

Lebensorientierungen Jugendlicher.
Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung
von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland

Studie und Buchpublikation wurden gefördert durch

Bildungsabteilungen der Gliedkirchen der EKD

Klosterkammer Hannover

Wertevolle Zukunft, Stiftung für ethisches Handeln, Hamburg

Erzbischöfliches Ordinariat des Erzbistums München

Stiftung Oase, Osnabrück

Fa. Bernhard Tholl, Erneuerbare Energie, Bruchhausen-Vilsen

VHV Versicherungen, Hannover

Bundesverband und Landesverbände des Verbandes
katholischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer
an Berufsbildenden Schulen e. V. (VKR)

Helmut Pölling, Eutin

Stefanie Gerwesmann, Glandorf

Andreas Feige, Carsten Gennerich

unter Mitarbeit von
Nils Friedrichs, Michael Köllmann, Wolfgang Lukatis

Lebensorientierungen Jugendlicher

Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung
von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland

Eine Umfrage unter 8.000 Christen,
Nicht-Christen und Muslimen



Waxmann 2008

Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Ein Forschungsprojekt des
Instituts für Sozialwissenschaften (ISW) der TU Braunschweig
(Prof. Dr. Dr. h. c. Andreas Feige)
in Zusammenarbeit mit dem
Verband katholischer Religionslehrerinnen und
Religionslehrer an Berufsbildenden Schulen e. V. –
Landesverband Niedersachsen (VKR) und der „Vereinigung
Evangelischer Religionslehrer/-innen an Berufsbildenden
Schulen in Niedersachsen“ (VER)

ISBN 978-3-8309-1941-4

© Waxmann Verlag GmbH, 2008
Postfach 8603, D-48046 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Kommunikationsdesign, Ascheberg
Umschlagfoto: Alexander Kreher, www.photocase.com
Satz: Angela Hennig, Uetze-Dollbergen
Druck: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	11
Teil A: Alltagsethik, Moral, Religion und Kirche I: Mittelwerte-Vergleiche und Faktorenanalysen	23
I. Beschreibung der Stichprobe und Erstellung des Fragebogens	23
II. Vorschau: Die Ergebnisse von Teil A in ‘Schlagzeilen’	32
III. Alltagsethik und Moral: „Was soll <i>gelten</i> ?“	35
III.1 Wie ein <i>gutes</i> Leben zu leben ist – Erziehungsmaximen für die eigenen Kinder.....	35
III.2 Worauf man sich verlassen können muss – Maximen gelingender Partnerschaftsbeziehungen.....	40
III.3 ‘Gewissen’ – Kohäsionskraft-Ressource der privaten Lebenswelt, kein allgemein religiöser Imperativ	43
III.4 ‘Sünde’ – eine wichtige Kategorie im Kosmos gelingender privater Beziehungsnetze	47
IV. Elementarzustände des Lebens: „Was <i>fühle</i> ich?“	53
IV.1 Meine Gefühle nach durchlebten Konflikten.....	53
IV.2 Was ich verspüre, wenn ich das Wort „Gemeinschaft“ höre	57
IV.3 Meine Ängste – Worüber ich bereit bin, mir Sorgen zu machen	62
IV.4 „Gottes Segen“ – Was fühle ich, wenn ich das höre?	66
IV.5 Gefühle beim Hören des Wortes „religiös“	71
IV.6 Gefühle beim Hören des Wortes „Kirche/Moschee“	75
V. Zur Ordnung der ‘Welt’: „Was <i>glaube</i> ich?“	82
V.1 Wer und was lenken meinen Lebensverlauf?	82
V.2 Der ‘Sinn meines Lebens’ – gibt es den und was trägt ihn?	88
V.3 Was passiert nach meinem Tod mit mir?.....	94
V.4 ‘Schöpfung’ oder ‘Zufallsprodukt’ – Wie ist die Welt entstanden?	101
VI. Wo fühle ich mich zugehörig?.....	106

Teil B: Alltagsethik, Moral, Religion und Kirche II: Die Befragungsergebnisse im Spiegel einer Schülertypologie und deren Verortung im ‘Wertefeld’	111
VII. Zur Konstruktion des Wertefeldes und seine demographischen Charakteristika.....	111
VII.1 Die Konstruktion des Wertefeldes	111
VII.2 Die Anwendung des Feldes zur Analyse von ‘Meinungsgegenständen’ und zur Bildung einer Schülertypologie	115
VII.3 Zu demographischen Charakteristika des Wertefeldes	118
VIII. Der ethische Bereich: „Was soll <i>gelten</i> ?“	128
VIII.1 Was in einer Beziehung wichtig ist	128
VIII.2 Welche „Spielregeln“ in der Gesellschaft wichtig sind	131
VIII.3 Wo ‘Gewissen’ eine Rolle spielt	135
VIII.4 Was ‘Sünde’ bedeutet	138
IX. Der emotionale Bereich: „Wie und was <i>fühle</i> ich?“	147
IX.1 Gefühle nach Konflikten mit Eltern oder Freunden.....	147
IX.2 Die emotionale Bedeutung von „Gemeinschaft“	150
IX.3 Gefühle beim Hören des Wortes „Gottes Segen“	153
IX.4 Gefühle beim Hören des Wortes „religiös“	155
IX.5 Gefühle beim Hören des Wortes „Kirche/Moschee“	159
IX.6 Lebensbereiche, die Besorgnis und Ängste auslösen.....	162
X. Der weltanschaulich–theologische Bereich: „Was <i>glaube</i> ich?“	168
X.1 Wer oder was bestimmt meinen Lebenslauf?	168
X.2 Was trägt den Sinn meines Lebens?	172
X.3 Was passiert nach meinem Tod mit mir?.....	175
X.4 Wie ist die Welt entstanden?	180
X.5 Einstellungen zu kirchlich dogmatisierten Glaubens-Formulierungen	183
XI. Zusammenfassung: Der Zusammenhang von Werthaltung und Weltdeutung bei Jugendlichen und Jungen Erwachsenen im Spektrum der Wertefeld-Analysen – eine Typologie der Tendenzen....	186
Abschlussbetrachtungen:	
Religion, Religiosität und religiöse Semantik – oder die Frage: „Wann und wie ist man ‘religiös’“?	191
Literatur	205
Die Mitarbeiter dieser Veröffentlichung	217

Vorwort

Angefangen hat alles mit einem Anruf aus Osnabrück im September 2002.

Er sei Religionslehrer an einer Osnabrücker Berufsschule, so sagte mir der Anrufer mit gedehnt-gepflegtem norddeutschen Akzent, und er und seine Kollegen und Kolleginnen machten am Schuljahresanfang immer so eine kleine Befragung bei ihren neuen SchülerInnen, welche Themen im Religionsunterricht sie denn so interessieren würden usw. Sie hätten nun das Gefühl, dieser Umfragebogen müsste mal wieder etwas aufgefrischt werden. Und auf der Suche nach jemandem, der ihnen da vielleicht etwas helfen könnte, sei man immer wieder auf meinen Namen gestoßen. Der Anrufer hieß Franz-Josef Hülsmann und stellte sich als Vorstandsvorsitzender des „Verbandes katholischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an Berufsbildenden Schulen e. V. – Landesverband Niedersachsen“ (VKR) und zugleich Fachberater in der niedersächsischen Landesschulbehörde für katholischen Religionsunterricht in Berufsbildenden Schulen vor.

