

Zweitveröffentlichung



Lorenzen, Stefanie

"Was bringt mir das?" oder die Sehnsucht nach dem "Halt im Leben" : Pragmatische Religiosität junger Erwachsener als Schwellenphänome

Datum der Zweitveröffentlichung: 05.02.2025

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-1062729

Erstveröffentlichung

Lorenzen, Stefanie (2015): "Was bringt mir das?" oder die Sehnsucht nach dem "Halt im Leben" : Pragmatische Religiosität junger Erwachsener als Schwellenphänome, in: Bernhard Lauxmann und Bernhard Lauxmann (Hrsg.), Empfehlenswert und praktisch! : Perspektiven junger Theologinnen und Theologen auf die Lebensdienlichkeit christlicher Religionskultur, 1. Auflage, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 39–53.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

»WAS BRINGT MIR DAS?« ODER DIE SEHNSUCHT NACH DEM »HALT IM LEBEN«

Religiosität junger Erwachsener als Schwellenphänomen

Stefanie Lorenzen

I. »WAS BRINGT MIR DAS?« – PRAGMATISCHE RELIGIOSITÄT IM RELIGIONSUNTERRICHT

»Was bringt mir das?« – Unterrichtspraktiker kennen diese Schülerfrage, die sich nicht nur auf Hausaufgaben, Kurvendiskussionen und Theaterbesuche bezieht, sondern auch auf das Phänomen Religion in seinen vielfachen Ausprägungen. Das kann das Schulfach Religion betreffen, die Kirche als Institution, aber auch den christlichen Glauben an sich. Wenn es, wie bei der letzten Möglichkeit, »ums Ganze« geht, reagiere ich als Religionspädagogin oft konsterniert, manchmal auch hilflos: Wie soll man auf so eine Frage antworten? Sollte man praktische Empfehlungen aussprechen, zum Beispiel derart, dass Religiosität die Gesundheit fördere und eben deswegen »empfehlenswert« und »praktisch« sei?

Vermutlich werden sich die Wenigsten auf so eine Argumentation einlassen, hat man doch spontan den Eindruck, dass es sich hierbei um eine »falsche« Frage handele, wenn es um so etwas wie Religion geht, einen Gegenstand, der keinesfalls nach seinem Nutzen für den Einzelnen beurteilt werden darf. Andere Begründungsformen scheinen besser zu passen, zum Beispiel die der Tradition (»Es gehört dazu«), die der Offenbarung (»Ich glaube«) oder – vielleicht am verführerischsten im Kontakt mit Schülern – die der Ästhetik (»Es ist schön«). Die Frage nach dem persönlichen Nutzen oder der »Brauchbarkeit« von Religion wird dagegen leicht als nicht eigentliche, weil nur pragmatische Herangehensweise, und als Zeichen einer negativ konnotierten Patchwork-Religiosität abgetan.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass es sich aus religionspädagogischer Perspektive durchaus lohnt, der Frage der »Brauchbarkeit« von Religion intensiver als bisher nachzugehen, um dieses Motiv besser verstehen und auf dieser Grundlage auch didaktisch konstruktiv damit umgehen zu können.¹

¹ Die grundsätzliche Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, hier aber nicht beantwortet werden kann, betrifft also den Umgang mit der Wahrheitsfrage: Wie kann es im Religionsunterricht gelingen, das »pragmatische« Wahrheitsverständnis der Schüler mit dem christlichen Offenbarungsbegriff in Verbindung zu bringen? So, in etwas anderem Kontext, auch Rudolf Englert: Von der Katechese zur Salutogenese? Wohin steuert

Diese These möchte ich explizieren, indem ich, mit Hilfe qualitativ analysierter Interviewausschnitte aus meinem Forschungsprojekt,² zeige, dass das Kriterium der »Brauchbarkeit« von Religion in der Phase des jungen Erwachsenenalters³ einen prominenten Stellenwert besitzt, weil Befragte mit ganz unterschiedlichen (nicht-)religiösen Hintergründen es als zentrale Begründungsfigur für Veränderungen ihrer Positionierungs- und Partizipationsprozesse gebrauchen (a) und zwar vornehmlich, indem sie Religion als Mittel der Subjektstabilisierung verstehen – eine Vorstellung, die verschiedentlich als »Halt im Leben« verbalisiert wird (b). Damit verbindet sich die Beobachtung, dass das Auftreten dieses »nutzenorientierten« subjektivistischen Argumentationsduktus typisch für »Schwellendiskurse« zu sein scheint (c). Anders gesagt: Die Frage nach dem je persönlichen »Nutzen« wird weder von Teilnehmern des Zentrums einer religiösen Tradition⁴ noch von »Fremden« ernsthaft gestellt. Sie scheint vielmehr ein Phänomen des Übergangs, des »Grenzverkehrs« zwischen »außen« und »innen« zu sein, wobei die Alltagswelt das entscheidende Bezugsfeld dieses »Grenz-Diskurses« darstellt – allerdings unter der Voraussetzung, dass diese Alltagswelt im eigenen oder fremden Erleben als brüchig und das Subjekt als nicht souverän erfahren wurde.

die religiöse Erwachsenenbildung? In: Stephan Leimgruber/Rudolf Englert (Hg.): Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 6). Gütersloh/Freiburg 2005, 92f.

² Es handelt sich um ein Zwischenergebnis meines Habilitationsprojektes, das sich auf empirischer Basis mit religiösen Positionierungsprozessen junger Erwachsener beschäftigt, um davon ausgehend den Begriff der »religiösen Entscheidung« kritisch zu betrachten und für die Religionspädagogik fruchtbar zu machen. Methodologisch beziehe ich mich dabei auf die Grounded-Theory-Methodologie. Die folgenden Überlegungen sind in diesem Rahmen lediglich als Hypothesen zu betrachten, die in noch umfangreichem Maße an kontrastiven Belegen »getestet« werden müssen, um als Theorie gelten zu können. Bislang wurden 14 Befragungen durchgeführt, acht davon sind bereits transkribiert und vollständig codiert. Sie wurden mit Blick auf möglichst unterschiedliche Positionierungsverläufe ausgewählt. In auffallend vielen Interviews taucht das Motiv des »Nutzens« als Begründungsfigur auf, sodass mir die folgende Fokussierung gerechtfertigt erscheint.

