

ANDREAS FEIGE/CARSTEN GENNERICH

Zur Alltagsethik Jugendlicher und Junger Erwachsener zwischen Säkularisierungsparadigma und der These der ,Wiederkehr der Religion‘

Anschlussmöglichkeiten für eine ,religiös‘ zu nennende Kommunikation und Bewusstseinsbildung?¹

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag schildert die Vorüberlegungen, die Durchführung und die Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojekts zur Erforschung von ,religiösen‘ Orientierungen bei Jugendlichen. Dabei wird allerdings eine neuartige Theoriebasis entwickelt, die es erlaubt, jenseits von eher klischeeartigen Vorstellungen von Religion und Religiosität ein Bild der ,Transzendenzdimensionen‘ in den Werthaltungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu erfassen, um schließlich Bedingungen der Möglichkeit zur Kommunikation mit einer religiös-transzendenten Dimension beschreiben zu können.

Schlüsselwörter

Religionsforschung – Religion/Religiosität bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen – Transzendenzdimension in Werthaltungen

1. DAS PROBLEM EINER ANGEMESSENEN ERFASSUNG VON ,RELIGION‘

Wenn man sich, wie es das *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 2008* tut, mit dem Thema der Generationen und ihren Relationen zueinander beschäftigt und dabei auch auf ihr Verhältnis zur verfassten Religion zu sprechen kommen will und vielleicht auch ihre ,Religiosität‘ quantitativ zu erfassen bestrebt sein könnte, dann sollte dabei stets auch das Folgende im Blick sein.

So sagt etwa die Geschichte der in Deutschland wechselnd hohen Kirchengaustritts-Quoten in den letzten einhundert Jahren zumindest indirekt auch etwas über die mehrdeutige Dynamik der institutionell ver-

¹ Der hier vorgelegte Beitrag beruht auf den Ergebnissen eines empirischen Forschungsprojekts, das in der folgenden Buchveröffentlichung zugänglich ist: *Andreas Feige/Carsten Gennerich, Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland*, Münster 2008. Für den datenmäßig vollständig dokumentierten Forschungsbericht siehe auch online unter <http://ci-muenster.de/bibliothek/open_access.php>, abgerufen 05.01.2008.

fassten Präsenz des Religiösen aus. Das lässt dann eher vorsichtig sein, völlig fraglos von einem generational ein-direktionalen Verlauf des so genannten Säkularisierungsprozesses auszugehen. Und ebenso steht zu vermuten, dass sich auch die gesellschaftlich vermittelten Muster des Autoritätsgehorsams im Blick auf die hier zum Vergleich anstehenden Alterskohorten unterscheiden. Das dürfte dann Auswirkungen auf den empirisch-methodisch zuverlässig ermittelbaren Geltungsgrad einer subjektiv akzeptierten ‚religiösen‘ Semantik haben und damit auf die Zuverlässigkeit von Aussagen über generationale Veränderungen im Bereich der Messung von subjektiv bejahter ‚Religiosität‘ überhaupt, die etwas anderes ist als Konformität mit gesellschaftlichen Normen.

In Hinsicht auf die allgemeine Werteforschung sind diese Bedenken sicherlich nicht von Belang. Vielmehr gehören die Veränderungen der Geltungsgrade von Autoritäts- und damit überhaupt von Wertemustern zentral in den Fokus der diesbezüglichen Panel-Forschung. Im Blick auf die jeweiligen Jugendkohorten setzen insbesondere die Shell-Jugendstudien dafür nun schon seit Jahrzehnten den Maßstab für qualitätvolle Forschungsarbeit. Wenn aber die empirisch erhobenen Wertemuster in eine Kausalitäts-Relation zum Phänomen ‚Religion‘ – und noch schwieriger: zu einer ‚Religiosität‘ genannten subjektiven Befindlichkeit – gebracht werden sollen, ist es von ebenso wissenschaftstheoretischem wie auch forschungspraktischem Belang, *wie* man bei der theoretischen Fundierung der Mess-Variable ‚Religion/Religiosität‘ vorgeht.

Die im Blick auf die allgemeine Jugendforschung mit Recht weithin akzeptierte Shell-Studie bewegt sich diesbezüglich freilich eher im *mainstream* der Bestimmungsansätze. Diese werden seit Jahrzehnten durch die Demoskopien von Allensbach oder Emnid oder in den ALLBUS-Umfragen, aber auch in diversen *European Value Surveys* bis hin zum jüngst in Deutschland gestarteten *Religions-Monitor* der Bertelsmann-Stiftung praktiziert. Demgegenüber werden in der breiteren Öffentlichkeit die Bedenken gegenüber der Aussagekraft etwa der Shell-Studienergebnisse zum Teil-Thema ‚Jugend – Werte – Religion‘, wie sie aus theologischer Perspektive formuliert werden, eher weniger oder gar nicht zur Kenntnis genommen.²

So geht die aktuelle Shell-Studie von 2006³ von drei zentralen Annahmen aus: (1) Der Gottesbegriff wird strikt an den der irdischen Moral gebun-

² *Sylvia Thonak*, Religion in der Jugendforschung: Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht, Münster 2003.

³ *Thomas Gensicke*, Jugend und Religiosität, in: *Deutsche Shell* (Hg.), Jugend 2006: 15. Shell Jugendstudie, Frankfurt 2006, 203–240

den. (2) Das Verhältnis von Glaubensvorstellungen und Werthaltungen ist einlinig-deduktiv zu denken. (3) Die Pluralität religiöser Traditionen (hier der christlichen) wird negiert durch die Begrenzung auf nur eine, als ausreichend fundiert dargestellte Deutungsoption (,Verantwortungspflicht vor Gottes Gericht‘).

Diese Annahmen dürfen nun freilich nicht als völlig unstrittig gelten. So wird zumindest von namhaften protestantischen Theologen – wie zum Beispiel, um nur drei von ihnen zu nennen, von Eberhard Jüngel⁴, Dietrich Zilleßen⁵ und Bernhard Dressler⁶ – der *konstitutive* Zusammenhang von Glaube und Moral bestritten. Zudem stellen die christlichen Kirchen durchaus unterschiedliche Theologien bereit: liberale wie konservative⁷, neoliberal-leistungsorientierte bis hin zu solidarisch-altruistisch orientierten Ansätzen.⁸ Auch ist die Annahme einer eindeutig-eindirektionalen und zudem ausschließlichen Prägung von Werten durch Glaubensvorstellungen problematisch. Werthaltungen werden ebenso determiniert durch den Grad von erfahrener Unsicherheit⁹ im gesellschaftlichen Kontext¹⁰ und durch den Grad an Zuwendung im Laufe der Erziehung¹¹. Die in der Shell-Studie angenommene ‚Prägung des Wertesystems‘ ist also wohl kein zwingend-exklusives Kriterium für die zuverlässig ausreichende Religiositätsdiagnose einer Population. Zudem lassen empirische Studien es geraten erscheinen, Religiosität nicht allein als ‚Typ moralischer Prägung‘ zu konzipieren, wie das die aktuelle Shell-Studie von 2006 tut. Man sollte sie vielmehr multidimensional messen. Dadurch können sich, je nach Messung, substantielle Korrelationen mit inhaltlich durchaus recht verschiedenartigen Werthaltungen ergeben.¹²

⁴ Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit: Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‚Tyrannei der Werte‘, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit, Tübingen 1979, 90–109.

⁵ Dietrich Zilleßen, Wieviel Wert haben Werte? Ethisches Lernen im Religionsunterricht, in: *Jahrbuch für Religionspädagogik* 9 (1992) 51–71.

⁶ Bernhard Dressler, Religionsunterricht als Werteerziehung?, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE)* 4 (2002) 256–269.

⁷ Henri Gooren, Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation: Poverty, Self-Improvement and Ethics Among Small-Scale Entrepreneurs in Guatemala City, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (1/2002) 29–45.

⁸ Stewart J. H. McCann, Threatening Times and Fluctuations in American Church Membership, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 25 (3/1999) 325–336.

⁹ John T. Jost/Jack Glaser/Arie W. Kruglanski/Frank J. Sulloway, Political Conservatism as Motivated Cognition, in: *Psychological Bulletin* 129 (2003) 339–375.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Tim Kasser, Sketches for a Self-Determination Theory of Values, in: *Edward L. Deci/Richard M. Ryan* (Hg.), *Handbook of Self-Determination Research*, Rochester 2002, 123–140.

¹² Carsten Gennerich/Stefan Huber, Value Priorities and Content of Religiosity – New Research Perspectives, in: *Archiv für Religionspsychologie* 28 (2006) 253–267.

Im Übrigen zeigt sich auch in theologischer Perspektive, dass wegen der motivischen Vielfalt einer Tradition (zum Beispiel bei ‚Schöpfung‘, ‚Umkehr‘, ‚Exodus‘ etc.) unterschiedliche Assoziationen zwischen religiöser Tradition und Werten vorkommen können.¹³ Das gilt ebenso für die auf ein und dasselbe Motiv bezogene Pluralität der Interpretationen. Das lässt sich am Beispiel des Motivs der Vorsehung zeigen.¹⁴ Angesichts dieser Sachlage sollte daher die von der Shell-Studie diagnostizierte ‚Diffusität‘ nicht den Glaubensvorstellungen der Jugendlichen zugeschrieben, sondern in erster Linie den Items selbst und ihren Kombinationen zugerechnet werden.

Nun ist für die Shell-Studie wegen ihrer polythematischen Monitoring-Funktion und dem damit verbundenen chronischen Platzmangel im Fragebogen das Thema ‚Religion‘ wohl eher ein Nebenthema. Und man kann auch nicht erwarten, dass sie sowohl in religionssoziologischer als auch (und erst recht) in theologischer Perspektive den neueren Stand der Diskussion kennen und diesen in geeignete forschungspraktische Operationen umsetzen kann.

