

Die „Religiosität“ von Jugendlichen: Was eigentlich ist die Frage? Eine wissenssoziologische Analyse prototypischer empirischer Arbeiten und eine Skizze für ein theoretisch fundiertes Konzept empirischer Forschung

VON
Andreas Feige

Abstract

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der fundamentalen Frage, inwieweit die an der Erforschung von jugendlicher Religiosität beteiligten Disziplinen, die sozialwissenschaftlichen und erziehungswissenschaftlichen auf der einen Seite und Theologie sowie Religionspädagogik auf der anderen – Verständnisse von Realität und von den zentralen Fragestellungen haben, die mit einander kompatibel sind. Im ersten Teil werden in einer forschungsgeschichtlich-wissenssoziologischen Perspektive einige einflussreiche und theoretisch interessante exemplarische Studien auf die explizit und implizit verwendeten Konzepte von Religiosität hin analysiert. Im zweiten Teil erfolgt eine Skizze des diskursiven Ansatzes einer Soziologie der Religion von Joachim Matthes. Dieser hat nämlich das Potential, die Forschungsinteressen sowohl der soziologischen als auch der theologischen Religiositätsforschung zu erhellen und rückt die Rolle der Realitätsauffassung – und damit die Diskussion der zentralen Fragestellungen, um die es geht – ins Zentrum. In einer abschließenden Auswertung werden Konsequenzen für eine empirische Erforschung von Religiosität angedeutet, die über das Sammeln von Zustimmungs- und Ablehnungs-Urteilen zu traditionell oder theoretisch vorformulierten Sprachmustern hinaus geht.

Der Schwerpunkt dieser Theo-Web-Ausgabe 1/2012 heißt „Religiosität in der Kindheits- und Jugendforschung“. Deshalb ist auch die Frage zu behandeln: Auf der Basis welcher Theorie(n) und mittels welcher Erschließungstechniken soll(t)en in der Jugendforschung „realitätshaltige“ Einsichten zum Thema „Religiosität“ gewonnen werden?

Damit sind weitere Fragen verbunden: Ist dasjenige identisch, was in den Sozialwissenschaften und der Pädagogik einerseits und in der Theologie andererseits als „Wirklichkeit“ begriffen und was inhaltlich im *Indikativ* beschrieben zu werden pflegt? Und wenn das nicht der Fall sein sollte: Wo liegen die Unterschiede? Erscheint bei differierenden Verständnissen ein erkenntnistheoretisch seriöser wechselseitiger Bezug beider Verständnisse möglich?¹

Im nachstehenden Beitrag soll versucht werden, den Problemfokus: „Was eigentlich ist die Frage?“ dadurch aufzugreifen, dass er die Thematik zunächst bewusst forschungsgeschichtlich angeht (im ersten Abschnitt).² Er tut das – neben der Berück-

¹ Es mag naheliegen, für eine ggf. angestrebte Unterscheidung zwischen den Disziplinen pragmatisch auf den Begriff der „sozialen Wirklichkeit“ abzuheben. Letztlich wäre damit wenig gewonnen. Zumindest die Frage der Vermittlungsfähigkeit bliebe bestehen. Und der Versuch, die Sozialwissenschaften auf die bloße Beschreibungsfunktion zu reduzieren, müsste die Produktion von Daten ohne eine ihr zugrundeliegende Auffassung von der beobachteten Wirklichkeit zu denken, also: ohne eine Theorie. Diese Datenproduktion sähe sich dann aber zu Recht dem Vorwurf eines blinden behavioristischen Positivismus ausgesetzt. Vgl. dazu die nachfolgend in A.1 behandelte Position des Theologen Wölber in genau dieser Frage.

² Es soll also nicht Aufgabe dieses Beitrages sein, den Bestand an aktuellen empirischen Forschungsprojekten und Veröffentlichungen zum Stichwort „Religiosität Jugendlicher“ übersichtsmäßig zu referieren. Wenn daher selbst weithin bekannte Arbeiten älteren oder jüngsten Datums im Folgenden keine oder nur knappe Erwähnung finden, heißt das keinesfalls, ihnen sei keine Rele-

sichtigung von zwei EKD-Mitgliedschaftsstudien und der jüngsten Shell-Studie – als erstes und besonders ausführlich am Beispiel einer Ende der 50er Jahre entstandenen und im kirchlichen und akademisch-theologischen Raum seinerzeit vielbeachteten empirischen Befragung: H.-O. Wölbers Jugendstudie „Religion ohne Entscheidung“³. Sie ist zwar schon über 50 Jahre „alt“. Aber gerade an der Untersuchung ihres theologisch-wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses und ihrer darauf basierenden Analyse-Logik empirischer Daten kann nach Auffassung des Verfassers die Wahrnehmung einer zentralen Problemfrage geschärft werden: Was gilt denen, die nach „Religiosität“ fragen, als die *relevante* Realität und welcher Schlüssel taugt für die „innere“, die „wirkliche“ Aufschlüsselung der beobachtbaren Verhältnisse? Und da wäre weiter zu fragen: Gilt die Auffassung, die sich in der Arbeit des Theologen Wölber zeigt, vielleicht auch heute – wenn nicht in ihrer semantischen Ausdrucksform, so doch möglicherweise als eher untergründig wirksamer Wahrnehmungsansatz?

Auch wenn das nicht der Fall sein sollte, wäre es gleichwohl lohnend, sich zu vergewissern: Wieweit und worin genau unterscheidet sich im Blick auf die empirisch erforschbare Gestalt von „Religiosität“ die gegenwärtige Grundauffassung in Religionspädagogik *und* (!) Theologie von der in der Studie der 50er Jahre?

Die letztgenannte Frage kann der folgende Beitrag natürlich nur aufwerfen. Ihre Behandlung bleibt eine zunächst genuin theologisch und dann auch eine religionspädagogisch zu bearbeitende Aufgabe. Wichtige Gesichtspunkte sind in dem von H.-F. Angel u.a. publizierten Sammelband „Religiosität“ bereits thematisiert und mit dem Schwerpunkt auf den theoriebasierten Ansätzen in den verschiedenen Disziplinen (einschließlich der Neurowissenschaft) in einem ersten Anlauf bearbeitet worden.⁴ In dem Sammelband wird am Schluss ausdrücklich darauf verwiesen, dass es zu den „besonders lohnenswerten Aufgaben zukünftiger religionspädagogischer Forschung gehören“ müsse, die diesen Projekten „impliziten Annahmen explizit mit Religiositätstheorien in Verbindung zu bringen“⁵.

In diesem Sinne könnte der hier vorgenommene Versuch einer *wissenssoziologischen* Analyse konkret durchgeführter empirischer Arbeiten einen Beitrag zur Aufdeckung solcher „impliziten Annahmen“ liefern. Durch die wissenssoziologische Relektüre forschungsgeschichtlich prototypischer Projekte zur Erfassung von „Religiosität“ Jugendlicher kann vielleicht eine erhöhte Sensibilität für das wissenschaftstheoretisch grundsätzliche Problem einer *theologisch* evaluierenden Wahrnehmung (und nachfolgend: Verwendung bzw. Anverwandlung) von *sozialwissenschaftlich*-empirisch erarbeiteten Daten erreicht werden: nämlich zu klären, was von ihnen in *theologischer* Begründung für *relevant* zu halten sei. Dieser Gesichtspunkt scheint dem Verfasser in dem o.a. Sammelband eher nur indirekt verhandelt zu werden.⁶

vanz zuzusprechen. Hier soll es allein um eine exemplarische Problematisierung gehen. Sie kann sich daher auf wenige Beispiele beschränken.

³ WÖLBER 1959, ²1960; ³1965.

⁴ ANGEL U.A. 2006.

⁵ Ebd., 211; hier sollten dann nicht nur die näherhin religionspädagogisch-didaktischen, sondern auch (und wie der Verfasser meint: *vor allem*) die diesen Forschungen zugrundeliegenden *theologischen* Verständnisse einer wissenschaftstheoretischen Kompatibilitäts-Analyse im Blick auf die empirisch-inhaltlichen Ergebnisformulierungen unterzogen werden.

⁶ Es war nicht die Aufgabe des informativen Beitrags von Rothgangel, in diesem Sammelband zu den „(evangelisch-)theologischen Perspektiven“ zum Religiositätsbegriff auch die Analyse seiner Verwendung in *empirischen* Arbeiten zu leisten (ROTHGANGEL 2006, 175).

Vor diesem Hintergrund soll dann in dem zweiten Abschnitt dieses Beitrags der religions- bzw. wissenssoziologische Theorieansatz von Joachim Matthes ausführlich behandelt werden, und zwar deshalb, weil sein Ansatz die empirischen und theoretischen Verstehensinteressen der christlich-theologisch fundierten Religionspädagogik *und* die der Religionssoziologie gleichermaßen aufzunehmen und theoretisch konsistent zu bearbeiten vermag: Das hier zu behandelnde Thema, was bei der Gewinnung realitätshaltiger Einsichten eigentlich die Frage sei bzw. zu sein habe, steht im Mittelpunkt der Konzeption von Matthes. Damit soll für die Diskussion auf ein Theorie-Konzept aufmerksam gemacht werden, das im o.a. Sammelband in dem Beitrag über die religionssoziologischen Perspektiven erstaunlicherweise nicht behandelt wird.⁷

1. Ein hilfreicher Blick in die Forschungsgeschichte

1.1 H.O. Wölbers „*Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*“

1.1.1 Ein wichtiger Gesichtspunkt zum Verstehen: Der mentalitätsgeschichtliche Kontext von Wölbers Analyse

Noch Ende der 50er Jahre des 20. Jh. waren in Deutschland (West) sowohl im Raum der beiden christlichen Großkirchen als auch in der Theologie beider Konfessionen Meinungsumfragen zur Akzeptanz der Kirche und zu Vorstellungsgestalten von „Glaube“ bzw. von „Religion“ und dem „Religiösen“ eher ungewöhnlich. Angesichts der als völlig fraglos erscheinenden Präsenz des Christlichen in der Öffentlichkeit auf dem Höhepunkt der politisch-gesellschaftsstrukturellen Restaurationsphase der Bonner Adenauer-Republik wurde das Gewinnen von empirisch gesichertem Wissen über individuelle Ausdrucksgestalten des Religiösen kaum für erforderlich gehalten. Und gar als berücksichtigungspflichtiger Orientierungspunkt für das *theologische* Bedenken bzw. Ausformulieren des Religiösen wurden sie in der Regel unter Bezug auf die in der Offenbarung gründende und daher empirisch nicht verhandelbare theologische Wahrheitsfrage wohl als irrelevant angesehen.⁸

⁷ Dort zeigen nur zwei kurze Anmerkungen, dass zumindest die bibliographische Fundstelle des Mattheschen Ansatzes bekannt war.

⁸ Diese sowohl mentale als auch theologiewissenschaftliche Distanz dürfte nicht nur Ausdruck der seinerzeit aktuellen Selbsteinschätzung gewesen sein. Sie war in ihrer Rigidität vermutlich auch eine Reaktion auf die bitteren Erfahrungen, die man mit der „völkischen“ Affirmation des Christlichen / Religiösen und der „christlich-religiösen“ Affirmation des Völkischen durch die Deutschen Christen zwischen 1933 und 1945 gemacht hatte. Entsprechend war das Bedürfnis nach einer von „Meinungen“ absolut unabhängigen Größe in Gestalt von „Schrift“, „Zeugnis“ und „Verkündigung“ durch eine als unabhängig gedachte Instanz wohl sehr stark und schien aller apologetischen Anstrengung wert, zumindest in Theologie und Kirche.

Im Übrigen siehe zu den Charakteristika der theologisch-kirchlichen Selbstwahrnehmung in den 50er Jahren in Deutschland: FEIGE 1990a, 26-81. Die dort dokumentierte Mentalität gilt für Kirchenleitungen, Pfarrerschaft und die meisten Subdisziplinen der Theologie dieser Zeit. Aus der Sicht der *Praktischen Theologie* freilich formulierten sich erste besorgte Anfragen. Sie ergaben sich aus der Wahrnehmung von Diskrepanzen zwischen theologischer Definition der Institutions-„Wirklichkeit“ und empirisch beobachtbaren Entwicklungen. Im Bereich der katholisch geprägten Wahrnehmung fiel diese Diskrepanzbeschreibung besonders drastisch und dramatisch aus. Wenn der kath. Theologe Ermecke noch 1952 in einer Fachzeitschrift den Satz affirmieren konnte: „Die Kirche ist das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“, Pius XII“ (ERMECKE 1952, 129), so sah sich sein Kollege, der Redemptorist Bernhard Häring 1957 bereits zu folgender Diagnose veranlasst: „Wir sind in das Zeitalter der vorherrschenden Kategorie des Gesellschaftlichen getreten. [...] Der auch in die Pastoral eindringende Individualismus [...] hat mit dazu beigetragen, dass uns Christen in die gesellschaftlichen Räume davongelaufen sind.“ (HÄRING 1957, 52) Das war eine al-

Angesichts dieses Selbstverständnisses ist die 1959 erscheinende Analyse von bundesweit empirisch-repräsentativ erhobenen Befragungsdaten unter 15-24-Jährigen beider Konfessionen zum Schwerpunktthema „Glaubenseinstellungen“ durch einen ev. Theologen, den Hamburger Bischof Hans-Otto Wölber, in mehrerlei Hinsicht als außerordentlich bemerkenswert einzuordnen.

Allein schon ihr Erscheinen findet seinerzeit große Beachtung. Innerhalb eines Jahres erscheinen zwei Auflagen, vermutlich nicht zuletzt wegen der provozierenden Titel-Fanfare: „Religion ohne Entscheidung“⁹. Die Daten, die Wölbers Interpretationen zugrunde liegen, entstammen – so eine Auskunft des Bielefelder Unternehmens an den Verfasser in 2011 – einer im Januar / Februar 1958 ins Feld gegangenen EMNID-Umfrage, die den o.g. Schwerpunkt „Glaubenseinstellungen“ hat. Sie versteht sich auch in der Nachfolge einer 1953 durch den damaligen Nordwestdeutschen Rundfunk (NWDR) beauftragten allgemeinen Jugenduntersuchung, die die Reihe der später so genannten „Shell-Jugendstudien“ begründen sollte. Als ebenfalls bemerkenswert ist zu bezeichnen, dass das mit über 100 (!) Fragen bestückte Erhebungsinstrument – zur Hälfte ausgestattet mit sog. „offenen“ Fragen – ein Gemeinschaftswerk einer Gruppe von Soziologen und Theologen ist, das über ein Jahr Arbeit in Anspruch genommen hat.¹⁰ Angeregt worden ist das Projekt „im Interesse der evangelischen Jugendführung“. (27f, Fn. 6)

1.1.2 Skizze der wissenschaftstheoretischen Axiome des Theologen Wölber für eine „sozialempirische“ Erforschung von Religiosität

Das Verständnis für die Präsentation, Diktion und Argumentationslogik der Wölberschen Daten-Analyse, die heute vielleicht auf Manchen befremdlich wirken mögen, eröffnet sich erst von dem her, was Wölber merkwürdigerweise erst im dritten und letzten Teil seines Buches vor den LeserInnen auf 65 Seiten ausbreitet. Dort reflektiert er mit wissenschaftstheoretischem Anspruch den „Realitätsbegriff der empirischen Forschung in theologischer Sicht“. Dabei verknüpft er den Realitätsbegriff mit der Wahrheits- bzw. der Offenbarungsfrage, was noch näher zu zeigen sein wird. Im Folgenden sei wenigstens ansatzweise der Kern der Denkvoraussetzungen skizziert, die der Logik und besonders der gewählten Semantik seiner Darstellungen der Daten-Auszählungsergebnisse zum Thema „Glaubenseinstellungen“ bzw. „Religiosität“ in den ersten beiden Teilen des Buchs zugrunde liegen. Dieser wissenschaftstheoretische Kern findet seinen Ausdruck in der Wölberschen *conclusio* aus diesen Erörterungen: Danach ist die „Religionssoziologie eine *theologische* Angelegenheit“. (235, kursiv A. F.) Wie wird dieser Anspruch begründet?

Wenn, so Wölber in deutlich polemischer Absicht, noch in Max Webers „Protestantischer Ethik“ „soziologische Tatbestände [...] aus der Religion“ abgeleitet würden, so

lein vom theologisch-institutionellen Anspruch determinierte Semantik. Sie nahm bei der Deutung des (damals) Gegenwärtigen die – historisch gesehen – extrem kurze Zeit der unbestrittenen Definitions-Dominanz der Großkirchen zum Normalfall, die für die als „erlaubt“ bzw. „gesollt“ geltende öffentliche und private Lebensführung nach 1945 galt. Die historisch verzerrte Wahrnehmung dessen, was der Normalfall der gesellschaftlichen Geltung des „Kirchlichen“ sei, trifft in dieser Zeit auch für große Teile der Protestantischen Kirchen zu – auch wenn bzw. obwohl (!) die zugrundeliegende Ekklesiologie eine andere ist.

⁹ Da in den folgenden Abschnitten ausschließlich aus Wölbers Text (der 2. Auflage) zitiert werden wird, werden reine Seitenbeleg-Verweise im Fließtext direkt positioniert.