³ Als junges Erwachsenenalter betrachte ich, in Anlehnung an das v.a. in den USA stark diskutierte Konzept der »Emerging Adulthood«, die Altersspanne von 18 bis 29 Jahren. Vgl. Jeffrey J. Arnett/Marion Kloep/Leo B. Hendry u. a. (Hg.): *Debating Emerging Adulthood. Stage or Process?* Oxford 2011.

⁴ Ich verwende den Begriff der »Tradition« in Anlehnung an den Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend, der als Vertreter eines radikalen Relativismus deutlich macht, dass es keine der Praxis vorgängigen Theorien gebe, sondern »nur« Theorien vorgängiger gesellschaftlicher Praktiken, die sich gegenseitig beeinflussen bzw. beurteilen. Vgl. Paul Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt a. M. ²1981, 37ff.

2. RELIGIÖSE POSITIONIERUNG UND DIE FRAGE NACH DEM »HALT IM LEBEN« – WECHSELSEITIGE ABHÄNGIGKEITEN

Im Rahmen meiner bisherigen Ergebnisse gehe ich davon aus, dass zwischen der subjektiven Plausibilität und der Art und Weise, wie sich die Befragten gegenüber dem Phänomen Religion positionieren, ein wechselseitiger Zusammenhang besteht. Wie bereits dargestellt, scheint der Figur des »subjektstabilisierenden Nutzens« dabei eine besondere Rolle zuzukommen.⁵ Mit dem Begriff der Positionierung bezeichne ich hier das Zusammenwirken dreier reflexiver Komponenten: Die Definition der eigenen (nicht-)religiösen Zugehörigkeit (»Ich gehöre – nicht – dazu«), der Einbezug oder Ausschluss des »Selbst«⁶ im Umgang mit der religiösen Tradition im Sinne einer beobachtenden oder teilnehmenden Perspektive⁷ (»Sich selbst – nicht – einklammern«) sowie die Einnahme einer spezifischen Haltung⁸ gegenüber dem Phänomen Religion machen zusammen die jeweilige Positionierung aus.⁹ Eine religiöse Tradition kann zum Beispiel als eigene oder fremde angesehen werden; man kann sie »von außen« beobachten, d. h. sich selbst »einklammern«, oder selbst als »Mitspieler« involviert sein, d. h. mehr oder weniger selbstverständlich nach ihren Regeln handeln. Und natürlich kann man diese Perspektiven auch ständig wechseln und etliche Zwischenpositionen einnehmen, zum Beispiel, indem die Teilnahmeposition als eine »probeweise« gekennzeichnet wird. Abhängig von dieser unterschiedlichen Involviertheit des »Selbst« kann man Religion dann beispielsweise skeptisch, interessiert, kritisch oder fasziniert betrachten oder sich als begeisterte, aktive, überzeugte, gläubige oder widerwillige Teilnehmerin darstellen.¹⁰ Diese Zusammenhänge möchte ich im Folgenden mit Hilfe dreier Fallbeispiele näher darstellen.

⁵ Die Befragten gehen verschiedentlich auch auf das Motiv des materiellen Nutzens ein, z. B. in Bezug auf die Geschenke bei Kommunion oder Konfirmation. Diese Art von Nutzen wird aber meist negativ beurteilt oder nicht ernst genommen.

⁶ Ich verwende den Begriff im Anschluss an George H. Mead, der die Identität zwischen »I« und »Me« kennzeichnet. Vgl. George H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a. M. 1968.

⁷ Mit dieser Unterscheidung wird derzeit u. a. im Rahmen der performativen Religionsdidaktik gearbeitet. Vgl. z. B. Bernhard Dressler: Performanz und Kompetenz. Überlegungen zu einer Didaktik des Perspektivwechsels. In: ZPT 1 (2008), 74–88. Ich lehne mich hier an die Definition des Wissenschaftstheoretikers Paul Feyerabend an. Vgl. Feyerabend 1981 (s. o. Anm. 4), 42–45.

⁸ Vgl. Karlo Meyer: Glaubend. Forschend. Suchend. Haltungswechsel im Religionsunterricht. Erscheint in: ZPT (2015).

⁹ Auf einer anderen, mit der reflexiven Positionierung in Zusammenhang stehenden Ebene siedle ich die Frage der »tatsächlichen« Partizipation an, d. h. die Frage, ob und wie ich an einer als religiös definierten Situation teilnehme.

¹⁰ Eine Aufgabe des Habilitationsprojektes besteht in einer Differenzierung dieser Positionierungsmöglichkeiten.

2.1 »Den Leuten gibt das Halt« – Von »kritisch-beobachtender« zu »interessiert-teilnehmender Nichtzugehörigkeit«

Das folgende Ankerbeispiel soll den Zusammenhang zwischen religiöser Positionierung und der Auffassung von Religion als möglichem »Halt im Leben« illustrieren. Es stammt aus einem Interview mit einem 21-jährigen Auszubildenden, der ohne konfessionelle Zugehörigkeit aufgewachsen ist. Gleich zu Anfang des Interviews kommt er im Rahmen seiner religiös-biographischen Stegreiferzählung auf die für ihn entscheidende Veränderung seiner religiösen Position zu sprechen:

B: [...] Ähm, in meiner Ausbildung, äh, die ich in XY-Stadt gemacht hatte, die erste, das war an einer katholischen Privatschule.

I: Oh (überrascht)!

B: Ich hab da auch in einem Wohnheim gewohnt, was von einer Schwester geleitet wurde. Und da bin ich eigentlich so richtig das erste Mal mit Religion in Kontakt gekommen, hab da auch viele Vorurteile abgelegt, die man vorher einfach hatte, weil ich mich damit nicht auseinandergesetzt hab.

I: Mhm. Wie alt waren Sie da?

B: Da war ich siebzehn. Da war ich siebzehn, bis ich neunzehn war, war ich da. Und ähm, da hab ich eigentlich wirklich das erste Mal Kontakt ja dazu gehabt, hab mir zwar selbst keinen Glauben angeeignet oder angefangen, aber, äh, einfach so verstanden, um was es überhaupt geht also oder zumindest den Menschen darum ging, die da gelebt haben, also gerade auch mit der Schwester habe ich mich viel darüber unterhalten und habe das, nehme das seitdem eigentlich als was sehr Positives wahr, was in meinem Leben aber keine große Rolle spielt für mich selbst.