Deshalb erscheint es schon seit längerem im Blick auf gesellschaftliche Strukturanalysen, die sich den Bedingungen und den Verläufen des inter-generationalen Kultur-Transfers widmen, wünschenswert, das Thema ‚Religion‘ – und damit auch das Verhältnis der Jugend zu ihr – dergestalt in den Blick zu nehmen, dass nicht das Argument des Platzmangels einer Verbreiterung und Vertiefung der Themenperspektive im Wege steht. Wenn dabei dann auch die in der quantitativ-empirischen Forschung stark vernachlässigten, wenn nicht gar unbeachtet gebliebenen *wissenssoziologisch-hermeneutischen* Analyse-Perspektiven zum Thema ‚Religion‘ – so etwa die Ansätze von Thomas Luckmann, Alfred Schütz bis hin zu Edmund Husserl zum einen und von Joachim Matthes zum anderen – einbezogen werden, dann kann das einer vertieften Problemerkennntnis und den damit zuverlässiger validierbaren empirischen Forschungsergebnissen nur förderlich sein. Solchen Versuchen sollte es darauf ankommen, genau nicht den Ansatz definitorisch vorgängiger, binärer Eigenschafts-Askriptionen (‚religiös‘/‚nicht-religiös‘) zu praktizieren – selbst dann nicht, wenn man sich dabei auf fragebogentechnisch provozierte

¹³ Carsten Gennerich, Empirie und Ästhetik: Empirische Zugänge zum religionspädagogischen Ansatz Dietrich Zillebens, in: Magazin für Theologie und Ästhetik 45 (2007), online unter <<http://www.theomag.de/45/cg1.htm>>, abgerufen 05.04.2008.

¹⁴ Carsten Gennerich, Religiöser Trost in der Seelsorge an Senioren und Seniorinnen: Modellentwicklung und empirische Analysen zum Motiv der Vorsehung, in: Ralph Kunz (Hg.), Religiöse Begleitung im Alter: Religion als Thema der Gerontologie, Zürich 2007, 217–250.

Selbst-Askriptionen wie etwa ein angekreuztes ‚Ich halte mich für religiös/nicht-religiös‘ stützen könnte. Es sollte vielmehr um ein vielgestaltiges und vielschichtiges Nachspüren gehen, das sich auf die im Blick auf das so genannte ‚Religiöse‘ bereits *reflexiv* gewordenen bzw. gebrochenen Selbstwahrnehmungen der Individuen konzentriert.

Was bedeutet das? Das bedeutet im Unterschied zu den vorstehend erwähnten Produkten der demoskopischen ‚mainstream-Forschungen‘, dass als Ergebnis eines solchen Ansatzes nichts Substanhaftes erwartet werden darf, dessen Existenz man als Prädikat einer Population zum Beispiel folgender Art begreifen dürfte: ‚US-Amerikaner sind religiöser als die Europäer‘ oder: ‚Muslimische Jugendliche/Junge Erwachsene sind religiöser als ihre deutschen konfessionell-christlichen MitschülerInnen‘.

Damit kann eine solche sozialwissenschaftliche Forschung auch direkt anschlussfähig an systematisch-theologische Überlegungen der Gegenwart gemacht werden, und zwar protestantischer wie katholischer Provenienz. In denen werden ja schon seit längerem viele Anstrengungen unternommen, das Verstehen der Befindlichkeiten ‚Religiosität‘ und ‚Glaube/glauben‘ aus der Umklammerung einer Semantik zu lösen, die immer dann zu einer Vergegenständlichung des Denkens und Vorstellens führen muss, wenn das jeweils mit diesen Semantiken theologisch Gemeinte aus Unkenntnis nicht mitgedacht und nicht mitkommuniziert wird.

Das kann man zum Beispiel an Formulierungen des Theologen und Religionspädagogen Dietrich Zilleßen veranschaulichen: Die „Konkretisierung theologischer Grundstrukturen von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Heil und Sünde“ *bleibt* „ambivalent, uneindeutig, nämlich prozessorientiert“.¹⁵ Nur in den „konkreten Erfahrungsspielen des Lebens“ können sich „Ordnungsschemata und Strukturprinzipien christlicher Theologie (Gnade, Rechtfertigung, Gerechtigkeit für Arme, Asyl für Fremde, Kreuz und Auferstehung, Verheißung und Hoffnung) [...] artikulieren – in *uneindeutigen, missverständlichen, umstoßbaren* Ausdrucksweisen.“¹⁶

Damit wird auch der kirchlich verfassten religiösen Tradition und ihrer Funktion ein spezifischer Stellenwert zugewiesen. Er unterscheidet sich deutlich von der landläufigen und wohl auch für die Shell-Studie 2006

¹⁵ Dietrich Zilleßen, Theologie als eine Bezugswissenschaft des BRU, in: *Comenius Institut/Deutscher Katechetenverein/Gesellschaft für Religionspädagogik* (Hg.), Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, Gütersloh 1997, 148, Hervorhebung A.F./C.G.

¹⁶ Ebd.

geltenden Auffassung über das, was Religion, Religiosität und religiöse Tradition seien und was sie zu leisten haben – etwa im Blick auf die Etablierung von „unumstößlichen Werten“ oder der „Festigung der Moral“. So formuliert Zilleßen an anderer Stelle: Die notwendigen Grenzziehungen im Umgang mit Tradition erforderten eben keine „fundamentalistische Vergegenständlichung feststehender Glaubensinhalte.“ Vielmehr seien „christliche Kerngehalte eher *Lebensperspektiven* als feste Inhalte: Sehweisen, *Blickrichtungen auf das Leben hin*, also Wege für Visionen und Verheißungen, Strukturen für *Lebensordnungen*“.¹⁷

2. RELIGIONSFORSCHUNG BEI JUGENDLICHEN AUF EINER NEUEN THEORIEBASIS

Im Folgenden ist von einer empirischen Arbeit des vorstehend beschriebenen Typs zu berichten. Sie ist zwischen 2005 und Sommer 2007 entstanden und repräsentiert den neueren Diskurs-Stand in Sachen der Integration quantitativ-empirischer Forschungsoperationen mit wissenssoziologisch-hermeneutischen Theorie-Zugängen zum Phänomen ‚Religion/Religiosität‘. Und sie präsentiert Ergebnisse, die vielleicht insoweit auch als inhaltlich innovativ gelten können und die es möglicherweise vermöchten, die üblichen Zuschreibungen zu korrigieren, zumindest zu modifizieren, nach denen die älteren Generationen weniger säkularisiert und insoweit religiöser seien als die derzeit ‚Junge Generation‘.¹⁸

Die Studie versucht, hermeneutisch-diagnostisch und forschungspraktisch Konsequenzen aus dem Verstehensansatz zu Begriff und Phänomen von ‚Religion‘ zu ziehen, den Joachim Matthes bereits in den 60er Jahren entwickelt und noch einmal 1992 verdeutlicht hat.¹⁹ Er sei nachfolgend in aller Kürze skizziert.

Matthes versteht ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ als „diskursive Tatbestände“, das heißt sie „konstituieren“ sich erst „im gesellschaftlichen Dis-

¹⁷ Dietrich Zilleßen, *Leben im Dialog mit religiöser Tradition*, in: *Dietrich Zilleßen/Uwe Gerber* (Hg.), *Und der König stieg herab von seinem Thron*, Frankfurt 1997, 24–36, kursiv A. F./C. G.

¹⁸ Der ausführliche Forschungsbericht über die parallele Auswertung von fünf Teilpopulationen (Gesamt, Ev., Kath., o. Konf., muslimisch) einschließlich vollständiger Datendokumentation ist unter dem Titel *Was mir wichtig ist im Leben* online abrufbar unter <http://ci-muenster.de/biblioinfothek/open_access.php>, abgerufen 04.05.2008.

¹⁹ *Joachim Matthes*, *Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘: Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung*, in: *Sociologia Internationalis* 30 (2/1992) 129–142.

kurs“. Religion und Religiosität sind in seiner Begriffsfassung „ein kulturelles Konzept“. Das Wort ‚Religion‘ steht, so Matthes, für eine „kulturelle Programmatik, die einen Möglichkeitsraum absteckt“.

Dieses Konzept ist von erheblicher Tragweite: Es umgreift den Modus des beobachtenden Fremdverstehens und auch den des aktiven Sich-selbst-Verstehens: Die jeweiligen „Verwirklichungen, die in diesem Möglichkeitsraum entstehen, können [...] [auch für das (Selbst-)Gewahrwerden! A. F./C. G.] nur *ex post* und [nur] *reflexiv* für eine Bestimmung von ‚Religion‘ herangezogen werden“.²⁰ Religion existiert also nur, sofern sich ‚etwas‘ *diskursiv* konstituiert: Eine Erfahrung ist nicht per definitionem religiös, sondern sie wird dies erst durch den Rückgriff auf einen Diskurs, der die Erfahrung als eine ‚religiöse‘ beschreibbar und wahrnehmbar macht, und nicht allein schon deswegen, weil sie in einem theologisch dominierten Semantik-System autoritativ so definiert wird. Zugleich aber sind verfasste Kirche und Theologie als an der Reflexion *wesentlich* Mitbeteiligte keineswegs aus diesem Diskurs ausgeschlossen.

Vermutlich kann in unserer massiv vom naturwissenschaftlich-szientistischen Welterklärungs-Paradigma geprägten Zeit von den meisten für diesen Diskurs nur ein ‚*Gefühl*‘ im Modus der verbalen Sprachlosigkeit beigetragen werden. Das verweist aber gleichwohl auf die ‚kulturelle Programmatik‘ (bei uns die des ‚Christlichen‘) und haftet – eben als Gefühl – ‚Sachverhalten‘ an: an Taizé-Meditationen ebenso wie an dem in einem Fußballstadion gesungenen Gedenken an eine Verstorbene (Herbert Grönemeyer); an dem Erleben von werdendem oder gerade geborenem Leben ebenso wie am Wahrnehmen (‚Erleben‘) des Sterbens eines Menschen; an der Niedergeschlagenheit über das Scheitern guter Vorsätze oder am Erschrecken über Katastrophen.