¹⁰ Bei EMNID in Bielefeld sind zwar noch der gesamte Tabellenbestand und der Kodierungsschlüssel für die frei formulierten Antworten einsehbar. Auskünfte über die Arbeitsgruppe, die von Wölber eher nur nebenbei in einer Fußnote erwähnt wird, insbesondere über ihre forschungspraktische Programmdiskussion zur Fragebogenerstellung, enthält das Bielefelder Archiv leider nicht.

scheine es demgegenüber „heute“ umgekehrt um die „Anpassung der Religion oder des Christentums an die moderne Gesellschaft“ (223) zu gehen.¹¹ So drückt es eine Formulierung aus, die an eine seinerzeit in theologischen Kreisen breit zur Kenntnis genommene soziologische Provokation in einem Aufsatz von Helmut Schelsky angelehnt ist.¹² Wölber: „Wir scheinen also an dem Punkt angekommen zu sein, wo soziale Fakten, als normfrei gedacht, zur Bestimmung des religiösen Lebens dienen.“ (ebd.)¹³ Dem aber müsse mit H. H. Schrey entgegen gehalten werden, dass hier ein Begriff eine Rolle spiele, der für den Theologen strikt inakzeptabel sei, nämlich der des „Bedürfnisses“: so „als sei das jeweilige Bedürfnis des Menschen oder der Zeit das Kriterium für die Angemessenheit kirchenbegründender Rede“. (223)¹⁴ Stattdessen müsse es bei jeder empirischen Erkenntnisanstrengung zu dem, was „religiöses Leben“ ist und wie es sich darstellt, um mehr als nur um bloße Deskription gehen, wenn man nicht durch ein rein „empiristisches bzw. positivistisches und behaviouristisches Verfahren“ die geschichtliche Perspektive abtrennen wolle. Für eine angemessene Erfassung „religiöser Phänomene“ müsse daher eine „Abhebung der Empirie von der *Wesensbestimmung* des Untersuchungsgegenstandes“ (228, kursiv A. F.) strikt vermieden werden. In jedem Fall gebe es für die „sozialempirische Betrachtungsweise“ immer „eine doppelte *Realität*, die sozialwissenschaftliche und die *normative* oder in unserem Fall: die *theologische*“. (220, kursiv A. F.)

Zur „Wesensbestimmung“ des Untersuchungsgegenstandes gehöre, so Wölber weiter, dass auch für die „sozialempirische“ Deskription genau nicht jener beliebte Weg gewählt werden dürfe, wonach „im Sinne objektiver Wissenschaftlichkeit die eigene, endgültige und normative Stellungnahme vermieden“ werde. (232) Das führe nur zur irrigen Annahme, in allen Erscheinungen liege „ein wenig Wahrheit“; bzw. zur Annahme einer „Religiosität an und für sich“, verstanden als alles, was „mit dem Charakter der Endgültigkeit gefärbt“ sei. (ebd.) Das aber sei alles lediglich eine „momentane Querschnittswahrheit“. Die führe nur dazu, dass man „paradoxe Weise“ für einen Augenblick seinen eigenen Standort: den „gegenwärtigen Querschnitt“ verewige. Und damit gehe irrigerweise „die *Offenbarung* vom Betrachter aus“. (233, kursiv A. F.)

Es zeigt sich: Wölber sucht *auch und gerade* für die „sozialempirische Betrachtungsweise“ nach einem Wahrnehmungspunkt, von dem aus die in der „Offenbarung“ positionierte Wahrheit nicht unkenntlich und damit nicht zum beliebigen Produkt beliebig beobachtender Subjekte gemacht würde. *Nur so* kann man nach Wölber auch „sozialempirisch“ zu dem vorstoßen, was *theologisch* als Realität zu gelten habe, statt nur bei den als „normfrei gedachten sozialen Fakten“ stehen zu bleiben. Die Herrschaft der Letzteren führt nach seiner Auffassung nur zu einem „bedingungslosen Pluralismus“. Bei dem gebe es dann irrigerweise „viele Wahrheiten“, etwa folgender Art: „Die Religiosität der Arbeiterjugend ist durch dieses begründet und die der Angestellten

¹¹ Die Ähnlichkeit der Perspektive zu Härings Klage über die in die „gesellschaftlichen Räume davongelaufenen Christen“ ist nicht zu übersehen (vgl. Fn. 8).

¹² SCHELSKY 1957.

¹³ Selbst bei Troeltsch, so Wölber weiter, gelinge die Absicht, die *Absolutheit* des Christentums in unserer Situation aufzudecken, nur „um den Preis der *Historisierung* des Christentums, der – nun christlich wandelbar – je für uns geltenden Wahrheit“ (WÖLBER 1960, 225, kursiv A. F.). In ihrem unmittelbaren Argumentationskontext ist diese Bemerkung von Wölber eigentlich nicht nötig. Sie scheint freilich ein Indiz dafür sein, dass er mit seiner Analyse auch das kritisieren will, was im ideenpolitischen Kampf der unterschiedlichen Theologien unter dem Label des „Kulturprotestantismus“ bekannt ist.

¹⁴ Er bezieht sich dabei auf SCHREY 1957, 27, als dessen Antwort auf Schelskys Provokation: „Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?“, SCHELSKY 1957.

durch jenes. Man kann alles verstehen, weil alles in seinen Beziehungen klar ist. Man relativiert.“ (ebd.)

Die Konsequenz aus der notwendigen Vermeidung pluralistischer Relativierung liegt für Wölber wissenschaftstheoretisch und methodologisch klar auf der Hand: „Alles wissenschaftliche Wissen ist zugleich der Entwurf eines Absoluten. Ich kann nur von einer Religion her Religion untersuchen.“ (ebd.) Für die religionssoziologisch-empirische Forschung müsse deshalb sachgerecht von vornherein angegeben werden: „Welches ist die nun eben auch *religiöse* Perspektive der empirischen oder kulturphilosophischen Untersuchung“? Daraus ergebe sich zwingend, „dass Religionssoziologie eine *theologische* Angelegenheit ist, welcher Mittel sie auch immer sich bedient.“ (235, kursiv A. F.) Damit ist die Wölbersche Grundperspektive dargelegt. Aus der heraus will er „Volkskirche am Beispiel der Jungen Generation“ darstellen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, ihr sei eine „Religion ohne Entscheidung“ zu bescheinigen.¹⁵

1.1.3 Das Fragebogen-Instrument und die statistischen Auswertungsmöglichkeiten

Zunächst ist festzustellen, dass der umfangreiche Fragebogen gerade mit seinem Fokus auf dem Thema „Religiosität / Kirche“ immens weit über das hinaus geht, was je in einer der späteren Shell-Jugendstudien abgefragt worden ist, die ja merkwürdigerweise besonders bei Theologen bzw. Religionspädagogen häufig als Standard-Referenz herangezogen werden.

Der Bereich, in dem – auf verschiedene Stellen im Fragebogen verteilt – die Fragen ohne Bezug zur Semantik des Religiösen / Christlich-Kirchlichen formuliert sind, deckt etwa die Hälfte des Fragebogensumfangs ab. Zum einen zeichnen sie Umrisse des allgemeinen sozialen Settings der Befragten ab: Schulzufriedenheit, Einbindung in den Freundeskreis, Akzeptanz / Zugehörigkeit zu organisierten Gruppen, Freizeitvorlieben und -verhalten (vor allem sonntags) sowie Selbstverortung / Akzeptanz erleben im persönlich-familialen Nahbereich. Zum anderen thematisieren sie knapp das Feld des persönlichen Problemerlebens sowie Modi ihrer Verarbeitung. Erfragt werden z.B. „Erlebnisse, die innerlich zu schaffen gemacht“ haben und die diesbezüglich erfahrenen und ggf. gewünschten / abgelehnten Hilfestellungen.

Es überrascht nicht, dass im zweiten Hauptbereich der Untersuchung, wo dem Untersuchungsschwerpunkt entsprechend die Fragen mit einem mehr oder weniger direkten Bezug zur Semantik des Religiösen und des Kirchlichen versammelt sind, das Feld „Kirche“ und „schulischer RU“ (Akzeptanz, Verbundenheit, Teilnahme- und Mitgliedschaftsverhalten) mit ca. 23 Fragen den größten Umfang hat. Darüber hinaus richten sich zwei Fragen auf Einflussgrößen des Lebensverlaufs (von „Schicksalsmacht“ bis „himmlischer Vater“), fünf Fragen zur allgemeinen Existenz / Gestaltwahrnehmung von „Religion“ / „Religiosität“ und schließlich fünf Fragen direkt zur Kognition von und Emotion gegenüber definiten Ausdrucksgestalten des christlichen Dogmas / Sakraments / Ritus' (Gottessohnschaft Christi, Kreuzestod als Erlösung,

¹⁵ Mit seinem Begriff der „Entscheidung“ bewegte sich Wölber zwar seinerzeit im Rahmen der Nachkriegsrezeption der Dialektischen Theologie. Demgegenüber wurden andere theologische Ansätze, wie etwa die Arbeiten von Paul Tillich gerade erst publiziert (TILlich 1955, 1958, 1962). Aber die Diskussionslage war keineswegs von der dialektischen Theologie allein geprägt. Das zeigen die seinerzeit rasch bekannt werdenden Arbeiten und Positionen z.B. von Trutz Rendtorff. Auch als Theologe wusste Rendtorff einen sozialwissenschaftlich fundierten Umgang mit empirischen Daten zu demonstrieren und auch eine ihnen wissenschaftstheoretisch angemessene *theologische* Deutung einzubringen. Als Beispiel: RENDTORFF 1958, ²1959.

Abendmahlserleben und -akzeptanz). Auch mit diesem Teil der Erhebung konnte ein quantitativ beachtliches Volumen an Daten gesammelt werden.

Durch die beiden Hauptbereiche des Fragebogens wird im Prinzip eine statistisch-analytische Verknüpfung der Semantik zweier Lebens- und Erlebensbereiche möglich: die des individuellen Gefühlsalltags (z.B. Kontakte, Akzeptanzerleben, innerlich berührende Erlebnisse) und die der Wahrnehmung und Akzeptanz von rituellen, sakramentalen und dogmatischen Ausdrucksgestalten der institutionell organisierten christlichen Religionspraxis in Gestalt der Kirchen. Hervorzuheben ist zudem, dass etwa die Hälfte aller Fragen solche vom „offenen“ Typ sind, wie etwa die sehr wichtige Frage nach „innerlich berührenden Erlebnissen“; oder die nicht minder potentiell aufschlussreiche danach, ob „man heute noch allgemein von Sünde oder Schuld reden“ könne.¹⁶

Alles in allem: 1958 kam ein auch heute noch soziologisch beachtliches Instrument zum Einsatz. Mit seinen umfangreich-differenzierten sozialkontextlichen Informationssammlungen ermöglichte es prinzipiell einen Blick auf korrelative Zusammenhänge im Raum des Sozialen. Sie hätten den Hintergrund der Reaktion der Jugendlichen auf die abgefragten, semantisch „direkten“ Religiositäts-Beschreibungen („Gottessohnschaft“) zumindest der Anlage nach ein Stück weit erhellen können.

1.1.4 Die Präsentation der Auszahlungsergebnisse und Deutungen durch den Theologen Wölber

Dem von Wölber wissenschaftstheoretisch akzentuierten Schluss-Teil III werden zwei Präsentations-Teile vorangestellt. Der Teil I der Analyse ist mit „Religiöse Mentalität und Strukturen des kirchlichen Lebens“ betitelt. Er umfasst die ersten 131 Seiten; Teil II präsentiert „Tabellen und Analysen“ und enthält einschließlich des abgedruckten Fragebogens 75 Seiten. Bemerkenswert: Nur der Teil II gibt dem Leser überhaupt eine Chance, die Datenbasis der Wölberschen Diagnosen in Teil I wenigstens ansatzweise zusammenhängend zur Kenntnis zu nehmen. Ansonsten wird er, wie auch in Teil I, auf den Wegstrecken der Argumentationen nur sehr willkürlich mit jeweils dem Autor Wölber dazu passend erscheinenden Belegzahlen versorgt.¹⁷

a) Zu Teil I: „Religiöse Mentalität und Strukturen des kirchlichen Lebens“

¹⁶ Hier lag – an heutigen Maßstäben gemessen – zugleich eine Verarbeitungsgrenze: Auch die nachträgliche Klassifizierung / Quantifizierung der frei formulierten Antworten konnte natürlich nicht Ergebnisse erstellen, die heute durch das übliche 5- oder 7-stufige Probanden-Rating von angebotenen Items bzw. durch die dadurch eröffneten mathematisch-statistischen Weiterverarbeitungsmöglichkeiten mittels standardisierter Analyseprogramme (z.B. SPSS) erreicht werden können. Aber wegen der je Befragten individualisiert verfügbaren Daten-Sets konnte man zumindest prinzipiell durch Kreuzauswertungen mit Signifikanztests auch für die „offenen“ Fragen inhaltlichen Zusammenhängen nachspüren, auch wenn diese Zusammenhangsanalysen je singular bleiben mussten und z.B. keine komplexen Faktorenanalysen ermöglicht hätten.

¹⁷ Es könnte sein, dass nicht wenige der Leser des Buches von 1959, vermutlich zumeist Theologen, diesen Präsentationsstil kaum ungewöhnlich fanden, da sie in dem von Wölber praktizierten apologetisch-semantischen Gewissheits-Gestus selber „zu Hause“ waren. Freilich: Wenn, wie hier von Wölber, der Anspruch begründet werden soll, dass die Religionssoziologie eine „theologische Angelegenheit“ sei, so ist fachlich auch für Theologen die Herstellung möglichst umfassender Transparenz bei der Präsentation der Daten zwingend geboten – ein methodologisches Erfordernis, das auch schon 1959 in der akademischen Welt bekannt war. Dann erst kann die Frage verfolgt werden, worin denn überhaupt der theologische und kirchenpolitische Gewinn liegen könnte, in der Bevölkerung das Echo auf „verkündigte“, theologisch-dogmatisch durchformulierte Kerngehalte eines religiösen Überzeugungs- bzw. Offenbarungssystems zu erkunden. Das gilt unbeschadet dessen, dass für die Religionssoziologie auch das Echo *konstitutiv* zu ihrem Religionsbegriff gehört. Dazu mehr im zweiten Teil dieses Beitrages.

Präsentation, Diktion und Argumentation des Teils I machen deutlich, was Wölber meint, wenn er postuliert, dass die „Religionssoziologie zu einer theologischen Angelegenheit“ zu machen sei. Das sei hier an einem Beispiel veranschaulicht.

Teil I ist in 13 Unterpunkte gegliedert, die mit z. T. positionell-polemisch formulierten Überschriften versehen sind.¹⁸ Unter ihnen gibt es den Abschnitt: „Verdrängung persönlicher Frömmigkeit“. In ihm findet nur eine Prozentzahl explizit Erwähnung: „Glaube an Gott?“, „Ja“ = 56%. (43) Ansonsten werden, wenn überhaupt, nur vage Quantitätsangaben gemacht („mengenmäßig sehr begrenzt“). Der unmittelbar anschließenden Fragebogen-Bitte, die Befragten mögen, falls sie bejahen, an Gott zu glauben, auch noch ihre inhaltlichen Vorstellungen dazu frei formulieren, konnte „die Hälfte“ von ihnen nicht entsprechen. Die Reaktionen auf beide Fragen zusammengefasst werden von Wölber nun als quantitativer Fundus für seine Lesart benutzt. Wölber: „Nicht entscheidend für die Gesamtdeutung der religiösen Situation ist die Grenze bloß traditionsgestützter Religiosität. In religiöser Tiefe entscheidend ist der Ausfall einer Religiosität als Gottinnigkeit, der Ausfall individueller Frömmigkeit.“ (43)

Das bedeutet: Bei insgesamt 56% an „Ja-Stimmen“ in der Stichprobe ist, wenn überhaupt, nach Wölber deswegen von einer „bloß traditionsgestützten Religiosität“ zu sprechen. Und wenn wiederum ‚nur‘ die Hälfte dieser 56% angibt, sie könne ihre Vorstellungen nicht konkreter ausdrücken oder wenn sie zu dieser Bitte schweigt, dann zeigt für Wölber der Blick auf das „Eigentliche“ – die „religiöse Tiefe“ –, dass die auf diese Weise erwiesene Sprachlosigkeit der Jugendlichen vom „Ausfall“ der „Gottinnigkeit“ und „individuellen Frömmigkeit“ künde.¹⁹

Die religiöse Sprachlosigkeit führe – so Wölbers unbegründet bleibende Kausalannahme – dazu, dass die Jugendlichen dem RU die Aufgabe der „religiösen Information“ zuweisen. Das interpretiert Wölber zwar als Ausdruck von „religiöser Erwartung“ der Jugendlichen. Aber das dürfe nicht zu unangemessen optimistischen Schlüssen führen. Denn: „Weil die Momente der Innerlichkeit zurücktreten, schiebt sich der Ruf nach interessanter Kommunikation in den Vordergrund.“ (44) Genau deshalb aber könne die Befolgung dieses Rufes der Jugendlichen nach einer „Lebensnähe der attraktiven Information“ eben auch „zu einer Fehlleitung des eigentlichen Verkündigungsauftrages führen“. Denn es könne sich bei diesem Ruf der Jugendlichen nach lebensnah-attraktiven Informationen um „Ersatzleistungen“ für fehlende „Gottinnigkeit“ und „individuelle Frömmigkeit“ handeln. Und das führe eher zu der Diagnose, „dass die religiös diskutierende Jugend nicht eigentlich fromm zu sein braucht“. (45)

Es ist festzuhalten: Für die Präsentation der Befragungsergebnisse werden zuerst unkommentiert bleibende Maßstabs-Setzungen eingeführt. Dann werden dazu passend erscheinende Schlussfolgerungen angeboten. Weitere Erwägungen von alternativen Deutungsmöglichkeiten unterbleiben. Das am RU gezeigte Interesse wird lediglich zur Kenntnis genommen und ihm ohne plausiblen Beleg das Motiv zugeord-

¹⁸ „(1) Formkritik der Kirche; (2) Überindividuelle Bedingtheit des religiösen Bewusstseins; (3) Verdrängung persönlicher Frömmigkeit; (4) Kirche ohne Entscheidung; (5) Religion als Zwang; (6) Religiöse Lebensnähe; (7) Der Gottesdienst als personales Werterlebnis; (8) Intakter Lebenshintergrund und Kontakt; (9) Signale des religiösen Bewusstseins; (10) Reliefkarte der Religiosität; (11) Das missionarische Thema; (11) Die Einordnung der Kirche in die Freizeit; (13) Meinungsreligion als Religion der Gesellschaft“.