Überrascht und zugleich angetan von dem eher selten eintretenden Ereignis, dass Lehrer von der Praxisfront sich an Sozialwissenschaftler der Universität wenden, sagte ich spontan meine Unterstützung zu. Es bildete sich ein Kreis von KollegInnen des kath. und ev. Religionsunterrichts mit Interesse an einer solchen kreativen Arbeit.¹ Tagungsort sollte die niedersächsische Landesmitte, also Hannover sein. Organisiert wurden die Treffen von Vertretern des VKR sowie von der „Vereinigung Evangelischer ReligionslehrerInnen an Berufsbildenden Schulen in Niedersachsen“ (VER). Anfangs dachte der Kreis, die Arbeit sei so mit ein bis zwei ‘Drei-Stunden-Sitzungen’ getan. Er merkte dann aber sehr schnell, wie viel theoretische und praktisch-handwerkliche Überlegungen in ein solches Umfrage-Vorhaben investiert werden müssen, wenn es denn wirklich praxismgerechte Ergebnisse erbringen soll. So wurden aus den zwei Sitzungen sehr viel mehr und die konzipierten Ideen wurden immer wieder in den Schulklassen auf ihre Tauglichkeit überprüft, redigiert und erneut überprüft.

War es anfangs das Ziel, den Fragebogen allererst für den eigenen Gebrauch zu erstellen und ihn ggf. auch interessierten KollegInnen an der eignen Schule oder in den Verbänden anzubieten, öffnete eine Idee von Bernd Felbermair völlig neue

1 Lioba Behrens, Hauswirtschaft, Uelzen; Jürgen Beyer, Augenoptik, Gifhorn; Martin Bock, Gesundheit, Gifhorn; Heike Brinkhus, Ernährung, Cloppenburg; Martin Buß, Ernährung, Springe; Astrid Eschmeier, Wirtschaft, Osnabrück; Bernd Felbermair, Elektrotechnik, Hildesheim; Michael Göcking, Diplom Theologe, Melle; Franz-Josef Hülsmann, Wirtschaft, Politik, Melle; Daniel Hüsing, Bautechnik, Hannover; Joachim Kreter, Wirtschaft, Nienburg; Hans-Christian Löbke, Elektrotechnik, Hildesheim; Aga Meiners, Wirtschaft, Osnabrück; Heinz Peters, Wirtschaft, Mathematik, Cloppenburg; Ulrike Pierck, Gesundheit, Osnabrück.

Horizonte: Man könnte doch mit Hilfe einer EDV-Software der Bundeszentrale für Politische Bildung, das sog. „GrafStat-Programm“, den Fragebogen in den PC-Räumen der Schulen klassenweise zum zeitsparenden Einsatz bringen und so unmittelbar zu einer Auswertung kommen, die auch ein in der Statistik unkundiger Lehrender erstellen und gemeinsam mit seiner Klasse an den Bildschirmen interpretieren könne. Die Möglichkeit der Erzeugung von elektronischen Klassen-Datensätzen hatte nicht nur den Charme einer unterrichtspraktisch sehr fruchtbaren Idee. Durch die leichte Versandbarkeit von Dateien rückte nun auch eine bundesweite Datensammlung in den Bereich des Mach- bzw. des Bezahlbaren. Und so ist es dann unter *sehr* viel Einsatzfreude aller Beteiligten nicht nur zur Einrichtung einer website für die Unterstützung von beteiligungswilligen Lehrenden (www.berufsschul-ru.de), sondern letztendlich auch zu dem hiermit zu präsentierenden Forschungsergebnis gekommen.

Was soll und was kann mit dieser Studie erreicht werden? Es wäre ein Missverstehen der Möglichkeiten einer empirischen Befragung wie der hier vorgelegten, wenn man meinte oder sich erhoffte, eine solche Studie linear, gleichsam im 1:1-Verhältnis für die Religionsdidaktik oder gar die unmittelbare Unterrichtspraxis umsetzen zu können. Denn die natürlich legitimen Fragen nach religionspädagogischen Zielen und didaktischen Optionen lassen sich aus keiner empirischen Untersuchung *begründen*, selbst wenn man diese von ihrem Fragefokus her so anzulegen versuchte. Denn das zu erwarten wäre das gleiche, was man in anderen Hinsichten für einen naturalistischen Fehlschuss hält, dass nämlich aus einem Sein ein Sollen wird. Pädagogik ist immer ein contrafaktisches Geschäft. Sie hat die Wirklichkeit wahrzunehmen, um sich orientieren zu können. Aber die Frage, was sein *soll* und welche pädagogischen Optionen man habe, sind normative Entscheidungen. Die hat man insoweit unabhängig von dem zu treffen, was man empirisch wahrnimmt und beobachtet, als man nicht einfach didaktisch das affirmieren darf, was man empirisch feststellt. Zugleich bedarf aber sehr wohl jede individuell unmittelbare Erfahrung und Wahrnehmung der Realität einer systematischen Korrektur auf empirisch breiter Datenbasis, durch die diese Erfahrung an entscheidenden Stellen noch mal erheblich gebrochen und differenziert werden kann.

Damit ist den Ergebnissen und Einsichten dieser Studie freilich keineswegs Praxisferne zu attestieren – im Gegenteil. Auch wenn es nicht zur Hauptaufgabe der Ergebnispräsentation gehört, werden wir an zahlreichen Stellen sehr konkret Folgerungen für die Unterrichtspraxis formulieren. Damit werden – da sind wir uns sicher – Argumente zur Verfügung gestellt, welche die in der Religionspädagogik oftmals eher empirievergessene, zumindest empirisch nicht hinreichend gestützte Paradigmen-Debatte – ‘evangelisches Profil’, ‘Lebensweltbezug und/oder Rekatechisierung’, ‘Kerncurriculum Gottesfrage’ u. ä. – mit empirisch gesicherten Einsichten versorgen kann, mit deren Hilfe man einen religionspädagogisch fundierteren Diskurs führen kann. Für einen solchen konnte man bisher für die empirischen Aspekte

von „Jugend und Religion“ fast nur auf die in dieser Hinsicht eher fragwürdige Problem- und Phänomenwahrnehmung der SHELL-Studie zurückgreifen.

Die Erstellung und Publikation dieser Studie hat viele Förderer gefunden, von denen die Finanz-Sponsoren bereits vorstehend vermerkt worden sind. Ohne Geld geht es nicht, aber Geld ist eben nicht alles: Es braucht immer auch – und vor allem – eine hohes persönliches Engagement, realisiert in vielen Arbeitsstunden, sorgfältigen Arbeitsausführungen und unter Hintanstellung anderer Arbeiten und Hobbies. Hier sind Viele beteiligt gewesen, denen zu danken ist. Allererst aber sind hier mit großem Dank und Respekt zwei Namen zu nennen: *Nils Friedrichs* und *Michael Köllmann*, Studierende am Institut für Sozialwissenschaften der TU Braunschweig, die beide als Projektmitarbeiter bei der SPSS-Auswertung und der Erstellung der Tabellen und Grafiken eine Arbeits- und Ausdauerleistung erbracht haben, die bei Studierenden äußerst selten anzutreffen ist. Ohne sie wäre das Projekt in seinem letztendlich erreichten Umfang nicht erstellbar gewesen. Zu danken ist auch, wieder einmal, *Wolfgang Lukatis*, Hannover, der die faktorenanalytischen Berechnungen angeliefert hat. Glückliche Umstände haben dazu geführt, dass in der Phase der Auswertung auch *Carsten Gennerich* von der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Abteilung Evangelische Theologie der Universität Bielefeld zum Projekt dazugestoßen ist und mit seinem wertefeldanalytischen Beitrag eine wesentliche Vertiefung und Erweiterung des Problem- bzw. Einsichten-Horizontes bewirken konnte. Diese Zusammenarbeit hat in der gemeinsamen Formulierung der Ergebnisauswertung ihre kollegial vertrauensvolle und menschlich sehr angenehme Fortsetzung gefunden. Und last but not least hat sich wieder einmal *Angela Hennig* um die Erstellung des endgültigen Manuskriptlayouts verdient gemacht, um dem Verlag eine repropereife Vorlage abliefern zu können.