I: Mhm. Ähm, was für welche Erkenntnisse zur Religion hatten Sie denn da jetzt sozusagen mitbekommen neue, in der in dieser Schule?

B: Überhaupt weswe/wa/warum Menschen glauben oder was es denen, wa/also, inwiefern das jemandem weiterhelfen kann oder hilft oder Halt im Leben gibt, was für mich vorher völlig unverständlich war, weil ich das immer als Zwang angesehen habe. Ich hatte immer das Gefühl, das hat immer was mit Zwang und und noch mehr Regeln zu tun und (.) hab da dann gemerkt, nein, das ist, den den Leuten gibt das da Halt, die (.) glauben dadran und, äh, das ist was Positives. [...]

I: Mhm, und (.) was ist jetzt positiv (.) für Sie?

B: Ähm, positiv ist halt eben, dass ich einfach gesehen ja, MENSCHEN kennengelernt habe, die einfach GLAUBEN für sich selbst.

Folgende Phasen religiöser Positionierungsprozesse, die sich in ähnlicher Weise auch in anderen Interviews finden, lassen sich an dem Beispiel zeigen: Die Erzählung beginnt mit der Darstellung¹¹ eines (in anderen Fällen phasenweise) distan-

¹¹ Bei biographischen Interviews ist es notwendig, zwischen der Ebene der »realen« biographischen Ereignisse und ihrer »inneren« Verarbeitung als Erlebnisse und Erfah-

zierten Verhältnisses, das in diesem Beispiel stark ausgeprägt ist und als »kritisch-beobachtende Nichtzugehörigkeit« beschrieben werden kann (= Phase 1). Diese stark kritisch-distanzierte Perspektive verändert sich erst, als der Befragte als »fremder Teilnehmer« in Kontakt mit religiösen Menschen in einem religiös definierten Umfeld kommt, an ihnen »ablesen« kann, was Religiös-Sein bedeutet und dadurch zu einem distanzierten, anfangs noch skeptisch eingestellten »Mitspieler« wird (= Phase 2: »skeptisch-teilnehmende Nichtzugehörigkeit«). Durch Kommunikation mit der leitenden Ordensschwester, also einer religiösen Repräsentantin, erkennt er die seines Erachtens für sie entscheidende Glaubensmotivation: Religion bzw. Glaube bringt Menschen »Halt im Leben« – eine offensichtlich für ihn selbst nachvollziehbare, an seine Vorstellungen anschlussfähige Verheißung religiöser Kontexte. Erst in dem Moment, in dem er die Motivation der Teilnehmenden für ihre religiöse Zugehörigkeit nachvollziehen und dadurch seinen »Rahmen«¹² im Blick auf Religion verändern kann, ist es ihm auch möglich, die Teilnahme an diesem Kontext, d. h. vor allem das Einhalten der damit verbundenen spezifischen »Spielregeln«, als etwas potentiell Selbstförderliches zu verstehen. Die damit einhergehende Möglichkeit, religiöse Partizipation als autonom motiviertes Verhalten zu deuten, das nicht in der Gefahr steht, übergriffig zu werden (vgl. »Glauben für sich selbst«), ist wiederum die entscheidende Voraussetzung dafür, es positiv bewerten zu können: Der Standpunkt wandelt sich von »skeptisch-teilnehmender Nichtzugehörigkeit« zur »interessiert-teilnehmenden Nichtzugehörigkeit« (= Phase 3).

rungen der Dimension der autobiographischen Erinnerungen sowie derjenigen der sprachlichen Äußerung, zu unterscheiden. Vgl. z. B. Theodor Schulze: Biographieforschung in der Erziehungswissenschaft. Gegenstandsbereich und Bedeutung. In: Heinz-Hermann Krüger/Winfried Marotzki (Hg.): Handbuch Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Wiesbaden 2006, 36–57. Das bedeutet, dass biographische Interviews eigentlich »nur« Hinweise geben auf die Art und Weise, wie Erlebnisse und Erfahrungen vom Subjekt in der aktuellen Interviewsituation präsentiert werden. Das allerdings geschieht nicht unabhängig von der Erfahrungsebene, die daher die Schilderungen maßgeblich beeinflusst. Anders als bei Auswertungsverfahren biographisch-narrativer Texte, z. B. in Anlehnung an Fritz Schütze, geht es bei der Auswertung im Rahmen von Grounded-Theory-Methodologie nicht um das Herausarbeiten einer individuellen Fallstruktur, sondern um das einzelfallübergreifende Zusammenfassen von codierten »Ereignissen«.

¹² Mit Bezug auf Goffman gehe ich davon aus, »daß wir gemäß gewissen Organisationsprinzipien für Ereignisse [...] und für unsere persönliche Anteilnahme an ihnen Definitionen einer Situation aufstellen; diese Elemente [...] nenne ich »Rahmen«. [...] Mein Ausdruck »Rahmen-Analyse« ist eine Kurzformel für die entsprechende Analyse der Organisation der Erfahrung.« Vgl. Erving Goffman: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt a. M. 1980, 19. Goffman bezieht seine Analysen auf »direkte« Interaktionssituationen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um die retrospektiv-reflexive Rekonstruktion von »Rahmen« in der besonderen Interaktionssituation des Interviews.

Diese Perspektive böte ihm theoretisch die Möglichkeit, das bislang immer noch »eingeklammerte Ich« als »echten Mitspieler« im religiösen Partizipationsrahmen in Betracht zu ziehen, dadurch in eine interessiert-beobachtende Zugehörigkeit zu wechseln und die an den Anderen erkannte religiöse Verheißung auch für sich selbst auszuprobieren (= Phase 4). Das allerdings geschieht nur ansatzweise und wird ohne Erfolg abgebrochen, und zwar unter anderem deswegen, weil das von ihm selbst beanspruchte Authentizitätserleben, also zum Beispiel eine spürbare Begeisterung bei der Teilnahme an Gottesdiensten oder das Sich-vorstellen-Können religiöser Glaubensinhalte, sich trotz einiger Probendurchläufe nicht einstellt. Er bleibt daher weiter der interessiert-beobachtende Außenstehende. Ein Grund für dieses Verbleiben in der Beobachterperspektive liegt seiner Ansicht nach in seiner Persönlichkeit – anders gesagt: es hat mit seinem Selbstbild zu tun, wie am folgenden Ausschnitt deutlich wird:

I: Mhm. Und, wenn ich mich richtig erinnere, war das, was Sie so als, mhm, das positive Merkmal der Religion hervorgehoben haben, dass sie den Leuten Halt gibt [...].
 B: Genau, ja genau, Halt geben, ja. Weil ich für mich selbst sage, ich bin, äh, ich brauche das nicht so sehr viel, ich lege sehr viel Wert auf meine guten Freunde, von denen ich eine Handvoll habe, also wenige, aber das bezeichne ich als richtig gute Freunde, und halt mich selbst, also, mhm, bin so ein Kämpfertyp dann eher, und das gibt mir genug Halt, aber ich habe auch Menschen kennengelernt, denen bringt das nicht viel, aber durch den Glauben an irgendwas dran haben den Halt. Ich finde, das ist das Wichtigste im Leben, dass man sich auch an irgendwas einfach festhalten kann, weil ...