¹⁹ An keiner Stelle der Wölberschen Ausführungen finden sich Reflexionen darüber, ob die Bitte um von ihnen selbst formulierte Vorstellungen nicht eine Überforderung vieler Probanden bedeutet. In keinem Fall kann damit die Abwesenheit einer „Gottinnigkeit“ belegt werden, weder sozialwissenschaftlich noch theologisch.

net, nichts anderes als bloße „Ersatzleistung“ für fehlende Frömmigkeit und Gottinnigkeit zu sein.

b) Zu Teil II: „Tabellen und Analysen“

Auch aus der Gesamtheit des in 11 Analyse-Perspektiven gegliederten Teils II kann hier nur ein Beispiel herausgegriffen werden.

Unter der Überschrift „Soziale Umdeutung der Sakramente“ werden die Antworten auf die Fragen nach „Assoziationen“ zum Abendmahl sowie seiner eingeschätzten „Bedeutung“ bearbeitet; desgleichen zu Taufe und kirchlicher Eheschließung. Bei den Abendmahls-Assoziationen erbringt die Auszählung, dass 46% überhaupt in irgendeiner Weise auf diese offene Frage reagiert haben. Davon taten es 9% mit der Reaktion von „Gleichgültigkeit und Kritischem“; 20% mit der Kennzeichnung „Sündenvergebung, Reue, Beichte; Einkehr, Opfer Christi“; 5% mit „Vereinigung mit Gott, Gegenwart Christi“. Die anderen 50% greifen zur Beschreibung von erinnerten Elementen und Anmutungen des Handlungsvollzuges als solchem („feierliche Handlung“, „Erinnerung an Konfirmation“ u. dgl.). Das zeigt für Wölber: Sofern über die Erinnerungen an Handlungselemente hinaus „wirklich eine Analyse gewagt“ werde, werde das Abendmahl als „Vergebungsmahl“ verstanden. Das aber bedeute: „Das Mysterium der Vereinigung mit Gott, die Theologie der Realpräsenz Christi tritt dahinter deutlich zurück.“ (155) Zusammen mit den ähnlich gelagerten Antwortverteilungen auf die Frage nach der eingeschätzten Bedeutung des Abendmahls ist für Wölber damit folgender Realitäts-Befund erwiesen: „Der theologische Sakramentsbegriff ist damit *soziologisch verwandelt*.“ (154, kursiv. A. F.)²⁰

1.1.5 Fazit: Welchen Beitrag kann die Kenntnisnahme von Wölbers Ansatz des „Verstehens“ für das Thema dieses Beitrages: „Was eigentlich ist die Frage?“ leisten?

Es mag sich bei der bisherigen Lektüre vielleicht die Frage gestellt haben, was es denn für die Frage nach Theorie, Methodologie und Befunden der Jugendforschung zum Themenbereich „Religiosität“ austrägt, auf ein Erhebungs- bzw. Analyse-Produkt aus der Zeit vor über 50 Jahren und auf einen der Repräsentanten der seinerzeitigen Mainstream-Theologie zurückzugreifen? Haben sich nicht die Zeiten geändert – und auch die Theologie?

Der mögliche Hinweis, die Studie gehöre eben zur Forschungsgeschichte, wäre wohl kaum überzeugend genug. Wichtiger dagegen erscheinen vielleicht die beiden folgenden Überlegungen. Zum einen sind das gesammelte Material und die dadurch ermöglichten Perspektiven den wenigen und undifferenzierten Fragestellungen aller

²⁰ Abgesehen davon, dass statt des Wortes „soziologisch“ das Wort „sozial“ angemessen gewesen wäre, kann diese Feststellung auch erstaunen: Durfte man bei der ausdrücklichen Bitte an die Jugendlichen, *Assoziationen* zu benennen, die bei ihnen das Wort „Abendmahl“ hervorruft, von ihnen wirklich erwarten, dass sie mit der theologischen Kunstsprache von der „Realpräsenz Christi“ und dem „Mysterium der Vereinigung mit Gott“ reagieren, der dann keine „soziologische *Verwandlung*“ (!) hätte attestiert werden müssen? Hier und bei etlichen anderen offenen Fragen, insbesondere zur mentalen Befindlichkeit, hätte eine ausführliche wörtliche Dokumentation der von den Interviewern gesammelten Reaktionen dem Interpreten Wölber wie auch den Lesern die Chance eröffnet, aus den Sprachgestalten der gesammelten Assoziationen die je individuelle *Wirkung* des Abendmahlsbegriffs nachzeichnen und auch theologisch *verstehen* zu können. So aber bleibt es in Wölbers Diktion bei Urteilen etwa der folgenden Art: „Die Befragten verweigern in dem Maße ihre Zustimmung, wie ihre Religiosität auf eigene Entscheidungen gestellt bzw. als Überzeugung angefragt ist und in der Formulierung der Frage intellektuell und weltanschaulich verdichtet wird. Im Rahmen dieser Gesetzmäßigkeit gibt es eine über das ganze Feld ausgebreitete gestufte Christlichkeit. [...] Von einem Kern ausgehend zerfließt die Religiosität im Sinne christlicher Markierungen in die Gesamtheit“ (WÖLBER 1960, 149).

späteren Shell-Studien weit überlegen. Zum anderen ist diese empirisch angelegte Studie die einzige im Bereich der einschlägigen Literatur, in der das Verhältnis von Religionssoziologie zur Theologie explizit und ausführlich thematisiert wird. Es wird konkretisiert an einem – freilich wissenschaftstheoretisch insuffizienten – Bestimmungsversuch des soziologischen und theologischen Realitätsbegriffs in Bezug auf die „sozialempirische“ Erfassung von „Glaubensüberzeugungen“. Allein das schon macht die Arbeit thematisch interessant. Denn diese Frage nach einer unterschiedlichen oder gemeinsamen Auffassung dessen, was „Wirklichkeit“ genannt wird bzw. was ihre Erkenntnisgestalt sei, stellt sich nun einmal. Das tut sie, auch wenn sie heute im Zusammenhang von empirischen Erhebungen wissenschaftstheoretisch und methodologisch nur sehr selten reflektiert wird.²¹

Zu welcher Zuspitzung des Fokus' dieses Beitrags, „was eigentlich die Frage sei“, kann die Kenntnisnahme der Wölberschen Analyse vielleicht beitragen?

Der Kern von Wölbers Verständnis, das er von seinem Untersuchungsgegenstand hat, zeigt sich für den Verfasser besonders in folgenden Formulierungen: Es gebe eben genau keine Religiosität „an und für sich“, verstanden als alles, was („irgendwie“) den „Charakter der Endgültigkeit trägt“. Mache man in der sozialempirischen Betrachtungsweise aber einen Pluralismus der Erscheinungsformen und sozialkulturellen Einbettungen stark, bei dem es im Ergebnis eben auch „viele Wahrheiten“ gebe (z.B. die Religiosität der Arbeiterjugend als verschieden von der der jugendlichen Angestellten zu begreifen *und* theologisch anzuerkennen), dann gehe damit irrigerweise „die Offenbarung vom Betrachter aus“. (233)

Nun ist gerade soziologisch die Einsicht in die sozio-kulturelle (Mit-)Bedingtheit der Modi der Weltwahrnehmung und -interpretation eine Selbstverständlichkeit. Und dass andererseits zur Realität des Religiösen im Christentum der kodifizierte Bestand an dogmatisch durchformulierten Sätzen und Äußerungsgestalten des Überzeugungs- und Offenbarungsätze-Systems gehört, ist soziologisch ebenfalls unbestritten. Die Fragen für eine „sozialempirische Betrachtungsweise“ und für die Einarbeitung ihrer Ergebnisse in die Realitätsauffassung von Theologie sind die folgenden, die auch heute noch relevant sind. Sie können hier nur formuliert, aber natürlich nicht bearbeitet werden.

- Wie ist mit der kommunikativ-wahrnehmungspsychischen *Rezeption* von Elementen des dogmatischen Formulierungsbestands durch die Befragten im Blick auf die *Diagnose* ihrer „Religiosität“ umzugehen?
- Über welche Auffassung / Bestimmung von Realität und über welche daraus abgeleiteten empirisch-messtechnisch einsetzbaren Indikatoren kann es möglich werden, „Religiosität“ so erfassen zu können, dass empirisch zum Vorschein kommen können kann (nicht: muss), welche Vorstellungsgestalten und Erlebensqualitäten bei den befragten Nicht-Theologen darüber existieren, was etwa in Tillichs *ultimate concern* und Schleiermachers *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* zwar sprachlich eindrucksvoll, aber eben doch auch abstrakt zum Ausdruck gebracht wird?
- Und wie ist es der Theorie und dem Instrumentarium der „sozialempirischen Betrachtungsweise“ ggf. möglich, auch etwas über die empirischen „*Bedingungen*

²¹ Eine „theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten“ hat neuerdings Johannes Först vorgelegt. Seine Verhältnisbestimmung von empirischer Religionsforschung und Theologie bleibt aber unbefriedigend, weil er Empirie faktisch mit positivistischer Naturwissenschaft gleichsetzt. FÖRST 2010.

der *Möglichkeit*“ zu entdecken, die für eine hermeneutische *Zusammenführung* auf eine gemeinsame Verstehensebene bestehen: also einerseits die empirisch(-anthropologisch) eruierten Erlebens-Qualitäten und Vorstellungsgestalten z.B. des *ultimate concern* und andererseits die dogmatischen Kernaussagen des (hier: christlichen) Glaubenssätze-Systems, z.B. der Gottessohnschaft Christi? Oder muss es, wie bisher, in dieser Hinsicht auf dem Stand eines Akzeptanz- bzw. Dissens-Protokolls bleiben, das eben nicht mehr als nur die Grenzen kirchlich-theologischer Rede aufzeigen kann?

Diese Fragen, und davon insbesondere die letzte, sind nicht nur an die Arbeit von damals zu stellen. Sie sind auch heute noch keineswegs überflüssig geworden – gerade für die Religionspädagogik, wenn sie eine anthropologische Fundierung ihres Religiositätsbegriffs favorisiert, in ihrem Blick auf die (ihr zuarbeitende?) christliche Theologie.

Für den Theologen Wölber ist die Sache seinerzeit klar: Er setzt mit seiner Betonung einer unabdingbaren „Entscheidung“, die er und die Dialektische Theologie offenbar für je persönlich verwirklichungs- und sogar für empirisch *beobachtungsfähig* halten, eine Definition von Religiosität, die für ihn unabdingbar die *normativ*-(christlich-)theologische „Realität“ repräsentiert. Und er hat gezeigt, wie er deren „sozialempirisches“ Vorliegen – vor allem: Nicht-Vorliegen – meint sichtbar gemacht haben zu können. Von der methodologisch insuffizienten Qualität von Wölbers Versuch einmal abgesehen: Die Frage ist, ob die von ihm herangezogenen Indikatoren (etwa die, die vom „aktiv-gottinnigen“ Widerstand gegen das „Nivellement“ zeugen sollen) den Status der „Entschiedenheit“ überhaupt belegen können? Die dem Problem zugrundeliegende Frage ist doch die (die i.Ü. nicht nur an Wölber zu richten ist): Die Beschreibung *welcher* Realität darf als „*theologisch valide*“ aufgefasst werden? „Gottinnigkeit“ und „bloß traditionsgestützte Religiosität“ sollen nach Wölber die Eckpunkte für die Spannbreite der „normativen oder in unserem Fall: die [der] *theologische[n]* Realität“ (220) markieren. Theologische Normativität und Realität werden also funktionsäquivalent-synonym gebraucht. Für den soziologischen Erkenntniszugang ist das ein Kategorienfehler. Die Frage ist allerdings die, ob es auch theologisch erkenntnisfördernd ist, auf einen solchen *normativ* bestimmten *Realitäts*-Begriff zu rekurrieren. Denn dieses Verständnis hat zur Konsequenz, dass das, was man als normativ-theologische Realität „*sozialempirisch*“ wahrnehmen können soll, zum Dementi all des Lebens werden muss, das mit dieser so definierten „Realität“ nicht übereinstimmt. Damit wird zur „uneigentlichen“ Realität erklärt: z.B. der „Ausfall“ der „Gottinnigkeit“ oder auch die „religiösen Erwartungen“ der Jugendlichen, weil sie nur als „Ersatzleistung“ für „fehlende Frömmigkeit“ begriffen werden dürfen. Zumindest aus soziologischer Sicht kann das keine sinnhaltige Nutzung des Realitätsbegriffs sein. Und so mag auch das Studium der Wölberschen Arbeit dafür sensibel machen:

- (1) Was kann im Blick auf die „sozialempirisch“ fundierte *Religiositäts*-Erkundung in der Jugendforschung die Frage sein?
- (2) Wie wird in der gegenwärtigen *Religionspädagogik* diese Frage formuliert?
- (3) In welchem Verhältnis steht deren Antwort zu dem, was in Theologie und Kirche dazu der „Stand der Dinge“ ist?²²

²² Wenn man den derzeitigen religionspädagogischen Diskurs über den Religiositäts-Begriff (vgl. ANGEL U.A. 2006) verfolgt, würde man gern wissen wollen, ob (und ggf. mit welchen *theologischen* Argumenten) das Wölbersche Verständnis „zu den Akten“ gelegt wird? Für den Verfasser zeigt

1.2 Ein dramatisch verändertes Paradigma: Die EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen ab 1972

1.2.1 Der gesellschaftliche Kontext der 70er Jahre

14 Jahre nach der EMNID-Befragung verändert sich der gesellschaftliche Kontext abrupt und massiv. Sind in den ersten beiden Jahrzehnten nach Kriegsende die „Zeitperspektiven auf die Aufgabe des Tages beschränkt, Wertperspektiven im Raum persönlich-privater Tugenden angesiedelt“ und die Familie und vielleicht noch die örtliche Kirchengemeinde zu Fixpunkten geworden, auf die sich die Bewältigung des Alltags konzentriert²³, so ändert sich das spätestens und in rasantem Tempo ab Mitte der 60er Jahre. In dieser Zeit ist wegen des kriegsbedingten Ausfalls des Großteils der mittleren Jahrgänge ein Generationensprung bemerkbar. Tenbruck, der die 40er und 50er Jahre als jene Zeit charakterisiert, „in der die Rekonstruktion der *Verwaltungsstruktur* für *Politik* gehalten wurde“, kennzeichnet die nun anbrechende Phase dergestalt, dass sich auch innenpolitisch plötzlich wesentliche Alternativen präsentieren: „Die *politischen* Probleme und Entscheidungen rückten aus der Sphäre des Unstrittigen und Selbstverständlichen heraus.“²⁴

Das trifft seinerzeit auch – und in jeder Hinsicht unvorbereitet – die Institution Kirche und ihren bis dahin für selbstverständlich gehaltenen Anspruch auf die buchstäblich fraglose Partizipationspflicht des Individuums.²⁵ Dieser neuen Situation trägt das Konzept der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der EKD Rechnung. Sie wird 1972 durchgeführt und 1974 veröffentlicht²⁶. Unter Rückgriff auch auf systemtheoretische Theorie-Elemente des Soziologen Niklas Luhmann werden in dem Konzept nun *Personen* als „Aktionssysteme eigener Art“ begriffen, „die durch einzelne Handlungen [zwar] in verschiedene Sozialsysteme hineingeflochten sind, die als [psychisches, d.h. abgeschlossenes] *System* jedoch außerhalb der jeweiligen *Sozialsysteme* stehen“.²⁷ Weil (auch) die Kirche damit als organisiertes soziales System begreifbar wird, muss man die Kirchengaustritte, die wesentlicher Anlass für die 1. KMU waren, nicht länger, – wie bis dahin ebenso ignorant-polemisch wie theologisch unangemessen – als „Treuebruch“, als „Abfall“ oder als Folge von „strukturell Bösem“ deuten. Stattdessen kann man sie als veränderte Definition der Verbindlichkeit der Mitgliedschaft in einer Organisation / Institution durch das nun als entscheidungsautonom begriffene „Person-System“ ansehen. Dies erfasst zumindest auf der Theorie-Ebene des Sozialen die empirisch gewonnene Einsicht, dass auch eine veränderte Verbindlichkeits-Definition formaler Mitgliedschaft keineswegs zwangsläufig als Aufkündigung der Bereitschaft zu verstehen ist, sich auch weiterhin als „gesellschaftlicher“ Christ, zumindest nicht als „programmatisch atheistisch“ oder auch nur „a-religiös“ zu begreifen. Das aber zu unterstellen war in kirchlich-theologischen Kreisen bis dahin üblich. Die meisten Ausgetretenen bleiben vielmehr ansprechbar für Themen wie praktizierte Nächstenliebe durch Diakonie; oder für Fragen nach möglichen Erlebensgestalten des Transzendenten (allererst in der Gottes-Semantik) oder der

sich an dieser Stelle, dass die Kerndebatte wohl eher weniger religionspädagogisch und wohl mehr theologisch zu führen und zu fragen wäre, wo sie zwischen Religionspädagogik und Theologie stattfindet?