So bleibt, dieser Studie jene kritische Aufmerksamkeit zu wünschen, die im Wissenschaftsbetrieb ebenso wie in der Schulpraxis unerlässlich ist, um sich mit dem Thema „Jugend und Religion heute“ angemessen beschäftigen zu können.

Braunschweig/Bielefeld
im Spätherbst 2007
für die Projektleitung

Andreas Feige

Einleitung: Jugend, Religion und Werte – ein leicht zugänglicher Zusammenhang?

Zum Problem der religionssoziologisch und religionstheologisch angemessenen theoretischen Fundierung des empirisch operierenden Zugangs zur Religion und Religiosität von Jugendlichen

Die hier vorgelegte Studie weist hinsichtlich des in ihr verwendeten Bestandes an Antwortvorgaben sowie der zur Anwendung kommenden Analysemethoden und Ergebnisversprechungen einige Besonderheiten auf. Diese können in ihrer inhaltlichen Bedeutung bzw. in ihrem Erweiterungs- und Korrekturanpruch im Blick auf frühere Forschungen zum Thema „Jugend und Religion“ erst vor dem Hintergrund des in dieser Studie zugrunde gelegten Religionsbegriffs verstanden werden. Daher müssen wir den Leserinnen und Lesern zunächst diese theoretische Fundierung sowie die Begründung unserer Kritik, die aus dieser theoretischen Fundierung erwächst, zumuten. Wir bieten damit eine Einleitungsvorlesung der eher ungewöhnlichen Art an. Dadurch möchten wir die Leserschaft freilich in die Lage versetzen, ihrerseits unsere Ergebnisinterpretationen mit dem von uns gewünschten kritischen Auge begleiten zu können.

1.

Zu allen Zeiten ausgebildeter Gesellschaften ist die jeweils nachwachsende Generation Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit gewesen, auch wenn erst die „Jugend“ – als das Produkt massengesellschaftlich-industrieller Ausdifferenzierung – ein permanenter Problemtitel geworden zu sein scheint. Gesellschaftsdiagnostische Veranstaltungen, die den ‚Verfall‘ thematisieren, bedienen sich dabei gern des pauschalen Hinweises auf die sich angeblich zum Negativen hin verändernde Jugend, um sich der Mühe historisch-handwerklicher Nachweisarbeit für ihre Deutungen entziehen zu können. So ist etwa im Bereich der Selbstschau des ‚kirchlich-religiösen Komplexes‘ aus den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts der Theologe und seinerzeitige Hamburger ev. Bischof Hans-Otto Wölber dafür ein anschauliches Beispiel. Er attestierte ebenso überzogen-apologetisch wie historisch unabgesichert der Jugend eine „Religion ohne Entscheidung“ (Wölber 1959) und versuchte damit die von ihm behauptete Unkirchlichkeit der Zeit zugleich als Ausweis der Non-Religiosität zu geißeln. Und auch in der Gegenwart ist der Zusammenhang von gesellschaftlicher Zukunft, die durch die Tradierung von ‚Werten‘ gesichert werden soll, und Religion/Religiosität (wieder) ins öffentlich-politische Interesse gerückt. Das wird dadurch verstärkt, dass in Europa nicht mehr die Trennlinie zwischen den Konfessionen relevant erscheint, sondern die zwischen dem Christentum und dem Islam ins Bewusstsein tritt. Entsprechend werden von Instanzen der Wissenschaftsförderung oder den Kirchen empirische ‚Surveys‘ ins Werk gesetzt, die allerdings aus der Perspektive der Religionssoziologie und Religionspädagogik eine ausreichende theoretische Grundierung bzw. Dignität der Problemerkennung vermissen lassen. Insbesondere sind aus religionspädagogischer Sicht (vgl. Thonak 2003) die

gängigen Studien bisher nicht in der Lage, den in der Theologie und Religionspädagogik erreichten Reflektions- und Diskussionsstand über die Bedingungen der Möglichkeit, Religion zu praktizieren und zu kommunizieren, in das Konzept zur empirischen Erfassung des Phänomens insbesondere im Kreise von Jugendlichen und Jungen Erwachsenen angemessen einzuarbeiten. Das gelte, so die Kritik, insbesondere für die SHELL-Studien. Ist diese Kritik berechtigt?

2.

In seinem Beitrag zur aktuellen Studie konstatiert Gensicke (2006b, S. 205 f.), dass die unter Jugendlichen/Jungen Erwachsenen verbreitete Vorstellung einer Existenz nach dem Tode in Gestalt eines 'Weiterlebens' zugleich „nur sehr eingeschränkt mit der Auffassung einher“ gehe, dass „man sich nach dem Tod für seinen Lebenswandel rechtfertigen muss“. „Im Gegensatz dazu“ lehre „das Christentum“, „dass sich Gläubige für ihre Daseinsführung vor Gott verantworten müssen“. Damit erhebt es nach Gensicke den Anspruch, „sozusagen vorauswirkend die diesseitige 'Moralität' der Lebensführung von Gläubigen zu prägen“. Demgegenüber müsse man aber „konstatieren, dass dieser religiöse Typ moralischer Prägung des Lebens heute nur noch eingeschränkt gegeben ist, insbesondere bei Jugendlichen“. Entsprechend dieser moralischen Verantwortungspflicht „vor Gott“ als Ausdruck des Christlichen schlechthin fragt die Studie die explizit-nominale Bestätigung eines „persönlichen Gottesglaubens“ ab und spricht jenen, die hier zustimmen und auch noch jenen, die zumindest meinen, es gebe eine „überirdische Macht“, die Eigenschaft zu, 'religiös' zu sein. Allerdings gesteht Gensicke jenen, die nicht dem moralischen Typus folgen, nur „diffuse Vor- oder Restformen von Religiosität“ zu, die keine prägende Kraft auf das Wertesystem ausüben können. Theologische Deutungsoptionen wie der „Vorbestimmungsglaube“ werden nicht etwa innerhalb der christlichen oder islamischen Tradition verortet, sondern als „para-religiös“ (S. 211) und als „Ausweichen“ vor den „offiziellen Lehren der Kirche und Religionsgemeinschaften“ (S. 215).

Diese Argumentation geht von drei zentralen Annahmen aus: (1) Der Gottesbegriff wird strikt an den der irdischen Moral gebunden. (2) Das Verhältnis von Glaubensvorstellungen und Werthaltungen ist einlinig deduktiv zu denken. (3) Die Pluralität religiöser Traditionen (hier der christlichen) wird 'fundamentalistisch' auf nur eine als fundiert dargestellte Deutungsoption reduziert (hier: Verantwortungspflicht vor Gottes Gericht). Alle drei Annahmen sind jedoch höchst problematisch bzw. falsch. *Erstens* wird der Zusammenhang von Glaube und Moral theologisch bestritten (Dressler 2002; Jüngel 1979, Zilleßen 1992). Er ist auch empirisch dadurch problematisch, dass christliche Kirchen liberale wie konservative, neoliberal leistungsorientierte bis hin zu solidarisch altruistisch orientierte Theologien bereitstellen können (vgl. z. B. Gooren 2002, McCann 1999). Durch die Pluralität der theologischen Optionen ist daher eher wahrscheinlich, dass sich Menschen ihre Theologie in Abhängigkeit von ihren Werthaltungen wählen. *Zweitens* ist die Idee eine eindeutigen

