

Andreas Feige

„Was mir wichtig ist im Leben“

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

Ergebnisse einer empirischen Untersuchung

[STARTFOLIE]

1. Theoretischer und methodologischer Kontext der Verhältnisbestimmung ‚Jugend und Religion‘

Religionssoziologisch ist das Verhältnis von ‚Jugend‘ zu ‚Religion‘ abhängig von der allgemeineren Problemkonstellation ‚Religion und Gesellschaft‘. Für unsere Weltregion gilt, dass die Ausdrucksgestalten und damit auch der Begriff der Religion kulturell uneindeutig(er) geworden sind. Das Spektrum der möglicherweise als ‚religiös‘ zu verstehenden Phänomene stellt sich äußerst vielfältig dar. Insbesondere ist ein Nachlassen der normativen Integrationskraft der christlichen Groß-Kirchen zu verzeichnen: Ihre Funktion der Legitimation und emotionalen Fundierung von Sozialität und deren Kontrolle, vor allem aber die Selbstverständlichkeit, dass allein sie die Sinn- und Verweisungszusammenhänge menschlichen Da-Seins institutionell symbolisieren und repräsentieren können, hat schon seit Beginn der Neuzeit stetig, besonders drastisch aber in der zweiten Hälfte des 20. Jh. abgenommen. Zugleich ist die geistig-kulturelle Selbstbewusstheit des Gesellschaftssystems von „Horizontlosigkeit“ (Kaufmann 1999, S. 72) geprägt. Das Zeitverhältnis dieses Bewusstseins fokussiert sich allein auf die Gegenwart. Damit wird diese zu einer bloß momenthaften Aktualität, „in der allein etwas geschehen kann“ (Luhmann 1975, S. 19).

Das bereitet Probleme bei der *symbolischen* Erfassung und Bearbeitung von unstrukturierbarer Kontingenz, was, nach Luhmann, soziologisch gesehen die Funktion der Religion ist. Ob die Symbole und ihr entsprechendes subjektives Erleben als ‚religiös‘ begriffen werden, ist heute das Ergebnis einer Einverständnisherstellung zwischen den Subjekten über die Zuständigkeit eines als religiös geltenden Deutungsrahmens. Dabei zeigt sich, dass es „offenkundig keine [alleinige] Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex (mehr gibt), die imstande wären, alle ... Funktionen [der Deutung und Bestimmung] zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es ‚Religion‘ nicht mehr“ (Kaufmann 1989, S. 86).

Freilich gibt es weiterhin Bedürfnisse nach nicht-rationalen und technologisch nicht determinierten, vielmehr auf **Transzendenz** ausgerichteten Modi der Verarbeitung des Erlebens von Kontingenz. Diese Bedürfnisse suchen heute zunehmend nach Ausdrucksgestalten auch jenseits der kirchlichen Formen und Deutungsfiguren. Das geschieht etwa im ‚Modus Selbsthilfegruppe‘, z.B. zum Erlernen eines mit der Natur ‚versöhnten‘ (Körper-)Lebens. Oder sie finden sich in einem politischen Aktionsbündnis im Kampf gegen die Weiternutzung der Kernspaltungstechnik, dessen Transzendenz-Qualität in der Berufung auf die Zukunft der Menschheit besteht. Häufig artikulieren sich die Bedürfnisse auch ‚nur‘ als eine sich im Konstantin-Wecker- oder Herbert-Grönemeyer-Sound ausdrückende Sensibilitätsästhetik in Bezug auf das ‚Leben schlechthin‘.

Entsprechend erscheint die Religionspraxis heute mehrheitlich in den privaten Raum verlagert (Luckmann 1991). Aus der Sicht der Institution, die die Religion theologisch professionell zu tradieren hat, mag diese Praxis als tendenziell häretisch (Berger 1980) erscheinen. Sicher ist jedenfalls, dass nach J. Matthes *wissenssoziologisch* Religion und **Religiosität** als „diskursive Tatbestände“ zu betrachten sind. Erst im sozialen bzw. gesellschaftlichen Diskurs konstituieren sie sich (Matthes 1992, S. 129). Das Wort „Religion“ steht für eine „kulturelle Programmatik, die einen *Möglichkeitsraum* absteckt“ (ebd., kursiv A.F.). Innerhalb dessen kann sich etwas diskursiv verwirklichen. Das ‚Religiöse‘ ist mithin keine Substanz-, sondern eine *Reflexiv*-Kategorie: Es kann sich seiner selbst nur durch Selbst- bzw. Rückbezüglichkeit, d.h. als ‚Aufmerksamkeit seiner selbst‘ bewusst und nur darin existent werden.

Entsprechend kann man auch für den wissenschaftlichen Rekonstruktionsversuch die jeweiligen sozialen Ausdrucksgestalten des Religiösen theoretisch konsequent nur rückbezogen auf die Generierung ihrer Selbstaufmerksamkeit erfassen. Allerdings sind nur wenige empirisch-massenstatistische Erhebungen dementsprechend instrumentell konzipiert und von kontrastiv-ergänzenden Studien begleitet, die *methodologisch-hermeneutisch* diese Selbstaufmerksamkeit berücksichtigen. Stattdessen finden sich in der Sprache ihrer standardisierten Antwortvorgaben häufig nur Elemente aus theologisch komprimierten, z.T. in Jahrhunderten geronnenen Sprachgestalten. In denen ist sicherlich eine Vielzahl von existentiellen Erfahrungen gebündelt. Aber genau deswegen ist der Bezug dieser Formeln zu je konkreter Lebenspraxis mehr oder weniger abstrakt. Stets bedürfen sie der 'übersetzenden' An- bzw. Rückbindung an je neu erfahrene Situationen, für die sie dann ihre Symbolisierungskraft für deren nicht anders formulierbaren Sinnüberschüsse entfalten können. In vielen Erhebungsinstrumenten werden freilich diese Komprimierte nicht kritisch auf ihre Kraft zur *heute* inhaltlich angemessenen *Widerspiegelung* jener transzendenz- bzw. immanenzerfahrungshaltigen Handlungsakte und Wahrnehmungsweisen überprüft, über deren Existenz/Nichtexistenz man gleichwohl als wissenschaftlich gesichert geltende Aussagen zu machen beansprucht. Vielmehr werden sie, gleichsam wortmagisch, den Befragten als die ‚Substanz‘ des Glaubens lediglich zur Zustimmung/Ablehnung angeboten. Damit werden solchermaßen konzipierte Studien zur bloßen ‚Bestätigungs- bzw. Gehorsamsforschung‘ reduziert, ohne dass im Ablehnungsfalle die Nicht-Existenz des Religiösen erwiesen wäre. (prototypisch: EMNID 1997; zur ausführlichen Methodenkritik mit Beispielen vgl. Feige/Lukatis 2004, Feige 2008).