²³ TENBRUCK 1974, 292.

²⁴ Ebd. 301, kursiv A. F.

²⁵ Was nun 1968 plötzlich alles möglich war, zeigt sich z.B. darin, dass – in Aufnahme der „Bewegung“, die auf dem II. Vatikanum entstanden war – sich auf dem Essener Katholikentag 1968 ein Aktionskomitee gründete, das den Rücktritt des Papstes verlangte. Vgl. HOLLENSTEIN 1983, 244.

²⁶ HILD 1974.

²⁷ LUHMANN 1964, 25 und 382 ff, kursiv und eckige Klammer A. F.

Deutung der Sterblichkeit des Menschen. Sie unterscheiden sich darin nicht wesentlich von denen, die ihre Mitgliedschaft beibehalten.²⁸

Sicherlich entspricht diese systemtheoretisch-analytische Sicht nicht der theologisch-programmatischen Selbstdeutung der Institution „Kirche“ mit der ihr eigenen Mitgliedschaftsbegründung. Immerhin erfasst nun auch theoretisch diese Sicht das Konstrukt der sichtbaren Mitgliedschaft in der sichtbaren Kirche, ohne zu Beschreibungsfiguren wie Treuebruch oder Abfall greifen zu müssen, die wegen ihrer „eingebauten“ moralisierenden Etikettierung ohnehin zu keiner objektiven Phänomenbeschreibung in der Lage sind.

1.2.2 Der neue Fokus der empirischen Forschung: Determinanten der individuellen Mitgliedschaftsentscheidung als berücksichtigungspflichtige Vorgabe für eine kirchlich-theologische Reflexion

Die Veränderungen in der gesellschaftlichen Lage und in ihrer (zunächst minderheitlichen) theologischen Wahrnehmung findet ihren Niederschlag auch in einer breiter einsetzenden empirischen Forschung – nun initiiert von der Kirche selber. Zwar gilt das, was schon für die erste KMU der EKD von 1972 gesagt werden kann, auch noch für die drei nachfolgenden Befragungen (und wohl auch für die demnächst ins Feld gehende fünfte): Die Fragen generieren sich primär aus der Existenz der Kirche und der Mitgliedschaft in ihr. Erst sekundär werden – besonders in den methodologisch „qualitativ“ erarbeiteten Gesprächsprotokoll-Analysen der dritten und vierten KMU – auch Wahrnehmungsgestalten des institutionenfrei-individuell geltenden Religiösen angesprochen bzw. von den Befragten thematisierbar. Aber das zentral Wichtige daran ist: Es wird ein indirekter, d.h. über das Mitgliedschaftsthema gespiegelter Zugang zu dem geschaffen, was *prinzipiell* als im Individuum begründet bzw. angesiedelt angesehen wird und was genau darin theologisch zwar zu *re-formulieren*, nicht aber mit institutionendogmatischer Semantik zu *überformen* ist: die von einer Kirchenmitgliedschaft umschlossene oder auch nicht umschlossene „Religiosität“. In dieser Perspektiven-Umkehrung, nämlich nun vom Individuum auf das System zu blicken und auch das System als begründungspflichtig für seinen Inklusionsanspruch gegenüber dem „Element“ zu erklären, liegt das seinerzeit dramatisch neue Paradigma.²⁹

²⁸ Die 1. KMU hatte keine Ausgetretenen in ihrer Stichprobe. Siehe dazu aber die empirische Erhebung über Kirchengaustritte am Beispiel von Berlin (West). (FEIGE 1976) In dieser Arbeit gelangte 1973 auch ein Fragebogen zum Feldeinsatz, der einen Teil der KMU-Fragen von 1972 wortgleich einsetzte. Er konnte damit für die Identifizierung von „Problem-Zonen“ zuverlässiges Vergleichsmaterial für die Wahrnehmung der Kirche und ihrer Evaluation durch die Ausgetretenen bieten. (Lt. mdl. Einlassung des seinerzeitigen Präsidenten des Konsistoriums der Ev. Kirche Berlin-Brandenburg (Berlin West) gegenüber dem Verfasser sah der Kirchenvertreter für „die Kirche“ keinen Anlass dafür, aufgrund der Ergebnisse dieser Studie ihre Haltung grundsätzlich zu überdenken.)

²⁹ Dieser Zugang repräsentiert zumindest noch 1974 durchaus nicht gleich den *common sense* breiter innerkirchlich-theologischer Kreise in dieser Frage – eher das Gegenteil ist der Fall. Das zeigen zahlreiche Reaktionen auf den seinerzeit als provokant und unangemessen empfundenen Buch-Titel („Wie stabil ist die Kirche?“), in dem zum Missfallen etlicher Kritiker die „Stabilität“ thematisiert wird – also die einer Institution, deren Fundament und Existenzberechtigung doch eben genau nicht Gegenstand irdischer Stabilitätsbesorgnisse sein könne! So meint etwa E. Stammler in den Ev. Kommentaren, dass zwar die „kirchliche Praxis“ und auch die „universitäre Denkwelt“ allen Anlass habe, sich infrage stellen zu lassen, fährt dann freilich umstandslos fort: „Aber es wäre bedenklich, wenn sie sich völlig dem Diktat einer derartig artikulierten Massenmeinung unterwerfen wollte. Nicht ihren gesellschaftlichen Bestand zu sichern, ist der Kirche als vornehmste Aufgabe zugesprochen worden, sondern sie hat sich, sofern sie sich auf ihren Ursprung bezieht, als eine

1.2.3 Informationen zur „Religiosität“ Jugendlicher: Nicht im Fokus, sondern nur ein indirekt erschließbares Ergebnis

Alle vier EKD-Studien sind weder als Jugendforschung noch als allgemeine Religiositätsforschung zu kennzeichnen. Dennoch enthalten sie für unsere Fragestellung aufschlussreiche Informationen. Denn auch wenn sie nur indirekt-sekundäranalytisch erschließbar sind: Über die zunächst nur statistisch auffälligen Reaktionsabweichungen auf bestimmte Fragen bei den 18-20jährigen lässt sich auf das schließen, was auf der Suche nach Identität in ihrer Altersphase besonders *fraglich* wird. Damit indizieren sie inhaltlich, was zu ihrer Sensibilität gegenüber Religion gehört. Auch Negationen sind Teil der Religiosität.

Für die Demonstration dieser Fraglichkeiten wird auf eine Analyse des Verf. zurückgegriffen, die er für den Kommentarband zur 2. KMU verfasst hat.³⁰ Darin hat er eine in der Altersgruppengrenzziehung verfeinerte Sekundäranalyse von Daten(-Veränderungen) zwischen der 1. und der 2. KMU vorgenommen. In gebotener Kürze seien daraus die folgenden Ergebnisse herangezogen.

Bei allen 58 Variablen belegen die Altersverläufe zwischen dem 14. und 34. Lebensjahr, dass die Altersklasse der 18-20jährigen als besonders sensibel zu gelten hat: In 88% der in 1982 untersuchten Variablen ist bei den 18-20jährigen im Vergleich zu der darunterliegenden Altersklasse der 14/17jährigen eine z.T. massive Änderung der Einstellung gegenüber der Kirche zu verzeichnen. Diesem „Absturz“ bei den Zustimmungen folgt in 46% der Fälle in der nächsten Altersklasse wieder eine gegenläufige Tendenz. Dieses Bild zeigt sich nicht nur für 1982. Der hohe Anteil des zwischen 1972 und 1982 gleichsinnig bleibenden Verlaufs signalisiert also, dass eine *biographische* Regelmäßigkeit vorliegt.

Für die hier interessierenden Aspekte der 1. und 2. KMU wird nachfolgend nur auf die Reaktionsunterschiede mit *negativer* Aussagetendenz bzgl. der Mitgliedschaft eingegangen. Man kann sie als Dimension der „Ideologischen Kosten / Nutzen der Mitgliedschaft“ kennzeichnen.³¹

Eine Durchsicht aller Kurven 1972/1982 zeigt, dass die *gleichsinnig negativ* gepolte Reaktion der 18-20jährigen sich an wichtigen Punkten des *theologisch* begründeten Selbstverständnisses der Kirche festmacht:

- „in Kirche soll Unbegreifliches geglaubt werden“
- „Kirche beantwortet Sinnfragen“
- „Kirche gibt inneren Halt“
- „Kirche bietet Trost und Hilfe“
- „Taufe des Kindes“.

Besonders auf diese Facetten des Leistungs-Mosaiks der Kirche reagieren die 18-20jährigen gegenüber ihren jüngeren Altersgenossen – und zum großen Teil auch gegenüber den Älteren im Altersraum von 21-34 Jahren – in ihrem negativen Urteil

Bewegung zu verstehen, die Menschen verändert und dabei ihrer Zeit vorausseilt.“ (STAMMLER 1974, 134).

³⁰ FEIGE 1990b.

³¹ Dafür wird der Ideologiebegriff von Karl Mannheim verwendet, der als neutral und unpolemisch zu verstehen ist. MANNHEIM 1978.

mit höheren Werten. Hier finden sich jene Lebensaspekte, die (erst) in dieser Altersphase besonders fraglich werden und eine besondere Dynamik in der Identitätssuche indizieren. Weil entsprechend der legendären Nipkowschen Analyse der Antworten Auszubildender³² die Befragten in Umfragen zu ihrem Verhältnis zur „Kirche“ mit Antworten auf die (nicht gestellte) Frage nach ihrem Verhältnis zu „Gott“ reagieren, können auch die massiv absinkenden Zustimmungsraten zu den o.g. Items als Indikationen dessen verstanden werden, was besonders intensiv in dieser Altersphase zum heimlichen, vielleicht unbewussten (Tillichschen) *ultimate concern* zählt. Das scheint in der Wahrnehmung der Jugendlichen im Raum der von der Kirche repräsentierten Religion nicht überzeugend beantwortet zu werden. Zugleich sind es genau diese 18-20jährigen, die in der 2. KMU bei der Frage nach dem „Sinn des Lebens“ am häufigsten angeben, sich mit dieser Frage zu beschäftigen – also häufiger noch als die über 65jährigen. Und auch bei der Frage „Was kommt nach dem Tode?“ belegen sie einen hohen (zweiten) Rangplatz hinter den 65jährigen.³³ Hier geht es direkt und indirekt um „Bilder vom ICH in der sozialen Welt“.³⁴ Die Suche danach wird besonders in der hier fokussierten Alters- bzw. Umbruchphase akut. Dabei geht es um das in der Religionspädagogik der letzten 30 Jahre intensivst diskutierte Phänomen der entwicklungsmäßig häufig ungeschlossen bleibenden Auseinandersetzung zwischen *naturwissenschaftlichem* und *religiösem* Weltbild im Verlauf der Adoleszenz und um die Entwicklungschancen für die Etablierung einer Komplementaritätsvorstellung beider Weltbilder.³⁵

Es spricht nichts für die Annahme, dass die Nipkowsche Analyse der zentralen Problemkategorien, die er aus den freien Äußerungen von Berufsschuljugendlichen extrahiert hat, heute nicht mehr gilt. Auch gegenwärtig sind diese zentralen Problemkategorien von massiv problemerezeugender Qualität:

- (1) Gott als Helfer in Not und Leid – Wer hilft mir? „Theodizee-Problematik“,
- (2) Gott als Schlüssel der Welterklärung – Frage nach dem Anfang und dem (auch eigenen) Ende,
- (3) Fiktivität der Gottesvorstellung: psychologische Reduktion der Wirklichkeit Gottes und die sprachliche Funktionalisierung Gottes,
- (4) Glaubwürdigkeit des Verhaltens der Kirche als Institution – die soziale Ebene der Vermittlung und die Zuverlässigkeit biblischer Erklärung.³⁶

³² NIPKOW 1987.

³³ HANSELMANN 1984, 165.

³⁴ So eine Formulierung aus einer der Shell-Jugendstudien, Deutsche Shell 1985, 134.

³⁵ Dietrich Zilleßen erfasst die hier insgesamt offenkundig werdende Dynamik treffend in einer Sentenz im Zusammenhang seiner (theologisch gestellten) Frage, was „religiöse Identität“ ausmache. Sein Gedanke gilt auch soziologisch: „Identität ist die *heikle Suche* nach dem, was Bestand hat, was bleibt.“ (ZILLEßEN 2011, 178, kursiv A. F.) Für unsere Frage hier interessiert erst nachrangig das Ergebnis, dass bei dieser Suche „die Kirche“, so die Wahrnehmung gerade der 18-20jährigen, keine sie befriedigenden, d.h. ihre Identitäts-Problemempfindungen aufgreifenden und überzeugenden Interpretamente zu besitzen scheint. Vielmehr geht es hier um die Wahrnehmung von als „heikel“ wahrzunehmenden Elementen einer Identität; und, mit Zilleßen, um die „heikle Suche“ nach Möglichkeiten, sich dieser Elemente *lebenspraktisch* vergewissern zu können: Unbegreiflichkeit, Sinn, Trost, Halt. Das sind Elemente der Daseinsbewältigung, bei denen zu diskutieren wäre, inwieweit sie jener Befindlichkeit, die man „Religiosität“ nennen sollte, *anthropologisch* gesehen *vorgängig* sind; oder ob sie, anthropologisch gesehen, mit jener zusammenfallen? (Vgl. dazu die breite und vor allem theologisch nicht abgeschlossene Diskussion des Religiositätsbegriffs in ANGEL U.A. 2006; dazu nachfolgend mehr unter B.2, Fn.43).

³⁶ Vgl. NIPKOW, 1987.

Diese Kategorien umschreiben jenen Sensibilitätsraum, in dem das jugendliche Individuum, insbesondere das zwischen 18 und 20 Jahren, die *Empfindungs(!)*-Dimension für dasjenige näherhin zu erfassen und zu bestimmen versucht, was für es zum *ultimate concern* gehören sollte. Zur Erfassung dieses allererst wortlos-emotional existierenden *concerns* fehlt ihm zumeist eine als angemessen empfundene Sprache. Jedenfalls zeigen die unter den Nipkowschen Kategorien versammelten Einzelantworten sehr anschaulich, dass das semantische Angebot aus dem kirchlich-dogmatischen Formular-Vorrat – so, wie sie es kennengelernt haben – offenkundig keine Angemessenheits-Qualität besitzt.³⁷

Die hier in Ausschnitten referierte Sekundäranalyse der KMU-Daten zeigt, dass im Verlauf der Jugendphase mit Wahrnehmungsänderungen von besonderer Intensität zu rechnen ist. In deren Fokus stehen die Dimension der „Sinnfrage“ *und* die Evaluation einer Vielfalt von angebotenen Modi ihrer Beantwortung – also nicht nur solchen aus dem kirchlich-theologischen Raum. Man fragt nicht nach „Religiosität“ in seinem Leben. Man fragt vielmehr danach, was denn die Realität sei und von wem bzw. von was sie beeinflusst, gelenkt und getragen werde. Auf dem Fundament dieser aus der KMU indirekt gewinnbaren empirischen Einsicht *bleibt* zu fragen und „sozialempirisch“ sehr viel systematischer und mit breiterer Materialbasis zu erforschen:

- Auf welche Weise könnte es gelingen, bei den hier in Frage stehenden Jugendlichen deren zumindest potentiell angelegte Sensibilität für Sinnfragen zu aktivieren?
- Wie könnte hinsichtlich der von ihnen für wichtig erachteten „Sachverhalte des Lebens“ ein Prozess des Sich-selbst-Verstehens dergestalt initiiert und begleitet werden, dass damit auch ein im Subjekt ggf. angelegtes Bedürfnis nach paradigmatischen Erzähl- bzw. Verhaltensfiguren und nach einer ihnen entsprechenden Semantik und Symbolik entsteht? Und das heißt: nach solchen Semantiken und Symboliken, die gegenüber der ihnen zuhandenen Alltagssemantik einen Mehrwert an Beschreibungs- und damit auch Wirkungsfähigkeit zu besitzen versprechen?