und ausschließlichen Prägung von Werten durch Glaubensvorstellungen problematisch: Werthaltungen werden nachgewiesenermaßen zumindest ebenso determiniert durch den Grad erfahrener Unsicherheit im gesellschaftlichen Kontext (Jost et al. 2003; McCann 1999) und den Grad an Zuwendung im Laufe der erfahrenen Erziehung (Kasser 2002), so dass auch und vermutlich allererst situativ-kontextuelle Bedürfnisse Werthaltungen formieren und dazu dann die *'subjektiven Theologien'* der Menschen mit ihrer Symbolisierung der kontextspezifischen Erfahrung einen Beitrag zur Entwicklung humaner Lebensperspektiven in jeweils gegebenen Kontexten leisten. Die von Gensicke postulierte „Prägung des Wertesystems“ ist somit kein zwingendes Kriterium für die Religiositätsdiagnose. *Drittens* zeigen die Analysen von Gennerich und Huber (2006), dass Religiosität im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs nicht mehr eindimensional (etwa als „Typ moralischer Prägung“) konzipiert werden kann. Es muss vielmehr multidimensional gemessen werden, so dass sich, je nach Messung, substantielle Korrelationen mit inhaltlich durchaus verschiedenartigen Werthaltungen ergeben können.

Auch in einer theologischen Perspektive zeigt sich: Unterschiedliche Assoziationen zwischen religiöser Tradition und Werten ergeben sich durch die motivische Vielfalt einer Tradition (Schöpfung, Umkehr, Exodus etc.; siehe Gennerich 2007a) als auch durch die auf ein und dasselbe Motiv bezogene Pluralität der Interpretationen (Gennerich, 2007b am Beispiel des Vorsehungsmotivs). Die „Diffusität“ muss in dieser Perspektive also nicht den Glaubensvorstellungen der Jugendlichen zugeschrieben werden, sondern ist in erster Linie den Items selbst anzulasten. Entgegen der Annahme Gensickes sind „Engel“ nicht nur ein genuiner Bestandteil der christlichen Theologie, sondern auch Teil des verpflichtenden Glaubensbestandes im Islam. Die „Vorbestimmung“ ist sowohl in der christlichen wie islamischen Tradition eine etablierte Deutungsoption (Mohamed 2000). Diffus werden die Items in diesem Fall dadurch, dass sie kombiniert werden mit semantisch oppositionell interpretierbaren Begriffen: „Vorbestimmung“ wird mit „Schicksal“ kombiniert, das alltagssprachlich eine Nähe zum Begriff des „Zufalls“ hat und sich dann nicht mehr mit einer Vorbestimmung nach Gottes Plan vereinbaren lässt. Gegenüber dem Begriff des „Engels“ ist der Begriff der „guten Geister“ mehrdeutig und macht die Messung semantisch unklar. Eine Zuordnung etwa der „Vorbestimmung“ in einen Index der Para-Religiosität ist gleichermaßen „diffus“. Die von Gensicke intendierte Analyse von Zusammenhängen zwischen Werthaltungen und Religiosität würde erst dann aussagekräftig werden und weiterführende Diagnosen über die Zugänglichkeit Jugendlicher für theologische Diskurse leisten können, wenn vorhandene theologische Deutungsoptionen „repräsentativ“ und präzise abgebildet werden. Das mag zwar in einer Untersuchung wie der SHELL-Studie nicht mehr leistbar sein. Aber ein auch selbstkritischer Zugang zum Problem der Werthaltungen Jugendlicher und ihren Anschlussstellen für theologisch-religiöse Perspektiven wäre auch der SHELL-Studie möglich und für sie wünschenswert.

2.1

Die aufgeführte Problematik sei wegen der zentralen Stellung des Gottesbegriffs im Religionsteil der SHELL-Studie auch an diesem abschließend deutlich gemacht: Gott wird semantisch als „*persönlich*“ bezeichnet. Dabei wird weder über den alltagssprachlichen Bedeutungsraum des Wortes „*persönlich*“ reflektiert (auch nicht in den entsprechenden Detailausführungen der Studie), noch darüber, in welchem Verhältnis das in Kirche und akademischer Theologie betriebene systematisch-theologische Denken zum *Gottesbegriff* auf der einen Seite und dessen semantischer, versprachlichter Gestalt („ER“) auf der anderen gedacht werden soll bzw. kann. Man kann den Definitionsansatz der SHELL-Studie auch so ausdrücken: Seine Religiosität „*bekannt*“ man nur in der Weise, dass man der Personalitäts-Semantik zustimmt, womit man die Existenz einer ‘Person’ (wenn auch keine ‘menschliche’) bestätigt, die es offenkundig ‘gibt’. Wer hier zögert, ist nicht etwa theologisch nachdenklich und damit intellektuell aktiv. Er ist vielmehr nach dem Urteil der Studie in seinem kognitiv-emotionalen Gesamtstatus „*glaubensunsicher*“ und befindet sich damit zumindest auf dem Wege zur „*Absage an die Religion*“.

Fazit: Auch in 2006 operiert religionstheoretisch bzw. religionstheologisch die inzwischen 15. SHELL-Jugend-Studie mit einer Religionsdefinition, die dem theoretischen Reflexionsstand der Religionssoziologie nicht entspricht. Auch spiegelt sie nicht die Anstrengungen der systematischen Theologie (protestantischer wie katholischer Provenienz) wider, das Verstehen der Befindlichkeiten ‘Religiosität’ und ‘Glaube(n)’ 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 Gemeinte nicht mitgedacht und nicht mitkommuniziert wird; bzw. es nicht mitgedacht werden *kann*, wenn man von eben diesen Denkbewegungen und Denkbefreiungen noch nie etwas gehört hat.

2.2

Das hat Konsequenzen für die Überzeugungskraft der von der SHELL-Studie dargebotenen Ergebnisdeutungen. So nimmt die Studie im Laufe ihrer weiteren Ausführungen unkommentiert Kategorienwechsel vor und scheint Aporien in ihrer Argumentationsführung nicht wahrzunehmen. Beispielsweise formulieren die Autoren in ihrer die Ergebnis-Pointen setzenden Zusammenfassung, dass wenn „*dennoch*“ (kursiv A. F./C. G.) viele Jugendliche „auf kirchlichen Großveranstaltungen“ wie etwa den Kirchentagen oder beim Papstbesuch zum (katholischen) „Weltjugendtreffen“ 2006 in Köln sowie „in der kirchlichen Jugendarbeit“ präsent seien, sich das daraus erkläre, „dass viele eine prinzipiell wohlwollende Einstellung zur Kirche haben. 69 % finden es gut, dass es die Kirche gibt. Nur 27 % der Jugendlichen meinen, dass es, wenn es nach ihnen ginge, die Kirche nicht mehr zu geben brauchte.“ (ebd., 27) Der Befund als solcher und seine Interpretation als Ausdruck des Wohlwollens ist ja nicht unsinnig. Unsinnig ist das „dennoch“. Inwiefern? ‘Ei-

gentlich', so lautet die zugrunde liegende Logik, kann z. B. *Kirchentagsteilnahme* nur einhergehen mit der Gehorsamsbekundung gegenüber den für essentiell erklärten „*Vorgaben*“. Alles andere ist zwar empirisch nicht bestreitbar, aber in der Logik des „dennoch“ religionstheologisch 'uneigentlich'. Zugespitzt: Kirchentags- und Jugendarbeits-Teilnahme ist aporetisches Verhalten eines Großteils der dort Anwesenden und Engagierten. Bei einer solchen Logik, die sich durch das „dennoch“ enthüllt, bräuchte es keine Theologie; und auch keine Soziologie, die im Sinne Max Webers *verstehende* Soziologie sein will. Denn wenn „Religion“, „religiöses Bekennen“ (und auch die „Absage an Religion“) argumentativ – und damit definitorisch – als mit „Kirche“ jederzeit austauschbar und somit als identische Kategorie gehandhabt werden darf, dann ist jegliches theologische Denken stets ein allein kirchlich-institutionelles Denken.

