

# Religiöse Sinnstiftung jenseits kirchlich-dogmatischer Vorgaben

*Christel Gärtner*

„Der Herrgott ist immer dabei, man ist nie alleine, da kann man das Letzte riskieren“ – dieses Zitat kennzeichnet einen religiösen Habitus, der durch ein Gottvertrauen geprägt ist, das die handelnde Person befähigt, sich in Krisensituationen zu entscheiden. Das Gelingen von Entscheidungen schreibt die 1925 geborene Erna Matig jedoch nicht sich selbst zu, sondern der Eingabe durch den „Heiligen Geist“ und der „verlängerten Hand Gottes“.<sup>1</sup> Ihr religiöser Glaube beruht auf bedingungslosem Gottvertrauen und der Überzeugung der faktischen Wahrheit religiös-kirchlicher Dogmen, ist in ihrem Fall aber zugleich mit einer autonomen Lebensgestaltung gepaart. Er wird bis in die 1960er Jahre durch den Milieukatholizismus gestützt, ist danach jedoch verstärkt der Kritik ausgesetzt.

Anders verhält es sich bei Ricarda: Sie wurde 1971 geboren und noch im katholischen Milieu religiös sozialisiert. Sie thematisiert die Glaubensfrage ausdrücklich als Sinnfrage. Ihre Antwort auf die Frage nach ihrer Herkunft ist eine immanente: „Verwurzelt fühle ich mich da, wo ich mich verstanden fühle, und das ist meine Familie.“ Die Familie stellt für sie die Gemeinschaft dar, die ihr Sicherheit gibt, auf die sie in Krisenentscheidungen zurückgreifen kann. Auch auf die Frage „Wohin gehe ich?“ ist die Antwort nicht kirchlich-dogmatischer Art: „Also, mein Ziel ist jetzt ..., wohin ich kommen möchte, ist, dass ich egal, an welcher Stufe meines Lebens ich mich befinde, dass ich sagen kann, ich kann jetzt auch sterben ... und für mich ist Sterben Ende, also ich kann mir nicht ein Leben nach dem Tod, ein ewiges Leben kann ich mir nicht vorstellen.“

Diesen Weg vom Gottvertrauen zum Selbstvertrauen, auf dem sich die Sinnantworten oftmals von der Transzendenz in die Immanenz verlagern, werde ich versuchen anhand der Frage der religiösen Sinnstiftung nachzuzeichnen.

Ich werde mit einer These zu dem Verhältnis von Religion und Moderne beginnen (1) und konkret ausführen, mit welcher Vielschichtigkeit von religiösen Entwicklungen wir es im 20. Jahrhundert zu tun haben. Zweitens (2) werde ich etwas zu den Bedingungen der Sinnstiftung in modernen säkularen Gesellschaften sagen. In einem dritten Punkt werde ich diese

---

<sup>1</sup> Vgl. *Gärtner*, Zusammenhang.

Ausführungen anhand aktueller Formen religiöser Sinnstiftung unter Jugendlichen konkretisieren (3) und mit einem kurzen Fazit (4) enden.

## 1. Veränderung des religiös-kulturellen Kontextes im Laufe des 20. Jahrhunderts

Wenn ich als Soziologin von religiöser Sinnstiftung spreche, dann habe ich in der Regel den Kontext moderner, also auch säkularer Gesellschaften vor Augen. Damit ist oftmals die Vorstellung verbunden, dass Religion allmählich an Bedeutung verlieren und letztendlich ganz verschwinden wird. Selbst Jürgen Habermas hat lange die These vertreten, dass religiöse Denkweisen und Lebensformen im „fortschreitenden Prozess der Säkularisierung“ durch vernünftige oder überlegene Äquivalente ersetzt werden.<sup>2</sup> Dieses Verständnis von Säkularisierung wird heute kaum noch in der Religionssoziologie vertreten. Das hat im Wesentlichen zwei Gründe: Zum einen hat die weltweite Religionsentwicklung der letzten Jahrzehnte gezeigt, dass das Verhältnis von Modernität, Säkularität und Religiosität viel komplexer ist, als die klassische Säkularisierungstheorie behauptet hat. Zum anderen wurden problematische Prämissen aufgegeben, die dieser verengten Sichtweise zugrunde liegen. An deren Stelle ist die Einsicht getreten, dass die Moderne sich sowohl durch eine Pluralität im Bereich des Religiösen wie eine Pluralität im Bereich der Säkularität auszeichnet. Insbesondere die neuere Weber-Interpretation wendet sich gegen eine einseitig rationalistische Lesart seines Säkularisierungskonzepts und stärkt die These, dass die Moderne strukturell zwar säkularisiert, empirisch hingegen weiterhin durch religiöse Sinnorientierungen und Handlungswirklichkeiten geprägt sein kann.<sup>3</sup> Der Fakt, dass moderne Gesellschaften prinzipiell säkularisiert sind, schließt also religiöse Lebensformen und Sinnorientierungen nicht aus.

