praktische Theologie, Kultur der Gegenwart und die Sozialwissenschaften – Interdisziplinäre Beziehungen und die Einheit der Disziplin, in: K.E. Nipkow, D. Rössler und F. Schweitzer (Hg.), Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, Gütersloh 1991, 170-184.

die Gründe in der Regel eher in den pädagogischen und religionspädagogisch-kirchlichen Zusammenhängen, in denen die Jugendlichen aufgewachsen sind und die sie als defizitär erfahren.¹⁵

In der Gegenwart ist ein ähnlicher Aufklärungsvorgang im Blick auf den wiederum fälschlich so genannten »Jugendokkultismus« zu verzeichnen. Schreckensmeldungen vom angeblichen Siegeszug des Satanismus können angesichts neuerer empirischer Befunde nicht aufrechterhalten werden. Auch die verbreitete Auffassung, daß Okkultismus dort auftrete, wo Kirche und Religion aufgrund von Säkularisierung an Boden verloren hätten, erweist sich als unhaltbar. Die tatsächliche Verbreitung erscheint wiederum gering. Darüber hinaus sind es vor allem kirchennahe Jugendliche, die sich ansprechen lassen. J. Eiben stellt fest¹⁶, daß religiöse Formen wie der Okkultismus »keine Alternative im Sinne der Entkirchlichungsthese darstellen«, sondern als »eine Erweiterung des kirchlich-religiösen Spektrums« anzusehen seien. Und in seiner Spezialstudie kommt W. Helsper¹⁷ zu dem Ergebnis, nicht das Fehlen religiöser Sozialisation liege okkulten Neigungen zugrunde, sondern eine *überstarke religiöse Sozialisation*. Demnach geben okkulte Praktiken den Jugendlichen eine Möglichkeit, ihren Protest gegen das Elternhaus und deren einengende Religion provokativ zu inszenieren.

Wahrnehmungshilfen für die Religionspädagogik, in *konstruktiver* wie in *kritischer* Hinsicht, darin liegt nach dem bislang Gesagten der Nutzen, den die Religionspädagogik aus der Jugendforschung ziehen kann. Vergleichsweise wenig beachtet erscheint mir hingegen eine dritte Möglichkeit, die allerdings auch eine weit größere Herausforderung in sich schließt. Bei dieser Möglichkeit geht es nicht mehr bloß um die Jugendlichen, deren Ansprechbarkeit in Frage steht, und auch nicht mehr um einzelne Vorurteile. Statt dessen muß sich die Religionspädagogik selbst, in ihren Grundannahmen und in der Gestaltung ihrer Handlungsfelder, *in Frage stellen lassen*. Sie wird in Frage gestellt durch den Wandel des Jugendalters, auf das sie sich beziehen will.

Schon seit den 70er Jahren ist es auch in Deutschland üblich, das Jugendalter als eine geschichtliche und geschichtlich wandelbare Größe aufzufassen. Seither wird von der »Entdeckung« oder sogar »Erfindung« des Jugendalters gesprochen.¹⁸ Dabei bedingen und bestimmen die sich ebenfalls geschichtlich verändernden gesellschaftlichen Institutionen den geschichtlichen Wandel des Jugendalters mit – angefangen bei der Schule, aber auch im Privatraum der (Klein-)Familie oder bei der Jugendarbeit. Allerdings gewinnt die Jugendkultur dabei eine zunehmend eigene Dynamik, die es ausschließt, daß sich diese Kultur beliebig durch

15 K.E. Nipkow, Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, ZP 27 (1981) 379-402; A. Feige, Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982, 43; G. Schmidtchen, Sekten und Psychokultur, Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg u.a. 1987.

16 J. Eiben, Kirche, 95; vgl. auch Barz, Postmoderne Religion, 229ff sowie J. Mischo, Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991.

17 W. Helsper, Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur, Opladen 1992, 25, 163ff.

18 Bahnbrechend war dabei die Untersuchung von Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit, München 1975.

pädagogische Institutionen formen ließe.¹⁹ Der Zusammenhang zwischen der Entwicklung pädagogischer Institutionen und den Gestalten des Jugendalters ist also bekannt. Nur selten werden daraus aber weiterreichende Konsequenzen gezogen²⁰, wie ich sie hier für die Religionspädagogik konkretisieren möchte.

Angesichts der historischen Befunde ist nach dem *Passungsverhältnis* zwischen bestimmten, sich historisch einstellenden *Gestalten von Jugend* auf der einen und den in einer Gesellschaft vorhandenen (pädagogischen) *Angeboten* auf der anderen Seite zu fragen. Nur bestimmte Angebote »passen« zur jeweiligen Gestalt von Jugend, und vor allem passen sie *mehr* oder *weniger*. Manches trifft die Interessen und Bedürfnisse der Jugendlichen in hohem Maße, anderes geht daran von vornherein vorbei – wobei beides seine Ursache nicht in Tageslaunen oder wechselnder Mode hat, sondern im strukturellen Gefüge institutioneller und altersgruppenbezogener Zusammenhänge. Von der Passung zwischen institutionellem Angebot und jeweiliger Jugendgestalt hängt es ab, ob oder in welchem Maße sowie mit welchen Konsequenzen Angebote wahrgenommen werden. So setzt beispielsweise eine bündisch organisierte Form von Jugendarbeit voraus, daß Jugend als eine relativ freigesetzte, zu Selbstorganisation fähige und motivierte Lebensphase historisch sich herausgebildet hat. Entsprechende Formen von Jugendarbeit haben denn auch zu der Zeit ihre Blüte erlebt²¹, als – zu Beginn des 20. Jahrhunderts – eine Kulturpubertät u.a. aufgrund der nun wirksam durchgesetzten Schulpflicht und des Verbots von Kinderarbeit allgemein üblich geworden war.

Die Religionspädagogik muß sich deshalb fragen, ob die heute für Jugendliche verfügbaren Angebote der heutigen Gestalt des Jugendalters noch entsprechen. Wenn gegenwärtig erneut ein Strukturwandel des Jugendalters beobachtet wird, so kann dies auch bedeuten, daß die bislang vorherrschenden religionspädagogischen Konzeptionen veralten und daß eine neue Ungleichzeitigkeit entsteht zwischen den religionspädagogischen Angeboten und den Realisierungsmöglichkeiten der Jugend.

19 So bes. J.R. Gillis, Geschichte der Jugend. Tradition und Wandel im Verhältnis der Altersgruppen und Generationen in Europa von der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Weinheim/Basel 1980.