Schlagwortartig kann man in Anlehnung an das Bonhoeffer-Diktum den Mattheschen Religionsbegriff auch so kennzeichnen: „Eine Religion, die es ‚gibt‘, gibt es nicht.“ Deshalb fragt die hier referierte Studie auch nicht direkt nach der Übereinstimmung mit theologisch dogmatisierten Beschreibungsfiktionen, etwa die des ‚persönlichen Gottes‘. Eine Nicht-Zustimmung zu einer solchen sprachlichen Substanzvorgabe bewiese eben genau nicht schon die Nicht-Existenz der sich nur in Spiegelungen zeigenden ‚Verwirklichungen‘ einer ‚kulturell-religiösen Programmatik‘. Solche Spiegelungen können aber durchaus in darauf reflektierenden Diskursen, etwa in individuellen Seelsorge-Gesprächen oder in Gruppen-Diskussionen des Religionsunterrichts zum Vorschein kommen. Statt-

²⁰ Ebd.

dessen versucht die Studie mit Hilfe von zahlreichen und in einer quantitativen Befragung notwendigerweise immer auch standardisierten Items jene Dimensionen zu erfassen, die die Kategorien der Welt-Deutung der Jugendlichen – bzw. ihre „Blickrichtungen auf das Leben hin“, wie es bei Zilleßen heißt – widerspiegeln. Sie können ihre Verstehensmodi der Konstitution von ‚Welt‘ zumindest andeuten. Insbesondere wird analysiert, *ob* bzw. *wieweit* ein Bewusstsein der ‚Vorausgesetztheit‘ der eigenen Existenz, also ihrer Transzendentalität, bei den Jugendlichen/Jungen Erwachsenen empirisch begründet zu vermuten ist. Und nicht zuletzt wird erfasst, von welchen sozialkontextlich objektivierbaren Lebensumständen und Sozialisationserfahrungen diese ‚Blickrichtungen‘ und die darin enthaltenen ‚Deutungen‘ abhängig sind. Für den Soziologen – aber auch für die meisten christlichen Theologen – ist dann ‚Weltdeutung‘ funktional mit dem Begriff des ‚Glaubens‘ gleichzusetzen. Bei dem wäre dann erst anschließend zu fragen, welche inhaltlichen und semantischen Sprachgestalten des von verfasster Kirche und Theologie stets ebenfalls reflexiv bearbeiteten ‚*Programmatisch-Christlichen*‘ in diesen Deutungen *immanent* enthalten zu sein scheinen.

Dadurch wird ein Problem umgegangen, das bei der demoskopisch herkömmlichen, das heißt semantisch *präsumtiven* Thematisierung des ‚Religiösen‘ stets auftaucht: Nämlich nicht entscheiden zu können, ob in den Reaktionen – also den Kreuzchen auf dem Fragebogen – sich eventuell nur das widerspiegelt, was die Schüler glauben, gelernt haben zu sollen, was man üblicherweise so für religiös zu halten habe. Und diese Kirchen- und Theologen-Semantik ist häufig genug weit weg von jenem Sprach- und Symbolvorrat, der den Schülern wirklich helfen könnte, die von ihnen lebenspraktisch gelebte Wirklichkeit auch *symbolisch* zu erschließen. Und ‚erschließen‘ heißt, über die gelebte Wirklichkeit hinausweisen zu können, das heißt einen Sinnüberschuss zu erbringen, der dadurch ihre Alltagswelt zu einer ‚Lebenswelt‘ zu transzendieren vermag. Denn alle Transzendenz hat menschlich-erfahrungsmäßig ihre Grundlage in der Sozialität bzw. Alterität.

Dazu wird nachfolgend zunächst eine Übersicht über die insgesamt 16 Fragestellungen geboten, die an die Jugendlichen und Jungen Erwachsenen gerichtet wurden. Danach wird versucht, in 15 ‚Signaturen‘ die inhaltlichen Pointen der Ergebnisse der Mittelwerte- und Faktoranalysen zu erfassen. Dabei müssen in einem solchen knappen Beitrag Verkürzungen zwangsläufig in Kauf genommen werden. In einem dritten Abschnitt wird abschließend an einem ausgewählten Themenkreis das Potential an Einsichtsmöglichkeiten zu zeigen versucht, das mit einem solchen wis-

senssoziologisch-hermeneutisch gegründeten Religionsverständnis im Blick auf die ‚religiös‘ zu nennende Kommunikationsfähigkeit Jugendlicher und Junger Erwachsener erarbeitbar erscheint – Jugendlichen, die heute irgendwo zwischen ‚Säkularisierungsparadigma‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘ zu verorten sind.

3. „BLICKRICHTUNGEN AUF DAS LEBEN HIN“:
TRANSCENDENZDIMENSIONEN IN DEN WERTEORIENTIERUNGEN
JUGENDLICHER/JUNGER ERWACHSENER

3.1 *Das Frageprogramm*

Das Fragebogeninstrument gliedert sich in vier Abschnitte: (1) Was soll gelten? (2) Was fühle ich? (3) Was glaube ich? (4) Wozu gehöre ich?

Im Abschnitt (1) ‚Was soll gelten?‘ lauten die Einzelfragen:

- Was ist mir für die zukünftige Erziehung meiner Kinder wichtig?
- Was ist in einer Partnerschafts-Beziehung wichtig?
- Wo spielt das ‚Gewissen‘ eine wichtige Rolle?
- Was verbindet sich mit dem Wort ‚Sünde‘?

In Abschnitt (2) ‚Was fühle ich?‘ wird gefragt:

- Welche Gefühle hast Du nach Konflikten mit Eltern und Freunden?
- Was für ein spontanes Gefühl verspürst Du, wenn Du das Wort ‚Gemeinschaft‘ hörst?
- Was macht Dir Angst?
- Was ist Dein spontanes Gefühl, wenn Du in einem Satz etwas ‚von Gottes Segen‘ hörst?
- Was ist Dein spontanes Gefühl, wenn das Wort ‚religiös‘ fällt?
- Was ist Dein spontanes Gefühl, wenn das Wort ‚Kirche‘ (bzw. Moschee) fällt?

In Abschnitt (3) ‚Was glaube ich?‘ lauten die Fragen:

- Wer oder was lenkt und bestimmt meinen Lebensverlauf?
- Wo und wie finde ich den Sinn meines Lebens?
- Was passiert nach meinem Tod mit mir?
- Wie ist die Welt entstanden?

Abschließend werden vier Fragen gestellt:

- zur Einschätzung der Bedeutung des Christentums,

- nach dem Verhältnis zur Kirche und zu Formulierungen wie zum Beispiel das christliche Glaubensbekenntnis,
- nach der Neigung, aus der Kirche auszutreten.

3.2 Die wichtigsten Kennzeichnungen in ‚Schlagzeilen‘

Die Ergebnisse der Mittelwerte- und der Faktorenanalysen lassen sich zu den folgenden 15 Signaturen verdichten. Diese Signaturen dürfen nicht als die realitätsgetreue Beschreibung von Ist-Zuständen missverstanden werden. Sie sind eher als Beschreibung von *Desideraten* im Horizont der Jugendlichen/Jungen Erwachsenen zu begreifen.

Erziehungsziele im Blick auf das eigene Kind

Das eigene Kind soll zu einer Persönlichkeit reifen, mit der es sich als ein *souveräner* Interaktionspartner *aktiv* einbringen kann. Dafür werden die Maximen ‚Ehrlichkeit‘, ‚Liebe‘ und ‚Hilfsbereitschaft‘ hochgeschätzt. Das drittplatzierte Ziel ‚lernen, was Liebe *eigentlich* ausmacht‘ umschreibt eine Erfahrung, dass ‚eigentliche Liebe‘ nicht der eigenen Selbstmächtigkeit bzw. Machbarkeit entspringen kann. Es kommt vielmehr vom Anderen auf mich zu, ist mir als solche ‚vorausgesetzt‘. Soziologisch-religionstheoretisch kann diese Einsicht als eine in die ‚bedingte Transzendenz‘ sozialer Existenz verstanden werden. Bei einer Skala von ‚1‘ (‚ganz unwichtig‘) bis ‚5‘ (‚ganz wichtig‘) kreuzen zusammengenommen 60 % die Positionen ‚3‘/‚4‘/‚5‘ (Positionen ‚4‘/‚5‘: 31 %) an, wenn es um das Erziehungsziel geht: ‚... dass mein Kind das Vertrauen lernt, von Gott geliebt und beschützt zu sein‘.

Maximen in der Partnerschaftsbeziehung

‚Offenheit‘ und ‚Vertrauen‘ und zugleich ‚Freiraum‘ und ‚Kompromisse‘ bilden als die meist gewählten *Desiderate* ein ‚beziehungsstiftendes Viereck‘. Innerhalb dessen sollen die Interaktionen zwischen handlungssouveränen Subjekten auf der Grundlage einer grundsätzlich monogam orientierten intensiven Zuwendungsbereitschaft und -verpflichtung geregelt-verlässlich ablaufen können.

Funktionszuweisung für ‚Gewissen‘

‚Gewissen‘ ist allererst eine *Steuerungsressource* für das ‚Ich im *privaten* ‚Wir‘: Die Kraft des Gewissens wird durch seine Lebensalltags-Immanenz erlebbar und insoweit als Transzendentalitäts-Dimension des Ich

begreifbar. Nur von einer Minderheit wird ‚Gewissen‘ semantisch mit der Kategorie ‚Gott‘ als dem Ausdruck der ‚unbedingten Transzendenz‘ verknüpft.

Was als ‚Sünde‘ gilt

Sünde wird allererst als eine ‚*Beziehungstat*‘ im sozialen Nahbereich begriffen. Es ist eine Störung der ‚Mensch-Mensch-Beziehung‘ allererst durch ‚Vertrauensmissbrauch‘. Ein Verständnis von Sünde als Störung der ‚Mensch-Gott-Beziehung‘ ist eher nicht im Blick. Anders formuliert: Lebt man in einer intakten Beziehung – deren Voraussetzungen Vertrauen, Gewaltlosigkeit und Ehrlichkeit sind –, lebt man auch ohne den semantisch expliziten Transzendenzbezug in einem insoweit ‚paradiesischen‘, das heißt: ‚nicht sündhaften‘ Zustand.

Umgang mit Konflikten

Das Harmoniebedürfnis ist stark ausgeprägt: Man ist bereit, (1) die eigene Verletzlichkeit als Ausdrucksgestalt von ‚Nicht-Mächtigkeit‘ zuzugeben, (2) den schwer steuerbaren Emotional-Zustand ‚Wut‘ nicht zu demontieren und (3) *vor allem* das Bedürfnis nach ‚Klärung‘ zu betonen: Das Leiden an der Beziehungsstörung soll also konstruktiv-positiv gewendet werden können.

Die Bedeutung von ‚Gemeinschaft‘

‚Gemeinschaft‘ löst überwiegend *sehr* positive Empfindungen aus. Es signalisiert eher ‚Beheimatung‘ als dass es soziale Kontrolle bedeutet. Die Grundlage von Gemeinschaft ist allererst ein Tatbestand des Allgemein-Sozialen und weniger des Religiös-Institutionellen.

Auslöser für Ängste

‚Einsamkeit/allein sein‘: Fast zwei Drittel (61 %) setzen diesen Angstauslöser auf die Skalen-Position ‚4‘ bzw. ‚5‘. Faktorenanalytisch gesehen ist Angst dreidimensional strukturiert: als ‚Identitätsverlust‘, als ‚soziale Isolation‘ sowie als ‚Erfahrung der eigenen Endlichkeit‘.