Was hat dieser unreflektierte Kategorienwechsel für Folgen? Die einerseits dem Individuum als *Subjekt* zugewiesene Aufgabe des „Bekennens“ (in Gestalt der Vorgabenbefolgung: „Gibt es einen persönlichen Gott? Ja!“) wird – andererseits – *kategorial* immer als ein Prädikat des *Kollektivs* (Kirche) gedacht – andernfalls wäre 'Religion/Reliosität' nicht umstandslos gegen 'Kirche' austauschbar. Damit wird das individuelle Subjekt – entgegen der im Subjekt-Begriff mitzudenkenden Autonomie-Annahme – zum bloßen Vollzugsorgan eines nur kollektivistisch zu denkenden Regelsystems. Dessen Realisation, die vom Einzelnen geschuldet ist, kann dann nur im Ritus bestehen. Das entspricht nun einem Verständnis von Religion, das auch die antiken Römer durch Opfergaben im Blick auf die Götterwelt realisierten, indem sie diese Vollzugs-Pflichten sorgfältig be(ob)achteten (= religere), ohne das Subjekt mit seinem individuellen (Subjekt-) *Bewusstsein* als 'Sitz der Religion' zu benötigen. Deswegen bedurfte es auch nicht eines „Bekennens“, das erst mit dem Christentum kategorial relevant wurde. Wenn also das empirisch beobachtbare Verhalten des Zuhörens (auf Kirchentagen) oder des Mittuns (bei der Jugendarbeit der Kirchengemeinden) *nicht* begleitet ist durch das oben beschriebene Bestätigungsverhalten, dann sind die Autoren der SHELL-Studie allenfalls (aber inkonsequent) bereit, von „religion light“ zu sprechen.

Auch diese Inkonsistenz hat Konsequenzen. Da Religion das „ist“, was der Autor des Religionsteils der SHELL-Studie, Thomas Gensicke, von ihr definitorisch aussagt, kommt es seiner Auffassung nach zu Aporien (vgl. auch Gensicke 2006b, 204–207). Und die sind 'verursacht' durch die Empirie: So gebe es in der Öffentlichkeit die gelegentliche Behauptung, „dass die Religionsferne der ostdeutschen Jugend, aber auch die religiöse Beliebigkeit vieler westdeutscher Jugendlicher dazu führe, dass das Wertesystem der Jugend immer instabiler und schwächer werde.“ Demgegenüber zeige die aktuelle Studie „jedoch“, dass „solche der Kirche am fernsten stehenden Jugendlichen ein Wertesystem haben, dass sich *kaum* von dem der anderen Jugendlichen unterscheidet. Von einem 'Werteverfall' kann also nicht die Rede sein. Die vertiefende Analyse zeigt, dass in dieser religionsfernen Gruppe

die Institution der Familie und die Freundeskreise die Werte stützende Funktion übernehmen, die Religion und Kirche *nicht mehr* innehaben.“ (ebd., 28, kursiv A. F./C. G.) Dieser Befund müsste der Sache nach die Eindeutigkeit seines bei der Daten-Deutung eingesetzten Religionsverständnisses zumindest relativieren und das müsste auch zum Ausdruck gebracht werden. Stattdessen aber nimmt Gensicke eine ‘Trägerschaftsverlagerung’ vor: Wertefundamente können zwar ‘eigentlich’ nur „Religion und Kirche“ sein – ‘eigentlich’ deshalb, weil sie es wohl ursprünglich waren, *insofern* sie diese wertestützende Funktion nun „nicht mehr innehaben“. Aber nun „übernehmen“ in den religionsfernen Gruppen diese Funktion die Institution der Familie und die Freundeskreise. Woher diese beiden Träger ihre wertestützenden Ressourcen beziehen, bleibt freilich unerörtert – jedenfalls können sie definitionsgemäß nicht religiös sein. Das bedeutet: Da das Religionsbekenntnis bzw. (wie in Ostdeutschland) das Nicht-Bekenntnis *empirisch* nicht (mehr) je bestimmten, deutlich unterscheidbaren, aber in Ost *und* West gleichermaßen anzutreffenden Werthaltungen zugerechnet werden können, müsste konsequenterweise die Frage nach Religion/Religiosität von den Fragen nach Werten abgekoppelt werden, weil indikatorisch das eine für das andere nicht eingesetzt werden kann: So korreliert etwa eine starke Bestätigung eines persönlichen Gottesglaubens bei den Muslimen mit hedonistischen und materialistischen Werten in einer Weise, wie man sie auch bei den religionsabstinenten Jugendlichen in Ostdeutschland beobachtet.

Wie geht die SHELL-Studie damit um? Weil gemäß ihrem Ansatz die Religion prinzipiell wertegenerierende, stützende Funktion zu haben hat, formuliert man flugs eine andere ‘Einsicht’: Da die (allen gemeinsamen) Werte-Elemente bei den „religionsfernen“ Jugendlichen in Ostdeutschland, die dort mit 64 % die große Mehrheit stellen, „kraftvoller“ ausfielen, zugleich aber in Westdeutschland die religionsfernen Jugendlichen mit nur 21 % in der Minderheit stehen, bestehe mithin die Gefahr, dass diese Minderheit in der westdeutschen (noch) „stärker religiös-kirchlich geprägten Umwelt in eine *Werteopposition* gedrängt“ werde (kursiv A. F./C. G.). Durch den Wechsel des Topos (weg von „Religionsferne“ hin zur – von wem initiierten? – „Verdrängung in die Werteopposition“) wird der ‘feste’ Maßstab der personalen Gottesvorstellungsfähigkeit in der Weise ‘aktiviert’, dass er wenigstens zur Wahrnehmungsempfindlichkeit für eine möglicherweise aufgezwungene Werteopposition taugt! Mit derartigen Interpretationsanstrengungen und der Fixiertheit auf einen allein an der Bestätigung einer persönlichen Gottesvorstellung festgemachten Maßstab ist kein Erkenntnisgewinn der ohnehin wenigen Fragen möglich, die auf explizit formulierte religiös(-institutionelle) Topoi gerichtet sind (ebd., 484). Mithin: Auch der 15. SHELL-Studie „Jugend 2006“ gelingt es mit ihren Aussagen zum Thema „Jugend und Religion“ *nicht*, den in der Tat komplizierten dialektischen (Erkenntnis-)Zusammenhang zwischen Realitäts-Diagnose und (abgefragter/eingesetzter) *Semantik* in der notwendigen differenzierten Weise in den Blick zu bekommen. Die Einsicht darin ist aber die Voraussetzung für die wirklich anstehende Aufgabe: Es ist die Aufgabe, mit Hilfe der Analyse (a) der *alltags-*

ethischen Normen-Vorstellungen, (b) der ausgelösten *Gefühlsprofile* zu semantisch zentralen Topoi der Lebenspraxis sowie (c) der Denkmodelle im Blick auf das *‘Transzendente’* den bei Jugendlichen/Jungen Erwachsenen vorhandenen *Kategorien* ihrer *Weltdeutung* nachzuspüren. Diese Kategorien können dann ihrerseits mit den *explizit* als ‘religiös’ konnotierenden Semantiken korreliert werden. So erst können die Analysen explorativ-hypothetisch zu Dimensionen der Weltwahrnehmung und Weltdeutung vorstoßen, die man – als lebenspraktische *Entfaltungen* des Gefühls der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ – gleichermaßen soziologisch wie theologisch als Ausdruck des ‘Religiösen’ begreifen darf, das seinen Sitz im Subjekt hat. Die Frage der ‘Passung’ zu (christlichen) Dogmen-Formulierungen ist davon zu unterscheiden.