Diese wandeln sich aber, wenn sich der gesellschaftliche Kontext wandelt. Insbesondere im 20. Jahrhundert haben wir es mit einer Vielschichtigkeit von religiösen Entwicklungen zu tun, die teilweise ineinandergreifen, teilweise aber auch gegenläufig sind: Prozesse der Säkularisierung und Entkirchlichung gehen mit Prozessen der Individualisierung wie der (religiösen und kulturellen) Pluralisierung einher.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. Habermas, Glauben.

<sup>3</sup> Vgl. Endreß, Kultur, 133 f.

<sup>4</sup> Vgl. Casanova, Lage; Gabriel, Einleitung; Gabriel, Religionspluralität; Hero/Krech, Pluralisierung; Krech, Religionsgemeinschaften; Pollack, Rückkehr; Pollack/Tucci/Ziebertz, Pluralismus; Ziebertz/Hermans/Riegel, Interkulturalität.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die Lebensführung der deutschen Bevölkerung weitgehend von religiösen Deutungstraditionen bestimmt, und die Kirchen in Deutschland beanspruchen öffentliche Geltung. Die Zugehörigkeit zur christlichen oder jüdischen Religion ist der Normalfall, und die Religion stellt eine den Alltag insgesamt prägende Lebensmacht dar – ein Abweichen davon bedarf der Rechtfertigung.<sup>5</sup> So gehören etwa 98 % der Bevölkerung den christlichen Volkskirchen an, Kirchnaustritte sind noch sehr selten, und die Anzahl der Konfessionslosen liegt lediglich bei 0,02 %.<sup>6</sup> Gleichwohl ist die religiöse Lage vielschichtiger, als diese Zahlen vermuten lassen.<sup>7</sup> Ich will grob vier Entwicklungslinien aufzeigen, die sich am Beginn des 20. Jahrhunderts abzeichnen, sich durch das Jahrhundert ziehen und an die – bis heute – in vielfacher Weise angeschlossen wird, auch wenn sich ihre Gewichtung verlagert hat:

Erstens findet eine Differenzierung und Pluralisierung innerhalb der traditionellen Religionsgemeinschaften statt. Dies führt zu einer innerkirchlichen Zunahme von Sinnorientierungen – im Katholizismus etwa beobachten wir eine volksreligiöse (Re-)Vitalisierung, die mit der Ausbildung eines spezifischen katholischen Milieus einhergeht.<sup>8</sup> Religion ist immer noch die zentrale sinnstiftende Macht. Davon zeugen die evangelischen, katholischen und jüdischen Religionsdiskurse um 1900. Sie reagieren auf die krisenhafte Beschleunigung der Moderne, die Gewissheiten zerstört und ein Bedürfnis nach etwas Bleibendem, nach „unbedingtem Sinn und metaphysischer Geborgenheit“<sup>9</sup> hervorbringt.