II. Was will diese Studie und was ist bei ihr anders als bei anderen?

Aus diesen eben kurz skizzierten Überlegungen ergeben sich auch Einsichten für die Operationalisierung von empirischen Forschungskonzepten. Wir müssen ja immer damit rechnen, dass das, was den Befragten – seien sie nun 18, 38 oder 78 Jahre alt – wichtig ist in ihrem Leben und das, von dem sie meinen, gelernt zu haben, es als das ‚Religiöse‘ verstehen zu sollen, in ihrer Sicht einfach nicht zusammengeht, sondern sehr verschiedenen Welten zuzugehören scheint. Dabei könnte ein ‚zweiter‘ Blick dieses Diskrepanzempfinden als nicht wirklich begründet erkennen lassen. Zu dieser Erkenntnis kommt es freilich nur dann, wenn dieser ‚Blick‘ mit einer Semantik formuliert ist, die der ästhetisch-kognitiven Verstehenswelt der Befragten entstammt.

Weil diese Diskrepanzeinschätzung in der Bevölkerung existiert, hat auch die Umfrageforschung ein Problem, denn sie muss bei ihren Befragten mit dem gleichen Reaktions-Effekt rechnen. Deshalb muss der Forscher versuchen, jenes Problem zu umgehen, das bei einer semantisch *herkömmlichen* Thematisierung des ‚Religiösen‘ stets auftaucht: Nämlich nicht entscheiden zu können, ob in den Reaktionen – also den diversen Kreuzchen auf dem Fragebogen – sich evtl. nur das widerspiegelt, von dem die Befragten glauben, es für religiös halten zu sollen – und zwar sowohl inhaltlich als auch im Blick auf die Klischees der äußerlichen Attitüden. Dann würden die Kreuzchen vielleicht nur ihre kritische Position zum *Klischee* messen, nicht aber zur Sache selbst.

Die bis in die unmittelbare Gegenwart hinein üblichen Umfragen – bei Jugendlichen ist es besonders die „Shell-Jugendstudie“ – lösen dieses Problem nicht wirklich. Denn sie fußen auf einem ‚substantiell‘ genannten Religionsverständnis. Die Religionsdefinition dieser Umfragen hat einen statischen, eindimensional-reduktionistischen Zuschnitt. Deshalb verfehlt sie ‚Religion‘ als ein *soziales* Phänomen. Und zumindest der Definitionsansatz der Shell-Studie entspricht keineswegs der theologischen Einsicht beider christlichen Konfessionen.

Diese Einsicht könnte man mit dem Theologen und Religionspädagogen Dietrich Zilleßen folgendermaßen formulieren: Die *„Konkretisierung theologischer Grundstrukturen von Ge-*

setz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Heil und Sünde“ *bleibt* „ambivalent, uneindeutig, nämlich prozessorientiert.“¹ Denn nur in den „konkreten Erfahrungsspielen des Lebens“ können sich die „Ordnungsschemata und Strukturprinzipien christlicher Theologie (Gnade, Rechtfertigung, Gerechtigkeit für Arme, Asyl für Fremde, Kreuz und Auferstehung, Verheißung und Hoffnung) ... artikulieren – in uneindeutigen, missverständlichen, umstoßbaren Ausdrucksweisen.“ (ebd.) Und das bedeutet: „Christliche Kerngehalte sind deshalb eher Lebensperspektiven als feste Inhalte: Sehweisen, *Blickrichtungen auf das Leben hin*, also Wege für Visionen und Verheißungen, Strukturen für Lebensordnungen“. Sie sind eben „nicht ... (der) Ausdruck fundamentalistischer Vergegenständlichung feststehender Glaubensinhalte.“² Und deshalb kann man auch nicht semantisch ungebrochen nach ihnen fragen. Selbst die Zustimmung zur Vorgabe, man halte sich für „sehr religiös“ oder für „gar nicht religiös“, wie sie etwa vom „Religionsmonitor“ der Bertelsmann-Stiftung jüngst abgefragt wurden, sagt dann *inhaltlich* auch nicht eben viel.

In unserer Studie haben wir Schüler also *nicht* gefragt, ob sie sich „für religiös“ halten; *nicht* gefragt, ob sie an einen „persönlichen Gott glauben“; und auch *nicht* gefragt, ob sie sich schon mal „mit religiösen Fragen beschäftigt“ oder innerhalb bestimmter Zeiträume „gebetet“ haben. Als Ergebnis unserer empirischen Forschung dürfen also keine quantifizierenden Resultate erwartet werden, etwa der Art: „Die US-Amerikaner sind religiöser als die Europäer“; oder: „Die muslimischen Jugendlichen, die wir in Deutschland an einer BBS finden, sind religiöser als ihre deutschen konfessionell-christlichen MitschülerInnen“. Denn unserer Untersuchung liegt bewusst *nicht* der sog. 'substanzielle' Religionsbegriff zugrunde, sondern der des Religionssoziologen Joachim Matthes. Sein Ansatz ist wissenssoziologisch-hermeneutisch begründet. Zugleich ist er hoch kompatibel mit dem, was aus *theologischer* Einsicht soeben mit den Formulierungen von Dietrich Zilleßen zum Ausdruck gebracht worden ist.

Ich habe den Ansatz von Joachim bereits erwähnt. Ich denke, es schadet nicht, sich ihn noch einmal in seinem Kerngedanken zu vergegenwärtigen.³ Religion und Religiosität sind in seiner Begriffsfassung „ein kulturelles Konzept“. „Das Wort 'Religion' steht“, so Matthes, „für eine *kulturelle Programmatik*“. Diese „Programmatik“ steckt „einen *Möglichkeitsraum* ab“. In diesem „Möglichkeitsraum“ kann sich 'etwas' „*verwirklichen*“ und dieses 'etwas' kann vielfältigste Gestalt annehmen. Das, was Matthes mit dem Wort 'Religion' benennt, existiert also, wenn sich 'etwas' in diesem durch eine Programmatik bestimmten Möglichkeitsraum verwirklicht – und das meint: was sich *diskursiv* konstituiert. Dabei ist nicht die jeweilige *Verwirklichung* 'Religion' zu nennen, sondern das Wort 'Religion' beschreibt ein *Ereignis*, das es erst *durch den* bzw. *im* Diskurs gibt.