Gefühl bei ‚Gottes Segen‘

Für die Mehrheit der Jugendlichen ist ‚Gottes Segen‘ *kein* Wortsymbol, um *semantisch* das Kernelement ihres Welt-Verstehens zu erfassen. Allerdings: Wenn, dann sind ‚Schutz‘ und ‚Sicherheit‘ die Gefühle, die noch

am ehesten durch das Hören der Sentenz von ‚Gottes Segen‘ ausgelöst werden.

Assoziationen zum Adjektiv ‚religiös‘

Das Wort ‚religiös‘ konnotiert allererst mit der Qualität von ‚Ernsthaftigkeit‘, am wenigsten mit der von ‚schuldig sein‘. Generell gilt: ‚Schuld‘ ist keine Kategorie einer herkömmlich als ‚religiös‘ geltenden Semantik. Deswegen kann wohl auch ‚Erlösung‘ als christologische Kategorie eher weniger auf einen *psychischen* Resonanzraum bei den Jugendlichen/Jungen Erwachsenen stoßen.

Assoziationen mit ‚Kirche‘

Wenn Bedarf in der Alltagslebensführung besteht, dann verbindet sich mit ‚Kirche‘ etwas, was man sich im Bereich unmittelbarer Sozialkontakte selber nur schwer schaffen könnte: Die Gefühls-Qualitäten ‚Heiliger Ort‘, ‚Würde‘, ‚Geheimnis‘ und – vor allem – ‚Ruhe, Stille‘. Das Image von ‚unmodern‘, ‚Moder und Muffigkeit‘ für den Begriff ‚Kirche‘/‚das Kirchliche‘ ist kaum mehr anzutreffen.

Determinanten des Lebensverlaufs

Es dominiert das Leitbild des selbstsouverän handelnden, individualisierten Subjekts: Das schafft sich durch Eigenaktivität ‚seinen‘ Sinn selber – im sozialen Nahbereich der *peers* ebenso wie im Beruf. Der Beruf als solcher allerdings ist eher keine Quelle für Sinnschöpfung. ‚Gott‘ als Sinnquelle wird ähnlich abstrakt aufgefasst wie ‚Machtverhältnisse‘ und ist damit eher nicht im Blick.

Sinn des Lebens

Der ‚Sinn‘ des Lebens ist fraglos, wenngleich er ‚bewirkt‘ und eingebettet ist – unter anderem durch und in Kontakt mit ‚Leuten, die ich mag/die mich mögen‘. In der Frage der Trägerschaften für den ‚Sinn des Lebens‘ gilt ein Höchstmaß an Meinungshomogenität zwischen Christen, Muslimen und Konfessionslosen.

Nach-Tod-Vorstellungen

70 % können sich *nicht* vorstellen, dass da ‚einfach nichts‘ ist: Im Blick auf den (eigenen) ‚Tod‘ ist die (Un-)Vorstellung des ‚Nichts‘ *keine* bevorzugte Option. Faktorenanalytisch zeigt sich ein interessantes Detail: Die Verweigerung der Vorstellungs-Option des ‚Nichts‘ konnotiert mit Items

der Dimension explizit religiöser Semantik: mit den Items ‚auf irgendeine Weise Gott zu begegnen‘, ‚das Paradies zu (er)leben‘ und als Glaubender ‚in den Himmel zu kommen‘.

Entstehung der Welt

Das Item ‚verstandesmäßig unerklärbar‘, das die Antwort der Sache nach offen hält, wird zusammen mit der ‚Urknall‘-Hypothese relativ hoch angesiedelt. Aber keine der angebotenen Beschreibungen ist selbst-evident. Die konventionell-religiöse Semantik (‚Schöpfung Gottes‘) erreicht immerhin noch einen Gesamt-Mittelwert von ‚2.64‘ auf der 5er Skala.

3.3 Die Konstruktion eines Werte-Feldes

Die bisherigen Analyseergebnisse können vor dem Hintergrund der hier vertretenen Religionstheorie und auf der Basis des Modells des „sozialen Feldes“, das Bernt Spiegel²¹ bereits 1961 entwickelt hat, erweitert werden. Die methodisch-konzeptionelle Weiterentwicklung für das religiöse Feld von Carsten Gennerich²² ermöglicht dabei, faktorenanalytisch aus den Erziehungszielen ein zweidimensionales „Wertefeld“ zu konstruieren, das über Anschlussmöglichkeiten religiöser Kommunikation orientiert. Dazu seien zunächst die Items der Erziehungsziele, ihre Zustimmungsverteilungen und ihre Mittelwerte präsentiert.

Die Items werden, wie man an den hohen Mittelwerten der folgenden Tabelle sehen kann, überwiegend durch die Schüler sehr hoch unterstützt. Von diesen Items darf man annehmen, dass sie ganz wesentlich zugleich jenen allgemeinen Werte-Kanon repräsentieren, der den Befragten wirklich wichtig ist in ihrem Leben. Denn: Wenn man selbst psychisch noch sehr nahe der Position des Edukanden in seiner Erziehungsobjekt-Position ist, dann muss das, was man den eigenen Kindern gegebenenfalls ‚zutmuten‘ möchte, als wirklich unverzichtbar gelten.

Die Faktorenanalyse der Erziehungsziele zeigt nun, dass sie durch zwei Dimensionen mit je zwei entgegen gesetzten Polen geprägt sind. Die erste Dimension ist durch Pole definiert, die ‚Selbstorientierung‘ vs. ‚Beziehungsorientierung‘ genannt werden. Die zweite Dimension enthält

²¹ Bernt Spiegel, Die Struktur der Meinungsverteilung im sozialen Feld, Bern 1961.

²² Carsten Gennerich, Die Kirchenmitglieder im Werteraum, in: Pastoraltheologie 90 (2001) 168–185; ders., Religiöser Trost in der Seelsorge an Senioren und Seniorinnen: Modellentwicklung und empirische Analysen zum Motiv der Vorsehung, in: Ralph Kunz (Hg.), Religiöse Begleitung im Alter: Religion als Thema der Gerontologie, Zürich 2007, 217–250.

Was ist mir für die zukünftige Erziehung meiner Kinder wichtig?									
Ich möchte gerne ... (n = 8090–8153)	ganz unwichtig		ganz wichtig			%	Mittelwert	Standardabweichung	Pos.
... die Familie als ein ‚warmes Nest‘ gestalten.	2	2	12	32	52	100	4,29	,913	v0701
..., dass mein Kind auch Ordnung lernt (Pünktlichkeit, Disziplin ...).	1	1	8	34	55	100	4,4	,804	v0702
..., die Begabung meines Kindes fördern.	1	1	11	31	56	100	4,39	,815	v0703
..., dass mein Kind lernt, Gefühle und Auffassungen anderer zu respektieren.	2	2	7	27	63	100	4,48	,835	v0704
..., dass mein Kind das Vertrauen lernt, von Gott geliebt und beschützt zu sein.	18	22	29	17	14	100	2,88	1,293	v0705
..., dass mein Kind möglichst viel von unserer Kultur vermittelt bekommt.	4	11	32	33	21	100	3,57	1,052	v0706
..., dass mein Kind lernt, sich aufrichtig und ehrlich zu verhalten.	1	1	6	27	65	100	4,54	,751	v0707
..., dass mein Kind lernt, sich durchsetzen zu wollen und zu können.	1	2	16	34	47	100	4,23	,888	v0708
..., dass mein Kind lernt, was Liebe eigentlich ausmacht.	1	2	9	29	59	100	4,41	,845	v0709
..., dass mein Kind immer möglichst ‚auf dem neusten Stand ist‘, besonders mit neuen Techniken (zum Beispiel Computer) umgehen kann.	5	17	37	26	15	100	3,28	1,072	v0710
..., dass mein Kind lernt, auch ohne Aussicht auf Gegenleistung hilfsbereit zu sein.	2	2	12	38	47	100	4,27	,851	v0711
..., dass mein Kind lernt, sich von anderen ‚nicht unterbuttern‘ zu lassen.	2	2	11	32	52	100	4,31	,889	v0712
..., dass mein Kind beten lernt.	30	24	24	12	10	100	2,48	1,300	v0713
..., dass mein Kind möglichst auf nichts verzichten muss (zum Beispiel gute Marken-Klamotten).	9	22	37	20	13	100	3,05	1,132	v0714

Abb. 1: Fragebogen-Auszug: Maximen der künftigen Kindererziehung, Gesamtstichprobe

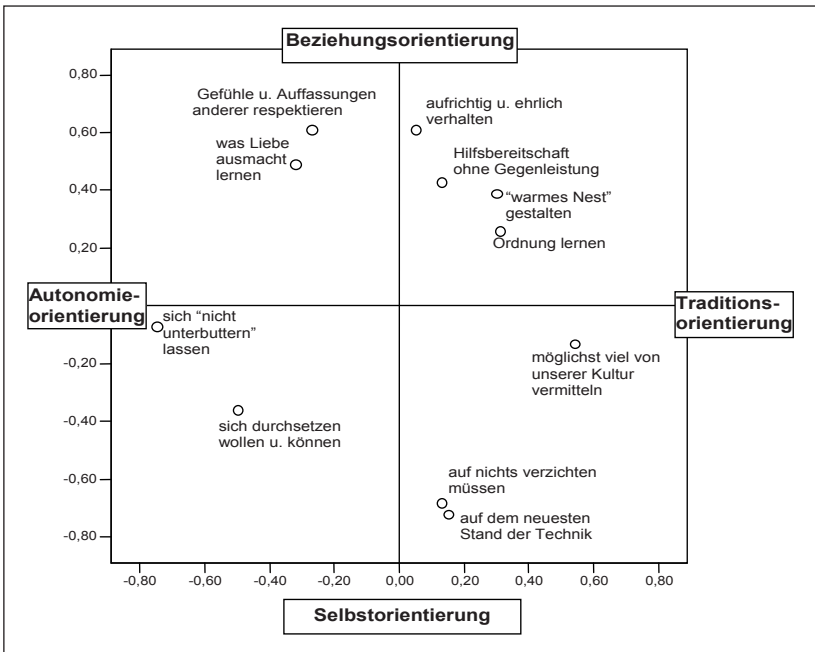


Abb. 2: Korrelation von 11 Erziehungswerten mit den Dimensionen des Wertefeldes

die Pole ‚Traditionsorientierung‘ vs. ‚Autonomieorientierung‘. In ein dadurch bildbares quadratisches Feld können die Erziehungsziel-Items, aus deren faktorenanalytischer Behandlung diese Fläche konstruiert wurde, positioniert werden.

Durch eine zusätzliche Clusteranalyse können außerdem die rund 8.000 Befragten im Blick auf ihre Werte-Präferenzen in vier Typus-Gruppen differenziert werden, die je 25 % der Befragten ausmachen.