20 Grundlegend dazu J.S. Coleman, Die Zukunft für Kinder und Jugendliche, in: F. Schweitzer und H. Thiersch (Hg.), Jugendzeit – Schulzeit. Von den Schwierigkeiten, die Jugendliche und Schule miteinander haben (Forum Bildungsreform), Weinheim/Basel 1983, 57-77.

21 Zur Geschichte der Jugendarbeit s. F.J. Krafeld, Geschichte der Jugendarbeit. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Weinheim/Basel 1984; J. Jürgensen, Vom Jünglingsverein zur Aktionsgruppe. Eine Geschichte der evangelischen Jugendarbeit, Gütersloh 1980.

2 Religionspädagogische Brennpunkte der Jugendforschung

In diesem Teil will ich versuchen, Ergebnisse der Jugendforschung auf die Religionspädagogik zu beziehen. Beabsichtigt ist eine religionspädagogische Lektüre oder Deutung der Jugendforschung, und zwar unter dem Aspekt möglicher Herausforderungen für die Religionspädagogik.

2.1 Der Strukturwandel des Jugendalters als religionspädagogische Herausforderung

In der Jugendforschung wird gegenwärtig von einem *Strukturwandel* des Jugendalters und von einer *Entstrukturierung* gesprochen. Gemeint sind grundlegende Veränderungen, denen das Jugendalter in seiner Gesamtgestalt unterworfen ist: Seine Hauptmerkmale seien ebenso ins Rutschen geraten wie seine zeitliche Abgrenzung im Lebenszyklus.

Gleichsam *nach unten*, zur Kindheit hin, wird es immer schwerer, feste Grenzen zu markieren. Die früher zur Abgrenzung zwischen Kindheit und Jugendalter herangezogenen physiologischen und psychologischen Kennzeichen wie das Einsetzen der körperlichen Reifungsvorgänge haben sich als beweglich erwiesen. Der Zeitpunkt der Menarche etwa hat sich in Ländern der Westlichen Welt im Verlauf von weniger als hundert Jahren um drei bis vier Jahre nach vorn verschoben. Vormalig jugendkulturelle Stile treten schon in der ersten Lebensdekade auf, und auch die Verselbständigung gegenüber den Eltern setzt bereits in dieser Zeit ein. Zusammenfassend wird von einer *Verkürzung von Kindheit* gesprochen sowie von einem entsprechend *früheren Einsetzen des Jugendalters*. Das Jugendalter reicht, bei fließenden Grenzen, immer dichter an die erste Lebensdekade heran²².

Gleichsam *nach oben*, im Verhältnis zum Erwachsenenalter, kann von klaren Grenzen noch viel weniger die Rede sein. Schon seit über zwanzig Jahren wird diskutiert, ob auf das Jugendalter überhaupt noch das Erwachsenenalter folge oder ob nicht vielmehr mit einer »Postadoleszenz« als neuem Lebensalter zu rechnen sei²³. Außer Frage steht jedenfalls, daß das Ende des Jugendalters – schon aufgrund der verlängerten Schulzeit – mehrheitlich kaum vor der dritten Lebensdekade erreicht wird²⁴.

Zugleich haben die gesellschaftlichen Veränderungen auch die gleichsam inneren Merkmale des Jugendalters nachhaltig in Frage gestellt. Als klassisch angesehene Jugendtheorien (T. Parsons) verstehen das Jugendalter noch als eine Übergangszeit, die vermittelnd zwischen Kindheit und Arbeitsleben eintrete, weil der Erwerb entsprechender Qualifikationen gesichert werden müsse. In dem Maße, in dem (Jugend-)Arbeitslosigkeit den Übergang ins Arbeitsleben unsicher werden läßt und sich ein Wandel von den herkömmlichen Lebensberufen hin zu der Erwartung mehrfacher beruflicher Veränderung im Sinne beständiger Flexibilität und Mobilität vollzieht, vermag die Beschreibung des Jugendalters als Vorbereitung auf das Erwerbsleben jedenfalls subjektiv nicht mehr zu überzeugen.

Dabei ist weiter zu bedenken, daß die *Gliederung des Lebenslaufs* im ganzen in *Bewegung* geraten ist. Das Verständnis des Jugendalters als Übergangszeit setzt ja in seiner einfachsten Gestalt lediglich drei Lebensalter voraus: Kindheit, Jugendzeit und Erwachsenenalter. Nun

22 Diskussion bei W. Fuchs, Jugend als Lebenslaufphase, in: Jugendliche und Erwachsene '85. Bd. 1, 195-264; M. du Bois-Reymond und M. Oechsle (Hg.), Neue Jugendbiographie? Zum Strukturwandel der Jugendphase, Opladen 1990.

23 Zur Diskussion Fuchs, Jugend, 237ff.

24 Vgl. ebd. 216ff: Die Mehrheit der Jugendlichen erreicht das Ende der Schulzeit (einschließlich schulischer Berufsausbildung) erst mit 18-20 Jahren.

treten aber innerhalb des Erwachsenenalters immer deutlicher weitere Übergänge und Lebensphasen ins Bewußtsein. Angefangen von der ersten beruflichen und familiären Etablierungsphase im dritten und vierten Lebensjahrzehnt über die Midlife-Crisis in der fünften und sechsten Lebensdekade bis hin zum Prozeß des Austritts aus dem Erwerbsleben werden schon in der Zeit vor dem Ruhestand immer mehr Übergänge und Abgrenzungen gefunden. Und neuerdings ist auch das Alter zunächst selbst als eigene Lebensphase entdeckt und dann in eine Mehrzahl unterschiedlicher Phasen untergliedert worden: Man spricht von »neuen Alten«, den »jungen Alten«, »mittleren Alten« usw. – Eine solche Sicht des Erwachsenenalters hat zwangsläufig Folgen für die Wahrnehmung von Jugend: Angesichts der zahlreichen Übergänge, die nun zu einer Normalbiographie gehören, läßt sich das Jugendalter schwerlich noch als *die* Übergangszeit verstehen. Statt dessen rückt das Jugendalter ein in die Reihe vielfältiger Übergänge, die ihm vorausliegen und die ihm folgen.