Was bedeutet das? Eine Erfahrung ist nicht *per definitionem* religiös. Sie wird dies vielmehr erst durch den Rückbezug auf den *Diskurs* – nämlich auf den, der eine *Erfahrung* als eine religiöse *verstehen* will und sie als solche *benennt*. Das kann in unmittelbar-spontaner, vielleicht sogar charismatisch begabter 'Sprache' in Gestalt von Worten, Bildern und Bewegungen geschehen. Oder es geschieht unter Rückgriff auf die Gestalt traditionsgeprägter Formulierungen, Riten und Liturgien – solange nur deren Einsatz und Vollzug *nicht* durch einen reflexionslosen Formelgehorsam bewirkt oder gar erzwungen erscheint. Oder noch pointierter formuliert: Erst der *Diskurs* ist es, der – in welcher Gestalt er auch immer vollzogen wird – das Religiöse beschreibbar und wahrnehmbar macht, zumindest im Raum der *christlich-*

¹ Zilleßen, D., Theologie als eine Bezugswissenschaft des BRU. In: Comenius Institut, Deutscher Katechetenverein, Gesellschaft für Religionspädagogik (Hrsg.), *Handbuch Religionsunterricht an Berufsbildenden Schulen* (S. 146–149). Gütersloh 1997: Gütersloher Verlagshaus
² Zilleßen, D. Leben im Dialog mit religiöser Tradition. In D. Zilleßen & U. Gerber (Hrsg.), *Und der König stieg herab von seinem Thron* (S. 24–36). Frankfurt 1997: Diesterweg.

³ Matthes, J., Auf der Suche nach dem 'Religiösen': Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. In: *Sociologia Internationalis*, 30 (2) (1992), 129–142 sowie Feige, A., Kirche und Religion. In: B. Weyel/ W. Gräßl (Hg), *Religion in der modernen Lebenswelt* (40–60). Göttingen 2006: Vandenhoeck & Ruprecht.

kulturellen Programmatik. Dieser 'Diskurs' muss keineswegs nur kognitiv-verbal erfolgen. Er kann sich auch in *Gefühl* und *Tat* realisieren. Denn es sei mit Zilleßen nochmals wiederholt: „Christliche Kerngehalte sind eher ... Sehweisen, Blickrichtungen auf das Leben hin“. Diesen wissenssoziologisch-hermeneutisch begründeten Religionsbegriff von Matthes könnte man in Abwandlung des berühmten Satzes von Bonhoeffer auch so kennzeichnen: „Eine Religion, die es 'gibt', gibt es nicht“.

All das haben wir zu berücksichtigen versucht, als es bei der Konzeption unserer Items darum ging, die *semantischen Spiegelungen* dessen zu erfassen, was in *Gefühl* und *Tat*, und was im *gemeinsamen Diskurs* mit den Schülerinnen und Schülern als „Verwirklichungen“ im „Möglichkeitsraum“ einer „kulturellen Programmatik“ begreifbar werden könnte – oder anders formuliert: verstanden werden könnte als „Blickrichtungen auf das Leben hin“.

II. Einige ausgewählte Ergebnisse unserer Studie in Umrissen

II.1 Auf welchen Feldern gefragt wurde und was die Ergebnisse sind

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

Im Abschnitt (1) „Was soll *gelten*?“ lauten die Einzelfragen:

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

In Abschnitt (2) „Was *fühle* ich?“ wird gefragt:

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

In Abschnitt (3) „Was *glaube* ich? lauten die Fragen:

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

Abschließend wurden vier Fragen gestellt:

- zur Einschätzung der Bedeutung des Christentums
- nach dem Verhältnis zur Kirche zu Formulierungen wie z.B. das christliche Glaubensbekenntnis
- nach der Neigung, aus der Kirche auszutreten.

Auf Ihrem Handout sind nun für diese Themenkreise die zentralen Ergebnisse in 'Schlagzeilen' erfasst und Sie können sie nachlesen. Deshalb konzentriere ich mich jetzt für meinen Vortrag auf nur sieben *essentials*.

(1) Das *Ideal einer gelingenden Partnerschaft* ist für die Jugendlichen und Jungen Erwachsenen: Gegenseitige „Offenheit“ und „Vertrauen“, zugleich „Freiraum“ und „Kompromis-

se“. Wichtig ist: Die Partnerschaft ist grundsätzlich monogam. Es gibt eine Zuwendungs-*verpflichtung*, auf die man sich unbedingt verlassen können muss.

- (2) Die *Erziehungsziele für die eigenen Kinder* lauten: „Ehrlichkeit“, „Hilfsbereitschaft“ – und: „lernen, was Liebe *eigentlich* ausmacht“. Das ist etwas, worüber man nicht selbstmächtig verfügen kann. Es kommt vom anderen auf mich zu und ich kann es dem anderen schenken. Genau darin liegt die *transzendent-religiöse* Dimension der Alltagsethik der Jugendlichen – auch ohne das Etikett der ‚christlichen Nächstenliebe‘. Und auch das ist bemerkenswert: Bei einer Skala von „1“ („ganz unwichtig“) bis „5“ („ganz wichtig“) kreuzen zusammengenommen 60% die Positionen „3“/„4“/„5“ an (Positionen „4“/„5“: 31%), wenn es um das Erziehungsziel geht: „...dass mein Kind das Vertrauen lernt, von *Gott* geliebt und beschützt zu sein“.
- (3) *Welche Funktion hat das »Gewissen«?* »Gewissen« ist allererst wichtig für die beschützend-*private* Lebenswelt: Nach Auffassung von 89% steuert das Gewissen das Verhalten in der engeren Familien-, Freundschafts- und Partnerschaftsbeziehung. Das bedeutet: Der Schutz des ‚*Sozialen*‘ ist mir heilig. Und das »Gewissen« kontrolliert mich dabei. Das ‚*Soziale*‘ – das ist das, was über mich und meine biologisch-physiologisch beschreibbare Existenz hinausreicht, was mich erweitert und was mich beheimatet.
- (4) *Was ängstigt mich?* Nach der „unheilbaren Krankheit ist es „Einsamkeit und allein sein“: Fast 2/3 aller Jugendlichen und Jungen Erwachsenen (61%) bestätigen, dass sie davor „große/sehr große Angst“ haben. „Sucht (Drogen/Alkohol)“ steht dagegen an vorletzter Stelle.
- (5) *Wie gehe ich mit Konflikten um?* Worauf es hier allererst ankommt? Auf *Klärung* – nicht auf Durchsetzung ! Für 66% steht der Wunsch nach Klärung an erster Stelle – noch vor dem Eingeständnis, dass man bei und nach Konflikten mit den Eltern, dem Partner und den Freunden „Wut“ und – genauso häufig (!) – „Niedergeschlagenheit“ empfindet.
- (6) *Gefühle, wenn man das Wort »Gemeinschaft« hört:* Die Gefühle des „Vertrauens“, der „Ehrlichkeit“ und des „Spaß-habens“ gehören eng zusammen und widersprechen sich nicht. *Gemeinschaft*: Das signalisiert Beheimatung und Schutz. Es ermöglicht mir, ganz ‚*Ich*‘ zu sein, mich nicht verstellen zu müssen und offen sein zu können.
- (7) *Sündenvorstellung – Gibt’s die überhaupt?* Diesem Punkt soll im Folgenden etwas mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden. 82% sind mehr oder weniger bereit, „*Vertrauensmissbrauch*“ eine Sünde zu nennen; für fast 40% trifft es das „voll und ganz“. Auf Platz 2: „in der Partnerschaft fremdgehen“. Keine Sünde ist es dagegen, sexuelle Beziehungen vor der Ehe zu haben. „Abtreibung bei ungewollter Schwangerschaft“ ist umstritten. Sie belegt in der Rangreihe Platz 7 von 11: 29% sagen „überhaupt keine Sünde“; für 19% ist es „voll und ganz“ eine Sünde.