‚Humanisten‘	‚Integrierte‘
‚Autonome‘	‚Statussuchende‘

Abb. 3: Felddarstellung der vier Wertepräferenzen-Cluster

Die Benennung der Cluster beruht auf ihrem Reaktions-Profil in Bezug auf alle erfragten Items. Auf eine nähere Begründung dieser Nomenklatur muss an dieser Stelle verzichtet werden.

3.4 Ein ausgewählter Themenkreis: Was als ‚Sünde‘ gilt und welcher Bezug zu den Werte-Orientierungen dabei besteht

Die Instrumentalisierbarkeit der Wertefeld-Konstruktion in Verbindung mit der Clusteranalyse kann in diesem Beitrag nur an einem Themenkomplex beispielhaft verdeutlicht werden: an den Verhaltensmuster-Assoziationen zum Wort ‚Sünde‘. Dazu seien zuerst in der nächsten Abbildung die Items zum Stichwort ‚Sünde‘ und die dazugehörigen Mittelwerte präsentiert.

Es fällt in der Abbildung 4 auf: Ein Skalenwert von ‚4.0‘ wird von keinem Item erreicht. Das ist Indiz dafür, dass für einen Großteil der Befragten selbst das am häufigsten gewählte Item noch ‚nicht so ganz richtig‘ bzw. ‚eigentlich‘ zu dem zu gehören scheint, von dem man gelernt hat, es ‚wirklich‘ Sünde nennen zu sollen. Es könnte also sein, dass beispielsweise beim Angebot von ‚töten‘ oder ‚vergewaltigen‘ die durchschnittliche Zustimmungquote noch einmal einen Sprung nach oben gemacht hätte.

An der gleichwohl hoch angesiedelten Spitze der Mittelwerte-Rangreihe versammeln sich konzentriert Beziehungswerte des persönlichen Nahbereichs. Als ihren gemeinsamen Nenner kann man formulieren: ‚Sünde‘ – das ist allererst eine ‚Beziehungstat‘ im sozialen Nahbereich.

Auf den nachfolgenden Plätzen einer nach Mittelwerten geordneten Rangreihe geht es um Elemente, die im Falle der Verletzung das umgebende Sozialsystem destabilisieren können: Es geht um den Eigentumsgeanken und die Existenz/Stabilität des Kollektivs. Danach folgen egozentrierte Verhaltensorientierungen. Der Schwangerschaftsabbruch erscheint als eine eher individuelle Entscheidungskategorie, nicht als eine solche des Kollektivs. Am Schluss der Rangreihe versammeln sich die Items der Dimension personaler Sexualitäts- und Körper-Orientierung. In der steht nicht allererst die (zu schützende) Beziehung als solche im Vordergrund, sondern die Orientierung auf den eigenen Körper, der aus einer Beziehung lediglich einen Selbstgewinn zieht.

Es sollte eigens festgehalten werden: ‚Abtreibung bei ungewollter Schwangerschaft‘ wird nicht (mehr) zu jenen Ausdrucksgestalten des gesollten/nichtgesollten Handelns gezählt, denen die Mehrheit der Befragten fraglos die Qualität der Sünde zuweist. In der Sicht der hier untersuchten Alterskohorte der in 2006 15- bis 25-Jährigen, die am Beginn eines zunehmend stärker selbstbestimmten Lebens mit der Aussicht auf möglichst viele Optionen der Lebensführung stehen, ist der Schwangerschaftsabbruch kein vom Kollektiv zu entscheidender Sachverhalt – anders als un-

Mit dem Wort ‚Sünde‘ verbinde ich ...										
(n = 7961–8146)	überhaupt nicht		ja, das trifft es			%	Mittelwert	Standardabweichung	Pos.	
... nur an sich selbst denken (Egoismus)	32	24	22	13	10	100	2,45	1,313	v0501	
... was im Kaufhaus mal ‚mitgehen‘ zu lassen (CDs, Zigaretten ...)	17	13	18	24	27	100	3,29	1,433	v0502	
... voll ungesund leben (Fast-Food, Zigaretten, Alkohol, Drogen ...)	37	24	21	11	8	100	2,29	1,279	v0503	
... Lust auf Rache ausleben	20	16	22	22	20	100	3,06	1,399	v0504	
... lügen	12	12	24	26	26	100	3,42	1,310	v0505	
... Vertrauen missbrauchen	13	6	16	28	38	100	3,72	1,355	v0506	
... sexuelle Beziehungen vor der Ehe	73	10	6	4	8	100	1,64	1,219	v0507	
... in der Partnerschaft mal fremdgehen	15	9	16	22	37	100	3,57	1,449	v0508	
... schwul/lesbisch sein	61	12	8	5	14	100	1,99	1,466	v0509	
... das Kind abtreiben bei ungewollter Schwangerschaft	29	16	25	11	19	100	2,77	1,457	v0510	
... gegenüber jemanden Gewalt anwenden	13	9	24	23	30	100	3,47	1,357	v0511	

Abb. 4: Fragebogen-Auszug: Verhaltens-/Handlungs-Assoziationen zum Begriff ‚Sünde‘, Gesamtstichprobe

ser Strafrecht das sieht, auch wenn es mit der Dreimonatsfrist regelmäßig geltende Ausnahmetatbestände definiert hat. Die Entscheidung ist vielmehr allererst ein Element des Individualbereichs. In dem darf so lange autonom entschieden werden, wie Beziehungsstrukturen bzw. -qualitäten davon nicht tangiert zu sein scheinen. Das kann man als Konsequenz bzw. als Ausdrucksgestalt dessen verstehen, was heute dem Menschen durch Medizin/Biotechnologie an Handlungsmächtigkeit zugewachsen ist. Stattdessen steht im Fokus der Aufmerksamkeit die Dimension der personalen Interaktionen und deren Stabilität: ‚Sünde‘ in ihrer Eigentlichkeits-Gestalt ist ein dysfunktionales Element von Beziehungsstrukturen bzw. von Beziehungsqualitäten. Darin zeigt sich ein Element einer starken, wenn nicht gar dominierenden *Anthropozentrierung des Sündenbegriffs*.

Nach der Mittelwerte-Diskussion seien nun die Einsichtsmöglichkeiten des Wertefeld-Modells im Blick auf jene Items demonstriert, die nicht zu den Konstruktionselementen dieses Wertefeldes selbst gehören. Im Sinne der generellen Fragestellung dieser Studie heißt das: Die allen anderen Items inhärenten Kategorien der Welt-Aufordnung der Jugendlichen/Jungen Erwachsenen, die ja auch als Elemente ihres Glaubens begriffen werden dürfen – zum Beispiel ‚Was wird von mir als ‚Sünde‘ erlebt?‘ –, werden korreliert mit den sie kennzeichnenden Werte-Orientierungen, die ihrerseits an ihren Erziehungszielen festgemacht und als Wertefeld dargestellt sind. Durch ihre Positionierung im Wertefeld können dadurch, ganz im Sinne des Matthesschen Ansatzes, Anschlussstellen für Kommunikationen des „reflexiven Diskurses“ identifiziert werden. Die Positionierungen der Items können die Gefühle und Befindlichkeitswahrnehmungen, die in den Kategorien der Welt-Aufordnung (‚Sünde‘, ‚Sinn des Lebens‘) mitschwingen bzw. ihnen inhärent sind, in einer Weise symbolisch thematisieren, die den Kategorien selbst nicht schon zu eigen sind. Deswegen bedürfen sie eben einer besonderen, das heißt *reflexiven* – und insoweit eben ‚religiösen‘ – Semantik.

Es zeigt sich in der nachfolgenden Abbildung 5, dass die angebotenen Items zum Sündenverständnis tendenziell eher von den traditionsorientierten Jugendlichen auf der rechten Seite des Feldes bejaht werden. Sodann wird auch eine bedeutende Differenzierung hinsichtlich der vertikalen Polarität ‚Beziehungs- vs. Selbstorientierung‘ erkennbar: Normüberschreitungen, bei denen die Würde des anderen bedroht ist, werden eher von Jugendlichen/Jungen Erwachsenen des oberen Bereichs als ‚Sünde‘ betrachtet; dagegen eine moralkonservative Sexualmoral eher von denen im unteren Bereich. Das scheint plausibel: Sowohl Homosexualität als auch sexuelle Beziehungen vor der Ehe gehen dann nicht primär mit Beziehungsschädigungen einher, wenn sie in Partnerschaften einvernehmlich ausgehandelt werden. Diesen Sachverhalt dürften die beziehungsorientierten Jugendlichen der beiden Felder oben/links + rechts vor Augen haben, wenn sie den Sündencharakter von Homosexualität und vorehelichen Beziehungen verneinen. Dagegen kann die Kennzeichnung dieser Items als ‚Sünde‘ im Bereich unten/rechts auf eher autoritär strukturierte Einstellungsmuster zurückgeführt werden, in deren Kontext eine liberale Sexualmoral als ordnungsgefährdend betrachtet wird. Dafür finden sich sowohl in der Studie als auch in der einschlägigen Forschungsliteratur über Werte bei Jugendlichen vielfache Bestätigungen.