Zweitens setzt ein stillschweigendes Auswandern aus den Kirchen ein. Dies betrifft insbesondere intellektuelle, männliche, bürgerliche Eliten und Teile der Fabrikarbeiterschaft. So bildet sich etwa im Bürgertum, das sich dem Verkirchlichungsprozess eher entzieht, „eine neue Sozialform der Religion“, die nach Karl Gabriel „weder die christliche Tradition gänzlich hinter sich lässt noch alle Verbindungen zum kirchlichen Christentum abbricht“<sup>10</sup>. Damit kommt es zu einer Zunahme von Optionen der Sinnstiftung jenseits der christlichen Kirchen. Das hängt mit der allmählich zur Norm werdenden Individualisierungsforderung zusammen, die auch bedeutet, dass man eine für sich passende Form der Religiosität finden muss. Das Charakteristikum der „Religiosität des Bildungsbürgertums“ liegt in der Transformation von der Religion in Religiosität, die zur Subjektivierung der

---

<sup>5</sup> Vgl. Nipperdey, Religion.

<sup>6</sup> Vgl. Hölscher, Religion; Liedhegener, Säkularisierung, 519; Blaschke, Säkularisierung, 440.

<sup>7</sup> Vgl. Nipperdey, Religion; Kreck, Religionssoziologie; Gabriel, Jahrhundert.

<sup>8</sup> Vgl. Gabriel, Jahrhundert.

<sup>9</sup> Graf, Wiederkehr, 174.

<sup>10</sup> Gabriel, Jahrhundert, 434.

religiösen Gehalte der christlichen Tradition führt.<sup>11</sup> Damit wird ein Bedeutungswandel von Religion angestoßen, der sich im Laufe des 20. Jahrhunderts weiter durchsetzen wird.<sup>12</sup>

Drittens entstehen neue Formen nicht-christlicher Religiosität, für die Thomas Nipperdey den Ausdruck „vagierende Religiosität“ geprägt hat.<sup>13</sup> Zu diesen neureligiösen Erscheinungsformen gehören ganz heterogene Phänomene: die Anthroposophie, esoterische und mystische Sekten, Lebensformbewegungen, körperbezogene Kulte, asiatische Religionsimporte, völkische Religiosität<sup>14</sup>, aber auch gegenkirchliche und atheistische Bewegungen. Diese antikirchlichen und neureligiösen Weltanschauungen tragen zwar seit Beginn des Jahrhunderts zur Pluralisierung des religiösen Feldes bei. Bedeutungsvoller aber wird im Laufe des 20. Jahrhunderts eine vierte Entwicklung – die säkulare Sinnggebung. Durch die Ausdifferenzierung der Wertsphären entstehen säkulare Sinnoptionen wie Arbeit und Familie, der politische Glaube, aber auch Bildungs- und Kunstreligionen<sup>15</sup>, die in Konkurrenz zur Religion treten.

Diese um die Jahrhundertwende in Gang gesetzten Prozesse der Ent- und zugleich Verkirchlichung, der religiösen Pluralisierung und Individualisierung, aber auch der Säkularisierung setzen sich im Laufe des 20. Jahrhunderts weiter fort und eröffnen Optionen, an die auf verschiedene Weise angeschlossen wird. Der religiöse Wandel verläuft in Deutschland als gemischtkonfessionellem Land zwischen den Konfessionen jedoch sehr unterschiedlich. In diesen Prozessen, die religiöse Umbrüche anstoßen, lassen sich zwei Phasen unterscheiden: Die erste Phase reicht von der Jahrhundertwende bis in die 1940er Jahre und wird von Friedrich Wilhelm Graf als „zweite Sattelzeit“ charakterisiert<sup>16</sup>; die zweite beginnt nach dem Zweiten Weltkrieg und gipfelt in der religiösen Krise der 1960er Jahre.<sup>17</sup> Bereits in den 1950er Jahren lässt sich ein „schleichender Ausmarsch“ aus

---

<sup>11</sup> Vgl. Hölscher, Religion; Krech, Historisierung.

<sup>12</sup> Gerade Troeltsch begreift den religiösen Individualismus als „konstitutive[n] Faktor bei der Genese neuzeitlicher Autonomie des Individuums, in deren Folge die moderne Kultur jedoch die kirchlich-konfessionelle Einheitskultur auf theoretischem wie praktischem Gebiet mehr und mehr verdrängt“ (Krech, Historisierung, 329). In dieser Entwicklung transformiere sich die Religion von der Ebene der objektiven Geltung ihrer Inhalte in den Bereich der Subjektivität, die Troeltsch begrifflich als Religiosität neu bestimmt, wobei die religiöse Subjektivität die Richtung der Wahrheitsfindung vorgebe: „Indem sich das neuzeitliche Subjekt im Gegenüber zum Gesamt der Wirklichkeit konstituiert, wird es zum eigentlichen Ort der Wahrheitsfindung“ (ebd., 330).