In der Sicht der hier untersuchten 15- bis 25-Jährigen ist der Schwangerschaftsabbruch jedenfalls kein vom Kollektiv zu entscheidender Sachverhalt. Damit urteilen sie anders als unser Strafrecht, auch wenn es mit der Dreimonatsfrist regelmäßig geltende Ausnahmetatbestände definiert hat. Die Entscheidung ist vielmehr allererst ein Element des Individualbereichs. In dem darf so lange ‚autonom‘ entschieden werden, solange davon Beziehungsstrukturen und -Qualitäten nicht tangiert zu sein scheinen. Man kann diese Haltung als Konsequenz dessen verstehen, was heute dem Menschen durch Medizin und Biotechnologie an Handlungsmächtigkeit zugewachsen ist. Im Fokus der Aufmerksamkeit der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen steht also die Dimension der personalen Interaktionen. Um deren Stabilität geht es allererst. Oder anders ausgedrückt: „Sünde“ in ihrer Eigentlichkeits-Gestalt ist heute für die Junge Generation ein *dysfunktionales* Element in Beziehungs-Strukturen. Darin zeigt sich das Element der Anthropozentrierung des Sündenbegriffs. Pointiert formuliert: Lebt man in einer intakten Beziehung – deren Voraussetzung

Vertrauen, Gewaltlosigkeit und Ehrlichkeit ist, – dann lebt man bereits im 'Hier und Jetzt' in einem insoweit 'paradiesischen', das heißt: 'nicht sündhaften' Zustand.

Die hier deutlich werdende Anthropozentrierung darf nicht zu dem Schluss führen, in der Lebenspraxis der Befragten werde dem Sündenbegriff die Transzendenzqualität völlig entzogen. Im Gegenteil: Das, was nicht verletzt werden darf, ist Vertrauen in eine Beziehungsstabilität. Erst durch diese Stabilität wird das eigene Ich transzendierbar in ein 'Wir'. Das ist eine der Ausdrucksgestalten ihres 'Heiligen Kosmos', wenn auch auf der Privat-Ebene. Deshalb ist seine Verletzung eine „Sünde“. In der Theologie wird nun freilich die Störung einer „Mensch-Mensch-Beziehung“ nur dann als „Sünde“ akzeptiert, wenn sie von den Beteiligten als Ausfluss der gestörten „Mensch-Gott-Beziehung“ verstanden wird. Hier ist bei den meisten Befragten mit objektiven Verstehensschwierigkeiten zu rechnen. Denn für viele ist eine „Mensch-Gott-Beziehung“ – und damit auch ihre Störung – nicht vorstellbar. Wohlgermerkt: „Nicht vorstellbar“ ist keineswegs identisch mit „abgelehnt“! Diese 'Vorstellbarkeits-Unfähigkeit' darf nicht mit böswilliger 'religiöser Verstocktheit' der Beteiligten verwechselt werden. Natürlich ist ein Schwangerschaftsabbruch eine Verletzung, ja, objektiv die Tötung ungeborenen Lebens, selbst wenn es noch nicht interaktionsfähig ist. Spontan möchte man dies als unstrittig höherrangig einstufen als die Verletzung einer gelebten „Beziehung“. Man sollte aber den Gesichtspunkt der existentiell-unmittelbaren Erlebbarkeit nicht zu gering schätzen, wenn es um die Beurteilung geht, welche 'Tat' schwerer wiegt: Abtreibung oder Vertrauensmissbrauch.

Wie auch immer: Genau hier ist ein Ort zu identifizieren, an dem mit Jugendlichen/Jungen Erwachsenen der Gottesbegriff gemeinsam entwickelt werden könnte: von einer Chiffre für (je konkret erlebte) „Beziehung“ hin zum Prinzip „(werdenden) lebendigen Lebens“. In jedem Fall zeigen die Jugendlichen/Jungen Erwachsenen mit ihrem Sündenverständnis eine tiefe Ernsthaftigkeit. Ihr Verständnis ist weit entfernt von jener Platitude, in der das Wort und sein „Inhalt“ etwa in der Werbung, mitunter aber auch im theologisch-kirchlichen Raum verwendet werden. Es ist die Frage an die „Sprache des Evangeliums“, besonders an die der Theologie, wie sie die Vorstellung von der „unbedingten Transzendenz Gottes“ so zu kommunizieren – und das heißt: verstehbar und artikulierbar – zu machen versteht, dass der Sündenbegriff, der hier freigelegt wurde und der eine große Ernsthaftigkeit signalisiert, nicht zu einem minderwertigen Status herabgestuft wird.

Unser *erstes Fazit* aus unseren Item-Daten über die Reaktionen der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen lautet: Für die Mehrheit ist von vorrangiger Bedeutung, was ich einmal die „Sehnsucht nach 'sozialer' Sicherheit nennen möchte.

Das ist das heute Wichtigste in ihrem Leben – und zwar besonders deshalb, weil es wohl eben gerade nicht ihre Alltagsrealität beschreibt. Womit sind sie stattdessen konfrontiert? Mit einer materiell unberechenbar gewordenen Zukunft, in der nur eines beständig zu sein scheint: der Wandel. Mit der Leistungsanforderung, als winziges, anonymes Element im effizient marktkapitalistisch organisierten Beschäftigungssystem funktionieren zu müssen. Und mit den prekären, oft auch bereits gescheiterten Beziehungen ihrer eigenen Eltern. Deshalb gilt ihre Sehnsucht der Beheimatung im Sozialen, der Geborgenheit in der emotionalen Gemeinschaft. Die geschieht angesichts der von ihnen ebenso gewollten wie zugleich von ihnen abgeforderten Individualität und Autonomie überall dort, wo sie in ihrer dadurch verursachten psychisch-emotionalen Verunsicherung ganz sie selbst sein dürfen: Dann und dadurch kann man sich transzendieren. Wo man das im 'Hier und Jetzt' praktisch erleben kann – und sei es nur für wenige Momente im Leben –, da herrschen von 'Sünde' freie und deshalb 'paradiesische' Zustände.