Ein Blick auf die theologische Debatte zeigt, dass es durchaus verschiedene Lesarten davon gibt, was ‚Sünde‘ zu nennen sei. Wenn man einmal

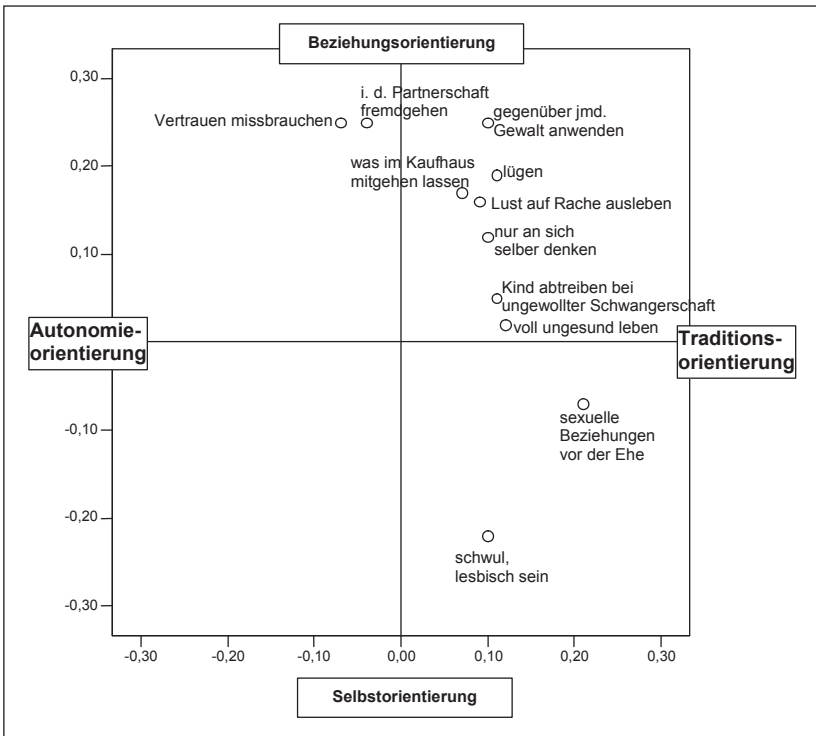


Abb.5: Korrelation des Sündenverständnisses mit den Dimensionen des Wertefeldes

das Item zum Gewalt-Tabu, das sich in diesem Wertefeld zum Sündenverständnis oben und leicht rechts positioniert, grafisch *spiegelbildlich* betrachtet – etwas, was in dieser Art von *Relations*-Grafik immer mitgelesen werden muss –, dann ergibt sich, dass am unteren Pol der Selbstorientierung in Richtung der ‚Autonomen‘ (links/unten) ‚Gewalt‘ am ehesten als ‚Nicht-Sünde‘ begriffen und zum Teil vermutlich auch so akzeptiert wird. Tabellarisch zeigt sich,²³ dass nur 42 % der ‚Autonomen‘ und 47 % der ‚Staussuchenden‘ Gewalt als Sünde ansehen. Bei den ‚Humanisten‘ und ‚Integrierten‘ findet dagegen das Gewalt-Verbot eine um etwa 20 %-Punkte höhere Zustimmung. Eine vom ev. Theologen *Wolfhart Pannenberg*²⁴ hergestellte Verbindung von Aggression und Sünde würde daher vor allem bei den ‚Humanisten‘ und den ‚Integrierten‘ Verständnis

²³ Die folgend genannten Zahlen können hier nicht eigens präsentiert werden.

²⁴ *Wolfhart Pannenberg*, Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE)* 21 (1977) 161–173.

finden. Demgegenüber kann man mit Dirk Enzmann und anderen²⁵ die Akzeptanz von Gewalt als Element einer Männlichkeitsnorm verstehen, die in eine ‚Kultur der Ehre‘ eingebettet ist. Diese Gewalt legitimierenden Männlichkeitsnormen lassen sich empirisch als Folge eines geringen sozioökonomischen Status sowie der Erfahrung von Ausgrenzung und Benachteiligung nachweisen. Die Männlichkeitsnormen haben dann die Funktion, eine Bedrohung des Selbstwerts abzuwehren bzw. Status bereitzustellen. Das trifft insbesondere auf die im unteren Bereich des Wertfeldes verorteten jungen Männer zu, unter denen überdurchschnittlich häufig Muslime sowie schlechter ausgebildete Nicht-Muslime zu finden sind. Denn besonders hier – das zeigt sich in den Analysen an anderer Stelle – werden zum Beispiel Konflikte mit Gefühlen der Überlegenheit und Erfolgsgefühlen verknüpft, die auf Selbstdurchsetzung bezogen sind. Und gleichzeitig werden sich gerade diese Jugendlichen eher nicht auf einen solchen Sündenbegriff einlassen, solange ihnen keine für sie gangbaren Alternativen des Begreifens geboten werden.

Diese Schwierigkeiten und Dilemmata einer Thematisierung von ‚Sünde‘ zeigen sich auch beim Thema der Homosexualität. Ein beachtlicher Anteil der ‚Statussuchenden‘ (28 %) betrachtet ‚schwul oder lesbisch sein‘ als ‚Sünde‘ – und zwar mit deutlichem Unterschied zu den ‚Humanisten‘ (10 %). Wie lässt sich dies verstehen? Es ist sinnvoll, hier die Bedeutung von Homophobie in der Jugendkultur zu beachten. Nach David C. Plummer²⁶ bedeutet die Zuschreibung von Homosexualität ‚Baby sein‘, ‚schwach sein‘, ‚sich wie ein Mädchen verhalten‘, ‚akademisch, fleißig sein‘, ‚anders sein‘, ‚künstlerisch sein‘, ‚sich nicht in die Peerkultur einfügen‘ und ‚Peer-Erwartungen nicht beachten‘. Als Sünde wird hier somit die Nichterfüllung eines bestimmten Männlichkeitsideals verstanden, die mit Statusverlust bedroht ist. ‚Sünde‘ ist damit auch hier die Beschreibung einer ‚Leitplanke‘. Die stellt für junge Männer im Segment unten/rechts nämlich sehr wohl beziehungsichernde (!) Normen bereit und deshalb hat auch für sie der Satz Gültigkeit: ‚Sünde ist eine Beziehungstat‘. Man sieht, wie wenig man zu wissen bekommt, wenn man einfach nur die Bestätigung einer ‚persönlichen Gottesglauben-Semantik‘ abfragt und auf

²⁵ Dirk Enzmann/Katrin Brettfeld/Peter Wetzels, Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre: Empirische Prüfung eines theoretischen Modells zur Erklärung erhöhter Delinquenzraten jugendlicher Migranten, in: Dietrich Oberwittler/Susanne Karstedt (Hg.), Soziologie der Kriminalität, Wiesbaden 2004, 264–287.

²⁶ David C. Plummer, The Quest for Modern Manhood: Masculine Stereotypes, Peer Culture and the Social Significance of Homophobia, in: Journal of Adolescence 24 (2001) 15–23.

eine mit dem Wertefeld ermöglichte Analyse im sozialen *Bezugssystem* der Befragten verzichtet.

Es soll kurz darauf aufmerksam gemacht werden, dass das analytische Vorgehen der Feld-Analyse auch *Defizite* des in diesem Forschungsprojekt konzipierten Item-Angebots deutlich machen kann. Auf der linken Seite des Feldes sind praktisch keine der angebotenen Sündenvorstellungen lokalisiert. Es stellt sich damit die Frage, ob die ‚humanistisch‘ und ‚autonom‘ orientierten Jugendlichen tatsächlich weniger bereit sind, den Sündenbegriff zu verwenden. Dies ist in Frage zu stellen. Denn eine nähere Analyse der Ergebnisse belegt eine erstaunliche Konsistenz der semantischen Verortungen der einzelnen Items. So zeigt sich, dass mit einer beziehungsorientierten Werthaltung ‚Lügen‘ häufiger abgelehnt werden und eher ‚Ehrlichkeit‘ gefordert wird – und zwar relativ unabhängig davon, ob diese Normen als ‚Beziehungswerte‘ oder als ‚Spielregeln‘ oder eben als ‚Sünden‘ im Fragebogen erfasst wurden.

So lässt sich vermuten, dass die autonomieorientierten Jugendlichen nicht den Sündenbegriff als solchen ablehnen. Stattdessen lässt sich annehmen, dass sie lediglich zu seiner hier im Item-Angebot semantisch eher konventionellen Inhaltsprofilierung auf Distanz gehen. Deshalb stellt sich die Aufgabe, die Theologie nach Sündenmodellen zu befragen, die besonders in der Sicht der beiden autonomieorientierten Cluster-Gruppen (‚Autonome‘/‚Humanisten‘) als wirklichkeitserschließend hätten angesehen werden können. Diese Annahme bzw. die Reflexion ‚passender‘ Sündenverständnisse ist deswegen so bedeutsam, weil die Ablehnung einer tendenziell konservativen religiösen Semantik noch keinen Rückschluss auf die *prinzipielle* ‚religiöse (Nicht-)Zugänglichkeit‘ der Jugendlichen/Jungen Erwachsenen erlaubt.

In dem gesamten Abschnitt ‚Was soll *gelten*?‘, zu dem auch der Themenbereich ‚Sünde‘ gehört, ist, wie eingangs gezeigt, außerdem nach Erziehungszielen und Partnerschaftsmaximen, nach der Funktion von ‚Gewissen‘ und nach ‚gesellschaftlichen Spielregeln‘ gefragt worden. Zieht man die Quintessenz aus allen Antwortverteilungen und konnotativen Strukturierungen zu diesen Topoi, dann kann man darin eine Bedürfnis-Struktur der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen erkennen, die man als einen Dreiklang von *Interaktionsstabilität*, *Erwartungssicherheit* und *Minimierung des Beziehungsrisikos* charakterisieren kann. Wie ist das sich in Mittelwerten ausdrückende Sündenverständnis mit diesem Dreiklang zusammenzulesen? Ein mögliche Interpretation lautet: Die deutlich werdende Anthropozentrierung bedeutet keineswegs, dass in der Lebenspraxis der Befragten dem Sündenbegriff die Transzendenzqualität entzogen

wird und man ihm stattdessen nur eine ‚irdische‘ Ordnungs- und Pönalisierungsfunktion zuweist. Das Gegenteil scheint der Fall: Das, was nicht verletzt werden darf, ist Vertrauen in eine Beziehungstabilität. Erst durch sie wird das eigene Ich transzendierbar in ein ‚Wir‘. Das ist eine Ausdrucksgestalt eines ‚Heiligen Kosmos‘, wenn auch auf der Privat-Ebene, und seine Verletzung ist konsequenterweise eine Sünde. In der Theologie wird freilich die Störung einer ‚Mensch-*Mensch*-Beziehung‘ nur dann als Sünde akzeptiert, wenn sie von den Beteiligten als Ausfluss der gestörten ‚Mensch-*Gott*-Beziehung‘ verstanden wird. Hier nun ist bei den meisten Befragten mit objektiven Verstehensschwierigkeiten zu rechnen, wenn in Kommunikationen, etwa solchen des Gottesdienstes oder des Religionsunterrichts, fraglos und vor allem sprachlich personalisierend vom Gottesbegriff ausgegangen wird und man gar nicht damit rechnet, dass eine ‚Mensch-*Gott*-Beziehung‘ – und damit auch ihre Störung – für viele gar nicht vorstellbar ist. Nota bene: ‚Nicht vorstellbar‘ ist nicht identisch mit ‚abgelehnt‘! Die ‚Vorstellbarkeits-Unfähigkeit‘ dürfte also nicht etwa mit ‚religiöser Verstocktheit‘ der Beteiligten erklärt werden. Vielmehr sollte sie gelesen werden als ein kommunikatives Anschlussproblem, das von der Theologie ausgeht. Der empirischen Sache nach zeigen die Jugendlichen/Jungen Erwachsenen mit ihrem Sündenverständnis eine tiefe Ernsthaftigkeit. Sie ist weit entfernt von jener Platitude, in der das Wort und sein ‚Inhalt‘ etwa in der Werbung, mitunter aber auch im theologisch-kirchlichen Raum verwendet werden. Es ist die Frage an die ‚Sprache des Evangeliums‘, insonderheit an die Theologie, wie sie die Vorstellung von der ‚unbedingten Transzendenz Gottes‘ so zu kommunizieren – und das heißt: verstehbar und artikulierbar – zu machen versteht, dass der Sündenbegriff, der hier freigelegt wurde und eine große Ernsthaftigkeit signalisiert, nicht zu einem *status minor* herabgestuft wird.