Man kann es vielleicht auch so formulieren: Wie – und das heißt allererst: mit Hilfe welcher und wie zu gewinnenden „Informationen aus der Realität“ – können für die Jugendlichen, die auf der Suche nach den „Bildern vom ICH“ sind, auch theologisch bedachte „christliche Deutungsbestände“ so erschlossen werden, dass der Leistungs-Anspruch dieser Bestände realisiert werden kann: Lebenszusammenhänge so deuten zu können, dass sie sich auch den *deutenden Jugendlichen* anders, neu und spezifisch erschließen?

1.3 Der definitorische Autismus der Shell-Jugendstudien

Die Beschäftigung mit den „Shell-Studien“ kann knapp ausfallen. Seit der EMNID-Umfrage von 1958 ist von den Nachfolgestudien kein auch nur annähernd so umfangreiches und differenziertes Material erhoben worden. Der den Shell-Studien zugrundeliegende „Ansatz“ ist weder sozialwissenschaftlich noch theologisch qualifi-

³⁷ Welche sozialkontextlich weit gespannten Variationen bei der (Nicht-)Akzeptanz der Formulierung von Sinnfragen und ethischen Verhaltensmodellen empirisch zu beobachten bzw. zu berücksichtigen sind, arbeiten neuere Forschungen sehr deutlich heraus: FEIGE / GENNERICH 2008. Siehe dazu auch den Beitrag von GENNERICH in dieser Ausgabe von Theo-Web.

ziert.³⁸ Der für diesen Abschnitt zuständige Autor der 16. Shell-Studie 2010³⁹, Thomas Gensicke von TNS Infratest, behauptet, dass sie in ihrer „ausführlichen Analyse der Religiosität Jugendlicher“ in der vorangegangenen Studie von 2006 betont hätten, dass „der Begriff ‚Gott‘ zwingend zur Religiosität dazugehört, wenn sich der Begriff nicht in unverbindliche Nebelhaftigkeit auflösen“ solle.⁴⁰ Mit dieser zwar nicht falschen, gleichwohl theoretisch wie methodisch unterbestimmt bleibenden Problemanzeige definiert die 16. Shell-Studie Religiosität „entweder in Form des Glaubens an die Existenz eines persönlichen Gottes oder eines sachlich-göttlichen Prinzips, das über den Menschen (und ihren irdischen Mächten) steht und sie (wie auch immer) beherrscht und beeinflusst. Wer sich aus Unsicherheit oder Überzeugung zu beiden Varianten Gottes nicht *bekennen* will, wird als nicht-religiös eingestuft.“⁴¹

Was liegt damit vor? Gott wird semantisch als „persönlich“ bezeichnet. Dabei wird weder über den alltagssprachlichen Bedeutungsraum des Wortes „persönlich“ reflektiert (auch nicht in den entsprechenden Detailausführungen der thematisch etwas umfangreicher ausfallenden Studie von 2006); noch darüber, in welchem Verhältnis das in Kirche und akademischer Theologie betriebene systematisch-theologische Denken zum Gottesbegriff auf der einen Seite und dessen sprachliche Gestalt („ER“) auf der anderen gedacht werden soll bzw. kann. Man kann den Definitionsansatz der Shell-Studie(n) auch so auf den Begriff bringen: Seine Religiosität „bekennt“ man nur in der Weise, dass man der Person-Semantik zustimmt. Damit bestätigt man die Existenz einer „Person“ (wenn auch keine „menschliche“), 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“. Er befindet sich zumindest „auf dem Wege“ zur „Absage an die Religion“.

Auf der Basis dieser (i.Ü. materialiter äußerst variantenarmen) Übereinstimmungssignale werden dann freilich inhaltlich weitreichende Status-Diagnosen angestellt. Zu denen gehört u.a., dass – über die Auszählung von Sub-Stichproben feststellbar – „die Lebensbedeutung des Gottesglaubens für die Lebensgestaltung [...] außerhalb der zwei großen einheimischen christlichen Kirchen sogar noch deutlich gestiegen“ sei. Denn „inzwischen“ sei für 76% der nicht-evangelischen und nicht-katholischen Jugendlichen der Gottesglaube eine wichtige Lebensorientierung und für sogar zwei Drittel von ihnen eine besonders wichtige.⁴² Der so angeblich reliabel und valide belegte „Gottesglaube“ wird mit „traditioneller Religiosität“ und „klassischer Religiosität“ umstandslos gleichgesetzt. Wenn es also trotz dieser Ergebnisse für die Mehrheit der Befragten in Deutschland „eine *Vitalität* oder eine zunehmenden *Vitalisierung* klassischer Religiosität“ gebe, dann werde sie „durch die anderen religiösen Kulturen getragen.“⁴³

Bemerkenswert ist eigentlich nicht die inzwischen ja bekannte wissenschaftliche Dürftigkeit solcher „Realitätsgemälde“. Bemerkenswert (und ärgerlich) ist vielmehr der Umstand, dass auf diese „Diagnose“, natürlich im Ton der Besorgnis, auch in

³⁸ Vgl. dazu die Kritiken u.a. bei THONAK 2003; oder HUSMANN 2008, dort näherhin S. 30, Fn. 64; sowie FEIGE / GENNERICH 2008, 12-17.

³⁹ Deutsche Shell 2010.

⁴⁰ Ebd., 204, Fn. 32.

⁴¹ Ebd., 206, Fn. 38, kursiv A. F. Die Vorgaben dafür lauten: (1) „Es gibt einen persönlichen Gott“, (2) „Es gibt eine überirdische Macht“, (3) „Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll“, (4) „Ich glaube nicht, dass es einen persönlichen Gott oder eine überirdische Macht gibt“, ebd., 388.

⁴² Ebd., 204.

⁴³ Ebd., 205, kursiv A. F.

amtskirchlichen Stellungnahmen zitierend zurückgegriffen und damit gedankenlos ein Beitrag zur Etablierung der „Diagnose“ in den verschiedenen inner- und außerkirchlichen Öffentlichkeiten geleistet wird, die meinen, sich darauf verlassen zu können. Zumindest die Rezeption seiner Lesarten hat der Autor der Shell-Studie(n) nicht zu verantworten.

2. Ein Ansatz, Perspektiven zusammenzuführen: Joachim Matthes' wissenssoziologisches Verständnis von Religion als Bestimmungsmöglichkeit auf der Suche nach dem, was „eigentlich die Frage ist“.

2.1 Der aktuelle Kontext für die theoretische Bestimmungsleistung im religionskulturell „christlich“ bestimmten Deutschland

Der gewachsene Anteil von Migranten aus religionskulturellen Fremdkontexten hat die Bewusstmachung einer für Deutschland neuartigen Pluralität stark befördert. In ihr pflegt, oft recht pauschal, unterschieden zu werden zwischen „christlicher“, „nicht-christlicher“ (zumeist muslimischer) Religion sowie „Religionslosigkeit“. Dabei etabliert sich, gern in der Öffentlichkeit von Leserbrief-Diskussionen, eine Art „Abwesenheits-Definition“: In der erscheint dann das „Christliche“ als das Gegenteil von dem, was man insbesondere dem Islam bzw. den Muslimen meint zuschreiben zu sollen: benachteiligte Stellung der Frau, Engstirnigkeit, religiöser Fundamentalismus, Fanatismus, Gewaltbereitschaft usw. Zugleich wird, wenn in der Öffentlichkeit kritisch oder affirmativ über „die“ Religion gesprochen wird, deren Wahrnehmung und Problematik von zwei anderen Faktoren mitgeprägt: (1) vom Charakter der Kirche als eher Distanz signalisierender Institution denn als face-to-face-Gemeinschaft und (2) von einer gleichzeitig immer noch tendenziell flächendeckenden Mitgliedschaft in ihr und von der damit verbundenen, durchaus unterschiedlich ausfallenden Prägung durch institutionelle Sozialisationsroutinen in Kirche und Schule. Das bedeutet: Im Bewusstsein der meisten Menschen bestimmen – neben der allgemeinen religionskulturellen Selbstzuschreibung als Christ (heute oft auch qua stereotypisierender Unterscheidung zu den Muslimen) – vor allem die kirchlich-institutionell verfassten und dominant theologisch-sprachbildlich geprägten Ausdrucksfiguren und das der Kirche zugeschriebene Anforderungsprofil an die Mitgliedschaft das, was die Leute öffentlich, etwa bei Befragungen, mit dem Wort „Religion“ konnotieren.

Das kann vielleicht an folgendem Beispiel anschaulich werden. Es stammt zwar aus dem Jahr 1982, dürfte aber noch so lange gültig sein, wie z.B. durch die landeskirchlich vorgeschriebenen Pflichtbesuche von Gottesdiensten während der Konfirmandenzeit sozialisatorisch prägende Eindrücke erzeugt werden, die auch durch religionspädagogisch völlig anders intendierte *und* gestaltete KU- und RU-Konzepte nicht zum Verschwinden gebracht werden können.

In dem folgenden Gesprächsausschnitt sind *Harald, Jan* und *David* Teilnehmer einer Diskussionsrunde mit Rekruten über die Akzeptanz des Militärpfarrers. Sie sind 20 Jahre alt, verschiedener Konfession und Ausbildung. *David* ist Abiturient (ev.), *Harald* Maschinenschlosser (r.-kt.) und *Jan* Heizungsmonteur (ev.). Es steht das Thema „Mein Verhältnis zur Kirche und zum Christ-Sein“ zur Diskussion.

Harald: „Ich find', normalerweise, was Gott so gepredigt hat, das war ja Menschlichkeit im Großen und Ganzen. Und ich finde also, jeder Mensch, der ein bisschen menschlich ist, also zu seinen Mitmenschen und so, der ist in irgendeiner Beziehung Christ. Das finde ich, auch wenn er nicht in die Kirche geht. Und

dann darf er auch Kirchenmitglied genannt werden. Ich find' schon mal allein die Tatsache, dass Gott die Menschlichkeit gepredigt hat. Es gibt so viele Leute, die in die Kirche gehen und unmenschlich sind. Und ich find', da sind mir die Leute lieber, die zu den Mitmenschen menschlich sind.“

Jan: „Aber das hat doch nichts mit Gott zu tun!“

Harald: „Doch!“

Jan: „Ich bin doch auch unheimlich menschlich. Also ein herzensguter Mensch, ehrlich!“

Harald: „Ja, ja, das kann ja sein.“

Jan: „Und trotzdem: Du sagst, das ist ein Christ. So'n Mensch: Das ist ein Christ.“

Interviewerfrage: „Jan, was meinen Sie, was zur Voraussetzung gehört, um sich Christ nennen zu können?“

Jan: „Dass man an Gott glaubt! Naja, und ab und zu in die Kirche gehen.“

Interviewerfrage: „Wer hat Ihnen das so gesagt?“

Jan: „Keiner, das stell' ich mir nur so vor.“

Interviewerfrage: „Was halten Sie von der Idee, dass das gar nicht unbedingt so sein müsste, so wie der Harald das auch angedeutet hat?“

Jan: „Ja, die Idee ist gut! Aber es ist doch eigentlich keine Idee. Ich meine, das ist doch nun mal so, wie ich das gesagt habe.“

Interviewerfrage: „Glauben Sie, dass die Kirche eher Ihre Meinung vertritt oder die von Harald?“

Jan: „Ich glaube, die vertritt eher meine Definition. Also: Erst muss man glauben, dann ist man Christ.“

Harald: „Nein, gar nicht mal. Ich glaube eher, dass sie meine Meinung vertritt.“

Jan: „Angenommen, ich ständ' jetzt in der Kirche oben am... – wie heißt'n das? Ach so ja, Altar. Und der Pastor würde mich jetzt fragen oder es würde abgestimmt, ob ich nun Christ bin oder nicht. Und nun würde ich sagen: ‚Ich glaube nicht an Gott‘. Also das würd' ich so sagen, vor der ganzen Gemeinschaft da! Wär' ich dann ein Christ oder wär' ich kein Christ? [...] Also ich würd' sagen, bei meinem Beispiel, wenn da 100 Mann wären, dann würden 75 abstimmen und sagen, ich bin kein Christ!“⁴⁴

Es sind also – das zeigen alle vier EKD-Studien – allererst nicht die mehrheitlich sehr geschätzten seelsorgerlich-pastoralen Hilfestellungen besonders an freudigen und

⁴⁴ FEIGE 1983, 248 ff.

an notvollen Wendepunkten im Lebenszyklus, die thematisch werden; es sind auch nicht die Predigt-Intentionen der Pfarrerinnen und Pfarrer, die das Bild von den Ausdrucksfiguren und Anforderungsgestalten bestimmen und es in den Individuen wirksam werden lassen.⁴⁵ Es sind vielmehr, wie im Gesprächsausschnitt bei Jan und David erkennbar, die je subjektiven, stark sozialkontextlich beeinflussten Wahrnehmungen des als „kirchlich“ geltenden Forderungsprofils im Blick auf feste, d.h. semantisch als wortwörtlich übernehmenspflichtig erscheinende „Glaubensüberzeugungen“ (Wölber), die das definieren, was man meint für die „eigentliche“ Religion und Religiosität halten zu sollen. Diese Sachlage ist von der methodischen Forschungspraxis ebenso wie von der Theoriebildung zu berücksichtigen, wenn ein Ergebnis-Artefakt vermieden werden soll, wie es am Beispiel der Frage des Gottesglaubens in der Shell-Studie aufgezeigt wurde.

2.2 Der Ansatz von Joachim Matthes

In der Einleitung zu diesem Theo-Web-Beitrag ist formuliert worden, der Verf. vertrete die Auffassung, dass Matthes' Ansatz die empirischen und theoretischen Verstehensinteressen der christlich-theologisch fundierten Religionspädagogik *und* die der Religionssoziologie gleichermaßen aufzunehmen und theoretisch konsistent zu bearbeiten vermöchte, weil er wissenssoziologisch die Prägung des *Reflexivwerdens* religionskommunikativer Prozesse an zentraler Stelle berücksichtige. An dieser empirisch unabweisbaren Tatsache des Reflexivwerdens kommt nicht vorbei, wer sich mit dem Phänomen der Religiosität beschäftigen will, auf welcher Analyse-Ebene auch immer: der soziologischen, psychologischen, pädagogischen – und auch der theologischen. Deswegen ist, so wird sich zeigen, die Beschäftigung mit einem Ansatz geboten, der dies berücksichtigt.

Matthes hat sein theoretisches Begreifen des Phänomens Religion bereits in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entwickelt. 1992 hat er diese Gedanken noch einmal *expressis verbis* aufgegriffen, ohne freilich ausführliche Explikationen auf der Ebene der Phänomene anzufügen. Daher sei im Folgenden versucht, seine zunächst sprachlich vielleicht ungewohnt und wenig konkret erscheinenden Bestimmungen und Begriffe Schritt für Schritt zu entfalten, um ihre Fruchtbarkeit auch für religionspädagogisch und theologisch hilfreiche Einsichten zu zeigen.⁴⁶

Matthes versteht ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ als „diskursive Tatbestände“, d.h. sie „konstituieren“ sich erst „im gesellschaftlichen Diskurs“. Das Wort ‚Religion‘ steht, so Matthes, für eine „kulturelle Programmatik, die einen Möglichkeitsraum absteckt“, in dem es zu „Verwirklichungen“ kommt bzw. kommen kann.⁴⁷

Welche Sachverhalte erfassen diese Begriffe und wie sind die Verknüpfungen zwischen ihnen zu denken?

⁴⁵ In einer demnächst zur Veröffentlichung gelangenden, methodisch vielfältig analysierenden empirischen Untersuchung zum Thema „Gottesdienst in der Konfirmandenarbeit“ wird nachgewiesen, dass zwei Drittel der Befragten nach einem Jahr nicht ein einziges Predigtthema notieren können, während dies bei der Frage, für wen oder was gebetet wurde, noch knapp die Hälfte sei. Vgl. MEYER 2012, kursiv A. F.

⁴⁶ MATTHES 1992, 129; kursiv und eckige Klammer A. F. Die nachfolgenden Explikationen stützen sich auch auf andere Arbeiten von Matthes: vgl. MATTHES 2005. Insbesondere ist in der Veröff. 2005 zu verweisen auf: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, ebd., 223-240. Von ebenfalls analytisch beeindruckender Anschaulichkeit ist sein Kommentar zur 3. KMU (ENGELHARDT / LÖWENICH / STEINACKER 1997), vorgetragen in der Ev. Akademie Loccum am 2.4.1994, in: MATTHES 1985.

⁴⁷ MATTHES 1992, 131, kursiv A. F.

Mit der Vorstellungsfigur der „Verwirklichungen“ (einer „Programmatur“, die dem „gesellschaftlichen Diskurs“ inhärent) wird zum einen das Ergebnis beobachtenden Fremdverstehens erfasst. Und zum anderen und vor allem erfasst diese Vorstellungsfigur den Prozess und das Ergebnis des aktiven Sich-Selbst-Verstehens. Der springende Punkt ist: Die jeweiligen Verwirklichungen, so Matthes, „die in diesem Möglichkeitsraum entstehen, können [...] nur ex post und [nur] reflexiv für eine Bestimmung von ‚Religion‘ herangezogen werden“.⁴⁸

Wie kann das näherhin verstanden werden?