<sup>13</sup> Nipperdey, Religion, 605.

<sup>14</sup> Vgl. Krech, Historisierung; Graf, Wiederkehr; Blaschke, Säkularisierung.

<sup>15</sup> Vgl. Nipperdey, Religion, 609 f.

<sup>16</sup> Vgl. Graf, Wiederkehr.

<sup>17</sup> Vgl. McLeod, crisis; Großbörling, Himmel.

kirchlichen Jugendorganisationen feststellen, der die Erosion der christlich-religiösen Lebenswelt und einen Abbruch der Tradition ankündigt.<sup>18</sup> In der Folge kommt es zu einer Abnahme der religiösen Sozialisation, die zur Schwächung der konfessionellen Identität und einer Annäherung von Protestanten und Katholiken führt, so dass sich die traditionellen Trennlinien zwischen den Konfessionen aufzulösen beginnen.

Während die religiöse Krise um 1900 noch – trotz des partiellen Plausibilitätsverlustes von traditionellen religiösen Deutungen – mit einer hohen Bindungskraft der Kirchen und der religiösen Tradition einhergeht, verlieren die Kirchen in den 1960er Jahren nicht nur die gesellschaftliche Deutungshoheit hinsichtlich zentraler moralischer Fragen, sondern auch ihre identitätsstiftende Kraft – der christliche Mythos selbst wird brüchig. Nach Hugh McLeod besteht eine wesentliche Differenz zu dem Umbruch um 1900 darin, dass die Mehrheit derjenigen, die noch christlich sozialisiert wurden, den Glauben ihrer Kindheit zurückweisen, ohne einen neuen Glauben an die Stelle treten zu lassen.<sup>19</sup> Wolfgang Jagodzinski bringt diese entscheidende Veränderung auf den Punkt der Umkehr der Beweislast: „Nicht der Besuch der Kirche, sondern das Fernbleiben von ihr wird zur sozialen Norm.“<sup>20</sup> Seit den 1960er Jahren wird der Abbruch von geteilten Selbstverständlichkeiten und unhinterfragten Gewissheiten – der schon 1900 thematisiert wurde – deutlicher und betrifft vor allem Autoritäten und kirchliche Dogmen, weil beides schlecht mit der Norm der Individuierung vereinbar ist. Die religiöse Bindung ist nicht mehr länger der Normalfall und wird begründungspflichtig.

Ein Prozess der Entkirchlichung setzt ein, der teils durch Kampagnen in den Medien, teils durch Kampagnen an den Universitäten verstärkt wird. Der Rückgang kirchlicher Dogmen als Referenzrahmen lässt sich am deutlichsten am Verhältnis zu Autoritäten, insbesondere aber an den Bereichen Sexualität und Familie ablesen. Die Verständnislosigkeit der katholischen Kirche für die Realität von Ehe und Familie – etwa in der Enzyklika *Humanae vitae* – trägt nicht nur zur Distanzierung von Verhaltensvorgaben in Bezug auf Sexualität bei, sondern auch zur Aufkündigung von Gehorsam. In der Folge verändern sich das Verständnis von Familie und Geschlechterrollen sowie das Leitbild bezüglich Sexualität.<sup>21</sup> Die Normen über Familie, Ehe und Sexualität wandeln sich innerhalb weniger Jahre und tragen dazu bei, dass säkularen Bereichen wie Familie und Beruf ein grö-

---

<sup>18</sup> Vgl. Ruff, Transformation; Großbölting, Himmel.

<sup>19</sup> Vgl. McLeod, Socialisation, 250.

<sup>20</sup> Jagodzinski/Dobbelaere, Wandel, 76.

<sup>21</sup> Vgl. Großbölting, Himmel.