Die damit beschriebenen Entstrukturierungsvorgänge folgen insgesamt dem Gefälle einer *Individualisierung*, in der vielfach überhaupt das Kennzeichen heutiger Jugend gesehen wird.²⁵ Individualisierung ist allerdings keine jugendspezifische Erscheinung. Es handelt sich um die für moderne Gesellschaften überhaupt typische Form von Vergesellschaftung.²⁶ Jugend als individuelle Übergangszeit verliert hier ihren Ausnahmestatus – *Übergänge werden zur Normalität des Lebens zu jeder Zeit.*

Was bedeutet der Strukturwandel des Jugendalters nun für die *Religionspädagogik*? Diese Frage soll so aufgenommen werden, daß die auf Jugend bezogenen religionspädagogischen *Handlungsfelder* im Blick auf ihr (Passungs-)Verhältnis zu der *veränderten Gestalt von Jugend* erörtert werden: Auf welche Gestalt von Jugend ist die religionspädagogische Angebotsstruktur implizit oder explizit zugeschnitten? Welche (unausgesprochenen) strukturellen Voraussetzungen enthält das auf Jugend bezogene religionspädagogische Programm?

Den deutlichsten Bezug auf eine bestimmte Jugendgestalt verkörpert die *Konfirmation*. Nach Auffassung mancher Jugendforscher²⁷ hat die Einführung der Konfirmation geschichtlich gesehen zur Herausbildung einer eigenständigen Jugendphase beigetragen: Sie hat ein für damalige Verhältnisse weit hinausgeschobenes Ende des Jugendalters markiert, und damit hat sie die Lebensphase Jugend stabilisiert. Insofern ist die Konfirmation selbst Teil der Sozialgeschichte von Jugend im modernen Sinne. In eben dieser Verknüpfung mit einer nur noch im *traditionellen* Sinne *modernen* Gestalt von Jugend liegt heute ihre Schwierigkeit. Denn der Zeitpunkt der Konfirmation fällt nicht mehr mit den Fahrplänen des Jugendalters zusammen: Die Pubertät setzt bereits weit früher ein, und

25 So etwa auch W. Schefold und W. Hornstein, Pädagogische Jugendforschung nach der deutsch-deutschen Einigung, ZP 39 (1993) 909-930, 912.

26 Nach U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986; zur religionspädagogischen Diskussion vgl. W. Simon, Religiöse Erziehung im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung, TThZ 101 (1992) 281-301.

27 M. Mitterauer, Sozialgeschichte der Jugend, Frankfurt/M. 1986, 62, 34ff.

die Schulzeit reicht um Jahre über die Konfirmation hinaus. Eine Markierungsfunktion für einen auch lebensgeschichtlich hervorgehobenen Zeitpunkt kommt der Konfirmation nicht mehr zu.²⁸

Ein deutliches Pendant besitzt die Verlängerung des Jugendalters sodann im *Religionsunterricht*. Dieser Unterricht ist gleichsam mit dem Jugendalter mitgewachsen. Historisch gesehen wird der Religionsunterricht für ältere Schüler in dem Maße zum Thema, in dem der Schulbesuch im frühen 20. Jahrhundert für große Teile der Jugendlichen auch über das Alter von 13 oder 14 Jahren hinaus zur allgemeinen Erfahrung geworden ist.²⁹ Die damit prinzipiell mögliche Passung zwischen dem schulischen Religionsunterricht in der heutigen Gestalt verlängerter Jugend wirft allerdings eigene Probleme auf: Der Religionsunterricht hat nicht nur teil an der Schule, sondern hat auch teil an der *Verschulung des Jugendalters*. Deshalb ist zu fragen, wie er dieser Verschulung entkommen oder wenigstens begegnen kann.

Dazu kommt, daß auch der schulische Religionsunterricht nicht weit genug reicht: Wird die religionspädagogische Aufnahme des verlängerten Jugendalters an die Schulzeit gebunden, dann endet mit der Schule auch das religionspädagogische Angebot. Für die *Jugendzeit der dritten Lebensdekade* ist kein entsprechendes Angebot verfügbar – es sei denn, daß Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung hier eintreten, was aber nicht ohne weiteres der Fall ist. Der traditionelle Schwerpunkt der Jugendarbeit liegt bei Jugendlichen im Alter unter 20 Jahren, und die Erwachsenenbildung konzentriert sich auf das mittlere und das höhere Alter. Für das späte Jugendalter im Sinne der Postadoleszenz besteht eine Lücke. Wenn gerade für dieses Lebensalter ein Bruch im Verhältnis zu Kirche festzustellen ist³⁰, so kann dies wohl nicht einfach auf ein religiöses Desinteresse in der Postadoleszenz zurückgeführt werden. Zumindest muß kritisch gefragt werden, ob darin nicht auch eine Distanz der Kirche gegenüber den zum Teil unkonventionellen Lebensformen und -stilen dieser Altersgruppe zum Ausdruck kommt.

Damit komme ich zur Situation der *Jugendarbeit*, die im Vergleich zu Religions- und Konfirmandenunterricht allerdings nur schwer zu überblicken ist. Ihre Strukturen sind vielfältiger und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Ich bediene mich deshalb einer einfachen Typologie – nicht mit dem Anspruch, damit repräsentativ *die* Jugendarbeit

28 Diese These habe ich weiter entfaltet in meinem Beitrag: Wer sind die Konfirmanden? Neuere Forschungsergebnisse zur Persönlichkeitsentwicklung und religiösen Entwicklung im Konfirmandenalter, PTh 83 (1993) 119-136. Anders H. Luther, der die Konfirmation als Abschluß der Kindheit verstehen will, vgl. – auch mit kritischen Kommentaren – H. Luther, Ch. Bäumler und W. Neidhart, Theologie der Konfirmation – Henning Luthers letzte Thesen und Fragen, ThP 27 (1992) 193-209.

29 Dazu Schweitzer, Die Religion des Kindes, 252ff.

30 Als Spezialstudie A. Feige, Kirche auf dem Prüfstand: Die Radikalität der 18-20-jährigen. 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; weiterhin Kirchenamt der EKD (Hg.), Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule. Eine Studie im Auftrag der Synode der EKD, Gütersloh 1991.

zu erfassen, sondern in der Absicht, Voraussetzungen und Konsequenzen *bestimmter* Formen von Jugendarbeit sichtbar zu machen.