Unsere Studie vermag nun zuverlässig und repräsentativ aufzuweisen: Mit dem Profil ihrer in den Items eingefangenen „Blicke auf das Leben hin“ zeigen die überwiegend bereits berufstä-

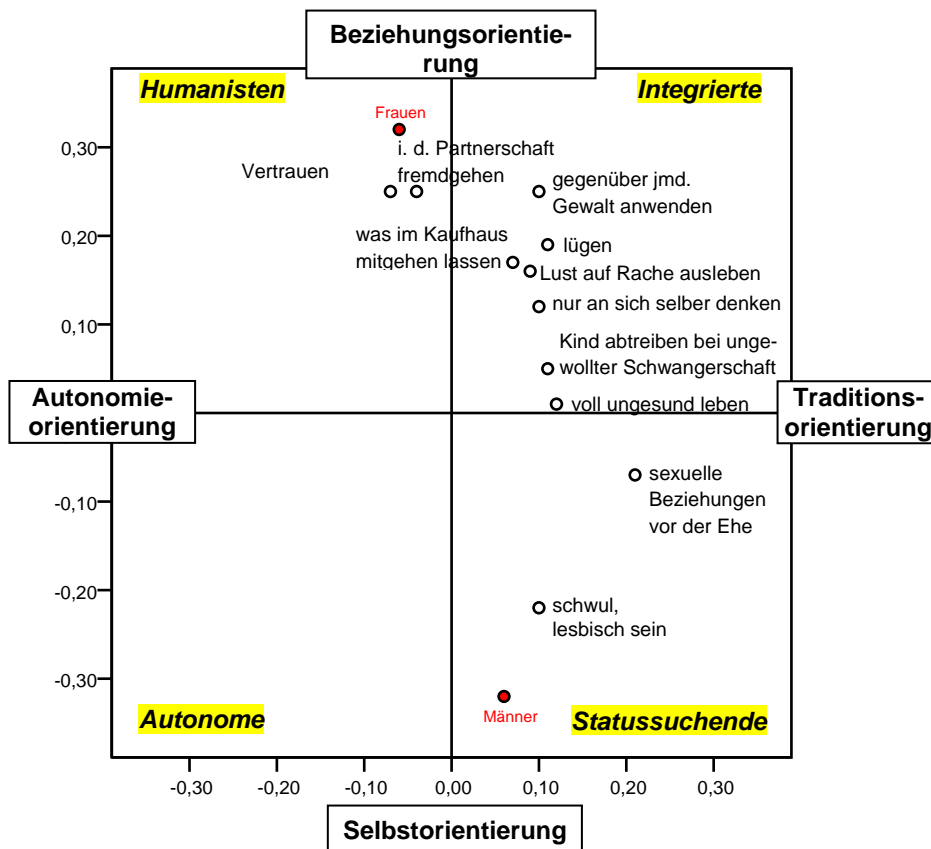
tigen Jugendlichen und Jungen Erwachsenen insgesamt ein sensibles Gespür für die Wichtigkeit einer verlässlichen Alltagsethik in ihrem Leben. Für deren Gewährleistung will die Mehrheit auch Kompromisse eingehen. Deren Eckpunkte wollen sie ihren Kindern vermitteln. Und deren Verletzung ist der intensivste Ausdruck für das, was die allermeisten von ihnen Sünde zu nennen bereit sind. Jede Kommunikation, die diese Wahrnehmungen und Einschätzungen aufzunehmen und in einem größeren Horizont zu deuten vermag – einen, der über den einzelnen hinausweist –, der trifft bei den meisten von ihnen auf offene Ohren. Er trifft auf die Bereitschaft, darüber nachzudenken, von welchen Bedingungen ein 'heiles' Leben wohl abhängt. Und er trifft auf die Bereitschaft, die Frage an sich heranzulassen, was dem jeweils eigenen Leben immer schon *vorausgesetzt* und eben darin transzendent ist. Jede christliche Rede muss, wenn sie im 'Hier und Jetzt' verstanden und als 'religiöse' Rede akzeptiert werden will, beim Menschen in seiner konkreten Lebenssituation anfangen. Und dann kann sie beginnen, die Schülerinnen und Schüler der BBS für das 'Mehr' des Lebens, für das 'Dahinterliegende' erst einmal *gefühlsmäßig* sensibel zu machen. Dafür finden sich bei den Jugendlichen und Jungen Erwachsenen genügend kommunikative Anschlussstellen, auf die man theologisch-religionspädagogisch zurückgreifen kann.

II.2 Vier Typen von Werte-Orientierungen

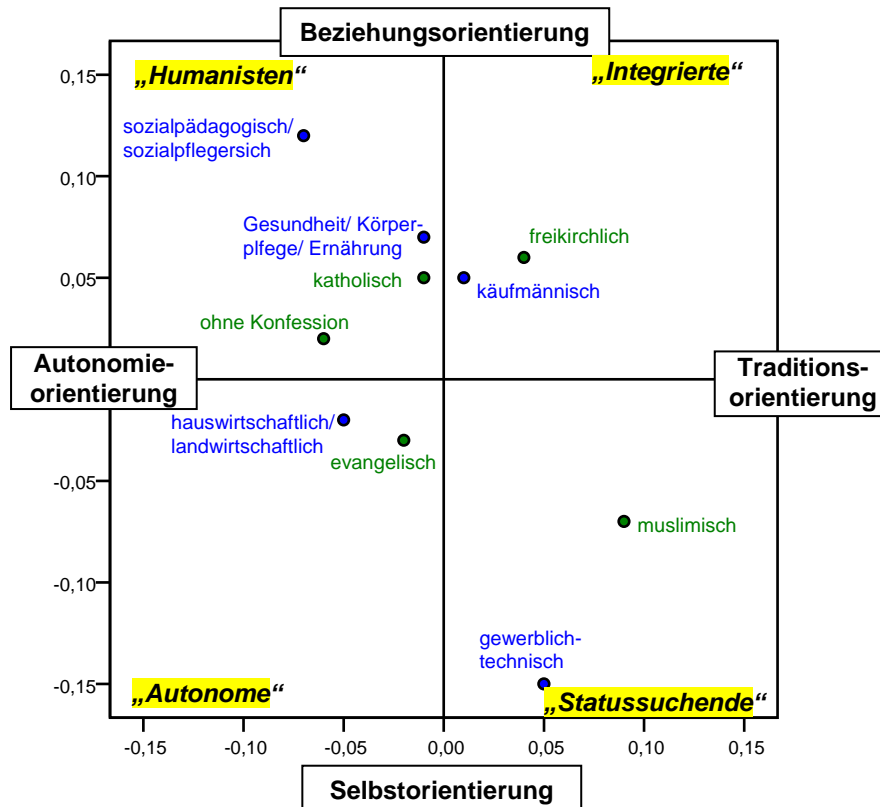
Nun ist nicht zu erwarten – bei aller erstaunlich hohen Sensibilität gegenüber einer lebensimmanenten Transzendenz insgesamt –, dass die Jugendlichen ein homogenes Ganzes bilden. Ohnehin ist davon auszugehen, dass es sich für die einen eher um ein Leben in Geborgenheit handelt; für andere ist es dagegen ein Leben, in dem eher autoritäre, ja möglicherweise gewaltbereite Verhältnisse herrschen. Dementsprechend sind auch die Akzente ihrer Werte-Orientierungen nicht homogen.