Der mit Religion verbundene »Halt im Leben« kommt für den Befragten nicht in Frage, weil er ihn »nicht braucht«, d. h. weil er das Gefühl hat, die Dinge selbst oder mit Unterstützung seines sozialen Umfelds regeln zu können. Als »Kämpfertyp« zeigt er sich unabhängig von sozialen Bindungen, die er nur mit ausgewählten Personen eingeht. Dennoch betrachtet er mittlerweile auch »Glaube« als eine mögliche Ressource, die die erwünschte Stabilität bieten kann. Dabei bleibt der Inhalt des Glaubens grundsätzlich unbestimmt (»irgendwas«), betont wird dagegen der Vollzug selbst. Zugespitzt formuliert: Die »Form« des Glaubens wird hypostasiert, während man sich inhaltlich nicht festlegen möchte. Daraus spricht einerseits eine prinzipielle Hochschätzung und vielleicht auch Sehnsucht nach tragfähigen Bindungen, andererseits das Bewusstsein, konkrete Festlegungen zu vermeiden, um sich selbst offen für weitere Entwicklungen halten zu können. So nimmt der Befragte bezeichnenderweise wenig später im Interview auch selbst die folgende Korrektur vor: »Ich denke immer, wenn man bei einer Sache, nein, bei einer Sache bleiben, man verändert sich ja auch immer, aber wenn man bei irgendwas bleibt und davon nicht abweicht, nur weil irgendjemand was anderes sagt, oder Druck ausgeübt wird, ich finde, DAS ist für mich Charakterstärke. Also irgendwas treu zu bleiben, loyal.«

Das hier abzulesende Ideal einer authentischen Zugehörigkeit und Bindung, die aber realiter daran scheitert, dass die eigene Subjektivität alleiniger Maßstab bleibt, ist bereits andernorts als Topos religiöser Kommunikation und »neues religiöses Bildungsdilemma« bezeichnet und diskutiert worden.¹³

Diejenigen Befragten, die sich nach einer Distanzierungs- und nachfolgenden Probephase darauf einlassen, sich als der religiösen Tradition zugehörige Teilnehmer anzusehen (= Phase 5), sind entweder schon in dieser religiösen Tradition sozialisiert, oder werden in der frühen Pubertät Mitglied einer bindungsstarken religiösen Jugendgruppe, innerhalb derer sie diese Sozialisation »nachholen« können. Es könnte also sein, dass das »Authentizitätsdilemma« in diesen Fällen durch starke soziale »Anziehungskräfte« abgeschwächt wird.

2.2 »Der Gedanke dadran war da schon ganz hilfreich« – Punktueller Wechseln von Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Rahmen von Zugehörigkeit

Das folgende Fallbeispiel steht für ein punktuelleres, sporadisches Heraustreten aus dem eigenen »Traditions-Rahmen«, das aber letzten Endes doch immer der Teilnahmeperspektive verpflichtet bleibt. Dabei erweist sich dieses Heraustreten als notwendiger Bestandteil der Positionsfindung, denn nur aus der Beobachterperspektive kann die »Frage nach eigenem Glauben« gestellt und mit Blick auf das »Außen« plausibel beantwortet werden. Die folgende Erzählung eines 20-jährigen evangelischen Auszubildenden steht auch hier am Beginn des Interviews:

B: Und zwar, ähm, klar, man ist ja auch in den Konfirmandenunterricht und so immer gegangen.

I: Mhm.

B: Und man hat sich ja dann auch irgendwann schon gefragt klar, was soll das Ganze [...] Und, äh, ja, da ist es so, klar hat man sich dann auch schon mal gefragt, mhm, was macht man da, man konnte auch manchmal, muss ich ganz ehrlich sagen, ähm, mit den Gesprächen, ich will nicht sagen, nicht so wirklich anfangen, manchmal war's schon

I: Ja.

B: Manchmal war's schon ein bisschen schwer gewesen

I: Ja.

¹³ Vgl. Armin Nassehi: Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2007, 113–132. Die mit dem Authentizitätsmodus religiöser Rede einhergehende Inkonsistenz, die Nassehi konstatiert, nimmt Bernhard Dressler zum Anlass, von einem neuen »Bildungsdilemma« zu sprechen. Vgl. Bernhard Dressler: Inkonsistenz und Authentizität. Ein neues religiöses Bildungsdilemma? Bildungstheoretische Überlegungen zu Armin Nassehis religionssoziologischen Beobachtungen. In: ZPT 2 (2012), 121–135.

B: Auch als, äh, ja, junger Mensch jetzt mit acht oder so¹⁴ da irgendwie reinzukommen oder das so ein bisschen zu verstehen, aber ähm, ja, dann muss ich sagen, ähm, klar hat man auch mal gedacht, mhm, Gott, gibt's den, und, klar, wie, wie stellt man das fest, für einen selbst oder so...

[...]

B: Dann, ähm, klar, dann, sag ich mal so mit vierzehneinhalb, ähm, das war dann ja klar Konfirmation gewesen, dieser Punkt, ich will nicht sagen, aber das war so, ah ja, beibehalten, das war einfach, es hat sich nicht viel verändert.

I: Ja.

B: Bis dann halt, ähm, ähm, der Punkt mit meiner Schwester kam, wo ich dann auf einmal mir schon so Gedanken gemacht habe, mhm, irgendwie, kann da was nicht stimmen, irgendwie, äh, in dem Fall eben negativ, wenn man sich eben fragt, äh, was soll das (lacht) ...