Beres Gewicht im Hinblick auf die Sinnstiftung eingeräumt wird als religiösen.

Zwei weitere Faktoren haben zur Veränderung des religiösen Feldes beigetragen: einerseits die Zunahme von Religionsgemeinschaften, auch nicht-christlichen, durch Zuwanderung, andererseits die Folgen der deutschen Teilung. Die religiöse Gesamtlage in Deutschland weist heute eine ganz andere Vielfalt auf als noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich diese Entwicklung erst andeutete: Zu den beiden christlichen Großkirchen gehören noch jeweils ungefähr 30 % der Bevölkerung. Die anderen religiösen Gemeinschaften machen zusammen ca. 10 % aus – dazu gehören neben den jüdischen Gemeinden, christlichen Freikirchen und den orthodoxen Kirchen auch muslimische Glaubensrichtungen, Gemeinschaften von Hinduisten, Buddhisten und neureligiösen Bewegungen.<sup>22</sup> Zugleich gehören ca. 30 % der Bevölkerung keiner Religion an. Das ist eine Folge der religionsfeindlichen Politik und der Förderung eines wissenschaftlichen Atheismus in der DDR. Dies hat sich sowohl auf die religiöse Verfasstheit als auch den religiösen Habitus ausgewirkt: Dreiviertel der ostdeutschen Bevölkerung gehören heute keiner Religionsgemeinschaft mehr an, so dass sich die Religionslosigkeit als Norm etabliert hat und die Kirchen in Ostdeutschland eine Randposition einnehmen.<sup>23</sup> Wir verzeichnen in Deutschland somit ein starkes Ost-West-Gefälle.

Die Kontextstruktur für die Artikulation des Religiösen hat sich somit gravierend gewandelt: Die konfessionelle Identität hat sich deutlich abgeschwächt<sup>24</sup> und die religiöse Selbstbeschreibung hat sich pluralisiert: Sie lässt sich auf einem Kontinuum zwischen autonom, konventionell bis fundamentalistisch religiös über säkular, religiös-indifferent bis hin zu aktiv-atheistisch typisieren. Mit dieser Veränderung haben sich auch die Konfliktlinien verändert: Sie verlaufen am Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr zwischen den beiden christlichen Konfessionen, sondern eher zwischen säkularer und religiöser Sinnstiftung auf der einen und (kultur-)christlichen und (nicht-)christlichen Religionstraditionen, insbesondere dem Islam, auf der anderen Seite.

Damit komme ich zum zweiten Punkt: Was bedeutet diese Entwicklung für die Sinnfrage in modernisierten, säkularisierten Gesellschaften?

---

<sup>22</sup> Vgl. *Hero/Krech*, Pluralisierung; *Krech*, Religionsgemeinschaften.

<sup>23</sup> Vgl. *Wohlrab-Sahr*, Religion; *Oertel*, Gott; *Pollack/Müller*, Entwicklung.

<sup>24</sup> Vgl. *McLeod*, crisis.

## 2. Sinnfrage in modernisierten, säkularisierten Gesellschaften

Im Prozess der Modernisierung, der, wie Max Weber<sup>25</sup> gezeigt hat, selbst religiös gestiftet ist, bilden sich autonome, hinsichtlich der Beantwortung der Sinnfrage miteinander in Konflikt geratende Wertsphären heraus, die nicht mehr in ein übergeordnetes religiöses Weltbild integriert werden können. Angestoßen wird dieser Prozess durch das protestantische Ideal, sich dort zu bewähren, wo Gott einen hingestellt hat. Dadurch bilden die Bereiche (Arbeit und Familie, aber auch Wirtschaft, Politik und Kunst) jeweils eine ihrer inneren Eigengesetzlichkeit entsprechende Sinngrundlage aus und können so zur Religion in Konkurrenz treten.