Von den in der Literatur häufig verwendeten Typisierungen³¹ weiche ich dabei insofern ab, als ich mich nicht am inhaltlichen Profil, das in der Regel in der Dimension *politisch* vs. *missionarisch* wahrgenommen wird, orientiere. Statt dessen soll hier, die unterschiedlichen Inhaltsprofile übergreifend, die soziale Organisationsform im Vordergrund stehen. In diesem Sinne unterscheide ich zwischen Angeboten mit *festen Gruppen* (vornehmlich in der Gemeinde) und Angeboten mit *offener Struktur* (vornehmlich in einer größeren Region).

Wie oben bereits erwähnt, liegt die Wurzel der in festen, auf Dauer angelegten Gruppen organisierten Jugendarbeit historisch in der bündischen Tradition besonders des frühen 20. Jahrhunderts. Sie setzt eine bestimmte Gestalt von Jugend voraus. Am besten gerecht wird sie einer Jugend, die sich als von den Erwachsenen abgegrenzte, aber selbst deutlich konturierte Lebensphase erfährt und die sich mit einer eigenen Jugendkultur darstellt. Eben damit beruht sie auf Voraussetzungen, die heute weithin nicht mehr existent sind. – Eine offene Form von Jugendarbeit hingegen, die ohne definierte oder dauerhafte Zugehörigkeiten auskommt, fügt sich leichter mit einer Situation, in der die Lebensphase Jugend an Kontur verliert und eine Jugendkultur als Einheit nicht mehr festzustellen ist. Weiterhin entspricht sie der Verfügbarkeit von Freizeit bei Jugendlichen, die noch nicht für den eigenen Lebensunterhalt verantwortlich sind.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß der Strukturwandel des Jugendalters Herausforderungen für alle religionspädagogischen Handlungsfelder in sich schließt – Herausforderungen, die m. E. verstärkt wahrgenommen werden müssen.

Trotz seiner anderslautenden Bezeichnung soll im vorliegenden Zusammenhang der *Kindergottesdienst* zumindest erwähnt werden. Auch er ist vom Strukturwandel des Jugendalters betroffen. Herkömmlicherweise reicht er in die Zeit hinein, die wegen der Vorverlagerung von Adoleszenz nunmehr dem Jugendalter zugerechnet werden muß. Der These vom früheren Ende der Kindheit entspricht die Beobachtung, daß der Kindergottesdienst sich lebensgeschichtlich gesehen ebenfalls in ein früheres Alter verlagert.³² Die Kinder im Kindergottesdienst werden gleichsam immer jünger, die Arbeit mit den älteren und ältesten Kindern des Kindergottesdienstes wird schwieriger oder fällt, mangels Beteiligung, überhaupt aus.

2.2 Das Auseinandertreten individueller und kirchlicher Religion: Religionspädagogik zwischen Kirchenbindung und Kirchendistanz
Die übergreifende Tendenz, auf die die Jugendforschung der 80er Jahre verweist, liegt im Auseinandertreten von individueller und kirchlicher Religion. Die Kirchenbindung der Jugendlichen wird schwächer, die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen vom Gottesdienst bis zur Jugendarbeit ist gering. Gleichzeitig bleibt bei den Jugendlichen aber, in

31 Für die Überwindung der herkömmlichen Typisierungen spricht sich auch aus T. Schmieder, Jung sein und evangelisch. Bericht über die Lage der jungen Generation und die evangelische Jugendarbeit (aej.SB 8), Stuttgart 1984, 97ff. (»Rückblick auf die Polarisierungsdebatte«).

32 G. Adam, Kindergottesdienst, in: ders. und R. Lachmann (Hg.), Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 1987, 279-313, 279.

Gestalt von Sinn- und Orientierungsfragen sowie in der Form privater religiöser Praxis wie dem Beten oder dem Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, ein deutlich religiöses Interesse bestehen³³. Von einem Prozeß, der einfach als Säkularisierung zu bezeichnen wäre, ist nicht auszugehen. Was institutionell als Säkularisierung und Religionsverlust wahrgenommen wird, ist individuell gesehen als Wandel von Religion zu deuten. Zu konstatieren ist ein *Nachlassen der Kirchlichkeit* und zugleich eine *bleibende Religiosität*. Bei den individuellen Religionsformen wurde in den 80er Jahren sogar eine (leichte) Zunahme festgestellt³⁴, die auch mit einem positiveren Bild von Kirche einhergeht³⁵, ohne daß sich dies in einem veränderten Teilnahmeverhalten niedergeschlagen hätte.

Die Religion Jugendlicher ist in hohem Maße individualisiert, und sie ist privatisiert. Eine Verbindung mit den Gemeinschaftsformen von Kirche oder kirchlicher Jugendarbeit wird höchstens punktuell gesucht. Auch alternative Gemeinschaftsbindungen, sei es von neo-religiösen Gruppen oder in der okkulten Szene, werden in der Regel nicht eingegangen. Untersuchungen zu den religiösen Interessen kirchlich nicht gebundener Jugendlicher³⁶ verweisen auf eine unter der alltäglichen Oberfläche verborgene Religion, auf allgemeine Sinnfragen sowie auf elementare Lebensfragen z.B. nach Gottes Hilfe in höchster Not, besonders angesichts eines frühen oder unerwarteten Todes. Verbreitete Glaubenshaltungen etwa im Blick auf das Leben nach dem Tod bleiben inhaltlich diffus. Sie sind weder (bewußt) nicht-christlich, noch sind sie christlich gefüllt.

Allerdings darf nicht übersehen werden, daß Kirche für Jugendliche einen von ihrer eigenen Teilnahme gleichsam unabhängigen Repräsentationswert besitzt, der auch für die nicht-kirchliche Religion bedeutsam bleibt. Viele kirchenferne Jugendliche halten die Kirche für unverzichtbar. Die Vorstellung einer Gesellschaft ohne Kirche findet bei den Jugendlichen zumindest in der alten Bundesrepublik kaum Zustimmung.³⁷

Religiös bedeutsame Lebensfragen brechen für Jugendliche auch außerhalb der für gewöhnlich als religiös angesehenen Zusammenhänge auf. Diese Lebensfragen besitzen zumindest insofern eine enge Verwandtschaft mit Religion, als es auch hier um Sterben und Tod, um das Ganze des Lebens sowie – etwa bei »Krieg und Frieden« oder »Ökologie« – um das Ende der Welt im Sinne einer bewohnbaren Erde geht. Der nach wie vor hohe Stellenwert,

33 Über die bislang genannte Literatur sowie besonders den Beitrag von V. Drehsen im vorliegenden Band hinaus verweise ich auf die Darstellung von I. und W. Lukatis, Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, in: U. Nembach (Hg.), Jugend und Religion in Europa, Frankfurt/M. u. a. 1987, 107-144, und die Untersuchung von G. Schmidtchen, Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Opladen 1993, bes. 155ff.