Das »Mitmachen« im Rahmen der eigenen religiösen Tradition geschieht während der Kindheit zunächst mehr oder weniger selbstverständlich, oder wie es der Befragte an anderer Stelle ausdrückt, »es war halt da«. Dennoch hat er Probleme, »da reinzukommen«, Religion wird ab einem bestimmten Zeitpunkt und in bestimmten Zusammenhängen unzugänglich, so dass immer wieder punktuell die Frage nach der subjektiven Plausibilität aufkommt: »Wie stellt man das fest, für einen selbst oder so?« Dazu kommen persönliche Krisenerfahrungen, in diesem Fall die schwere Krankheit der Schwester, die zunächst als die eigene Tradition irritierend aufgefasst werden und ebenfalls für ein punktuelles »Aussteigen« aus dem religiösen Traditions-Rahmen sorgen. Allerdings hält diese Perspektive nicht lange an, sondern wird mit Hilfe von Antworten aus der Teilnehmerperspektive bearbeitet:

B: Und dann kam eigentlich, muss ich sagen, so eine Situation. Das war jetzt, ähm, in dem Fall 20XX gewesen bei uns, wo mein Onkel gestorben ist. Und das muss ich sagen, das war dann schon irgendwie, ja, das (lacht), klar, geht ja nicht spurlos an einem vorbei. Und da fragt man sich auch, dann irgendwie, ähm, warum gerade er, warum, äh, wie soll ich sagen, veranlasst das Gott oder oder, ähm, denkt dann auch, wa/ was passiert jetzt weiter, was geschieht mit ihm, und denkt dann schon irgendwie, ja, hoffentlich geht's ihm da oben besser. Und, äh, ja, ich will nicht sagen, dass man sich das vielleicht so ausmalt, aber, die, ähm, der Gedanke dadran, dass es jetzt im Himmel was, äh, geben könnte, wo er hinkommt, und, äh, vielleicht auch noch mal Verwandte trifft oder wo's ihm zumindest besser geht wie jetzt hier auf der Erde mit seiner Krankheit, die er gehabt hat, war das schon ganz hilfreich. Wo ich gedacht habe, gut, vielleicht gibt's doch irgendwie was, etwas, ähm, ja, das irgendwie vielleicht das Ganze steuert.

[...]

¹⁴ Der Konfirmandenunterricht beginnt in der Gemeinde des Befragten bereits in diesem Alter.

I: Mhm.

B: Und, äh, ich eigentlich die Vorstellung jetzt irgendwie, dass da vielleicht, dass da noch was geben kann, äh, eigentlich recht schön finde. Wo ich auch so denke, vielleicht hat man da irgendwie nicht so irgendwie Angst vorm Sterben oder denkt halt, dass das jetzt besser ist für ihn wie jetzt hier auf der Erde zu bleiben. Und, äh, das hat das schon ein bisschen dann, ähm, wie soll ich sagen, ähm, nicht meine Einstellung geändert, aber ähm, wo ich dann plötzlich immer gedacht habe, ähm (...), vom, wie soll ich sagen, davor wusste ich damit nicht so wirklich was anzufangen und da hat sich das dann irgendwie alles so ein bisschen gesetzt, und man hat gedacht, so könnte das für mich sein, oder so finde ich die Vorstellung schön.

Bedingung für die beschriebene Sedimentierung¹⁵ religiösen Wissens und die damit verbundene Einstellungsänderung ist eine Krisenerfahrung, zu deren Bewältigung der Befragte auf tradierte Wissensbestände zurückgreift, die er auf die »Bewährungssituation« anwendet und sie auf diese Weise »testet«. Kriterium für das Bestehen dieser Probe ist die Fähigkeit der tradierten Vorstellung, dem Subjekt neue Perspektiven zu erschließen, mit Hilfe derer es die Situation für sich einordnen und ihr Sinn verleihen kann. Interessant an diesem Beispiel ist, dass die persönliche Akzeptanz der Vorstellung auch durch ihre »Schönheit« veranlasst wird. Die christliche Jenseitsvorstellung ist stimmig und kann als »authentisch« und damit subjektiv gültig erfahren werden, weil sie »schön« ist und eben dadurch hilft, Krisen zu meistern bzw. »Halt im Leben« zu erlangen. Erst diese »Bewährungserfahrung« bewirkt dann retrospektiv einen Einstellungswechsel, der sich vielleicht als Festigung der reflexiv gewordenen Teilnahmeperspektive beschreiben lässt.

Im Gegensatz zum obigen Beispiel verbindet sich hier mit der Übernahme des Traditionselements eine Einschränkung der Autonomievorstellung: Für den Befragten erscheint es möglich, dass diese Welt »gesteuert« wird, dass man also nicht alles selbst in der Hand hat. Der Beleg kann als weiterer Hinweis dafür gelten, dass die Akzeptanz religiöser Vorstellungen auch von der Stärke des persönlichen Autonomiebedürfnisses abhängt.

Die »Brauchbarkeit« der christlichen Jenseitsvorstellung erweist sich für den Befragten allerdings nicht nur »nach innen«, sondern auch »nach außen«, als er versucht, seiner Cousine in ihrer Trauer »beizustehen«. In der Art und Weise, wie er diese Versuche schildert, wird deutlich, dass das Nach-außen-Tragen seiner Vorstellungen eine Hürde darstellt, die ihn unsicher werden lässt, die sich aber letztendlich bewährt. Die Frage, ob und wie man seine religiöse

¹⁵ Vgl. dazu die von Thomas Luckmann und Peter Berger mit Bezug auf Alfred Schütz dargestellte Deutung, bei der Modernisierung des Bewusstseins handele es sich um einen »Verlust der »Tiefen«, d. h. einen Verlust des »Selbstverständlichen«, der besonders die Religion betreffe, die zu einer Angelegenheit der Wahl werde und damit nicht mehr selbstverständlich sei. Vgl. Thomas Luckmann/Peter Berger: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh 1995, 50f.