Dieser Prozess der Differenzierung führt zum Aufbrechen und Überwinden geschlossener Horizonte, metaphysischer Gewissheiten und unverrückbarer Konzeptionen des Guten.<sup>26</sup> Die Pluralität von Lebensformen wird allmählich zum Grunddatum moderner Gesellschaften. Das bedeutet Befreiung und Zwang zur Autonomie zugleich: Auf der einen Seite entsteht durch den Rückgang von traditionellen Kontroll- und Autoritätsinstanzen eine Vielzahl von Alternativen und Lebensentwürfen. Damit erweitern sich Optionen, Wahlmöglichkeiten und Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben. Auf der anderen Seite steigt der Druck der Individualisierung. Insofern hat die gewonnene Freiheit eine Kehrseite: Die normativen Erwartungen an die individuelle Gestaltung von Lebensentwürfen und Identität (en) können zur Überforderung führen, gerade weil in einer sich schnell verändernden Welt geteilte Lebensentwürfe, Weltbilder und Orientierungspunkte zunehmend an Evidenz verlieren.<sup>27</sup>

Das bedeutet, dass die Verantwortung für die getroffenen Entscheidungen steigt und diese letztlich auch individuell begründet werden müssen, und zwar in dem Maße, in dem nicht mehr, zumindest nicht mehr unreflektiert, auf bewährte (religiöse) Deutungsmuster zurückgegriffen werden kann. Diese Freiheit geht mit einem persönlichen Sinn- bzw. Bewährungsproblem einher, das nur dadurch gelöst werden kann, dass man sich zwischen ernstzunehmenden alternativen Möglichkeiten entscheidet.<sup>28</sup> Da Entscheidungen aber grundsätzlich offen sind, können sie also sowohl gelingen als auch scheitern. In dem Maße, wie keine verbindlichen, von allen geteilten Kriterien mehr für die „Wahl“ zur Verfügung stehen, kann diese zunächst nur auf dem Vertrauen beruhen, dass die Entscheidung sich be-

<sup>25</sup> Vgl. Weber, *Richtungen*.

<sup>26</sup> Vgl. Rosa, *Identität*, 383.

<sup>27</sup> Vgl. Elias, *Gesellschaft*; Gabriel, *Jugend*; Gabriel/Gärtner/Münch/Schönhöffer, *Solidarität*; Gärtner, *Sinnsuche*; Soeffner, *Ebenbild*; Ziebertz/Kalbheim/Riegel, *Signaturen*.

<sup>28</sup> Vgl. Taylor, *Unbehagen*, 50.

währen wird. Letztlich müssen vernünftige Gründe oder Kriterien angegeben werden können, um die Richtigkeit der Wahl von der „sinnlosen Beliebigkeit“<sup>29</sup> zu unterscheiden. Die nicht auflösbare Spannung besteht darin, dass die Sinnfrage in der Moderne eine unverwechselbar individuelle Antwort braucht, die aber zugleich über das eigene Ich hinausweisen muss.

Die Pluralisierung von Lebensentwürfen und der Verlust der Gewissheit einer geteilten sinnhaften Ordnung führen nicht zwangsläufig zur Orientierungslosigkeit. Zum einen, weil auch säkulare Bereiche zu gültigen und geteilten sinnstiftenden Quellen geworden sind; zum anderen, weil auch in der Moderne Selbst- und Weltbilder in Institutionen und Praktiken verkörpert sind<sup>30</sup>, die durch Sozialisation erworben und weitergegeben werden. Aus sozialisationstheoretischer Perspektive ist das Leben schon immer sinnhaft in einen Bedeutungshorizont eingebettet, der der Freiheit des Einzelnen auch Grenzen setzt.<sup>31</sup> Die Sinnfrage stellt sich daher explizit nur in Krisen, in der Regel – positive Bedingungen des Aufwachsens vorausgesetzt – erstmals in der Adoleszenzkrise.<sup>32</sup> In dieser Phase stellen sich existenzielle Fragen die eigene Identität, Herkunft und Zukunft betreffend, also Fragen im Hinblick auf ein zukünftiges sinnvolles Leben, mit Übergängen, Krisen und Grenzen. Die kognitive Fähigkeit, hypothetische Welten bilden zu können, eröffnet Adoleszenten Handlungsalternativen, die zu Entscheidungen zwingen. Diese grundlegende Struktur von Lebenspraxis wird für Adoleszente zum Antrieb, nach Bewährungsmythen, also nach Inhalten, zu suchen, nach denen sie ihr Leben gestalten wollen: Sie müssen herausfinden, was ihnen wichtig ist und woran sie sich als Individuen binden bzw. bewahren wollen.<sup>33</sup>