3.

Was versucht nun in Berücksichtigung der vorstehend formulierten Zielvorgaben die hier vorgelegte Befragung bzw. Analyse gegenüber dem Ansatz bisheriger Studien anders zu machen? Auf eine Kurzformel gebracht: Sie versucht, hermeneutisch-diagnostisch und forschungspraktisch Konsequenzen aus dem Verstehensansatz zu Begriff und Phänomen von ‘Religion’ zu ziehen, den Joachim Matthes bereits in den 1960er Jahren entwickelt und noch einmal 1992 verdeutlicht hat. Dadurch wird nun nicht etwa eine theologische Definition durch eine soziologische Definition ersetzt. Vielmehr: Dieser wissenssoziologische Ansatz ist hoch kompatibel mit den gegenwärtigen theologischen und religionspädagogischen Standards der Erkenntnisse in der Systematischen Theologie beider Konfessionen. Diese affirmieren genau nicht den von den Sozialwissenschaftlern der SHELL-Studie und anderen Untersuchungen (vgl. z. B. Wippermann 1998, Pollack 2003) verwendeten ‘substantiellen’ Definitionszugang zu ‘Religion’ – im Gegenteil. Der benannte Ansatz sei nachfolgend in aller Kürze skizziert (vgl. dazu Matthes 1992, 129–142; auch Feige 2006, 47–60, auf dessen Textpassagen im Folgenden auszugsweise direkt zurückgegriffen wird).

3.1

Matthes versteht ‘Religion’ und ‘Religiosität’ als „diskursive Tatbestände“, d. h. sie „*konstituieren*“ sich erst „im gesellschaftlichen Diskurs“ (kursiv A. F./C. G.). 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 für das theoretisch zu Verstehende: Es umgreift den Modus sowohl des beobachtenden Fremdverstehens als 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“. Schärfere konturiert ausgedrückt: Religion existiert nur, sofern

sich 'etwas' diskursiv konstituiert. Nicht die jeweilige Verwirklichung 'ist' Religion. Das bedeutet: Eine Erfahrung ist nicht per definitionem religiös, sondern wird dies erst durch den Rückgriff auf einen Diskurs, der die Erfahrung als eine religiöse beschreibbar und wahrnehmbar macht. Für das Ausdrucksbedürfnis von Erfahrungen und Gefühlen stehen *Symbole* und *begriffliche Konzepte* zur Verfügung. Die tradieren sich auf komplex-mediale Weise. Vor allem: Sie *verweisen* nur auf die zugrunde liegende Programmatik. Es sind diese Symbole und Konzepte, die es ermöglichen, Erfahrungen bzw. Beobachtungen *als* religiöse Momente wahrzunehmen und in einen insoweit religiösen Diskurs hineinzustellen. Somit existieren die „Verwirklichungen“ (nur) in Gestalt berichts-fähiger, auf existenzielle Deutung drängende und damit berichtsbedürftiger Erfahrungen des Selbst- oder Fremdverstehens. Das heißt, es sind solche, die *ex-post* und *reflexiv* wahrgenommen und formuliert sind, eben weil ihnen eine kulturelle Programmatik von Weltverstehen/Selbstverstehen zugrunde liegt. 'Religion' ist mithin nichts Substanzhaftes und eben nicht identisch mit einer jeweiligen „Verwirklichung“. Zwar gehören die Verwirklichungen notwendigerweise dazu, aber inhaltlich *alternative* Verwirklichungen der Programmatik sind möglich.

Damit bezieht dieser wissenssoziologische Ansatz des Verstehenszugangs zu dem Gemeinten und zu Benennenden *konstitutiv* die von Menschen getragenen *Sprach- und Reflexionsprozesse* ein. Um 'Religion' im beobachteten Subjekt zu verstehen, reicht es daher nicht, nur von einem 'a priori'-Bestand kulturell gegebener Religion auszugehen. Der kann ohnehin nicht für verschiedene Beteiligte als übereinstimmend identifiziert werden. Vielmehr wird es notwendig, dass im Prozess des Beobachtens auch die vom Forscher verwendeten Sprachgestalten der „Verwirklichungen“ der „kulturellen Programmatik“ mitreflektiert werden. Der über die erreichte Sachgemäßheit noch hinausreichende Gewinn eines solchen inhaltlich offenen Religionsverständnisses („Programmatik“/„Verwirklichungen“) liegt darin, dass die so skizzierte Begriffsfassung auch transkulturell einsetzbar ist, etwa auf den Gottesgedanken in seiner christlichen und islamischen Ausprägung; oder aber auch auf die verschiedensten Formen *non-monotheistischer* „Programmatiken“ und Praktiken des pazifischen Raums.

3.2

Wie wird nun 'etwas' als „Verwirklichung“ in einem von „kultureller Programmatik“ konstituierten Möglichkeitsraum subjektiv erlebbar und damit möglicherweise auch objektiv beschreibbar? Im Sinne des Mattheschen Denksystematik kann sich die jeweilige „kulturelle Programmatik“ für alle Beteiligten *nur* über die Identifizierung von bewusst verlaufenden oder zumindest implizit gespürten *Reflexionsvorgängen* erschließen. Diese Reflexionsvorgänge können symbolinduziert individuell-*intern* ablaufen. Sie können ebensogut *explizite*, rituell-symbolische Ausdrucksgestalt haben oder sich sogar als Antizipationen des Forschenden in einem Fragebogen darstellen, wenn anlässlich solcher vorgegebenen Ausdrucksgestalten daraufhin

vom Befragten diesbezüglich etwas erinnert, wahrgenommen und gespürt wird. Denn durch die an 'Sachverhalten' aller Art anhaftenden *Gefühle*, die – vermittelt einer internalisierten kulturellen Programmatik – *reflexiv* wahrgenommen werden, vermag das jeweilige Subjekt *für sich selber* lebenspraktisch Religiöses von Nicht-Religiösem zu unterscheiden. Dabei meint 'lebenspraktisch' nicht, dass die an Sachverhalten anhaftenden Gefühle immer und ohne jedes 'weitere' gegenüber jedermann *und* (!) nicht einmal gegenüber sich selber kommunizierbar sein müssen. Vermutlich ist in unserer vom naturwissenschaftlich-szientistischen Welterklärungs-Paradigma geprägten Zeit das Gefühl der *Sprachlosigkeit* sogar die häufigste und signifikanteste *Spiegelung* eines reflexiv wahrgenommenen Gefühls, das seinerseits auf die „kulturelle Programmatik“ verweist und 'Sachverhalten' anhaftet: an Taize-Meditationen ebenso wie an gesungenem Gedenken an eine Verstorbene (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. Zu verweisen ist insbesondere auf die Musik, wie überhaupt auf die Kunst, in der über Literatur (Lyrik wie Prosa) oder Bilder/Skulpturen Spiegelungen erfolgen, die wegen ihrer relativen Dauerhaftigkeit Symbolqualität besitzen können. So wäre etwa daran zu denken, dass Caspar David Friedrich seine – mit vielen 'realistischen' Einzelementen ausgestatteten – Landschaften kompositorisch bewusst so ästhetisiert, dass sie auf ein „Mehr“ und „Darüberhinaus“ verweisen und so eine reflexiv-offene Orientierung auf Gott hin ermöglichen, ohne diesen dinghaft-festgeschrieben zu fixieren. In trivialisiert-popularisierenden Variationen mag das bis zur 'friedvollen Heidelandschaft mit Schafstall' gehen, wie sie im Versandhandel erhältlich ist.