Position nach außen zeigt und versucht, sie anderen gegenüber darzustellen, scheint ein wichtiger Aspekt im Rahmen religiöser Positionierungs- und Entscheidungsprozesse zu sein. Gelingt es, die eigene Position nach außen hin zu plausibilisieren, trägt dies zu ihrer Festigung und damit natürlich auch zu einer Selbst-Stabilisierung bei. Das aber bedeutet, dass die »Bewährung« christlicher Vorstellungen sowohl eine Innen- als auch eine Außenseite hat.¹⁶

2.3 »Wenn Gott mir helfen kann, dann muss ich das ja auch machen« – Von der »interessiert-teilnehmenden Nichtzugehörigkeit« zur »selbstverständlich-teilnehmenden Zugehörigkeit«

Im Vergleich mit den vorangegangenen Fallbeispielen zeichnet sich das kommende Interview dadurch aus, dass der bereits im ersten Fall beschriebene Weg von der nichtteilnehmenden Beobachterperspektive in die Peripherie der teilnehmenden Beobachtung hier fortgesetzt wird und (zumindest zunächst) in einer aktiven Teilnahme mündet. Gleichzeitig wird im Unterschied zu den beiden anderen Beispielen aber auch deutlich, wie sich diese Perspektive mit Beginn des jungen Erwachsenenalters wieder lockern und sich die Position wieder »an den Rand« der religiösen Tradition verlagern kann.

Der als Kind nicht getaufte und im Rahmen eines traditionell-konfessionellen Umfeldes peripher religiös sozialisierte Abiturient »betritt« die religiöse Tradition frühzeitiger und unter anderen Vorzeichen als der Befragte im ersten Beispiel: Als er sich in der frühen Pubertät darauf einlässt, mit befreundeten Gleichaltrigen zu einer Evangelisationsveranstaltung zu gehen, ist seine Perspektive auf die religiöse Tradition bereits durch die antizipierte Möglichkeit einer Teilnahme geprägt. Ähnlich wie im ersten und anders als im zweiten Beispiel erfolgt die Plausibilisierung der religiösen Tradition durch die Beobachtung der anderen Teilnehmer der Evangelisationsveranstaltung, an deren Verhalten er die positiven Wirkungen von Religion sozusagen ablesen kann:

B: ... und vorne war diese Bühne mit Band und allem, und da waren so viele Leute, und die waren begeistert und dann ging diese, es gibt ja auch heutzutage diese geistlichen Lieder, sage ich jetzt mal, die eher in Richtung Rock gehen, haben da

¹⁶ Nicht umsonst betrachtet Carsten Wippermann das Vorhandensein von Plattformen religiöser Kommunikation als zentral für die religiöse Identitätsbildung. Vgl. Carsten Wippermann: Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Opladen 1998, z. B. 15.375. Zugleich fordert er, im Rahmen eines kommunitaristischen Paradigmas, Religion und Religiosität stärker als bislang dem öffentlichen Diskurs als Tauglichkeitstest auszusetzen und damit auch die Argumentationsfähigkeit in religiösen Fragen zu steigern. Vgl. ebd., 100.372–377. Vgl. allerdings die Kritik am kommunitaristischen Begriff der »Öffentlichkeit« durch Ingolf Dalferth: Ders.: »Was Gott ist, bestimme ich!«. Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion«. In: ThLZ 121 (1996), 415–430. Demnach hat der christliche Glaube sein eigenes Wahrheitskriterium.

gestanden mit geschlossenen Augen und sich total gefreut über die Musik und das hat mich (.) doch ziemlich ergriffen. Und (.) was da mit dieser Predigt, also was dort genau gepredigt wurde, ich weiß es nicht mehr.

I: Nein, ich glaube de/, um den Inhalt ging es mir jetzt auch nicht, aber ich glaube, kann ich mir vorstellen, dass ...

B: Ach so. Also es war einfach diese, ich habe diese Begeisterung, also, natürlich habe ich d/ di/ hat man die dann in diesem RAUM gespürt, das war nicht ganz so stark, aber wenn man dann sieht, da sind (.) keine Ahnung fünftausend, sechstausend Menschen, und alle sind, haben die Augen geschlossen und sind total woanders und glücklich und das hat mich schon irgendwie fasziniert in dem Moment dann.

I: Und dann bezog sich dieses »Ich muss das ausprobieren« eher auf diese, so, ähm, vielleicht auch ...

B: Ich, also, ich war ja nicht unglücklich, das, so ist es ja nicht (lacht), aber äh, es war halt schon, so, keine Ahnung, die haben so, so, vielleicht hat das auch nur auf mich so gewirkt, so erfüllt gewirkt, also ich, ja, und [...] ich habe gedacht (.) vielleicht wenn Gott mir helfen kann und in schwierigen Situationen helfen kann, dann, äh, muss ich das ja auch machen (lacht), so nach dem Motto.

Die starke Anziehungskraft der Interaktionssituation, die dazu führt, dass der Befragte »in den Bann«¹⁷ gezogen wird, entsteht durch die Inszenierung von authentischem Ergriffensein, das sich in der Masse der Anwesenden spiegelt und sozusagen ansteckend wirkt. Jeder Einzelne wird in gewisser Weise zum Darsteller dieser eigenen glaubenden Ergriffenheit. Die Botschaft lautet: »Wenn du dazugehörst bzw. mitmachst, dann kannst auch du Glück und Erfüllung erlangen!«

Auch hier ist den Beteiligten und auch dem Befragten klar, dass Teilnahme »Glaube« impliziert. Und obwohl der Befragte selbst seinen Partizipationsmodus als »Ausprobieren« beschreibt, verlangt die Inszenierung der Veranstaltung, dass bereits vor dem »Ausprobieren« das öffentliche Glaubensbekenntnis steht. Der anfängliche Beobachterstandpunkt wird also recht abrupt und mehr oder weniger durch äußere Formvorgaben in einen expliziten, d. h. nach außen hin sichtbaren und auf »Authentizität« fixierten Teilnahmestatus verwandelt,¹⁸ der dann auch tatsächlich durch eine verstärkte Partizipation realisiert wird: »... und irgendwie hat sich das dann so ergeben oder sogar recht schnell, dass ich ab da wirklich jede, das war alle zwei Wochen dieser Jugendkreis, immer im Jugendkreis war. Und auch oft den Gottesdienst besucht habe ...«

¹⁷ Vgl. Goffman 1980 (s. o. Anm. 12), 376: »Bei jeder Aktivität machen sich die Beteiligten gewöhnlich nicht nur ein Bild davon, was vor sich geht, sondern sie werden (bis zu einem gewissen Grade) auch spontan gefangengenommen, in Bann geschlagen.«

¹⁸ Zur Kommunikationsstrategie auf Evangelisationsveranstaltungen, die das für eine »autonome Entscheidung« notwendige Zweifels- und Widerspruchspotential ausschalten, vgl. Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2012, 205–240. Aufschlussreich für die vorliegende Untersuchung ist dabei auch, dass in den Evangelisationspredigten mit dem Gegensatz von Orientierungslosigkeit und »Halt« gearbeitet wird. Vgl. ebd. 213f.