Um hier Näheres zu erfahren, haben wir die grundlegenden Werte-Orientierungen der Befragten abgeleitet aus den Erziehungszielen für ihre eigenen Kinder. Die Orientierungen der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen entfalten sich in einem Feld von zwei Dimensionen mit je zwei entgegengesetzten Polen: Zwischen „Selbstorientierung“ und „Beziehungsorientierung“ auf der einen Seite und zwischen „Traditionsorientierung“ und „Autonomieorientierung“ auf der anderen. Jeder Befragte hat aufgrund seines Haltungssprofils eine bestimmte Position innerhalb dieses „sozialen Feldes“. Durch eine Cluster-Analyse kann man die Gesamtheit aller Befragten in vier „*Typen von Lebenshaltungen*“ einteilen, die je 25% der Befragten ausmachen. Die vier Cluster und ihr Zusammenhang mit Ausbildungsbereichen und Religionsgemeinschaften stellen sich in der folgenden Werte-Feld-Grafik dar.

1) Was für Jugendliche „Sünde“ ist in Abhängigkeit von ihren Wert-Orientierungen, zus. mit Geschlecht



2) Wie die Zugehörigkeit zu Ausbildungsbereichen und Religionsgemeinschaften mit Werten zusammenhängt:



Wie sind die Orientierungsprofile der vier Cluster, die aus der Gesamtschau aller Daten und Korrelationen gewonnen worden, *inhaltlich* zu kennzeichnen? Hier zeigen sich für den Religionspädagogen spannende Einsichten.

Die Lebensphilosophie der „*Autonomen*“ in idealtypischer Zuspitzung:

Das eigene Selbst bestimmt den Lebenslauf. Der Sinn des Lebens findet sich nur in der Freizeit oder gar nicht. Nach dem Tod ist: 'Nichts'. Die Welt ist gesteuert durch Zufallsprozesse. Zuverlässigkeit und Zuwendung haben sie weniger erfahren als andere. Sie zeigen tendenziell (a) eine Entfremdung gegenüber der Familie und gesellschaftlichen Institutionen; (b) Protest gegen harmonieorientierte Gemeinschaftsbilder und (c) eine aktive Suche nach Anregung und Erfüllung in der eigenen Gegenwart – eine, die keine Zukunftsperspektiven bereitstellt. Sie legitimieren eher Normüberschreitungen. In ihrer 'Theologie' des Lebens werden eine letztbegründende Rechtfertigung des gelebten Lebens oder die Einforderung von Rechenschaft eher nicht ins Kalkül gezogen.

Die Lebensphilosophie der „*Statussuchenden*“ in idealtypischer Zuspitzung:

Das Selbst erscheint fremden Mächten unterworfen – gesellschaftlichen, geheimnisvollen Mächten oder der Macht Gottes/Allahs. Sinn findet sich „irgendwie“. Oder er ergibt sich durch die gläubige Entscheidung für Gott als den Garanten für eine klare Gut-Böse-Unterscheidung. Statusvermittelnde Konsumgüter, normative Statusmodelle (ein 'richtiger' Mann sein, kein Homosexueller) und dualistische Moralkonzepte wie „Himmel oder Hölle“ geben Orientierung. Ihre Lebenserfahrungen gründen auf autoritären Beziehungsstrukturen, die auf Gefühle und menschliches Innenleben eher weniger Rücksicht nehmen. Stattdessen gelten: Überlegenheit, Überwachung und Ablehnung von 'Weichheit'. Notlügen sind erlaubt. Kompetenzen zur Gestaltung vertrauensvoller Beziehungen sind eher nicht entwickelt. Eigenständige Zielsetzungen zu haben, wurde nicht gelernt und die Entwicklung persönlicher Handlungskompetenz nicht gefördert. Ihre 'Theologie' des Lebens puffert diese Mängel freilich ab: Sie ersetzt die Komplexität interpersonaler Aushandlungsprozesse durch normative Vorgaben. Das schützt die „*Statussuchenden*“ vor einer sonst nur schwer bewältigbaren Überkomplexität.

Die Lebensphilosophie der „*Integrierten*“ in idealtypischer Zuspitzung:

Sie zeigen die größte Nähe zu einer kirchlich geprägten Theologie: 'Gott ist der Schöpfer'. Kirche/Religionsgemeinschaft und Familie vermitteln Sinn und Trost im Leben. Nach dem Tod findet diese Einheit ihre Fortsetzung in einem ewigen Leben mit der Gottesbegegnung und/oder dem Wiedersehen mit der Familie. Das soziale Leben ist durch Gewissenhaftigkeit, gegenseitige Hilfe, Rückhalt und Einsatz geprägt. Geborgenheit und Zuversicht bestimmt die emotionale Erfahrung. Entsprechend wird in ihrer 'Theologie' „Gott“ als einer erfahren, der sich zuwendet und Geborgenheit vermittelt. Die auf hoher Selbstkontrolle fußende Ethik bietet Gewähr für eine Rückhalt gebende Gemeinschaft. Dafür steht die Ausdrucksgestalt „Gott“.

Die Lebensphilosophie der „*Humanisten*“ in idealtypischer Zuspitzung:

Sie zeigen eine den „*Integrierten*“ ähnliche Lebensphilosophie und -erfahrung. Die „*Humanisten*“ und „*Integrierten*“ zusammengenommen machen 50% aller befragten Jugendlichen aus. Die „*Humanisten*“ aber kommen ohne die herkömmlich als 'religiös' geltende Semantik aus. Sinn wird zwar durch eigene Gestaltungsleistungen geschaffen. Er wird aber zugleich immer *konstitutiv* auch als Produkt des 'Sozialen' begriffen. Und das Soziale ist das, was über mich als Individuum hinausweist. 'Letzte' Lebensfragen werden deshalb als „dem Verstand nicht zugänglich“ *offen* gehalten. Auch die Frage, ob man nach dem Tod Gott begegnet oder ins Nichts fällt, bleibt unentschieden. Vertrauen und Respekt für die Interessen der Beziehungspartner bilden den gemeinschaftsbildenden Maßstab. Bei Konflikten sind sie besonders stark an Klärungen interessiert und gegenüber Erfahrungen sensibel, in denen das gesetzte Vertrau-

en missbraucht wird. Aufgrund ihres ausgeprägten Kompetenzerlebens und ihrer Einbindung in Partnerschaften sind sie nicht angewiesen auf explizit kirchlich-religiöse oder dualistisch (Himmel / Hölle) orientierte Sinnstiftungsalternativen. Gleichzeitig halten sie sich aber offen für solche religiösen Symbole, die ihren Lebenshaltungen entsprechen. Aufgrund ihrer Souveränität müssen sie sich keiner emotional-religiositätskritischen Affekte bedienen.