34 Eiben, Kirche, 102f.

35 Schmidtchen, Ethik, 162.

36 Als solche Studien, die auch kirchlich nicht gebundene Jugendliche einschließen, vgl. K.E. Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987; W. Sziegaud-Roos, Vorstellungen, F. Schweitzer und A.A. Bucher, Schwierigkeiten mit Religion. Zur subjektiven Wahrnehmung religiöser Entwicklung, in: A.A. Bucher und K.H. Reich (Hg.), Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung, Freiburg/Schweiz 1989, 121-147; H. Schmid, Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule, Bad Heilbrunn 1989. Etwas anders gelagert ist die für den Zusammenhang von Adoleszenzkrise und Religion aufschlußreiche Studie von A. Schöll, Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloh 1992.

37 Schmidtchen, Ethik, 162.

den diese Themen für Jugendliche besitzen, zeigt an, wo heute Lebensfragen dringlich werden.³⁸

Wie ist die verstärkte Herausbildung einer nicht-kirchlichen Religion religionspädagogisch zu beurteilen? Welche Handlungsperspektiven werden von den Befunden der Jugendforschung gestützt? Liegt das Ziel in einer möglichst weitreichenden kirchlichen (Wieder-) Einbindung der Jugendlichen, oder soll sich die Religionspädagogik ihrerseits bewußt auf die Seite der Jugendlichen schlagen, um gemeinsam mit ihnen ihre Identität im kritischen Gegenüber zur Kirche zu finden? – In der Praxis ist heute wohl beides zu finden, etwa als kirchlich-missionarische Jugendarbeit oder als Religionsunterricht, den die Unterrichtenden in »symbiotischer Distanz« zu Kirche³⁹ gestalten. – Beide Handlungsorientierungen stehen aber in der Gefahr, zu kurz zu greifen: Auch ein noch so engagiert missionarischer Ansatz erreicht heute schon aufgrund der erheblichen Vorbehalte Jugendlicher gegen jeden Versuch, sie zu missionieren, nur einen sehr begrenzten Teil der Jugend. Weiterhin steht einer stärkeren Bindung an Kirche die tief verwurzelte Distanz im Verhältnis zu allen Institutionen entgegen.⁴⁰ – Ein kritischer Religionsunterricht hingegen, der auf Distanz zur Kirche bleibt, scheint einem großen Teil der Jugendlichen entgegenzukommen. Im Gesamtprofil religionspädagogischer Angebote ist heute der schulische Religionsunterricht für Jugendliche am leichtesten zugänglich. Aus der Teilnahme an diesem Unterricht können zwar Verpflichtungen hinsichtlich eigener religiöser Identifizierung und Werthaltungen erwachsen, aber im Rahmen der staatlichen Schule müssen sie es nicht.

Diese zunächst theoretisch formulierte Erwartung wird durch empirische Ergebnisse gestützt. Offenbar erfahren Jugendliche den Religionsunterricht tatsächlich als ein Angebot, das ihnen in seiner Offenheit entgegenkommt.⁴¹ Um so mehr muß dann aber eine seit etwa Mitte der 80er Jahre verstärkt sich artikulierende Krisenwahrnehmung auf seiten der Religionslehrerinnen und Religionslehrer erstaunen. In eben dem Zeitraum, für den sozialwissenschaftliche Jugendstudien eine »gewisse

38 Programmatisch M. Veit, Alltagserfahrungen von Jugendlichen, theologisch interpretiert, JRP 1 (1985) 3-28; vgl. auch H. Schmid, Die religionspädagogische Relevanz von abgetragenen Turnschuhen, KatBl 110 (1985) 498-507; R. Sauer, Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Eine Spurensuche, Freiburg u.a. 1990.

39 So A. Feige, Christliche Tradition auf der Schulbank. Über Arbeitsbedingungen und Funktionsvorstellungen evangelischer Religionslehrer im Kontext ihrer Eingebundenheit in volkshkirchliche Strukturen, in: ders. und K.E. Nipkow, Religionslehrer sein heute. Empirische und theoretische Überlegungen zur Religionslehrerschaft zwischen Kirche und Staat, Münster 1988, 5-62, 41.

40 Zur weiteren Diskussion im Blick auf die Jugendarbeit F. Schweitzer, Sinnsuche Jugendlicher in Distanz oder Nähe zur Kirche?, in: M. Affolderbach und R. Hanusch (Hg.), Was wird aus der Jugendarbeit? Zu den Perspektiven eines kirchlichen Arbeitsfeldes (aej.SB 13), Stuttgart 1990, 81-103.

41 Pointiert herausgearbeitet hat dies Feige, Kirchenmitgliedschaft, 373.

Umkehrung« des Säkularisierungstrends⁴² beobachten und von einem verstärkten religiösen Interesse sprechen, scheinen die in der Schule Unterrichtenden beinahe das Gegenteil wahrzunehmen: Sie sehen einen »neuen Schüler«, einen vollständigen »Traditionsabbruch« und ein »Verschwinden« christlicher Tradition.⁴³ Religionsunterricht mit solchen Jugendlichen sei fast unmöglich geworden.

Wie ist diese Spannung zwischen den Ergebnissen der Jugendforschung und den Wahrnehmungen der Unterrichtenden zu erklären? Sind die sozialwissenschaftlichen Ergebnisse unzuverlässig? Handelt es sich bei den Unterrichtserfahrungen um Einzelfälle? Liegt es an den Lehrplänen und Unterrichtskonzeptionen⁴⁴, die an den neu und verstärkt hervortretenden religiösen Interessen der Jugendlichen vorbeigehen? Oder machen sich hier Generationsunterschiede bemerkbar – zwischen einer Lehrergeneration, die entscheidende Prägungen zu einer Zeit erhalten hat, in der andere religiöse Orientierungen im Vordergrund standen als bei heutigen Jugendlichen? – All dies mag eine Rolle spielen. Kein Zweifel kann aber bestehen, daß der Religionsunterricht seine besondere Chance der Offenheit für die individuelle Religion Jugendlicher nur in dem Maße realisieren kann, in dem er diese Religion tatsächlich wahrzunehmen vermag. Eine solche Wahrnehmungsfähigkeit steht heute in der Religionspädagogik offenbar noch nicht zu Gebote. M.E. gehört sie zu den zentralen Herausforderungen, die sich aus der Jugendforschung ergeben.