Entscheidend wichtig für den Versuch, auf der empirischen Ebene eine Explikation der hier skizzierten Theorie zu realisieren, ist, dass dafür definitorisch vorgängige, binäre Eigenschafts-Askriptionen (religiös/nicht-religiös) genau *nicht* vorgenommen werden dürfen. Es geht vielmehr um das Nachspüren der Umriss des „Möglichkeitsraums“ bzw. um die Erfassung der (Teil-)Charakteristik einer „Programmatik“ – ein Nachspüren, das sich empirisch auf die reflexiven Selbstwahrnehmungen der Individuen richtet. Das bedeutet: Als Ergebnis empirischer Forschung darf nichts Substanhaftes erwartet werden, dessen Existenz man als Prädikat einer Population begreifen dürfte, etwa der Art: „Die US-Amerikaner sind religiöser als die Europäer“; „Die muslimischen Jugendlichen/Jungen Erwachsenen sind religiöser als die deutschen konfessionell-christlichen MitschülerInnen“. Insbesondere wenn es, wie in dieser Studie, um den Zusammenhang zwischen empirisch vorfindlichen Vorstellungen zu „Alltagsethik, Moral und Religion“ gehen soll, ist wohl eher nur mit *Spiegelungen* dessen zu rechnen, was als „Verwirklichungen“ im „Möglichkeitsraum“ einer „kulturellen Programmatik“ zu erkennen ist. Gestalt und Inhalte der nur gespiegelt erfassbaren Verwirklichungen entziehen sich ja gerade jener direkten Abfragbarkeit, wie sie mit Hilfe der Forderung als möglich angenommen

wird, im Fragebogen einer Substanzgestalt von Religion graduell zuzustimmen oder nicht zuzustimmen. Oder umgekehrt: Eine Nicht-Zustimmung zu solchen sprachlichen Substanzvorgaben bewiese *eben nicht* die Nicht-Existenz der sich nur in Spiegelungen zeigenden „Verwirklichungen“ einer „kulturell-religiösen Programmatik“ – Spiegelungen, die in darauf reflektierenden Diskursen, etwa in individuellen Seelsorge-Gesprächen oder Gruppen-Diskussionen des Religionsunterrichts, aber sehr wohl zum Vorschein kommen können. Mit dem Theologen und Religionspädagogen Dietrich Zilleßen ausgedrückt: Die „Konkretisierung theologischer Grundstrukturen von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Heil und Sünde“ *bleibt* „ambivalent, uneindeutig, nämlich prozessorientiert.“ (Zilleßen 1997a, 148, kursiv A. F./C. G.) 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.“ (ebd.)

Damit wird auch der Tradition und ihrer Funktion ein spezifischer Stellenwert zugewiesen, der sich von der landläufigen und wohl auch für den Autor des Religionsteils der SHELL-Studie geltenden Auffassung, was religiöse Tradition sei und was sie zu leisten habe, doch deutlich unterscheidet: „Es wird immer neue (glaubend-zweifelnde) Entscheidung sein, die gemeinsam zu verantworten ist, welcher Umgang mit Tradition ihrem Geist entspricht und welcher nicht. Es gilt auch im Umgang mit Tradition Grenzen zu ziehen. Aber die Grenzziehung ist Akt kommunikativer zeit- und ortsgebundener Entscheidung, nicht jedoch Ausdruck fundamentalistischer *Vergegenständlichung* feststehender Glaubensinhalte. *Christliche* Kerngehalte sind deshalb eher *Lebensperspektiven* als feste Inhalte: Sehweisen, Blickrichtungen auf das Leben hin, also Wege für Visionen und Verheißungen, Strukturen für Lebensordnungen.“ (Zilleßen 1997b, 35–36, kursiv A. F./C. G.)

Die vorstehenden Überlegungen machen deutlich, dass das, was sich schon als subjektives Erleben nur reflexiv realisiert, erst recht nicht einer objektiven Beschreibung in direkter Weise zugänglich sein kann. Die erhebungstechnischen ebenso wie die deutungspraktischen Schwierigkeiten der nur indirekten Zugänglichkeit steigern sich noch, wenn sie nur auf der Ebene der allemal insuffizienten standardisierten Befragung gesucht werden können. Dieser gleichwohl unverzichtbare Zugang zur Empirie muss also zum einen mit der Begrenzung seiner Aussagenreichweite leben. Zum anderen aber muss er dennoch den Versuch unternehmen, mit einem methodisch wie inhaltlich geeigneten Instrumentarium wenigstens ansatzweise den ‘Spiegelungen’ auf die Spur zu kommen, die uns etwas über die „Verwirklichungen“ aussagen können. Dabei versteht sich von selbst, dass diese Versuche ‘eigentlich’ immer begleitet sein müssten von qualitativ-hermeneutischen Erhebungstechniken, die ihrerseits freilich auf je konkrete Individuen als Auskunftquellen begrenzt sind. Exemplarisch vorgeführt wird diese Zugangstechnik auf fundierter theoretischer

Basis etwa in der Studie von Könemann (2002). Erst im Zusammenspiel beider Zugangsweisen lässt sich dann ein näherungsweise verlässliches Bild gewinnen, durch das auch in der Analyse des Einzelfalls Verallgemeinerbarkeiten identifiziert werden können.

3.3

Auf der Basis der vorstehenden religions- und wissenssoziologischen ebenso wie erkenntnistheoretischen und theologisch-religionspädagogischen Überlegungen wurde in dieser Studie in Berufsschulklassen aus dem gesamten Spektrum des Berufsbildenden Schulsystems der explorativ-tentative Versuch unternommen, auf der Methoden-Ebene der standardisierten Befragung mit ihren vorformulierten Items den *Assoziationsstrukturen* und *Zustimmungsprofilen* nachzuspüren, die im Zusammenhang mit (a) verhaltensethischen Topoi, (b) mit möglicherweise implizit oder mit explizit als 'religiös' konnotierten Symbol-Semantiken und (c) mit Verstehensmodellen der Weltentstehung aufscheinen und die damit ein Stück weit die Weltdeutungskategorien widerspiegeln können, die ihrerseits ex post als „Verwirklichungen“ einer „kulturellen Programmatik zur Thematisierung von Transzendenz“ begriffen und, nachfolgend, in genau dieser Perspektive mit Schülerinnen und Schülern reflexiv diskutiert werden können.

Mit diesem Instrumentarium werden die Befragten nicht nach einem festen, unexpliziert bleibenden Maßstab für Religion/Religiosität 'vermessen und sortiert'. Vielmehr wird der Versuch unternommen, ihren Weltwahrnehmungen und ihren Weltdeutungskategorien nachzuspüren. Diese Kategorien und Weltdeutungen können, ausweislich ihrer inneren Begründungsfiguren, vielleicht als solche verstanden werden, die die – als *Transzendenz* begreifbare – *Vorausgesetztheit ihrer Existenz* thematisch machen. Welchen Grad an Validität das eingesetzte Instrumentarium erreicht hat, kann dann daran gemessen werden, inwieweit sich die Daten konsistent aufeinander beziehen lassen: Durch die Feststellung der Adäquanz/Nicht-Adäquanz können Stärken und Schwächen einzelner inhaltlicher Instrumentariums-Elemente identifiziert werden, die ihrerseits Aufschluss über die Validität der Ergebnisse und Deutungen auszusagen vermögen. So werden wir an einem Topos des Fragebogens anschaulich den Nachweis führen können, dass bestimmte Elemente im Item-Angebot offenkundig fehlten, sodass dieser Topos die tatsächliche empirische Lage bei den SchülerInnen nicht vollständig erfassen konnte.