Die Positionsveränderung verbindet sich hier, im Gegensatz zu den beiden anderen Beispielen, mit einer starken Gruppenerfahrung, die dafür sorgt, dass die Teilnehmerperspektive sich stabilisiert und die religiöse Tradition schließlich als eigene akzeptiert wird: Der Befragte lässt sich – allerdings landeskirchlich – taufen und konfirmieren. Nichtsdestotrotz greift er in der Retrospektive auch auf das »Nutzenargument« zurück, um darzustellen, dass und wie sich das zunächst als »Ausprobieren« gekennzeichnete Teilnahmeverhalten bewährt:¹⁹

B: Mhm, also das war so, also von der Entscheidung her war es schon klar, aber bis sich dann so mental auch was geändert hat, hat es natürlich schon auch ein bisschen gedauert, also, würde ich jetzt so im Nachhinein behaupten.

I: Was hat sich denn geändert?

B: Also, zunächst mal war es halt dieses, dass ich habe dann immer das Gefühl gehabt, ich werde zu viel geärgert in der Schule, und ähm, dann habe ich halt zu Gott gebetet und irgendwann hat das einfach nachgelassen. Und das hat mir im Nachhinein extrem viel Selbstvertrauen gegeben, also seitdem konnte ich einfach offen auf jeden zugehen, habe gar keine Probleme damit, und das ist schon mal, also, das war so die stärkste Erinnerung in meinem Leben.

I: Also und du führst es darauf zurück.

B: Ja, das, im Endeffekt kam es halt durch diesen Wandel in der Schule

I: Äh, äh, aber, nein, ma/ich meine, hat jetzt das Gebet geholfen deiner Meinung nach oder ...

B: Da war ich mir ziemlich sicher, ja.

I: Mhm (zustimmend).

B: Also da bin ich mir auch jetzt noch ziemlich sicher.

I: Und was hat das Gebet dann eigentlich verändert, ja, oder vielleicht kannst du das selber erklären.

B: Wie, was das geändert hat? Ähm, also eigentlich, ich habe mich genauso verhalten in der Schule, würde ich behaupten, und, ähm, ich habe das Gefühl gehabt, ich werde weniger geärgert. Das war so meine, mein, so, das was ich festgestellt habe, und ansonsten hat es halt geändert, dass ich andere soziale, also was heißt andere soziale Kontakte, ich habe vorher halt auch mit ganz normalen Menschen halt war ich befreundet, aber irgendwie ist, wenn man dann halt Leute kennt, die glauben und so ist es halt doch noch mal was etwas anderes. Und (.) ja, das war eigentlich schon die größte Veränderung. Dass ich halt mehr Selbstbewusstsein hatte und andere Menschen, mit denen ich über andere Sachen noch reden konnte, kennen gelernt habe.

¹⁹ Im Gegensatz zum zweiten Beispiel, dessen Formulierungen eher auf eine subjektivierte Vorstellung göttlicher Hilfe hindeuten, scheint der Befragte hier zwischen einer »objektiven« und »subjektivierten« Interpretation zu schwanken, gibt jedoch der »objektiven« schließlich den Vorzug.

Die erfahrene Hilfe ist offensichtlich im reflexiven Wissen als eine maßgebliche Motivation für die eigene Religiosität verankert. Sie verbindet sich – ähnlich wie im zweiten Beispiel und kontrastiv zum ersten – mit der Erfahrung eines verletzlichen Selbst und eingeschränkter Autonomie, die mit der »Ingebrauchnahme« religiöser Tradition bearbeitet wird und durch die Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft auch nach außen kommuniziert und damit plausibilisiert werden kann. Die anfangs noch beobachtende Teilnahme wird auf diese Weise zu einer selbstverständlichen.

2.4 »Der Anker fehlt im Moment so ein bisschen« – Von der »selbstverständlich-teilnehmenden Zugehörigkeit« zur »skeptisch-beobachtenden Zugehörigkeit«

Interessant an dem oben geschilderten Fall ist allerdings auch, dass das für die Pubertät entworfene Begründungs-Schema aktuell, d. h. in der Phase des Abiturs, nicht mehr funktioniert, und die Anziehungskraft der religiösen Tradition deutlich nachlässt. Ganz im Rahmen des Nutzendiskurses und ähnlich wie im ersten Beispiel erklärt sich der Befragte diese nachlassende Anziehungskraft auch damit, dass er augenblicklich »zufrieden« und »glücklich« sei und daher, so der implizite aber nicht explizit ausgesprochene Schluss, Religion nun nicht (mehr) brauche. Dazu kommt, dass die Jugendgruppe sich verändert habe, die Teilnehmer jünger geworden seien, der Prediger, zu dem er einen engen Kontakt hatte, gewechselt habe und er selbst im Augenblick sehr beschäftigt sei – mit anderen Worten: Die Anziehungskraft des religiösen Kontextes lässt stark nach, weil sich einerseits die Bezugsgruppe auflöst und andererseits das Selbst als hinreichend stabil betrachtet wird, um ohne »religiöse Hilfe« auszukommen. Das »Mitmachen« wird dann zum Pflichtprogramm, das keinen Reiz mehr ausübt und für das er schließlich keine Kraft mehr aufbringt – der Befragte »driftet« langsam aus diesem Bezugfeld hinaus:

B: Ja, wenn ich, also, ja, ich hab halte mich deswegen jetzt so ein bisschen raus, und ich merke einfach, dass mir dieser, äh, was heißt der Anker, aber so dieses, immer was mich wieder zurückholt, an die die an Religion ist jetzt flach ausgedrückt, aber so an den Glauben, das fehlt im Moment so ein bisschen einfach dadurch, dass, ja, dass ich nie dorthin gehe, weil einfach kein Interesse mehr, also keine Themen mehr so für mich da sind. Dadurch dass auch Vierzehnjährige da sind, und, ich glaube sogar jünger, ich weiß es gar nicht genau, ist, sind es ja auch andere Themen, die die beschäftigen, wo ich mir denke, ah (stöhnen) (lacht)

I: Ja (lacht). Ähm, fehlen heißt auch, fehlt es dir auch?