2.3 Jugend und Religion in der früheren DDR: Religionspädagogik vor offenen Fragen

Ob das Gesagte auch für die neuen Bundesländer gilt, läßt sich nicht ohne weiteres sagen. Zunächst ist festzuhalten, daß in den neuen Bundesländern eine Jugendforschung, die der in den alten Bundesländern vergleichbar wäre, bislang nicht existiert. Es gibt zwar Daten, die in mancher Hinsicht auch über die religiösen Orientierungen der Jugendlichen zu DDR-Zeiten Auskunft geben, aber diese Daten sind spärlich, und sie sind unter deutlich anderen Gesichtspunkten erhoben worden.⁴⁵ Dazu kommen dann die im Rahmen der neuesten Jugendstudien gesammelten Angaben, die aber – wie oben dargestellt – gerade in religiöser Hinsicht nur wenig Tiefenschärfe besitzen. Soweit Untersuchungsergebnisse verfügbar sind⁴⁶, stimmen sie in einem

42 J. Zinnecker und A. Fischer, Die wichtigsten Ergebnisse, in: Jugend '92. Bd. 1, 213-306, 238.

43 Bergau, Traditionsabbruch, bes. 21ff; vorsichtiger ders., Die neuen Schüler. Beobachtungen und Reflexionen, EvErz 39 (1987) 636-654.

44 So jetzt verschiedene Beiträge in Hilger und Reilly (Hg.), Religionsunterricht.

45 Zur allgemeinen Charakterisierung vgl. jetzt den kritischen Überblick von Schefold und Hornstein, Pädagogische Jugendforschung.

46 Neben den bereits genannten Beiträgen von Eiben und Barz s. vor allem G. Lange, Religiöses Bewußtsein DDR-Jugendlicher, in: W. Friedrich und H. GRIESE (Hg.), Jugend und Jugendforschung in der DDR. Sozialisation und Mentalitätsentwicklung in den 80er Jahren, Opladen 1992, 154-162; N. Basic, Der Zusammenhang zwischen Religiosität und anderen Variablen bei Jugendlichen aus Ost und West, in: Deutsches Jugendinstitut, Schüler an der Schwelle zur Deutschen Einheit. Politische und persönliche Orientierungen in Ost und West, Opladen 1992, 128-136.

deutlich von den alten Bundesländern *unterschiedenen Bild* überein. Vier Aspekte lassen sich hervorheben:

- Erstens bilden die kirchennahen Jugendlichen der (Prozent-)Zahl nach eine kleinere Gruppe. Nur etwa 20% der Jugendlichen rechnen sich selbst im weitesten Sinne der Kirche zu.
- Zweitens sind die der Kirche Fernstehenden säkular geprägt. Eine individuelle oder private Religion ist bei ihnen, jedenfalls an Hand der im Westen als bedeutsam erwiesenen Merkmale, nicht festzustellen.
- Drittens ist die Grenze zwischen den kirchlichen und den nicht-kirchlichen Jugendlichen aber auch in den Neuen Bundesländern fließend: Religion gibt es auch dort außerhalb der Kirche, aber im Vergleich zu den alten Bundesländern nur in geringerem Maße.
- Viertens schließlich haben kirchennahe Jugendliche in den Neuen Bundesländern einen anderen Stil: Im Westen erscheinen kirchliche Jugendliche in ihrer Lebenshaltung als gesellschaftlich eher angepaßt – im Osten hingegen weisen kirchlich orientierte Jugendliche eher nicht-konventionelle Züge auf.

Von erheblichem Gewicht sind aber insgesamt die *bisher nicht geklärten Fragen*. Eine offene, sich auf die Sinn- und Wertorientierungen der Jugendlichen einlassende Jugendforschung steht noch aus. Erst sie könnte darüber Aufschluß geben, wie die Lebensziele dieser Jugendlichen aussehen, woher sie diese Ziele beziehen und wie sie sie begründen. Dabei ist auch zu bedenken, daß die verfügbaren Daten aus den Jahren bis 1991 stammen und daß die Entwicklung auf mittlere und längere Sicht so kurz nach der Vereinigung noch gar nicht abzusehen war. Welche Orientierungen beispielsweise werden diejenigen Jugendlichen einmal ausbilden, die den DDR-Staat nur noch als Kinder erlebt haben – was ja beispielsweise schon für die Konfirmanden und Konfirmandinnen des Jahres 1994 zutrifft?

Mit einiger Gewißheit steht zu erwarten, daß die bildungs- und ausbildungsinstitutionelle Anpassung der neuen an die alten Bundesländer in absehbarer Zeit zu *biographischen Strukturidentitäten* führt: Die Lebensläufe der Jugendlichen werden sich einander angleichen. – Vermutlich werden sich die Voraussetzungen der Religionspädagogik im Jugendalter im Osten aber dennoch zumindest für erhebliche Zeit anders darstellen als im Westen. Die konzeptionellen Überlegungen im folgenden sind deshalb in erster Linie für den Westen formuliert. Für den Osten können sie nicht mehr sein als ein Anstoß, der in eigenen Überlegungen weiterzuführen wäre.

3 Konzeptionelle Perspektiven: veränderte Angebotsstrukturen, Inhalte und Kompetenzen

Konzeptionelle Perspektiven setzen eine Klärung nicht nur von Bedingungen, sondern auch von religionspädagogischen Zielen voraus. Da ich eine ausführliche Zieldiskussion hier nicht mehr führen kann, begrenze ich mich auf solche Aspekte, die mir angesichts des Gesagten unmittelbar plausibel erscheinen.