Fazit: Es wird am Ende *nicht* zu einer Qualifikation der Gesamt- und der Teilstichproben in „eher mehr“ oder „eher weniger religiös“ kommen. Damit wird auch *nicht* von einem 'Religiositäts-Status' berichtet werden, den es bei den Jugendlichen und Jungen Erwachsenen angeblich 'gibt'. Vielmehr werden Anschlussstellen für Kommunikationen mit den Jugendlichen/Jungen Erwachsenen identifiziert werden können, wo sie konkret formulierbare bzw. von ihnen tatsächlich formulierte „Lebensperspektiven“ (Zilleßen) auch als religiöse ebenso wie als spezifisch

‘*christliche*’ zu begreifen *lernen* können. Dieser Blick auf die Möglichkeiten neuen Selbstverstehens überwindet die Zumutung, sich permanent im Defizit gegenüber einer „fundamentalistischen Vergegenständlichung (angeblich) feststehender Glaubensinhalte“ (ebd.) sehen zu müssen. Damit kommt man dann dem auf die Spur, was den Jugendlichen/Jungen Erwachsenen „wichtig ist in ihrem Leben“ und wodurch man dann – im unterrichtlichen Diskurs und reflexiv – die religiöse Dimension ansprechen kann, die diesem „Wichtigen im Leben“ immer schon inhärent ist.

Und genau darin könnte sich dann *auch im Religionsunterricht* ‘gelebte Religion’ realisieren.

TEIL A: Alltagsethik, Moral, Religion und Kirche I

Mittelwerte-Vergleiche und Faktorenanalysen

I. Beschreibung der Stichprobe und Erstellung des Fragebogens

DIE STICHPROBE

Die meisten Fragebogen-Rückläufe dieser bundesweiten Befragung kommen aus Berufsschulen in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen. Eine hier nicht abgebildete Detailanalyse der ersten drei Postleitzahlen belegt, dass die Variable 'ländliche/städtische Regionen bzw. Ballungsräume' gut abgedeckt ist. Auch das Merkmal 'katholisch/evangelisch' erscheint gleichmäßig verteilt. Das Gebiet der neuen Bundesländer ist fast nicht vertreten (allerdings Sachsen mit $n = 367$), was an der weitgehenden Nicht-Präsenz des Religionsunterrichts (RU) an den Berufsbildenden Schulen (BBS) in diesen Regionen liegt. Dass der Süden Deutschlands bei den Rückläufen hätte stärker vertreten sein können, ist nicht bestreitbar (vgl. Abbildung 02). Aber seine unterproportionale Repräsentanz ändert im Blick auf die abgefragten Themen nichts an der Plausibilität und Abbildungsgültigkeit der Ergebnisse für das Gebiet der alten Bundesrepublik. Auch die proportionsgerechte Abbildung der Schultypen/Ausbildungsgänge im BBS-System Deutschlands ist gelungen und liefert ausreichend große Sub-Stichprobengrößen. Das Gesamt-Sample von deutlich über 8.000 Befragten ermöglicht auch für die Teilstichprobe der Muslime statistisch zuverlässige Aussagen.²

2 Im Blick auf die muslimische Teilstichprobe sind gleichwohl einige inhaltliche Einschränkungen zu machen. Muslimische SchülerInnen waren ursprünglich nicht im Fokus unserer Fragestellung. Entsprechend sind die Items allererst für SchülerInnen mit 'kulturchristlichem' Hintergrund konzipiert. Die meisten Themenkreise sind freilich problemlos auch auf Muslime anzuwenden und erbringen wertvolle Vergleichsinformationen. Die relativ hohe Urteilsstreuung (Standardabweichung von i. d. R 1.3/1.4 bei einer 5er-Skala) bei den Muslimen zeigt an, dass es eine lohnende Aufgabe ist, diese Meinungsvielfalt näher aufzuklären. Hier ist eine Anschlussuntersuchung im Bereich der Muslime anzustreben, die mögliche Differenzierungen stichprobensystematisch (sunnitisch, schiitisch u. alevitisch) und semantisch (z. B. eher offene vs. konservative Orientierungen) berücksichtigt. Gerade angesichts der Bestrebungen, das Fach „Islamischer Religionsunterricht“ neben den beiden

Im Folgenden finden sich tabellarische Angaben über die sozialstatistischen Charakteristika der Gesamtstichprobe.

Abb. 01: Angaben zu dem Ort, in dem die Schule liegt (V0001)

Ortsgröße (Einwohner)	bis 10.000	bis 50.000	bis 100.000	bis 250.000	bis 500.000	über 500.000
Anteil in %	5,9	31,1	15,4	21,7	11,5	14,6

Abb. 02: Verteilung der 8213 Fragebogen auf die beteiligten Bundesländer (V0003)

Niedersachsen	Hessen	NRW	Rheinland-Pfalz	Baden-Württemberg	Bayern	Hamburg	Sachsen
3956	426	1893	373	334	763	101	367

Abb. 03: Verteilung des Geschlechts (V0004)

Geschlecht	männlich	weiblich
Anteil in %	51,3	48,7

Abb. 04: Altersverteilung (V0005)

Alter	≤14	15	16	17	18	19	21	≥26	k. A.
N	25	122	1148	1960	1693	1046	726	152	198
Anteil in %	0,3	1,5	14,0	23,9	20,6	12,7	8,8	1,9	2,4

Abb. 05: Ort der gegenwärtigen Ausbildung (V0006)

Ort der Ausbildung	nur in der Schule	im Betrieb und in der Berufsschule
Anteil in %	45,9	54,1

christlich-konfessionellen Angeboten in den Schulen Deutschlands zu etablieren, braucht es didaktische Unterrichtskonzeptionen, die auf solche Kenntnisse dringend angewiesen sind, wie sie in dieser Studie für die Mehrheitsbevölkerung zuverlässig und sehr differenziert erarbeitet worden sind. Diesen Standard gilt es auch für die Gruppe muslimischer Schülerinnen und Schüler zu erreichen.

Abb. 06: Erreichter Schulabschluss (V0007)

Ich habe ...	in %
noch keinen Schulabschluss	1,9
den Hauptschulabschluss	24,4
den Sekundarabschluss I – Mittlere Reife	42,7
den erweiterten Sekundarabschluss I	18,4
die Fachhochschulreife	7,2
die Hochschulreife (Abitur)	5,5

Abb. 07: Ausbildungsbereich (V0008)

Zu welchem Bereich gehört Ihre jetzige Ausbildung?	in %
zum gewerblich-technischen	29,0
zum kaufmännischen	41,6
zum sozialpädagogischen/sozialpflegerischen	9,5
zum hauswirtschaftlichen/landwirtschaftlichen	2,6
zum Bereich Gesundheit/ Körperpflege/Ernährung	9,9
Sonstiges	7,4

Abb. 08: Angestrebter Abschluss (V0009)

Welchen Abschluss streben Sie in der jetzigen Schulform an?	in %
den Berufsabschluss (Kammerprüfung)	45,8
den schulischen Berufsabschluss	7,5
den Hauptschulabschluss	1,5
den Sekundarabschluss I – Mittlere Reife	9,6
den erweiterten Sekundarabschluss I	11,2
die Fachhochschulreife	12,5
die Hochschulreife (Abitur)	11,9