3.5 Zur Typologie Jugendlicher/Junger Erwachsener im Blick auf die philosophische, theologische und lebensempirische Fundiertheit ihrer Werte-Orientierungen

Es konnte am Begriff ‚Sünde‘ exemplarisch gezeigt werden, wie sich Jugendliche und Junge Erwachsene, die in der Berufsschul-Phase stehen, in Abhängigkeit von ihren Werthaltungen zwischen den Polen eines sozialen Feldes, dem Werte-Feld, verorten.

Für alle Themenkreiszugänge dieser Studie zeigen sich für den Bereich sowohl der theologischen Vorstellungen wie auch der Gefühlsassoziationen zu ethisch-religiösen Begriffen plausibel nachvollziehbare Zusam-

menhänge zwischen den Items und den Werte-Dimensionen. Für die Jugendlichen/Jungen Erwachsenen können daher die folgenden *prototypischen* Konfigurationen im Wertefeld aufgezeigt werden. Sie kommen gleichsam durch das ‚Übereinanderlegen‘ aller 15 Wertefeld-Grafiken zustande.

(1)

Die *Autonomen* im Quadrant unten/links haben von allen Jugendlichen die größte Nähe zur folgenden tendenziell *nihilistischen Lebensphilosophie*:

- Das eigene Selbst bestimmt den Lebenslauf.
- Sinn findet sich nur in der Freizeit oder er findet sich gar nicht.
- Nach dem Tod ist Nichts.
- Die Welt ist gesteuert durch Zufallsprozesse und überhaupt ist das Selbstverständnis ‚nicht-gläubig‘.

Diese Philosophie entspricht den *Lebens- bzw. Welterfahrungen* der ‚Autonomen‘. Sie haben Bindungs-Zuverlässigkeit und soziale Zuwendung weniger erfahren als andere. Entsprechend zeigen die Daten:

- eine tendenzielle Entfremdung gegenüber der Familie und gesellschaftlichen Institutionen;
- Protest gegen harmonieorientierte Gemeinschaftsbilder;
- eine aktive Suche nach Anregung und Erfüllung in der eigenen Gegenwart, die in der Wahrnehmung dieser Gruppe keine Zukunftsperspektiven bereitstellt.

In diesem Kontext erscheinen die von ihnen bevorzugten ‚*theologischen*‘ Deutungen das Folgende zu leisten:

- Die Deutungen muten nicht zu, langfristig zu denken und sich mit möglicherweise schmerzlichen Perspektiven zu konfrontieren.
- Sie legen die Verantwortung in die Hände der Jugendlichen und machen dies zugleich tragbar durch die Ausklammerung zukünftiger Anforderungen.
- Sie legitimieren Normüberschreitungen und eine intensive Erfüllung der Jetztzeit, ohne eine ultimative Aufdeckung des gelebten Lebens oder Einforderung von Rechenschaft ins Kalkül ziehen zu müssen.

(2)

Die *Statussuchenden* im Quadrant unten/rechts zeigen eine besondere Nähe zu einer *ordnungsgebenden Lebensphilosophie*:

- Eher passiv ist das ‚Selbst‘ fremden Mächten unterworfen: gesellschaftlichen, geheimnisvollen Mächten oder der Macht Gottes/Allahs.
- ‚Sinn‘ findet sich ‚irgendwie‘ vor oder er ergibt sich durch die gläubige Entscheidung für Gott, der Garant für eine klare Gut-Böse-Unterscheidung ist.
- Statusvermittelnde Konsumgüter und normative Statusmodelle (ein ‚richtiger‘ Mann, kein Homosexueller sein) geben – neben dualistischen Moralkonzepten (Himmel/Hölle) – Orientierung.

Dieser Philosophie entsprechen folgende *Lebens- und Welterfahrungen*:

- Sie zeigen Erfahrungen mit autoritären Beziehungsstrukturen, die auf Gefühle und das menschliche Innenleben eher wenig Rücksicht nehmen (Überlegenheit, Überwachung, Ablehnung von Weichheit/Homosexualität, Notlügen).
- Entsprechend haben sie auch wenig Gelegenheit gehabt, um in ähnlicher Weise Kommunikationskompetenzen zur Gestaltung vertrauensvoller Beziehungen zu entwickeln wie die ‚Humanisten‘.
- Möglichkeiten für eigenständige Zielsetzungen werden weniger erfahren und persönliche Handlungskompetenzen weniger gefördert.

Die status- und sicherheitsvermittelnde Lebensphilosophie bzw. ‚*Theologie*‘ steht damit in einem Passungsverhältnis zu den mutmaßlichen Sozialisationserfahrungen der ‚Statussuchenden‘:

- Sie puffert den Mangel an Möglichkeiten und Kompetenzen der lebenspraktischen Umsetzung persönlicher Autonomie ab und ersetzt die Komplexität interpersonaler Aushandlungsprozesse tendenziell durch normative Vorgaben.
- Die eher passive Haltung in der Sinnkonstitution beschränkt den reflexiven Umgang mit Lebensdeutungen und schützt damit zugleich vor einer von ihnen nur schwer bewältigbaren Überkomplexität.

(3)

Die *Integrierten* oben/rechts zeigen die größte Nähe zu einer kirchlich geprägten ‚*Theologie*‘:

- ‚Gott als Schöpfer‘, ‚Kirche/Religionsgemeinschaft‘ und ‚Familie‘ vermitteln in einer abgestimmten Einheit Sinn und Trost im Leben.

- Nach dem Tod findet diese Einheit ihre Fortsetzung in einem ewigen Leben, das durch die Gottesbegegnung oder ein Wiedersehen mit der Familie geprägt ist.

Die korrespondierenden *Lebens- und Welterfahrungen* lauten:

- Das soziale Leben (Familie/Gemeinde) ist durch Gewissenhaftigkeit, gegenseitige Hilfe, Rückhalt und Einsatz geprägt.
- Die emotionale Erfahrung ist damit durch Geborgenheit und Zuversicht bestimmt.

Die ‚*Theologie*‘ dieser Gruppe ist im Vergleich zu den anderen Segmenten am ehesten *theistisch*, wobei Gott als zuwendend und Geborgenheit vermittelnd erfahren wird. Sie spiegelt damit die sozialen Erfahrungen dieser Gruppe, insofern die auf hohe Selbstkontrolle fußende Ethik dieser Gruppe Gewähr für eine Rückhalt gebende Gemeinschaft bietet.

(4)

Die *Humanisten* oben/links zeigen eine ethisch orientierte Lebensphilosophie ohne Bezüge zu einer explizit-herkömmlich als ‚religiös‘ geltenden Semantik:

- Sinn wird durch eigene Gestaltungsleistungen geschaffen, wobei allerdings ‚letzte‘ Lebensfragen als dem Verstand nicht zugänglich offen gehalten werden.
- Ebenfalls bleibt die Frage, ob man nach dem Tod Gott begegnet oder ins Nichts fällt, unentschieden – am ehesten neigt man noch zu der Vorstellung eines Wiedersehens mit den Angehörigen.

Die *Lebens- und Welterfahrungen* dieser Gruppe sind durch eine humanistisch inspirierte Beziehungsethik geprägt:

- Vertrauen und Respekt für die Interessen der Beziehungspartner/innen werden zum gemeinschaftsbildenden Maßstab gemacht.
- Im Fall von Konflikten sind diese Jugendlichen besonders an Klärungen interessiert und verstärkt sensibel gegenüber Erfahrungen, in denen das gesetzte Vertrauen enttäuscht wird.

Die ‚*theologischen*‘ Deutungen der ‚Humanisten‘ zeigen sich ungebunden gegenüber Semantiken institutionalisierter Religion:

- Das ausgeprägte Kompetenzerleben dieser Gruppe und die Einbindung in Partnerschaften machen diese Jugendlichen nicht abhängig von

explizit kirchlich-religiös versprachlichten oder dualistisch orientierten Sinnstiftungsvorstellungen.

- Gleichwohl sind sie offen für religiöse Symbole, die ihre Lebensprinzipien auszudrücken vermögen. Aufgrund ihrer Souveränität müssen sie sich nicht religiositätsoppositioneller bzw. -dementierender Attitüden bedienen.

Insgesamt gesehen zeigen die Analysen einen deutlichen Zusammenhang von *Erfahrungen* und *Deutungspräferenzen*. Die *symbolische* Deutung der eigenen Erfahrungen hat vor allem einen *stabilisierenden* Charakter: Die Deutung steht in einem konsistenten Verhältnis zum eigenen Selbstbild und den getroffenen Wertentscheidungen. Insbesondere wird die Neigung der SchülerInnen zu stabilisierenden Deutungen deutlich, die sich folgerichtig in einem stark ausgeprägten Bedürfnis nach *Interaktionsstabilität*, *Erwartungssicherheit* und *Minimierung des Beziehungsrisikos* zeigen.

4. ABSCHLUSSBETRACHTUNG: BEDINGUNGEN DER MÖGLICHKEIT ZUR KOMMUNIKATION MIT EINER RELIGIÖS-TRANSCENDENTEN DIMENSION

Die Ergebnisse insgesamt belegen, dass sich Verhaltensmuster-Assoziationen und Gefühls-Konnotationen im Blick auf symbolisch-semantisch repräsentierte Werte-Orientierungsfelder (wie zum Beispiel ‚Gemeinschaft‘, ‚Sünde‘, ‚Erziehungsziele‘) als Elemente auch einer religiösen, weil Transzendenz indizierenden Dimension lesen lassen. Freilich erscheint dafür der Rückgriff auf eine Semantik in Gestalt christlich *dogmatisierter* Erzählfiguren nicht zwingend.