B: Also im Moment, ich bin glücklich, das (lacht) kann ich so sagen, also fehlt mir nichts groß, aber ich denke mir immer so, eigentlich ist es ja falsch, dass ich so denke, och, wenn es mir schlecht geht, gehe ich zu Gott, wenn es mir gut geht, schön, aber irgendwie finde ich auch nie so den Anfang, um noch mal neu zu starten im

Moment, also das merke ich schon so selber, dass ich denke, ich könnte ja noch mal in den Gottesdienst gehen morgens, sonntagsmorgens, und dann wache ich morgens um elf auf oder was und denke, mhm, jetzt ist die Chance wieder vorbei, und ähm, irgendwie fehlt mir im Moment so der Anfang, wieder mehr reinzukommen.

I: Gäbe es denn irgendwelche Angebote oder könntest du dir vorstellen, wie so ein neuer Anfang, oder wie vielleicht so ein Anfang aussehen könnte, der jetzt auch auf deine Lebensphase passt so ein bisschen besser?

B: Also, ich glaube im Moment wird es mit dem Anfangen auch ganz schwer, also ich meine, wenn ich jetzt ausziehe, dann bin ich drei Monate hier, bin sechs Wochen dort, drei Monate wieder dort, dann fahre ich das Wochenende nach Hause, also dass ich da überhaupt irgendwie so einen festen Anhaltspunkt finde, das wird schwer, glaube ich. Und (.) im Moment bin ich, also gut, im Moment bin ich wieder froh, also, ts, also ich denke mir dann zwar, ich könnte mal wieder, aber es ergibt sich auch nie, weil eigentlich bin ich ja zufrieden so, wie es ist.

Was dem Befragten offensichtlich fehlt, sind religiöse Erfahrungen, die nicht primär von einer passenden Gemeinschaft oder dem subjektiven Gefühl der Instabilität abhängig sind und die ihm andere Deutungsmöglichkeiten als das Nutzenparadigma eröffnen könnten. Die Auseinandersetzung mit christlichen Werten spielt in dem Gespräch beispielsweise keine Rolle, dient in anderen vergleichbaren Fällen aber als Stütze des religiösen Zugangs.

Seine Strategie in dieser Situation scheint zu sein, das Wissen um die hilfreiche Funktion von Religion und Gemeinschaft mehr oder weniger als »Rückversicherung für später« aufzubewahren und sich jetzt erst mal anderen Dingen zu widmen, wie zum Beispiel dem anstehenden Berufseinstieg. Er stabilisiert also den Standpunkt der skeptisch-beobachtenden Zugehörigkeit mit der Option, später vielleicht einmal als Teilnehmer zurückzukehren.

3. »GRENZGÄNGE« IM ZEICHEN PRAGMATISCHER RELIGIOSITÄT – EIN KENNZEICHEN VON RELIGIOSITÄT IM JUNGEN ERWACHSENENALTER?

Ist die hier dargestellte »Schwellen-Religiosität« typisch für das junge Erwachsenenalter? Natürlich liegt es nahe, die starke Stabilitätsorientierung mit den speziellen Problemen der Adoleszenz und der Perspektive des »heraufkommenden Erwachsenenalters«²⁰ in Verbindung zu bringen. Die Befragten überblicken Kindheit und Adoleszenz und beurteilen aus dieser Perspektive die bis dahin durchlebten Erfahrungen. Wenn man davon ausgeht, dass gerade die Adoles-

²⁰ Ich beziehe mich hier auf das Konzept der Emerging Adulthood. Vgl. z. B. Jeffrey J. Arnett/Jennifer L. Tanner: Presenting »Emerging Adulthood«. What makes it Developmentally Distinctive? In: Arnett/Kloep/Hendry 2011 (s. o. Anm. 3), 13–30.

zenz mit einer instabilen Identität einhergeht, dann ist die Erfahrung des mit Religion einhergehenden Stabilitätsgewinns – so sie denn gemacht wurde – ein biographisches Wissen, das als prägend für die eigene religiöse Position geltend gemacht wird und insofern Bedeutung besitzt. Das bedeutet aber nicht, dass dieser Aspekt für die jungen Erwachsenen aktuell bedeutsam sein muss. Besonders das letzte Beispiel macht deutlich, dass mit einem zunehmenden Stabilitätsgewinn im Rahmen des jungen Erwachsenenalters die stabilitätsfördernde Funktion von Religion allein nicht mehr ausreicht, um die eigene religiöse Praxis ausreichend zu motivieren. Das gilt besonders angesichts der Tatsache, dass sich die in der Adoleszenz wichtigen sozialen Bezugsgruppen oft genug auflösen und die soziale Teilnahmemotivation dadurch abgeschwächt wird.

Daneben ist aber auffallend, dass der mit Religion in Verbindung gebrachte »Halt im Leben« für die Befragten nicht nur in seiner »nutzenbringenden« Funktion in den Blick kommt, sondern auch unter dem Aspekt der Bindung. In diesem Zusammenhang wird er für sie zum paradoxen Objekt von Sehnsucht und Vermeidung: Neben der zu erwartenden »Hilfe« werden auch »Treue« und »Loyalität« als Ansprüche an die eigene oder fremde Religiosität wahrgenommen, und eben deshalb erscheint eine einseitig nutzenorientierte Einstellung zur Religion als nicht mehr zulässig und wird gelegentlich auch explizit problematisiert. Dieser Anspruch kollidiert aber mit dem für die Lebensphase ebenfalls typischen Gefühl von umfassender Autonomie und Offenheit: Man weiß, dass die großen Entscheidungen bald fallen sollen, will sich aber noch nicht festlegen – auch bzw. erst recht nicht religiös.

In anderen Bereichen wird diese Problematik bewältigt, indem probe- und phasenweise verschiedene »Erwachsenen-Rollen auf Bewährung« eingenommen werden.²¹ Insofern könnte es sich aus religionspädagogischer und -didaktischer Perspektive lohnen, die Figuren von »Bewährung« und »probeweiser Teilnahme« auch für den Kontext Religion stärker als bisher aufzugreifen.

²¹ Vgl. ebd.