Trotz aller theologischen Differenzierungen, die es gibt, ist es wohl nicht falsch zu sagen, dass man für das Christentum die Grundcharakteristik dieser „Programmatur“ mit der monotheistisch geformten Vorstellung des dem Menschen durch / in Jesus Christus zugewandten Gottes bestimmen kann, indiziert durch das Zentralsymbol des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers, systematisch dimensioniert durch Dual-Kategorien wie „Gesetz und Evangelium“, „Rechtfertigung und Heiligung“, „Heil und Sünde“ (Zilleßen)⁴⁹ und insbesondere geprägt von dem in Korinther 13 zum Ausdruck gebrachten Prinzip.

Wie ist der Bezug von „Programmatur“ zu „Verwirklichung“ zu denken? Das sei in sechs Schritten expliziert.

(1) Die „kulturelle Programmatur“ begründet und begrenzt den „Möglichkeitsraum“. In ihm entstehen und ereignen sich die „Verwirklichungen“. (2) Zu deren individuellen und kollektiven Ausdrucksgestalten gehören auf der Ebene des Ästhetischen allererst die Performanz-Elemente Symbol und Semantik sowie ggf. auch Ritus und Liturgie.⁵⁰ (3) Insbesondere Symbol und Semantik bestimmen – abhängig von ihrer sozioökonomisch-kulturell variierenden Zugänglichkeit – in den Kommunikationsteilnehmern (= Menschen im Möglichkeitsraum einer kulturellen Programmatur) die Empfindungs-Intensität dessen mit, was man, seit Schleiermacher unwidersprochen, als das *Gefühl* bezeichnet (und was von jeweiligen Gefühlen zu unterscheiden ist).

⁴⁸ Ebd., 132, kursiv A. F. Unter Einbeziehung der nachfolgenden Explikationen der Mattheschen Begriffe könnte, so scheint dem Verfasser, eine kreative „Diskussions-Baustelle“ eröffnet werden im Blick auf die Erörterungen im Sammelband von ANGEL u.a. 2006. Dort wird dafür plädiert, dem Begriff der Religiosität zu einer wissenschaftsdisziplinär breiteren Verstehens- und Analysebasis zu verhelfen – auch und vor allem in der Theologie. Das, was in diesem Abschnitt B.2 an Explikationen vorgestellt wird, könnte hinsichtlich einer Reihe von Gesichtspunkten begrifflicher wie phänomenologischer Art im Blick auf den Vorschlag von Angel erörtert werden, dass man das Phänomen der „Creditionen“ als eine anthropologische Basisbefindlichkeit verstehen könne. Der beschreibt, so Angel, das Phänomen des dem Menschen generell möglichen „glauben können“: also eine Alltags-Gestalt des mehr oder weniger flüchtig-situativen „dafürhaltenden Weltzugangs“ („Also ich glaube nicht, dass das passieren wird“). Diese Gestalt des „glauben können“ komme prinzipiell ohne apriorischen Bezug auf die von den Beteiligten explizit als „religiös“ verstandenen Prozesse des „Dafürhaltens“ aus. Aber der Begriff der Creditionen schließe ein reflexiv als religiös qualifiziertes „glauben (können)“ ausdrücklich als möglich mit ein. Diese um je spezifische Bewusstseinsklärungen erweiterbare Basisbefindlichkeit erscheint, so könnte nun eine Arbeitshypothese lauten, als von den Mattheschen „Verwirklichungen“ ebenfalls mit umschlossen und zwar durch deren Verbindung mit den für „Religion“ und „Religiosität“ konstitutiven Sachverhalten des *Diskurses* und der *Reflexivität* – allerdings eher nicht, wie bei Angel, aus psychologischer, also auf das Individuum zielender Perspektive, sondern aus einer soziologischen, die auf die Wirkung der sozial generierten Reflexivprozesse fokussiert. Hier konstruktiv und unabhängig von neurowissenschaftlichen Kontroversen weiterzudenken könnte vielleicht lohnend sein. Vgl. ANGEL 2006, 69-91.

⁴⁹ ZILLEßEN 1997a, 148.

⁵⁰ Das Wort Semantik wird hier nicht im streng sprachwissenschaftlichen Sinne der „Bedeutungslehre“ gebraucht, sondern pragmatisch als Sammelbegriff für alle situationssignifikant-sprachlichen Ausdrucksgestalten, (z.B. „Ergriffenheitssprache“, „Predigtsprache“, „Gebetssprache“ u.ä.).

(4) Die Performanz-Elemente können sich, höchst variantenreich, untereinander zu signifikanten, d.h. innerhalb des kulturellen Systems von den meisten übereinstimmend identifizierten Gestalten verknüpfen.⁵¹ (5) Die Performanz-Elemente und das von ihnen bewirkte Gefühl können Sachverhalte/Situationen identifizieren lassen als ex-post und reflexiv wahrgenommene „Verwirklichungen“ einer „kulturellen Programmatik“. (6) Die „Programmatik“ lässt sich *reflexiv indizieren* z.B. in der (Spontan-)Motivation zu karitativ-diakonischem (Alltags-)Handeln und seinem Vollzug. Zu dem wären z.B. zu zählen: die Sorge um Asylsuchende, die Zuwendung zum Fremden, die Fürsorge für demente Eltern oder für behinderte Kinder, das aktive Eintreten für eine schonende Nutzung der Natur als Verpflichtung gegenüber den nachfolgenden Generationen oder das Spenden von Geld, auch das spontan dem Bettler in der Fußgängerzone gegebene. Es sind Handlungen, die im religionskulturellen Kontext des Christentums im Symbol des „barmherzigen Samariters“ – kurz: der „Barmherzigkeit“ – oder der „Bewahrung der Schöpfung“ aufgehoben sind, und das, wie uns die Werbeforschung bestätigt, als Kulturgestalt zumindest hintergründig präsent ist.

Zur Semantik / Symbolik, die die „kulturelle Programmatik“ indiziert bzw. performiert, wären im religionskulturellen Raum des Christentums auch Bilder und Skulpturen zu zählen – der Barlachsche Engel ebenso wie etwa die Bilder von Caspar David Friedrich. Über das dadurch evozierte Gefühl initialisieren sie das Bewusstsein von der Vorausgesetztheit der eigenen Existenz, das über eine mehr oder weniger konkrete, deistische oder theistische Gottesvorstellung seinen Ausdruck findet: eine „Verwirklichung“ der kulturellen Programmatik.⁵²

⁵¹ Dazu vier Beispiele: (1) Im Kulturraum des Christentums dürften als das meistbekannte Beispiel einer signifikanten Verknüpfungsgestalt von Symbol, Semantik, Ritus und Liturgie die Varianten von Gottesdiensten anzusehen sein (Sonntags-, Fest-, Kasualgottesdienste und -feiern). Das gilt auch für diejenigen Menschen, denen durch Nicht-Partizipation die Symbole und Semantiken eher nicht geläufig sind. (Vgl. die aufschlussreichen Analysen über „Riskante Liturgien“, KLIE / FECHTNER 2011) (2) Als ein anderes Beispiel möge die Weihnachtsansprache des Bundespräsidenten 1989 gelten. In der öffnete die Mischung aus Semantik und Gelegenheit (Tradition der *Weihnachtsansprache*) eine Dimension für die Hörer, in der sich „wahrlich weihnachtliche“ Dankbarkeit ausdrückte für das „Widerfahrnis“ der Grenzöffnung, das als „Wunder“-Geschenk begriffen wurde. Ansprache bzw. Dankbarkeit rekurrten auf eine Dimension, die – wie auch immer – nur als eine uns vorausgesetzt-unverfügbare zu denken ist; auch von denen, die über Jahrzehnte der weltanschaulich-atheistischen Weltbildprägung der DDR ausgesetzt gewesen waren. (3) Zu einem signifikanten *Symbol* kann auch der Kirchbau als solcher werden: Für den engagieren sich z.B. sog. Kirchbauvereine im Gebiet der ehemaligen DDR, besonders in Mecklenburg-Vorpommern. Zu ihren Mitgliedern zählen auch „bekennende Atheisten“, die ebenfalls den Bau als einen die kulturelle Vergangenheit und Beheimatung symbolisierenden *Sakralbau* erhalten sehen wollen. (4) Zu denken ist auch etwa an Aufführungen der Bachschen Matthäus- oder Johannespassion, durch deren *Erzählung* auf der Ebene der *Töne* i.V.m. den reflektierenden *Arien-Texten* selbst kirchenferne Agnostiker aus der höheren Bildungsschicht tief berührt werden können von Erlebenslagen, die dem Leben elementar inhärent sind: Trauer, Schmerz, Leid und Scham.

⁵² Angesichts ihrer die Religionskulturen übergreifenden Präsenz und Akzeptanz der sog. Popularkultur wäre der Frage nachzugehen, inwieweit auch in ihr – in möglicherweise mehrstufiger, kulturräumsspezifischer Vermitteltheit – signifikante Verknüpfungen von Performanz-Elementen identifizierbar sind, die als Teil von Verwirklichungen gelten könnten, und damit die Frage nach der Provenienz der ihnen möglicherweise zugrundeliegenden „kulturellen Programmatik“ evozieren würden. Zu denken wäre da an signifikante Gestalten etwa aus dem Reservoir von Mystery-Filmen aus Hollywood. In denen sind die Vorstellungsgestalten des „elementar Guten“ wie „Bösen“ in den vom Drehbuch sehr konkret gestalteten Lebenssituationen sehr „lebendig“ und sie laden den vornehmlich jugendlichen Zuschauer zur Identifikation ein und versorgen ihn mit Bildern der sozialen Welterklärung: Vielleicht eine über die Alltagsflüchtigkeit hinausgehende Variante dessen, was Angel mit „Creditionen“ erfassen will?

Mithin: „Religion“ als Chiffre für „kulturelle Programmatik“ bezeichnet *genau kein* Insgesamt eines in sich abgeschlossenen und eindeutig als solchen identifizierbaren Wirklichkeitsbestandes, eben weil sie als „Programmatik“ *nicht* gestalt- bzw. umfangsidentisch mit ihren jeweiligen „Verwirklichungen“ sein kann. Sie kann *nicht* als für alle Beteiligten übereinstimmend-gestalteneindeutig Identifizierbares begriffen werden. Sie lässt sich *nicht* in einzelne semantische Formulierungsportionen aufteilen und mit Blick auf Zustimmung / Ablehnung oder auf Peripherie- oder Zentralitäts-Positionierungen hin abfragen und vermessen. Sondern als „kulturelle Programmatik“ lässt sie sich nur qua Beobachtung von Indizien und durch ex-post reflektierte und damit bewusst werdende Partizipation an „Verwirklichungen“ erfassen. Das geschieht allererst qua *ästhetischer* Wahrnehmung der Verknüpfungen von Performanz-Elementen: In denen werden die auf den „Grundton“ der Programmatik abgestimmten (a) *Vorstellungen*,⁵³ (b) der von diesen Erzählungen angesprochenen elementaren *Gefühlslagen*⁵⁴ sowie der tiefengründig wirksamen *Symbole*⁵⁵ durch den Diskurs *konstituiert*.

Dabei meint „Diskurs“ nicht etwa ausschließlich die Produktion bzw. die Existenz durchformuliert-abgeschlossener kognitiver Denksysteme, womöglich nur aus dem akademisch-theologisch oder religionsphilosophisch kontrollierten Diskussionsraum, obgleich deren Produkte natürlich auch dazugehören. „Diskurs“ ist lebenspraktisch gedacht und umfasst Kommunikation ebenso wie Handlungspraxis: Es meint die bei allen Individuen je sozialkontextspezifisch gesteuerten, sozialisatorisch ablaufenden *Einübungsprozesse* in Wahrnehmungs- und Evaluationsvorgänge sowie die von ihnen – mehr oder weniger – aktiv betriebene Tradierung in der *Alltagskommunikation* bzw. im *Alltagshandeln*. Damit zählen zum Diskurs auch die Kontroversen über das Ganze oder Teile des Bestandes an Erzählfiguren und der zu „Gestalten“ gewordenen Verknüpfungen.⁵⁶

Darin erweist sich auch die Sinnfälligkeit der religionspädagogischen Rede von der „religiösen Kompetenz“, die ohne die Annahme der Existenz und Erforderlichkeit dieses Diskurses nicht gegeben wäre. Sie affirmiert damit den Matthesschen Ansatz, Religion nicht allein innerhalb der Explikationsgrenzen ihres systematisch-theologischen Bedenkens und der in dogmatischen Formulierungen angezielten Identifizierungs- bzw. Bestimmungsversuche aufgehen zu lassen, sondern vielmehr

⁵³ Im Christentum geschieht das in Form der – auch in der Gegenwartskultur höchst präsenten – biblischen Erzählfiguren: z.B. in der Erzählfigur des barmherzigen Samariters; oder in einer Sentenz, die Diagnose wie Verbotsimperativ zugleich ist: dass nur wer ohne Sünde sei, den ersten Stein werfen könne.

⁵⁴ Das wäre dann z.B. Dankbarkeit für Hilfe in eigentlich aussichtsloser Lage oder Mitleid und Solidarität mit dem, der einen Fehler gemacht *und* bereut *und* um Verzeihung gebeten hat (statt nur die Selbstmächtigkeits-Formel „Ich entschuldige mich“ zu strapazieren).

⁵⁵ Das sind z.B. segnende oder auf helfende Hände als Signal für Beheimatung und Schutz oder die in der Kirche oder Unfallorten angezündeten Kerzen des Gedenkens.

⁵⁶ Damit kommt der „Diskurs“ in die Nähe dessen zu stehen, was – in unpolemischer Absicht – kategorial als *Synkretismus* phänomenologisch zu beobachten und soziologisch wie theologisch zu reflektieren ist. Nach ZILLEBEN entsteht Synkretismus auch dadurch, dass alltägliche Einstellungen und Praktiken „religiöse Überzeugungen profanisieren, popularisieren, banalisieren“. Damit sei Synkretismus das Ergebnis bestimmter Konstellationen in der Universal- und Religionsgeschichte innerhalb von rituellen und textuellen Tradierungen. Die Frage: „Wie viel Synkretismus verträgt der christliche Glaube?“ sei nicht die richtige Frage. Es müsse vielmehr gefragt werden, „wie innerhalb synkretistischer Traditionsbildung *offene* Eindeutigkeiten zu gewinnen sind, die flüssig (mit Zygmunt Bauman) und deshalb antifundamentalistisch sind“. Damit sei nicht die Frage, „wie viel, sondern *welcher* Synkretismus akzeptiert“ werden könne. Das zeige: „Religion braucht Kriterien, die im Konsens und Dissens *kommunikativ zu verhandeln* sind“ – Diskurs eben. ZILLEBEN 2011, 188, kurziv A. F.

auch den umgreifend-gesellschaftlichen Diskurscharakter der religiösen Kommunikation als *Co-Konstituens* dessen zu begreifen, was die eben umfassende „kulturelle“ Programmatik ausmacht.⁵⁷

Was kann zusammenfassend als Einsichts- bzw. Darstellungsgewinn des Ansatzes von Matthes bezeichnet werden? Für den Verfasser sind es die beiden folgenden Konzept-Elemente.

(1) Mit der Differenzierung zwischen „Programmatik“ und „Verwirklichung“ bezieht dieser wissenssoziologische Verstehenszugang die in den Menschen angesiedelten Gefühls-, Sprach- und Reflexionsprozesse bei der Performanz von Verwirklichungen *konstitutiv* in das empirisch zu beschreibende bzw. zu identifizierende „Phänomen Religion“ mit ein. Über die Verwirklichungen als Produkte des gesellschaftlichen Diskurses kommt die *Varietät von Raum und Zeit* als Element der Programmatik hinein. Dabei darf die Varietät nicht als Beliebigkeit bzw. Kontingenz missverstanden werden. Denn die Verwirklichungen beziehen sich immer auf die Programmatik und den von ihr bereitgestellten Möglichkeitsraum und bleiben damit von ihm geprägt.⁵⁸

(2) Auch das, was im (so nur im Christentum existierenden) Dogmen-Korpus religionsgeschichtlich zusammengetragen ist und was der systematisch-theologischen Observanz unterliegt, ist ebenfalls in diesem Ansatz berücksichtigt.⁵⁹ Wie christlich-theologiegeschichtlich gezeigt werden kann, gilt das von Matthes ins Zentrum gestellte Reflexivwerden von religionskulturellen Kommunikationsprozessen auch für den Dogmen-Korpus selber. Denn in den nun schon fast zwei Jahrtausende alten konziliaren Verständigungs- und Redaktionsbemühungen wurde und wird darum gerungen, gegen die Dynamiken auf der Ebene der Verwirklichungen den Konnex zwischen dem Grundton der Programmatik und den Charakteristika der Verwirklichungen nicht zu verlieren. So wird im Verstehensansatz von Matthes die Bewahrungsfunktion keineswegs negiert, die in der christlich-theologischen Obser-

⁵⁷ Nicht nur für die christliche Dogmatik sondern auch und insbesondere für die Religionspädagogik wird damit pointiert, was beiden Disziplinen im Prinzip ja (eigentlich) geläufig ist: Vielleicht ist ja – besonders in emotional belastenden Extremsituationen wie das Erleben der Amokläufe von Erfurt und Utoya (Norwegen) oder das ICE-Unglück von Eschede – die offenkundige *Sprachlosigkeit* das häufigste und signifikanteste Indiz für ein *reflexives*, d.h. bewusst werdendes *Gefühl* (der Trauer, Scham, Freude, Dankbarkeit, Zuneigung, Liebe) – eines, das als ein *reflexives* Gefühl der Ausdruck der gegebenen „kulturellen Programmatik“ des Weiterlebens und der Weltaufordnung ist und das „Sachverhalten“ anhaftet: an Taize-Meditationen ebenso wie an „gesungenem Menschen-Gedenken“ (Grönemeyers Lied über seine verstorbene Frau); oder durch das sich derzeit rasant steigernde Interesse am Pilgern genauso wie an dem elementaren Erleben vom werdenden oder gerade geborenen Leben und vom Sterben eines Menschen, an das mit Kerzen, Blumen und handschriftlichen Gedenkworten etwa am Unfallort erinnert wird. Im Raum des Ästhetischen gälte es, in einem je gegebenen religionskulturellen Raum nach Performanzen von Symbolen und Semantiken zu suchen, in denen sich die „Programmatik“ ihren von den Partizipanten als angemessen empfunden Ausdruck sucht.