3.1 Zur Notwendigkeit veränderter Angebotsstrukturen

Die am weitesten reichenden Fragen brechen wohl durch die Überlegungen zum Verhältnis zwischen der heutigen Gestalt von Jugend und den religionspädagogischen Angeboten für Jugendliche auf. Deshalb setze ich an dieser Stelle ein. Die Bedeutung solcher Strukturfragen wird heute zwar gesehen, aber ihr Gewicht wird noch bei weitem unterschätzt.⁴⁷

Als zentrale Aufgabe erscheint die Suche nach Möglichkeiten, für bestimmte, durch den Wandel des Jugendalters neu entstandene oder neu akzentuierte Lebensabschnitte und Lebenslagen angemessene religionspädagogische Angebote zu eröffnen. Diese Aufgabe ist nicht nur deshalb so dringlich, weil das Fehlen solcher Angebote die Kirchendistanz Jugendlicher weiter verstärkt – und zwar nicht aufgrund von Säkularisierungsprozessen, sondern als Folge einer Ungleichzeitigkeit auf seiten von Religionspädagogik und Kirche. Die Notwendigkeit neuer Strukturen erwächst aber viel mehr noch aus der Situation der Jugendlichen selbst. Denn die Situation, in der durch den gesellschaftlichen Wandel und durch die Individualisierung neue Lebenslagen entstehen, ist in sich selbst krisenhaft. Sie verlangt vom einzelnen eine Bewältigung, an der zumindest ein beträchtlicher Teil der Jugendlichen zu scheitern droht.⁴⁸

So stellt sich im Blick auf die »neuen« Abschnitte des Jugendalters die Frage, ob und wie zielgruppenspezifische Angebote entwickelt werden können, die sich ausdrücklich an die Jugendlichen der entsprechenden Altersgruppe wenden. Das gilt etwa für die 10-13jährigen, die heute gleichsam zwischen Kindheit und Jugendalter durchfallen, sowie für die Postadoleszenz als Lebensphase zwischen Jugend und Erwachsenenalter.

Im Blick auf das *mittlere Jugendalter* wirft vor allem die Individualisierung Probleme auf, und zwar für die Jugendlichen ebenso wie für die Jugendarbeit. Die geringe Zahl der Jugendlichen, die sich heute in der kirchlichen Jugendarbeit engagieren, dürfte u.a. darauf zurückzuführen sein, daß diese noch immer mit festen Gruppen in Verbindung gebracht wird. Dieses Bild kann den Zugang erschweren – vor allem für solche Jugendliche, die keine definierte Form der Zugehörigkeit anstreben oder sie gerade meiden wollen.

Allerdings kann angesichts der mit der Individualisierung ebenfalls verbundenen möglichen *Isolation* das Angebot einer beständigen *Zugehörigkeit*, die nicht von der manchmal brüchigen Grundlage persönlicher Sympathien abhängig ist, in neuer Weise attraktiv werden. Voraussetzung dafür ist freilich die Wahrnehmung neuer Akzente: Die Anforderungen an den persönlichen Gehalt von Beziehungen in solchen Gruppen wachsen in dem Maße, in dem sie einer verstärkten Isolation in der Gesellschaft gegenüberstehen. Die bewußte Pflege der Beziehungsdimension wird deshalb zu einer eigenen Herausforderung für die gruppenbezogene Jugendarbeit.

47 Vgl. z. B.: Beobachtungen und Anregungen zur Situation, Grundlagen und Perspektiven evangelischer Jugendarbeit im westlichen Teil Deutschlands. Ein Arbeitspapier der *Jugendkammer der EKD* (EKD-Texte 43), Hannover 1992, das solchen Fragen zwar einen kleinen Abschnitt widmet, aber offenbar noch keine grundsätzliche Bedeutung beimißt (vgl. 27ff). Ähnliches gilt für die katholische Stellungnahme: Leitlinien zur Jugendpastoral, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991; zur weiteren Diskussion vgl. das Themenheft der Zeitschrift *Diakonie* 6/1992.

48 Z.B. H. Bilden und A. Diezinger, Individualisierte Jugendbiographie? Zur Diskrepanz von Anforderungen, Ansprüchen und Möglichkeiten, *ZP* 30 (1984) 191-207.

In den Zusammenhang der Jugendarbeit gehört ferner eine stärkere Kooperation mit der Schule. Eine solche Kooperation zwischen *Schule und Jugendarbeit*⁴⁹ besitzt Vorteile für beide Seiten. Die Jugendarbeit kann mit dazu beitragen, daß die Schule nicht auch noch die Freizeit immer weiter verschult: Indem die Jugendarbeit in der Schule und in Zusammenarbeit mit der Schule eigene Akzente zu setzen weiß, wirkt sie der Gefahr einer solchen Verschulung entgegen. Umgekehrt kann die Jugendarbeit die Jugendlichen in der Schule an dem Ort erreichen, an dem diese Jugendlichen einen großen Teil ihrer Lebenszeit verbringen und an dem existentielle und manchmal existenzbedrohende Probleme aufbrechen.

Schließlich ist an die veränderte Bedeutung der *Konfirmation* zu erinnern sowie an die Notwendigkeit, die Aufgaben der Konfirmandenarbeit neu zu fassen. Wenn die Konfirmation durch den Wandel der Lebensalter ihre mögliche Funktion der Markierung eines lebenszyklischen Einschnitts verliert – eben weil dieser Einschnitt als Übergangspunkt zum Erwachsenenalter so nicht mehr existiert, dann ist es konsequent, die Konfirmandenarbeit stärker als langfristige Begleitung auszulegen. Die Konfirmation kann nicht mehr als Abschluß der religiösen Sozialisation in Familie und Schule angesehen werden. Sie wird vielmehr in starkem Maße selbst Teil der religiösen Sozialisation und enthält nun, angesichts der Kirchen- und Gemeindeferne vieler Eltern, die Chance einer bewußt gestalteten »Erstbegegnung« mit Kirche. Diese Chance wird freilich nur in dem Maße genutzt, in dem Kirche tatsächlich als Lebensraum für Jugendliche erfahrbar wird.⁵⁰

3.2 Alltags-, Lebens- und Erfahrungsbezug religionspädagogischer Inhalte

Der Religionsunterricht ist nach dem Gesagten (bes. 2.2) in neuer Weise gefragt. Seine Chance liegt in der Offenheit für kirchlich nicht gebundene Religion – an der Nahtstelle zwischen den individuellen und kirchlichen Formen des Christentums. Offenbar gelingt es diesem Unterricht derzeit aber nur sehr bedingt, eine Brücke zwischen der christlichen Tradition und der Lebenswelt oder Religiosität heutiger Jugendlicher zu schlagen. Das gilt, den vorliegenden Berichten zufolge, selbst für die am weitesten fortgeschrittenen religionspädagogischen Modelle. Weder Korrelation noch Elementarisierung gelten noch als gangbarer Weg. Angesichts der von der Jugendforschung beschriebenen Individualisie-

49 Erste Ansätze dazu enthalten die Hefte der Reihe »Gemeinde und Schule«, die seit 1989 vom RPI-Loccum herausgegeben werden; vgl. jetzt auch *M. Weingardt* (Hg.), *Lebensräume öffnen. Neue Schritte zum kreativen Miteinander von Jugendarbeit – Schule – Gemeinde. Dokumentation örtlicher Projekte. Pilotprojekt »Jugendarbeit und Schule« 1989-1992, Stuttgart*³ 1993 sowie: Inner- und außerschulische Jugendbildung im Dialog. Beiträge der Konsultation »Lebensräume öffnen: Neue Schritte zum kreativen Miteinander von Jugendarbeit – Schule – Gemeinde«, Stuttgart 1993.