Unser *zweites Fazit* lautet daher: Vielen Elementen der Alltagsethik der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen ist eine religiöse Dimension immanent. ABER: Ihre Alltagsethik und Lebensphilosophie werden allererst durch die *sozialen* Lebenserfahrungen geprägt – und nicht von einer Theologie in verkirchlichter Sprache. Die vier Lebenshaltungs-Typen erfassen insgesamt die Bedingungen, auf die sich eine religiös-christliche Symbol-Semantik zunächst einlassen muss, wenn sie mit ihrem Artikulations- und Deutungsangebot verstanden oder gar akzeptiert werden will.

III. Und die Deutung der Ergebnisse? Eine Auswahl von drei Gesichtspunkten

(1)

Die Weltauffassungen der meisten Jugendlichen/Jungen Erwachsenen spiegeln zweierlei gleichermaßen: Bindungstreue und Bindungsabstinenz. So zeigt ihre Hochschätzung von „Gemeinschaft“ das Bedürfnis und die Suche nach lebensweltlich-beheimatenden Gesellungsmustern. Diese sollen genau nicht durch ökonomische, allein auf Leistungsprinzipien beruhende Codes bestimmt sein. Vielmehr sollen sie Raum geben für gegenseitige Anteilnahme und Solidarität. Gemeinschaft – das ist der Ort der Erfahrung von akzeptierter Individualität. Damit lassen die Jugendlichen die früheren Ideologisierungen des Gemeinschaftsbegriffs radikal hinter sich, also auch solche der religiösen Art. Allerdings: Die Spannung zwischen Gemeinschaftsbedürfnis und Autonomiestreben produziert auch eine Dialektik: Die anzutreffende Haltung, sich substantiell *nicht* festzulegen, hält deswegen auch permanent die *Sehnsucht* nach Gemeinschaft offen. Das wiederum begünstigt die Existenzform des *Flaneurs*; eines Menschen also, der sich überhaupt nicht abkapselt, sondern sich geradezu, wie in einer Shopping-Mall, 'öffentlich' präsentiert und dann wieder zeitweilig verschwindet, ohne sich aber auf Dauer auszuklinken und in die soziale Isolation begeben zu wollen. Denn morgen schon sucht er die Scene wieder auf. Darin manifestiert sich ein Lebensmuster, das exakt die Logik kapitalistisch-marktökonomischer Flexibilität und Transformationsgeschwindigkeit beim Austausch von Gütern, Arbeitskräften und Kapital realisiert. Und deshalb bezieht sich das Verhaltensmuster des Flaneurs genau nicht auf die „Gemeinschaft in Paarbeziehungen“: Für die nimmt vielmehr „Treue“ einen geradezu 'heiligen' Rang ein. So pendelt man zwischen Bindungstreue und Bindungsabstinenz – ein Zustand, der vermutlich untergründig sehr spannungsvoll erlebt wird.

Der Münchner Erzbischof Marx machte dazu am 8. Februar 2008 in einem Interview der Süddeutschen Zeitung eine interessante Anmerkung: „Das Problem unserer Zeit ist, dass alle unter Vorbehalt leben. Jesus spricht von der engen Tür, die man durchschreiten muss. Man möchte doch mit Leuten, die sich alle Türen offen halten, nichts zu tun haben! Ja zu sagen zu einer Person, zum Glauben, macht frei. Der Satz, der die größte Freiheit und die engste Bindung vereint, lautet: 'Ich liebe Dich.' So ist es auch mit dem Satz: 'Ich glaube'.“

Ich denke, unsere Ergebnisse zeigen, dass die Mehrheit der Jugendlichen dem Teil der Ausführungen von Bischof Marx über die Liebe folgen könnte. Aber die *Verstehens*-Brücke auch zu der anderen Aussage des 'Ich glaube' zu schlagen: Da liegt dann die von Bischof Marx erst noch zu bewältigende Aufgabe. Bischöflich-theologisches 'Gut meinen' reichte da sicherlich nicht hin.

(2)

Besonders erhellend für die *immanent* religiösen Aufladungen bei den Items zur Frage „Was soll *gelten*?“ sind die Reaktionen auf den Gewissens- und indirekt auch auf den benachbarten Schuldbegriff.

Zunächst zum Stichwort „Gewissen“: „Gewissen“ ist allererst eine sehr hoch eingeschätzte Steuerungs- und Korrekturressource für das „Ich im *privaten* ‘Wir’“. Zugleich wird nur von einer Minderheit das „Gewissen“ explizit mit der Kategorie „Gott“ als dem Ausdruck der „unbedingten Transzendenz“ verknüpft. Das mindert nicht das kommunikativ erschließbare religiöse *Potential* des Gewissensbegriffs: Was man nämlich im Blick auf die religiöse Dimension der Gewissens-Semantik an anschlussfähigen Selbsterfahrungen machen und kommunizieren kann, ist z. B. das, was der Apostel Paulus auf den Punkt bringt: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, aber das Böse, was ich nicht will, das tue ich“ (Röm. 7, 19). Auf *der* Ebene kann man im Gespräch Gewissenserfahrungen als Selbsterfahrungen thematisch machen.

Zum zweiten Stichwort, dem der „Schuld“: Die dem Gewissensbegriff benachbarte Kategorie der „Schuld“ ist für die hier Befragten weit überwiegend *keine* Kategorie des ‚Religiösen‘. Was kann das bedeuten? Wenn die in den Daten zumindest indirekt beobachtbare fehlende Zustimmung zur Kategorie der Schuld als ein Indikator für ihre Bedeutungslosigkeit in der subjektiven Theologie der Jugendlichen/Jungen Erwachsenen verstanden werden müsste, dann hätten zugleich auch Kategorien wie „Gnade“, „Vergebung“ und „Erlösung“ ihre tragende Bedeutung verloren. Eine solche Bewusstseinsdistanz von „Schuld“ zu „Vergebung“ lässt sich übrigens bis hinein in unser alltägliches Sprachverhalten verfolgen: Auch nach schweren, schuldhaften Verletzungen wird (nicht selten mit sehr selbstbewusst-forderndem Unterton) die Formulierung benutzt: „Ich entschuldige mich (doch) dafür!“, statt zur Formulierung zu greifen: „Ich *bitte* um *Verzeihung*“.