⁵⁸ Freilich gibt es für den Konnex zwischen „Programmatik“ und „Verwirklichung“ auch Grenz- bzw. Übergangsbereiche, nämlich da, wo sich das bildet, was dann – in der Regel erst in der analysierenden Rückschau auf die „Verwirklichungen“ erkennbar – als neue, zumindest andere „Programmatik“ mit anderem Grundton zu erkennen ist. Eine religionsgeschichtlich bzw. -wissenschaftlich spannende Frage ist z.B. die, zu versuchen, die Entstehungsgeschichte des Islam einmal als „Prozessgeschichte der Änderungen“ im Kontext des ja älteren Juden- und Christentums auf der Ebene der „Verwirklichungen“ – und damit abgeleitet der der „Programmatik“ – zu dekodieren.

⁵⁹ Wegen dieser Passung verliert der Ansatz aber keineswegs seine Anwendbarkeit auch auf andere kulturelle Programmatiken, insbesondere die des asiatisch-pazifischen Raumes mit seinen oft nur per Verwandtschaftssystem tradierten und nur in ihnen gelebten / lebbareren Religiositäten verschiedenster non-monotheistischer Praktiken.

vanz der dogmatischen Verdichtungen sowie des Bestandes an *Erzähl*-Gestalten liegt.

Kritisierbar wird allerdings der Versuch, den theologisch-dogmatisch formulierten Verdichtungen einen Begriff von „Realität“ zu unterlegen, der notwendigerweise mit dem Realitätsbegriff des Alltags der Menschen kollidieren muss. Denn dieser Versuch will, wie etwa an Wölber und seiner Kodierung der Offenbarung als „normativer Realität“ beobachtbar, etwas behaupten, was – substanzhaft gedacht – auch als *empirische* Gesamtgestalt „der“ Religion zu respektieren sei. Tatsächlich aber kann Wölber als „Realität“ nur die Existenz der theologischen Formulierungen und Observanzen der Korpusgestalten belegen. Der ihnen als inhärent gedachte „existentielle Indikativ“ ist empirisch nicht zu konkretisieren.

Im Raum der (protestantischen) Theologiebildung kann freilich auch anders gedacht und formuliert werden als Wölber und andere das getan haben. Das soll z.B. an Formulierungen von Dietrich Zilleßen gezeigt werden. Nach Zilleßen bleibt die „*Konkretisierung* theologischer Grundstrukturen von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Heil und Sünde“ immer „ambivalent, uneindeutig, nämlich prozessorientiert.“ 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.“⁶⁰ Und deshalb sind für ihn „christliche Kerngehalte [...] eher *Lebensperspektiven* als feste Inhalte: Sehweisen, Blickrichtungen auf das Leben hin, also Wege für Visionen und Verheißungen, Strukturen für Lebensordnungen.“⁶¹

Es zeigt sich mithin: Die Indizierung der „kulturellen Programmatik“ ist – im Christentum – zwar nicht ohne die Beachtung des Bestandes an kirchlich-institutionell vermittelten und systematisch-theologisch geprägten Artikulations- und Ordnungsleistungen zu haben. Denn sie formulieren jenen Traditionsbestand mit, der Gegenstand des Diskurses ist. Aber dieser Bestand kann empirisch-phänomenologisch den vielgestaltigen Diskurs eben nicht vollständig abbilden bzw. erfassen, der zur Produktion von Verwirklichungen führt und der damit auch die Syntax der (religions-)kulturellen Programmatik beeinflusst.⁶²

2.3 *Auf der Suche nach Verwirklichungen in der (religions-)kulturellen Programmatik*

Als Element des wissenssoziologischen Entwurfs von Matthes sind Verwirklichungen als Äußerungsgestalten von Lebenspraxis zu verstehen. In der Lebenspraxis ereignet sich Sozialität. Diese enthält die Elemente Orientierung, Intention, Handlungs-

⁶⁰ ZILLEßEN 1997(a), 148.

⁶¹ ZILLEßEN 1997(b), 35f, kursiv. A. F.

⁶² Die hier vorgenommene und zugleich in Klammern gesetzte Erweiterung der Mattheschen Formulierung um den Teil „religions-kulturell“ bedeutet keine Umdeutung oder gar thematische Engführung seines Ansatzes: Zur „kulturellen Programmatik“ gehört nach Matthes eben *auch*, zum Fragegegenstand zu machen, *wer auf welche Weise* die vorhandene Semantik, die Symbolik und die Erzählgestalten thematisiert – sei es durch Affirmation, durch agnostisches Interesse oder durch programmatisch-atheistische Negation. Dabei gehört zur Thematisierung z.B. auch die Diskussion moralischer und / oder ethischer Kontroversfragen; etwa im Unterricht, in der bei den SchülerInnen und LehrerInnen Positionierungen zum Vorschein kommen mögen, die dabei *auch* – aber eben keineswegs ausschließlich oder zwingend prioritär – auf eine Semantik zurückgreifen, der man die Qualität des „Religiösen“ selbst dann zuschreiben kann, wenn sie nicht dem üblichen Formulierungsbestand entstammt.

thema und Interaktionsperformanz. Damit ist die auf Sozialität ausgerichtete Lebenspraxis das Feld, dem die (religions-)kulturelle Programmatik inhärent ist.

Wie kann es nun gelingen, „Suchpfade“ zu dem zu operationalisieren, was die Menschen in ihrer Lebenspraxis als religiös *relevant* (reflexiv / ex post) wahrnehmen und empfinden, ohne dass dies allein über eine durch Tradition und Institution typisierte Semantik und Symbolik gesteuert (und damit ggf. begrenzt) erscheint? Diese Frage ist in der Religionssoziologie bisher erst in wenigen empirischen Erprobungsversuchen angegangen bzw. deren Ergebnisse in der Religionspädagogik wie Theologie genügend konsequent rezipiert worden.⁶³ In jedem Fall wäre es vermessen zu behaupten, dass die empirisch betriebene Religionssoziologie einen erprobten „Operationalisierungs-Tool“ zur systematischen Her- bzw. Ableitung solcher Such-Pfade besitze, der nur darauf wartete, von anderen Wissenschaftsdisziplinen abgerufen zu werden.⁶⁴ Dazu bräuchte es in der Tat ein komplexes interdisziplinär angelegtes empirisches Forschungsprogramm im Raum der Religionspädagogik, Theologie und Soziologie. Das ist, obgleich es längst überfällig ist, so bisher noch nicht zu erkennen.⁶⁵ Deshalb kann an dieser Stelle nur der Versuch gemacht werden, wenigstens an drei Hinweisen zu zeigen, was in den Horizont kommen könnte, wenn man empirische Äquivalente für die theoretisch-begrifflichen Differenzierungen des Mattheschen Ansatzes sucht.

(1) Am Beispiel der Untersuchung der Motive und Erfahrungen von Kirchentagsbesuchern ist versucht worden, das, was Matthes „Programmatik“ nennt, darin zu zeigen, dass auf den Ev. Kirchentagen der letzten 30 Jahre der Versuch der Lösung eines Paradoxons erfolgt: die Erfahrung von Kommunikations*differenz* zwischen den Teilnehmern dennoch in eine Nicht-Differenz aufzulösen, ohne realistischweise die bestehende Differenz negieren zu können. Dazu braucht es für die TeilnehmerInnen einen „*hoffenden* Diskurs“. Der wird gerade in seiner Hoffnungsqualität als „heilig“ erfahren bzw. gefühlt und durch ihn bekommen dann Begriffe wie „Einigkeit“ und „Ewigkeit“ ihr semantisch situationsspezifisches und darin angemessen als religiös erscheinendes Profil. Wichtig ist an diesem Beispiel, dass zu dieser Erfassung des qua Kirchentagsteilnahme als „heilig“ Erfahrenen forschungsmethodisch keine definitorisch *vorgängige* binäre Eigenschafts-Askription (heilig / nicht-heilig) geführt hat. Das schafft vielmehr das hermeneutische Nachspüren der Umriss eines Möglichkeitsraums für Verwirklichungen. Das Nachspüren gründet – empirisch nachweisbar – in den reflexiven Selbstwahrnehmungen der Kirchentagsteilnehmer im Blick auf ihre Teilnahmemotive und ihre Erlebensgefühle.⁶⁶ Es zeigt sich pointiert in einer Erfahrung, über die eine Teilnehmerin rückblickend von ‚ihrem‘ Kirchentag berichtet und von der sie noch ganz erfüllt ist: „... gesehen zu haben, wie viele Menschen an

⁶³ Daran sind insbesondere „qualitativ“ instrumentierte Arbeiten beteiligt. Im Blick auf die hier näherhin interessierende Jugendphase siehe neben früheren Arbeiten, etwa von FISCHER / SCHÖLL 1994, aus jüngerer Zeit die Dissertation von HUSMANN 2008. In ihrer empirischen Analyse wird die in diesem Theo-Web-Beitrag thematisierte Problematik zentral aufgenommen und durch ihre Interviewanalysen sehr sensibel und daher inhaltlich außerordentlich aufschlussreich verarbeitet.

⁶⁴ Auch neuere Versuche psychologisch multidimensional differenzierter Messung von Religiosität, wie sie etwa Stefan Huber anbietet, enthalten eine solche Suchfunktion für Sozialgestalten der Lebenspraxis *genau nicht*: HUBER 2003.

⁶⁵ Es erscheint auch fraglich, ob die etablierte Theologie und (Religions-)Soziologie erkennen, dass dieses Programm zu einer ihrer Kernaufgaben gehört; innerhalb eingefahrener Denkspurens genügt man sich gern vor allem selbst.

⁶⁶ Siehe dazu FEIGE / ZIGANN 1987.

der Existenz Gottes zweifeln, und sich trotzdem bemühen, und ihn bitten, sie glauben zu lassen.⁶⁷

(2) In der in Niedersachsen durchgeführten Untersuchung zur „Religion‘ bei [ev.] ReligionslehrerInnen“ wurde nach Meinungen, Handlungen, Sprachformen und argumentativen Legitimationsfiguren gesucht, die sich in ihren selbst formulierten sprachlichen Rückbezüglichkeiten als „Diskurs“ darüber verstehen, was für sie die „Gesamtgestalt Religion“ ausmacht und was nur in seinen *Spiegelungen* erfassbar ist: erfassbar nicht nur für die ForscherInnen in der Auswertung der berufsbio-graphischen Selbstaussagen der Gesprächspartner, sondern eben auch für die LehrerInnen selber, die ihre eigene, dafür gehaltene Religion / Religiosität *narrativ* – und genau das heißt bei Matthes: „*ex post*“ und „*reflexiv*“ – zu bestimmen versuchen.⁶⁸

(3) Bei der Repräsentativ-Befragung zu „Lebensorientierungen Jugendlicher“⁶⁹ ist in der Frageabteilung „Was soll gelten?“ u.a. nach (a) Maximen gelingender Partnerschaftsbeziehungen und (b) nach kritischen Sachverhalten in privaten Beziehungsnetzen gefragt worden, denen man die Qualität zuzuschreiben bereit ist, sie als „Sünde“ ansehen zu können.⁷⁰

Es zeigt sich bei der Frage (a): Die Elemente „Vertrauen“, „Offenheit“, „Freiraum“ und „Kompromisse“ bilden eine Art Beziehungen stiftendes Viereck. Auf der Grundlage der Forderung einer grundsätzlich monogam orientierten Zuwendungsbereitschaft und Zuwendungsverpflichtung, die das Mittel der Notlüge nicht akzeptieren will, sollen innerhalb dieses Vierecks die Interaktionen zwischen den handlungssouverän-individualisierten Subjekten geregelt-verlässlich ablaufen können. „Vertrauen“ und „Kompromisse“ bilden die dafür nötigen Voraussetzungen und sind zugleich aktiv zu gestaltende Interaktions-Produkte.

Die Frage (b) zeigt: Bei den akzeptierten Ausdrucksgestalten von „Sünde“ findet sich eng beieinander an der Spitze der Zustimmungen die Verletzung von Beziehungswerten des persönlichen Nahbereichs – allererst: „Vertrauen missbrauchen“. Das lässt zugespitzt formulieren: Man versteht Sünde allererst als Beziehungstat im sozialen Nahbereich. Anders gesagt: Wenn und weil für die befragten jungen Erwachsenen für ihre Lebenspraxis die Erwartbarkeitsstabilität in personalen Interaktionen im Fokus ihrer Aufmerksamkeit steht, wird das, was die Basis für diese Stabilität bildet – Vertrauen – hoch geschätzt; und das, was es verletzen kann – Missbrauch –, wird mit der stärksten Semantik gekennzeichnet, die man zur Verfügung hat: „Sün-

⁶⁷ FEIGE / LUKATIS / LUKATIS 1984,134. Dazu greift sie freilich auf eine signifikante Ausdrucksfigur zurück: „[...] und ihn [Gott] bitten, sie glauben zu lassen“. Die spannende Frage lautet: Was hätte die Teilnehmerin formulieren können, wenn sie, etwa wegen der personalisierten Gottes-Semantik, auf diese Formel nur ungern zurückgegriffen, aber dennoch das Bedürfnis gehabt hätte, dieses Gefühl der *Erfüllung* durch das Erleben des gemeinsam geteilten Zweifels zum Ausdruck zu bringen? Der Versuch, diese Frage *diskursiv* zu beantworten (etwa im Unterricht), könnte zu dem führen, was man als religionskommunikative Reflexivität bezeichnen kann: nach Ausdrucksgestalten zu suchen, die den offenkundigen Gefühlsüberschuss semantisch-symbolisch („*ex post*“) zu erfassen und intersubjektiv zu kommunizieren vermögen.

⁶⁸ FEIGE / DRESSLER / LUKATIS / SCHÖLL 2000, sowie FEIGE / DRESSLER / SCHÖLL 2004. Dieser Kommentar-Band aus 2004 enthält zusätzlich auf einer beigefügten CD alle 17 in der Studie vorgenommenen berufsbio-graphischen Fallanalysen von Nds. ReligionslehrerInnen. Bestätigt wurde in der Folgeuntersuchung zur sog. „Niedersachsen-Studie“ in Baden-Württemberg gerade das Ergebnis der *diskursiven* und sich in *Spiegelungen* sprachlich ausdrückenden Rückbezüglichkeit in den berufsbio-graphischen Selbstaussagen von befragten ev. und kath. RL. Siehe dazu FEIGE / DRESSLER / TZSCHEETZSCH 2006.

⁶⁹ FEIGE / GENNERICH 2008.

⁷⁰ Ebd., 35-52; 128-146.

de“. In biblischer Semantik ausgedrückt: Lebt man in einer intakten Beziehung, deren Voraussetzung Vertrauen, Gewaltlosigkeit und Ehrlichkeit ist, lebt man in einem insoweit „paradiesischen“ weil nicht-„sündhaften“ Zustand.

Wie sind diese Ergebnisse zur Frage der lebenspraktischen Partnerschaftsmaxime und der als „Sünde“ akzeptierten Tatbestände im Zusammenhang unserer generellen Fragestellung zu verstehen?

Sicherlich kommt der Wahl der Semantik „Sünde“ die Funktion zu, hoch intensiver Ausdruck für die strenge Sanktionspflicht wegen der Verletzung einer wichtigen Norm zu sein. Zugleich ist es in der Lebenspraxis der Befragten eine Norm, der auch und gerade für junge Erwachsene die Qualität einer *Transzendenz*-Indikation eignet: Das, was nicht verletzt werden darf, ist Vertrauen in eine gegenüber den bisherigen familialen Kontakten neuartige Beziehungsstabilität zwischen mehr oder weniger einander noch Unvertrauten. Erst und nur durch Vertrauen wird das eigene, selbständig(er) gewordene ICH transzendierbar in ein anfangs noch unbekanntes WIR. Und nach dieser Transzendierbarkeit besteht ein als elementar empfundenes Bedürfnis. Das könnte man zwar mit Luckmann lediglich als eine Ausdrucksgestalt für die „*Privatisierung* des ‚Heiligen‘ Kosmos“ halten.⁷¹ So formuliert würde man aber dieser Ausdrucksnutzung für eine elementare Bedrohungsempfindung nur die Qualität der „religiösen Uneigentlichkeit“ zuweisen. Das müsste man mit der Begründung tun, dass im „Heiligen“ Kosmos der Bibel-Metaphorik mit seinem Allgemeingültigkeitsanspruch die Störung einer „Mensch-Mensch-Beziehung“ nur dann als Sünde erkannt – und anerkannt – werden könne, wenn sie von den Beteiligten als Ausfluss der Störung der „Mensch-Gott-Beziehung“ verstanden werde.