Nun ist nach Friedrich Schleiermacher Religion im und als *Gefühl* konstituiert. Da erlauben die Begriffe und Symbole – die, nach Matthes, aus jener „religiös-kulturellen Programmatik“ abgeleitet sind, die bei uns vom Christentum geprägt ist – es zumindest potentiell, das religiöse Gefühl in Sprache festzuhalten, sodass es sich weniger leicht verliert. Freilich verdeutlicht diese religionstheoretische Einsicht zugleich das damit einhergehende religiositätspraktische Problem: Alles, was sekundär an Versprachlichungen in Gestalt dogmatisierter Erzählfiguren in eine Kommunikation eingebracht wird, ist nur für diejenigen nicht missverständlich, die das rückbinden können an diese *ihre* Gefühlserfahrung. Alle anderen aber, denen – durch was für Umstände auch immer bewirkt, vor allem solche des Sozialisations- und Bildungskontextes – die Chance genommen

ist, diese Anschlüsse herzustellen, werden diese ‚sekundären‘ Versprachlichungen und Begrifflichkeiten als Richtigkeitszumutungen wahrnehmen müssen und zwar auf der Ebene von eben nur scheinbar ‚objektivem‘ Sachverhaltsstatus. Und deshalb können sie dann gar nicht anders, als sie als inakzeptable Zumutungen zurückzuweisen.

Als Beispiel dafür mag ein Blick auf die ‚Statussuchenden‘ dienen, bei denen man den Zusammenhang zwischen Welterleben und Gebrauch bzw. Akzeptanz religiöser Semantik besonders anschaulich machen kann. Diejenigen Jugendlichen/Jungen Erwachsenen im Wertefeld unten/rechts + links, die eher frustriert sind und häufiger Konflikte in Familien erleben; die eher in Opposition zur Erwachsenenwelt stehen oder weniger Zuwendung erfahren haben – die symbolisieren dementsprechend ihr Erleben mit der semantischen Reaktion: ‚So etwas wie ‚Gott‘ gibt es nicht‘, oder ‚Gott hat die Welt nicht erschaffen‘, oder ‚Was von der Schöpfungsgeschichte ausgedrückt werden soll, also dass da letztlich die ‚gute Ordnung‘ die Oberhand hat – das passt für mich nicht, weil ich es anders erlebe‘. Das bedeutet: Die Sentenz ‚Gott gibt es nicht‘ – das ist *ihre* Transzendenz- bzw. ‚Gotteserfahrung‘. Damit ist sie eine *Erfahrung* ebenso wie eine *Semantik* der *religiösen* Dimension. Und das heißt: Sie ist die Versprachlichung eines elementaren Gefühls, das – freilich im Negativen – die eigene Existenz auf der Ebene eines ‚letzten Horizonts‘ deutet – genau so, wie das geschieht, wenn man dem Satz zustimmt ‚Gott gibt es‘. Eine (Säkularisierungs-), ‚Theorie‘ bzw. eine empirische Forschungsoperationalisierung, die allein darauf abhebt, ob bestimmte, dogmatisch formatierte Formulierungen semantisch nominaliter bestätigt werden, ist für diesen unzweifelhaft theologischen Sachverhalt ‚blind‘.

Alle Positionierungen im Wertefeld zeigen in großer Deutlichkeit, dass und welcher Bedarf an religiöser Semantik zur Beschreibung der eigenen Befindlichkeit in der Welt und für die Weltdeutungs-Kategorien existiert, um den ‚erfühlten‘ Sinnüberschuss symbolisch zur Überführung ihrer Alltagswelt in eine Lebenswelt fixieren zu können. Die Betrachtung der sozialen Wertefelder in unserer Studie macht anschaulich, welche Sprache und Semantik man wohl einsetzen muss, um die Jugendlichen/Jungen Erwachsenen auch der beiden unteren Hälften des Feldes erreichen zu können. Demgegenüber deckt das, was in üblicher kirchennaher Kommunikation angeboten wird, meist nur den Befragten-Bereich im Feld rechts/oben ab.

Mithin muss es darum gehen, Gefühlserfahrungen nicht bloß als Illustrationen für kognitive, womöglich nur für religiös-dogmatisch formatierte Sachverhalte zu nehmen. Vielmehr muss umgekehrt vorgegangen werden:

Gefühlserfahrungen müssen anschlussfähig gemacht werden an Sprachmuster, die nun auch von Jugendlichen/Jungen Erwachsenen explizit und diskursiv als ‚religiöse‘ akzeptiert werden, weil erst sie es sind, die etwas thematisierbar, aussprechfähig machen können, was – individuell oder überindividuell – offenkundig anders eben nicht artikuliert werden kann, obwohl man es doch ‚fühlt‘.

Wenn also, im Zusammenhang des Nachdenkens über das Verhältnis der Generationen untereinander im Zeichen einer ‚alternden‘ Gesellschaft, einerseits am Interpretament der Säkularisierung festgehalten wird, man andererseits aber erstaunt eine ‚Wiederkehr der Religion‘ meint konstatieren zu müssen, dann erscheint der empirische Blick auf die derzeit ‚Junge Generation‘ insoweit hilfreich, als er vielleicht auch die Wahrnehmung der derzeit älteren Generationen und deren Blick auf die Existenz des Religiösen zu korrigieren helfen könnte. Denn es scheint, dass sowohl die gängige Säkularisierungs- wie auch die aktuelle Wiederkehr-These auf einem unreflektierten, normativ-dogmatischen Religionsbegriff aufruht, der so vom theologischen Selbstverständnis beider christlichen Großkirchen keineswegs einhellig geteilt wird. Und daher könnte es auch sein, dass sich die vorstehend skizzierten empirischen Ergebnisse auch bei Befragung der älteren Generationen – deren drittes Lebensjahrzehnt in die Zeit der späten 60er Jahre des 20. Jh. mit der seinerzeit als dramatisch empfundenen Kirchendistanz und Kirchenaustrittshaltung fällt – zumindest in den Grundproportionen in gleicher Weise zeigen könnten. Denn auch für diese Generationskohorten ist zu vermuten, dass es ihnen an Anschlussstellen für Kommunikationen gefehlt hat, wo sie konkret formulierbare bzw. von ihnen tatsächlich formulierte Lebensperspektiven auch als religiöse ebenso wie als spezifisch christliche zu verstehen und als Perspektiven des Selbstverstehens zu begreifen hätten gelernt haben können, statt sich permanent im Defizit gegenüber einer ‚fundamentalistischen Vergegenständlichung (angeblich) feststehender Glaubensinhalte‘ (Zilleßen) – auch solchen in empirischen Umfragen – sehen zu müssen. Würde dies, bei entsprechender, noch ausstehender Forschung empirisch zum Vorschein kommen, dann wären sich – in dieser Frage – die Generationen näher, als es dem üblichen Klischee entspricht. Und das wäre für die Diagnose von ‚Kindheit und Jugend in einer alternden Gesellschaft‘ dann von wohl besonderem Informationswert.

- Bernhard Dressler*, Religionsunterricht als Werteerziehung? – Eine Problemanzeige, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE)* 4 (2002) 256–269.
- Dirk Enzmann/Katrin Brettfeld/Peter Wetzels*, Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre: Empirische Prüfung eines theoretischen Modells zur Erklärung erhöhter Delinquenzraten jugendlicher Migranten, in: *Dietrich Oberwittler/Susanne Karstedt* (Hg.), *Soziologie der Kriminalität* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004, 264–287.
- Andreas Feige*, Jugend und Religion, in: *Heinz-Hermann Krüger/Cathleen Gruner* (Hg.), *Handbuch der Kindheits- und Jugendforschung*, Opladen: Leske+Budrich 2002, 805–818.
- Andreas Feige*, Kirche und Religion, in: *Birgit Weyel/Wilhelm Gräb* (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 40–60.
- Carsten Gennerich*, Die Kirchenmitglieder im Werteraum, in: *Pastoraltheologie* 90 (2001) 168–185.
- Carsten Gennerich/Stefan Huber*, Value Priorities and Content of Religiosity – New Research Perspectives, in: *Archiv für Religionspsychologie* 28 (2006) 253–267.
- Carsten Gennerich*, Religiöser Trost in der Seelsorge an Senioren und Seniorinnen: Modellentwicklung und empirische Analysen zum Motiv der Vorsehung, in: *Ralph Kunz* (Hg.), *Religiöse Begleitung im Alter: Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich: TVZ 2007, 217–250.
- Carsten Gennerich*, Empirie und Ästhetik: Empirische Zugänge zum religionspädagogischen Ansatz Dietrich Zillebens, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 45 (2007), online unter <www.theomag.de>, abgerufen 12.01.2008.
- Thomas Gensicke*, Jugend und Religiosität, in: *Deutsche Shell* (Hg.), *Jugend 2006: 15. Shell Jugendstudie*, Frankfurt: Fischer 2006, 203–240.
- Henri Gooren*, Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation: Poverty, Self-Improvement, and Ethics Among Small-Scale Entrepreneurs in Guatemala City, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (1/2002) 29–45.
- John T. Jost/Jack Glaser/Arie W. Kruglanski/Frank J. Sulloway*, Political Conservatism as Motivated Cognition, in: *Psychological Bulletin* 129 (2003) 339–375.
- Tim Kasser*, Sketches for a Self-Determination Theory of Values, in: *Edward L. Deci/Richard M. Ryan* (Hg.), *Handbook of Self-Determina-*

- tion Research, Rochester: University of Rochester Press 2002, 123–140.
- Joachim Matthes*, Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘: Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis* 30 (2/1992) 129–142.
- Steward J. H. McCann*, Threatening Times and Fluctuations in American Church Membership, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 25 (3/1999) 325–336.
- Wolfhart Pannenberg*, Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE)* 21 (1977) 161–173.
- David C. Plummer*, The quest for Modern Manhood: Masculine Stereotypes, Peer Culture and the Social Significance of Homophobia, in: *Journal of Adolescence* 24 (2001) 15–23.
- Bernt Spiegel*, *Die Struktur der Meinungsverteilung im sozialen Feld*, Bern: Huber 1961.
- Sylvia Thonak*, *Religion in der Jugendforschung: Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht*, Münster: Waxmann 2003.
- Dietrich Zilleßen*, Wieviel Wert haben Werte? Ethisches Lernen im Religionsunterricht, in: *Jahrbuch für Religionspädagogik* 9 (1992) 51–71.
- Dietrich Zilleßen*, Leben im Dialog mit religiöser Tradition, in: *Dietrich Zilleßen/Uwe Gerber* (Hg.), *Und der König stieg herab von seinem Thron*, Frankfurt: Diesterweg 1997, 24–36
- Dietrich Zilleßen*, Theologie als eine Bezugswissenschaft des BRU, in: *Comenius Institut/Deutscher Katechetenverein/Gesellschaft für Religionspädagogik* (Hg.), *Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 146–149.