50 *J. Matthes*, Kirche und Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, in: *M. Affolderbach und H.-U. Kirchhoff* (Hg.), *Miteinander leben lernen. Zum Gespräch der Generationen in der christlichen Gemeinde. Empfehlungen der Jugendkammer und Dokumente der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1985, 98-113, hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser historisch neuen Situation, in der die Kirche die religiöse Erziehung nicht mehr einfach der Familie als Hauptträger überlassen kann, eine große Herausforderung für kirchliche Strukturen liegt. Konnte sich die Kirche bislang leisten, daß im »institutionellen Teil des volkskirchlichen Systems ... Jugend als gewachsene Realität, als Lebenswelt nicht« vorkommt, weil die »Institution Kirche ... vorrangig eine Erwachsenenwelt« ist, so sei dies nun nicht mehr länger möglich. Dies sei »das strukturelle Grundproblem im Verhältnis der Institution Kirche zur Jugend: sie hat sie nicht, sie muß sie sich holen – oder zu ihr hingehen« (107).

rung von Religion gibt es zu einem alltags-, lebens- und erfahrungsbezogenen Religionsunterricht aber keine Alternative. Das Ziel religionsdidaktischer Reformen kann heute nur darin liegen, die Korrelations- und Elementarisierungsversuche offener und flexibler zu gestalten. Mit curricular vorgegebenen Korrelationsschemata oder Problem- bzw. Elementarisierungskatalogen kann ein Bezug auf individualisierte und privatisierte Religion jedenfalls nicht gelingen.⁵¹

Weiterhin werfen der Wandel der religiösen Sozialisation und die Kirchendistanz vieler Jugendlicher die Frage auf, ob und wie der Religionsunterricht selbst zu einem Ort von Erfahrung und Praxis werden kann. Eine allein theoretisch-abstrakte Erschließung von Glaube und Religion ist wenig aussichtsreich – für die Jugendlichen erwachsen daraus noch kaum Anstöße oder Hilfen. Schule und Unterricht sollen und können nicht an die Stelle von Kirche, Gemeinde oder Elternhaus treten, und religiöse Erfahrungen können in der Schule nicht inszeniert werden. Aber auch wenn diese Grenze beachtet wird, bleibt die Möglichkeit für ein praktisches Lernen, wie es die Reformpädagogik im frühen 20. Jahrhundert versucht hat und wie es heute, in veränderter Form, wieder aufzunehmen wäre. – Dies gilt im übrigen auch von der Schule her: Wenn es zutrifft, daß Schule sich heute als Lebens- und Erfahrungsraum verstehen muß, dann kann sich der Religionsunterricht von dieser Aufgabe schwerlich dispensieren. Vielmehr muß sein Beitrag zu einer solchen Schule neu bestimmt werden, was von der Religionspädagogik derzeit kaum geleistet wird. Das Problem einer Verschulung von Religion muß neu diskutiert werden.

3.3 Wahrnehmungsfähigkeit als religionspädagogische Kompetenz

Den beschriebenen Veränderungen bei den religionspädagogischen Aufgaben entspricht als weitere Voraussetzung eine verstärkte Wahrnehmungsfähigkeit im Blick auf die Jugendlichen. Offenbar werden die Sinnfragen, Sinnorientierungen und religiösen Praxisformen Jugendlicher heute weithin übersehen, in der Theorie ebenso wie in der Praxis. Wenn die individuellen und privaten Formen von Religion aber immer weiter zunehmen, dann wird deren Aufnahme und Deutung zu einer eigenen religionspädagogischen Grundaufgabe. Wer die Jugendlichen sind und welche Erfahrungen und Erwartungen sie in den Religions- und Konfirmandenunterricht mitbringen, kann nicht mehr als bekannt vorausgesetzt werden. Es muß vielmehr eigens und individuell und vor allem immer wieder neu *wahrgenommen* werden.

Die Individualisierung des Jugendalters bringt es dabei mit sich, daß auch die sozialwissenschaftliche Jugendforschung immer weniger zu verallgemeinerbaren Aussagen gelangen kann. Auch der Rückgriff auf die Jugendforschung kann deshalb eine angemessene Wahrnehmung der Jugendlichen noch nicht gewährleisten. Schon der notwendig allgemeine Charakter solcher Theorien läßt eine bloße Anwendung auf den Einzelfall gar nicht zu. Daher ist es am Ende vor allem das *eigene religionspädagogische Sehen und Denken*, das heute neu gefragt ist und

51 Zur weiteren Diskussion sowie zu den Thesen im folgenden s. F. Schweitzer, Erfahrung – Dialog – Verantwortung: RU in der Schule für morgen, KatBl 119 (1994) 245-255.

das deshalb als persönliche Kompetenz ausgebildet werden muß.⁵² Dazu fordern uns die Jugendlichen heraus. Denn ihre Religion ist nicht einfach verschwunden, auch wenn sie einer oberflächlichen oder institutionszentrierten Betrachtung notwendig verborgen bleibt.

Abstract

This article is aimed at constructive perspectives for religious education arising from current research on youth and religion. The relationship between youth studies and religious education is analyzed in order to identify focal aspects for religious education. Changes of adolescence within human development are considered with special emphasis on their consequences for attitudes towards church and religion in West and East Germany. Finally practical perspectives for religious education in various fields are described.

52 Ein Beispiel für solche Wahrnehmungsfähigkeit bietet Ch. Bizer, *Jugend und Religion*, PTh 81 (1992) 166-180. – Zum weiteren Zusammenhang der Frage nach religionspädagogisch angemessenen Wahrnehmungs- und Forschungsmethoden s. jetzt *Comenius-Institut* (Hg.), *Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E., Gütersloh* 1993.