Der Begriff der Schuld wird allein auf der Ebene der sozialen Beziehungen angesiedelt und als ein Element von für regelbar, für justifizierbar gehaltenen gegenseitigen Ansprüchen angesehen. Darin könnten sich eventuell dramatische Konsequenzen für die Tradierung der christlichen Religion andeuten. Es könnte nämlich bedeuten, dass dieser zentrale christliche Topos in den *psychischen* Strukturen der Individuen keinen Resonanzraum mehr besitzt: ‚Wegen meiner paar kleinen Sünden hätte der liebe Herr Jesus nicht sterben müssen‘. Bei allem religiösen Potential des Begriffs des „Gewissens“ als Steuerungsressource in der face-to-face-Beziehung gilt doch eben auch, dass mit der Verdrängung bzw. der Relevanzreduktion des „Schuld“-Phänomens der Status der christlichen Religion als Erlösungsreligion prekär wird. Zwar bleiben ‚Beziehung‘ und ‚Anerkennung‘ relevant. Aber sie sind nicht mehr mit den alten *soteriologischen* Aufladungen verbunden.

So zeigen unsere Ergebnisse beim Themenfeld „Sünde“, dass in der Vorstellungswelt der Jugendlichen/Jungen Erwachsenen eine hinreichend heile Welt als erreichbar gilt, wenn nur die ‚richtigen‘ Spielregeln und Werte verfolgt werden. Auch im Unterricht lassen sich übrigens solche Veränderungen beobachten, wenn z. B. unter dem Thema „Konflikte“ psychologisch begründete Verhaltensleitlinien in den Unterricht eingeführt und in ihrer Anwendung trainiert werden. Hier wird dann weniger auf „sündhafte Tiefenstrukturen“ menschlicher Beziehungen fokussiert, sondern man kommt über die „richtigen“ Regeln dem Wunsch nach Machbarkeit nach: Die Sinnbejahung vor allem auf der Basis *eigener* Gestaltungsleistungen scheint die dafürgehaltene Gangbarkeit eines solchen Weges bei der heutigen Generation der Jugendliche deutlich anzuzeigen.

(3)

Unsere Studie verdeutlicht für mindestens die Hälfte der Befragten ein fundamentales Problem: Alles, was in eine Kommunikation an Versprachlichungen des ‚Religiösen‘, oder gar an dogmatisierten Erzählfiguren eingebracht wird, ist ja nur für diejenigen nicht missverständ-

lich, die das rückbinden können an ihre Gefühlserfahrungen. Alle anderen aber, denen die Chance nicht gegeben ist, solche Anschlüsse herzustellen, müssen diese 'sekundären' Versprachlichungen und Begrifflichkeiten als Richtigkeitszumutungen wahrnehmen, vor allem, wenn ihnen diese Begrifflichkeiten durch die Art ihrer Einführung als scheinbar 'objektive' Sachverhalte vorgeführt werden. Dann können sie diese Begrifflichkeiten nur als inakzeptable Zumutungen zurückweisen. So symbolisieren z.B. diejenigen, die frustriert sind und Konflikte in Familien erleben; die in Opposition zur Erwachsenenwelt stehen oder weniger Zuwendung erfahren haben, ihr Erleben eher mit der semantischen Reaktion: „So etwas wie 'Gott' gibt es nicht“, oder „Gott hat die Welt nicht erschaffen“, oder „Was von der Schöpfungsgeschichte ausgedrückt werden soll, also dass da letztlich die 'gute Ordnung' die Oberhand hat – das passt für mich nicht, weil ich es anders erlebe“. Das bedeutet: Die Sentenz „Gott gibt es nicht“ – das ist *ihre* Transzendenz- bzw. 'Gotteserfahrung'. Damit ist sie ebenso eine Erfahrung wie auch eine Semantik der religiösen Dimension. Und das heißt: Sie ist die Versprachlichung eines elementaren Gefühls. Auch sie deutet – im Negativen – die eigene Existenz auf der Ebene eines 'letzten Horizonts', wie das gleichermaßen beim Sprechen geschieht bzw. bei der Zustimmung zum Satz „Gott gibt es“.

Die üblichen Säkularisierungs-Theorien und demoskopischen Religionsumfragen, die allein darauf abheben, ob bestimmte, dogmatisch formatierte Formulierungen bestätigt werden, sind für diesen unzweifelhaft theologischen Sachverhalt gleichsam blind.

Es kommt also darauf an, eine Sprache anzubieten, die zu dem passt, was die Gefühlserfahrungen der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen ausmacht. Sie brauchen Weltdeutungskategorien, die den *erfühlten* Sinnüberschuss auch *symbolisch* zu fixieren vermögen. Deswegen dürfen ihre Gefühlserfahrungen nicht nur als bloße Illustrationen für kognitive, womöglich nur dogmatisch formatierte Sachverhalte genommen werden. Vielmehr muss umgekehrt vorgegangen werden: Gefühlserfahrungen müssen anschlussfähig gemacht werden an Sprachmuster, die von Jugendlichen / Jungen Erwachsenen explizit als 'religiöse' akzeptiert werden. Und sie werden erst dann als solche akzeptiert, wenn sie etwas thematisierbar und aussprechfähig machen können, was auch von ihnen offenkundig anders als eben 'religiös' nicht artikuliert werden kann, obwohl sie es doch erst einmal '*elementar*' *fühlen* – aber vielleicht nur nicht wagen, es auch 'religiös' zu nennen.

IV. Gibt es eine zentrale Einsicht?

Es ist bereits seit längerem zum Allgemeinplatz geworden, unsere westlich-industriellen Gesellschaften als unwiderruflich säkularisiert zu kennzeichnen und diese Entwicklung als eine Verfallsgeschichte, insbesondere eine der Moral und der Werte zu lesen. Wer das tut, benutzt – wissentlich oder nicht – einen unreflektierten, normativ-dogmatischen Religionsbegriff. Der aber wird vom theologischen Selbstverständnis beider christlichen Großkirchen keineswegs einhellig geteilt. Die Einsicht des Theologen Friedrich Schleiermacher am Anfang des 19. Jh. lautet, dass Religion allererst ein *Gefühl*, eine *Ahnung vom Unendlichen* ist, die auf naturwissenschaftlich-scientistische, d.h. auf ihre Art vereinseitigende Weise nicht abgebildet werden kann, sondern die nach adäquaten Ausdrucksformen und Symbolen sucht. Unsere Studie weist nun nach: Dieses Gefühl ist implizit auch in der Alltagsethik und in den Wertvorstellungen der Mehrheit der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen des beginnenden 21. Jh. aufzufinden. Man muss nur in geeigneter Weise danach fragen. Ebenso richtig ist freilich, dass es heute, im Zeitalter naturwissenschaftlich gründender Weltbilder und biotechnologischer Machbarkeiten, keinen religiösen Formelgehorsam mehr gibt. Und so ist Religion und Religiosität kein Widerspruch zu Bildung. Bildung – insbesondere in ihrer Gestalt als '*Arbeit an der Semantik*' – vermag vielmehr die christliche Religion und Religiosität zu fördern, zu formen, ihr eine heute verstehbare Sprache zu geben und damit lebenspraktisch werden zu lassen – auch und vielleicht gerade im 21. Jahrhundert.