Es dürfte theologisch-religionsphilosophisch gute Gründe geben, auf dieser biblischen Beziehungsfigur-Semantik zu bestehen, um die darin ausgedrückte Annahme der prinzipiellen Vorausgesetztheit der Existenz des / der Menschen zum Ausdruck bringen zu können. Die Frage ist freilich: Könnten nicht diejenigen, die für die Beschreibung ihrer Lebenspraxis zur Massiv-Semantik des Sündenbegriffs greifen, dabei aber denselben Begriff nicht unbedingt auch explizit als Element eines „Mensch-Gott-Verhältnisses“ identifizieren (können), gleichwohl ein Gefühl für die Dimension der Vorausgesetztheit der eigenen Existenz besitzen – seiner *Transzendenz-Beziehung* mithin –, *indem* sie wissen, dass man das von ihnen für fundamental schützenswert gehaltene Vertrauen auch bei größter Eigenanstrengung letztlich nur geschenkt bekommen, nicht aber erzwingen kann? Indiziert das nicht eine erkenn- und erfühlbare Grenze, die dem Bestreben nach selbstsouveräner Machbarkeit durch das Individuum gesetzt ist? Wenn, anthropologisch unbestritten, das Urvertrauen die „*Bedingung* der Möglichkeit zum Leben“ und damit Element der Dimension des Unverfügbaren ist, dann könnte so vielleicht einsichtig und kommunizierbar werden, dass deshalb ein Missbrauch des Vertrauens mehr betrifft als nur die unmittelbar gestörte bzw. störungsgefährdete Beziehung zwischen Menschen. Und das ließe vielleicht auch ohne spezifische Vorannahmen bzw. „Bekenntnisse“ eine Erweiterung des Bezugshorizontes für den Sündenbegriff und seine semantische Verortung nachvollziehbar machen. Auch ein solcher (etwa unterrichtlich angeregter) Verstehensprozess könnte zum „Diskurs“ gehören.

⁷¹ LUCKMANN 1991. Zumindest ist für die soziologische Anthropologie die Transzendierungsfähigkeit eine dem Menschen eignende.

3. Ein Fazit zum Abschluss: „Was eigentlich ist die Frage?“

Es ist versucht worden, durch die Darstellung des Wölberschen „sozialempirischen“ Erfassungsversuches von „Glaubensüberzeugungen“ und der im Prinzip gleichgelagerten Definition der Shell-Studien die fundamentalen Defizite eines Vorgehens zu zeigen, das verdinglicht-substanziellen Vorstellungen verhaftet ist und daher dem Validitäts-Irrtum unterliegt, in den Individuen nach diesen Verdinglichungen empirisch „fahnden“ zu können. Demgegenüber verdeutlicht der wissenssoziologische – und damit auch interkulturell einsetzbare – Ansatz von Matthes, dass zum Begreifen und Erforschen des Phänomens „Religion“ der gesellschaftliche Diskurs *konstitutiv* einzubeziehen ist, erfasst über die Verwirklichungen im Möglichkeitsraum einer gegebenen kulturellen Programmatik.

Als Konsequenz aus der Kritik an Vorstellungen und Axiomen, wie sie paradigmatisch am Theologen Wölber gezeigt wurden, war oben (A.1.5) u.a. gefragt worden: „Über welche Auffassung / Bestimmung von Realität und über welche daraus abgeleiteten empirisch-messtechnisch einsetzbaren Indikatoren kann es möglich werden, ‚Religiosität‘ so erfassen zu können, dass empirisch zum Vorschein kommen können kann (nicht: muss), welche Vorstellungsgestalten und Erlebens-Qualitäten bei den befragten Nicht-Theologen darüber existieren, was etwa in Tillichs *ultimate concern* und Schleiermachers *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* zwar eindrucksvoll, aber eben doch auch abstrakt zum Ausdruck gebracht wird?“

Daran schließt sich jetzt das Resümee darüber an, was die an drei Beispielen (Kirchentag, ReligionslehrerInnen, BerufsschülerInnen) veranschaulichte Rezeption des Mattheschen Theorieansatzes für das empirische Nachforschen nach dem austragen, „was eigentlich die Frage sei“. In Kurzformulierung: Wie gelangt man zu Vorstellungsgestalten und Erlebnisqualitäten als Elementen der Verwirklichungen im Möglichkeitsraum einer kulturellen Programmatik? Dazu seien abschließend die folgenden Einschätzungen angestellt.

Der als drittes Beispiel referierte empirische Sachverhalt (Vertrauensmissbrauch) ist, so die Auffassung des Verfassers dieses Beitrages, ein besonders anschauliches Beispiel für einen auf *Lebenspraxis* bezogenen reflexiv-(religions-)kulturellen Diskurs der Befragten im Rahmen der semantisch im Sündenbegriff indizierten „kulturellen Programmatik“ – eine „Verwirklichungsgestalt“. Davon zu unterscheiden ist dann die Frage: Wie vermag die christlich-kirchliche Kommunikation, die sich selber gern „Verkündigung“ nennt – näherhin also die pastoralkirchlich kommunizierende Theologie und die Religionspädagogik – den im Blick auf das Thema „Beziehungsstörung“ für den Kern gehaltenen Gedanken der „unbedingten Transzendenz Gottes“ in einem Diskurs, der für alle verstehbar und artikulierbar ist, so zu kommunizieren, dass das freigelegte Sündenverständnis den Befragten nicht als ein religiös nur „uneigentliches“ Verständnis erscheinen muss? Denn dem empirischen Sachverhalt nach zeigen die Jugendlichen / jungen Erwachsenen mit ihrem Sündenverständnis eine tiefe Ernsthaftigkeit. Die ist weit entfernt von jener Platitude, in der das Wort und sein „Inhalt“ etwa in der Werbung oder in geistlos-fundamentalistischer Semantik so mancher Theologen verwendet werden.⁷²

⁷² Es käme also für alle jene Theologen, die die Anwendbarkeit des Sündenbegriffs auf die „Mensch-Mensch-Beziehungsstörung“ als, im besten Falle, unzureichend einstufen wollen, darauf an, *plausibel* zeigen zu können, dass für die dann erforderliche „Klärung des Redens von Gott“ eben dieses „Wort [...] eines der wichtigsten Interpretamente für die Verständigung über den Inhalt *religiöser* Erfahrung ist“, statt nur durch seine schon bloße Verwendung faktisch dessen Akzeptanz, zumindest dessen Duldung in Kommunikationsprozessen erzwingen zu wollen. Das bedeutete, in

Wird also gefragt, wonach zu schauen ist, wenn „Religiosität“ das Thema sein soll, dann muss wohl als Konsequenz aus den in diesem Beitrag analysierten Arbeiten die Antwort lauten: Zu suchen und zu erforschen sind Ausdrucksgestalten („Verwirklichungen“) des Lebensvollzuges, in denen sich *lebenspraktisch* die Frage nach den „*Bedingungen* der Möglichkeit für das eigene Leben“ stellt; und wo dann und deshalb auch die Dimension von dessen Vorausgesetztheit erkennbar, mindestens erfühlbar wird; und wo dann und deshalb man vielleicht nach Ausdrucks- bzw. Erzählgestalten zu suchen geneigt sein könnte, die auch eine als angemessen empfundene Semantik und Symbolik brauchen – eben eine religiöse.⁷³

Davon ist dann zu unterscheiden: die Frage, wie es mit dem Hintergrund einer gegebenen „kulturellen Programmatik“ gelingen kann, das mögliche Bedürfnis nach Semantik und Symbolik näherhin aus dem Bestand der *christlichen* Erzählgestalten und ihren theologisch-*dogmatischen* Verdichtungen zu befriedigen, *ohne* dafür etwa auf Wölbersche „Vollzugsindikatoren“ für „Gottinnigkeit“ zurückzugreifen, die nicht der Lebenspraxis, sondern (nur) dem Formelbestand kirchlicher Dogmatik entnommen sind.

Wenn – allererst in der Theologie – bei der Kommunikation dieses Bestandes an Erzählgestalten und Verdichtungen auch die Einsicht (von Zilleßen und anderen) zählte *und* ihren Ausdruck fände, dass „christliche Kerngehalte [...] eher *Lebensperspektiven* als feste Inhalte: Sehweisen, Blickrichtungen auf das Leben hin, also Wege für Visionen und Verheißungen, Strukturen für Lebensordnungen“ sind, dann wäre das forschungspraktische Kriterium der Lebenspraxis als dem Resonanzraum für die religionskulturelle-reflexive (Selbst-)Wahrnehmung von „Religiosität“ von diesem Ansatz sicherlich umschlossen.

Literatur

ANGEL, HANS-FERDINAND U.A. (2006), Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart.

ANGEL, HANS-FERDINAND (2006), Religiosität als menschliches Potential, in: ANGEL, HANS-FERDINAND U.A., Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart, 69-91.

Deutsche Shell (1985) (Hg.), Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich, Bd. 1, Leverkusen.

einen Diskurs (!) darüber einzutreten, „*ob* und welche *Realität* dem Gottesgedanken entspricht“. PANNENBERG 1988, 80, zit. n. ROTHGANGEL 2006, 191, kursiv A. F.

⁷³ Die bei HUSMANN 2008 nachlesbaren Interviews mit 14-18jährigen Jugendlichen machen in verschiedenen Spielarten *sehr* deutlich, wo solche Anschlussstellen zu verorten sind; aber auch, wie sensibel eine religiöse Kommunikation sein muss, die nicht als anmaßende „Verkündigung“ soll wahrgenommen werden können. Genau darin läge dann die Aufgabe der christlich-theologischen Profession (besser: Professionalität): den von ihr ja so geschätzten „*existentiellen Indikativ*“ so zu versprachlichen, dass ihm der „*intersubjektive Gültigkeitsanspruch*“ genommen wird. Denn: In der heutigen Sprachverwendung der naturwissenschaftlichen Moderne steht der *Indikativ* allein für die methodisch geregelte, d.h. intersubjektiv überprüfbare Weltwahrnehmung – wie auch immer diese Wahrnehmung bei längerem Nachdenken als ebenfalls voraussetzungsvoll erkannt werden mag.

- Deutsche Shell (2006) (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a.M.
- Deutsche Shell (Hg.) (2010), Jugend 2010, Eine pragmatische Generation behauptet sich, Frankfurt a.M.
- DRESSLER, BERNHARD / FEIGE, ANDREAS / SCHÖLL, ALBRECHT (2004), Religion – Leben, Lernen, Lehren. Ansichten zur „Religion“ der ReligionslehrerInnen“, Münster.
- ENGELHARDT, KLAUS / v. LÖWENICH, HERMANN / STEINACKER, PETER (1997), Fremde Heimat Kirche, Gütersloh.
- ERMECKE, GUSTAV (1952) Lebendige Seelsorge und Pastoralsoziologie, in: Lebendige Seelsorge (1952), 129-132.
- FEIGE, ANDREAS (1976), Kirchenaustritte. Eine soziologische Analyse von Ursachen und Bedingungen am Beispiel der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin West), Gelnhausen-Berlin.
- FEIGE, ANDREAS (1983), Seelsorge und Soldat. Meinungen und Erfahrungen junger Soldaten zu Aufgabe von Kirche und Militärseelsorge, Hannover.
- FEIGE, ANDREAS (1990), Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Kirchen- und Religionssoziologie nach 1945, Gütersloh [=1990a].
- FEIGE, ANDREAS (1990), Kirche auf dem Prüfstand: Die Radikalität der 18-20jährigen, in: MATTHES, JOACHIM (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel, Gütersloh [=1990b], 55-64.
- FEIGE, ANDREAS / LUKATIS, INGRID / LUKATIS, WOLFGANG (1984), Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse, in: SCHMIEDER, TILMAN / SCHUHMACHER, KLAUS (Hg.), Jugend auf dem Kirchentag, Stuttgart, 11-155.
- FEIGE, ANDREAS / ZIGANN, HERBERT (1987), Der Kirchentag als ein offener Ort für die Such nach Sinn, in: FEDERLIN, WILHELM-LUDWIG / WEBER, EDMUND (Hg.), Unterwegs für die Volkskirche, FS für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M., 155-172.
- FEIGE, ANDREAS / DRESSLER, BERNHARD / LUKATIS, WOLFGANG / SCHÖLL, ALBRECHT (2000), ‚Religion‘ bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen, Münster.
- FEIGE, ANDREAS / DRESSLER, BERNHARD / TZSCHEETZSCH, WERNER (Hg.) (2006), Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiographischer Selbstwahrnehmungen, Ostfildern.
- FEIGE, ANDREAS / GENNERICH, CARSTEN (2008), Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und Berufsschülern in Deutschland. Eine Umfrage unter 8000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen, Münster.
- FISCHER, DIETLIND / SCHÖLL, ALBRECHT (1994), Lebenspraxis und Religion. Fallstudien zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen, Gütersloh.
- FÖRST, JOHANNES (2010), Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten, Berlin.

- HANSELMANN, JOHANNES / HILD, HELMUT / LOHSE, EDUARD (Hg.) (1984), Was wird aus der Kirche?, Gütersloh.
- HÄRING, BERNHARD (1957), Pastoralsoziologie und Seelsorge, in: *Anima* (1957), 52.
- HILD, HELMUT (Hg.) (1974), Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung, Gelnhausen / Berlin.
- HOLLENSTEIN, GÜNTHER (1983), Die katholische Kirche, in: BENZ, WOLFGANG (Hg.), *Die Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, Frankfurt a.M., 240-255.
- HUBER, STEFAN (2003), Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell von Religiosität, Opladen.
- HUSMANN, BÄRBEL (2008), Das Eigene finden. Eine qualitative Studie zur Religiosität Jugendlicher, Göttingen.
- KLIE, THOMAS / FECHTNER, KRISTIAN (2011), Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart.
- LUCKMANN, THOMAS (1991), Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.
- LUHMANN, NIKLAS (1964), Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin.
- MANNHEIM, KARL (1978), Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M., (Nachdruck).
- MATTHES, JOACHIM (1985), Die Mitgliedschaftsstudie der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner, in: *PTh* 85, 142-156.
- MATTHES, JOACHIM (1992), Auf der Suche nach dem „Religiösen“. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis*, H.2/1992, 129-142.
- MATTHES, JOACHIM (2005), Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, Würzburg.
- MEYER, KARLO (2012), Gottesdienst in der Konfirmandenarbeit. Eine triangulative Studie (Arbeitstitel), Göttingen.
- NIPKOW, KARL-ERNST (1987), Erwachsen werden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München.
- PANNENBERG, WOLFHART (1988), Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen.
- RENDTORFF, TRUTZ (1958), Die soziale Struktur der Gemeinde, Hamburg.
- ROTHGANGEL, MARTIN (2006) Religiosität als menschliches Gesicht der Offenbarung Gottes, in: ANGEL, HANS-FERDINAND U.A., *Religiosität*, 175-198.
- SCHELSKY, HELMUT (1957), Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: *ZEE* 4, 1957, 250-275.
- SCHREY, HANS-HENNING (1957), Die künftige Gestalt der Religionssoziologie. Zu H. Schelskys Frage nach der Institutionalisierbarkeit der Dauerreflexion, in: *ZEE* 6, 271-278.
- STAMMLER, EBERHARD (1974), Fragen an eine befragte Kirche – Der Pfarrer als Bürge, in: *Ev. Kommentare* 3 / 1974, 134.
- TENBRUCK, FRIEDRICH HEINRICH (1974), Alltagsnormen und Lebensgefühle in der Bundesrepublik, in: LÖWENTHAL, RICHARD / SCHWARZ, HANS PETER (Hg.), *Die zweite Republik. 25 Bundesrepublik Deutschland – eine Bilanz*, Stuttgart, 290-315.
- THONAK, SYLVIA (2003), Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell-Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht, Münster.

- TILLICH, PAUL (1955, 1958, 1962), Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart.
- WÖLBER, HANS-OTTO (1959, ²1960, ³1965) Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen.
- ZILLEBEN, DIETRICH (1997), Theologie als Bezugswissenschaft des BRU, in: Comenius-Institut / Deutscher Katechetenverein / Gesellschaft f. Religionspädagogik (Hg.), Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, Gütersloh [=1997a], 146-150.
- ZILLEBEN, DIETRICH (1997), Leben im Dialog mit religiöser Tradition, in: ZILLEBEN, DIETRICH / GERBER, UWE (Hg.), Und der König stieg herab von seinem Thron, Frankfurt a.M. [=1997b], 24-36.
- ZILLEBEN, DIETRICH (2011), Weite Religion. Synkretismus und Lernkultur, in: GUTTENBERGER, GUDRUN / SCHROETER-WITTKE, HARALD (Hg.), Religionssensible Schulkultur, Jena, 177-199.

Andreas Feige, Prof. Dr. disc. pol., Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c., lehrte bis zum Beginn seines Ruhestandes in 2007 Soziologie an der Technischen Universität Braunschweig, Institut für Sozialwissenschaften, sowie am FB Ev. Theologie der J.-W. Goethe-Universität, Frankfurt a.M.