Durch die sozialisatorische Interaktion in Familie und Herkunftsmilieu, aber auch im Austausch mit anderen bedeutsamen Personen und relevanten Institutionen (das können durchaus Priester oder die Kirche sein), erwerben Individuen eine soziale Identität. Diese enthält die kollektiven Selbstbilder und sinnstiftenden Mythen einer Gesellschaft mit ihren Chancen und Zumutungen.<sup>34</sup> Wesentlich für die Individuierung und Autonomiebildung ist die Phase der Adoleszenz. In dieser Phase können die erworbenen, Sinn begründenden Werte, Normen, Deutungsmuster und Weltbilder reflexiv hinterfragt und universalisiert werden, sodass neue Bindungen und Positionierungen entstehen können. Damit Jugendliche sich neu positionieren

---

<sup>29</sup> Hahn, Sinn, 162.

<sup>30</sup> Vgl. Rosa, Identität, 385.

<sup>31</sup> Vgl. Taylor, Unbehagen, 50.

<sup>32</sup> Vgl. Gärtner, Identität.

<sup>33</sup> Vgl. Oevermann, Modell; Feige/Gennerich, Lebensorientierung; Gärtner, Identität.

<sup>34</sup> Vgl. Mead, Mind; Elias, Prozeß; Oevermann, Strukturalismus.

können und Selbstverwirklichung gelingen kann, ist ein Grundvertrauen ins Leben erforderlich. Dieses entwickelt sich vor allem in der Eltern-Kind-Beziehung und gründet wesentlich auf der Erfahrung, bedingungslos geliebt und anerkannt zu sein.<sup>35</sup> Es wirkt sich auf die Wahrnehmung von vorhandenen Handlungsoptionen und die Fähigkeit zur Krisenbewältigung aus. Und es erweitert den Freiraum, der es Menschen ermöglicht, mit den eigenen kreativen Potenzialen zu experimentieren, neue Deutungen und Werte zu erproben.<sup>36</sup> Indem man sich eigenverantwortlich positioniert, gewinnt man Identität und Antworten auf Fragen des „guten Lebens“. Sinn konstituiert sich somit im Vollzug von praktischen Entscheidungen, die zunächst auf einem gewissen Gott- oder Selbstvertrauen – zwischen beidem besteht eine Wahlverwandtschaft – gründen, also der Überzeugung, dass die Entscheidungen sich bewähren werden.<sup>37</sup>

Ich komme zum dritten Punkt und werde diese Ausführungen anhand aktueller Formen religiöser Sinnstiftung unter Jugendlichen konkretisieren.

### 3. Religiöse Sinnstiftung bei Jugendlichen

#### 3.1 Kontexte religiöser Sinndeutung für Jugendliche

Eine der genannten Kontextbedingungen westlicher Gesellschaften ist, dass gesellschafts-kulturelle und machtpolitische Zwangskonstellationen im Hinblick auf Religion sich aufgelöst haben. Mit Niklas Luhmann formuliert, gibt es keine nicht-religiösen Gründe mehr, religiös zu sein<sup>38</sup> – das gilt auch für Jugendliche, für die die religiöse Sinnstiftung zwar nach wie vor eine Option darstellt, aber nur eine unter anderen. In Deutschland sind – wie das Generationenbarometer zeigt – die religiöse Erziehung und der autoritäre Erziehungsstil seit den 1970er Jahren kontinuierlich zurückgegangen. Zeitgleich hat sich die generative Qualität in den Familien erhöht – Kinder werden viel stärker als Persönlichkeiten anerkannt. Komplementär dazu hat sich in den Kirchen der strafende Gott zugunsten des liebenden verabschiedet. Auch die Haltung der Jugendlichen im Hinblick auf die kirchlich verfasste Religionspraxis ist durch das „Grunddatum“ religiöser Individualisierung geprägt: Die Haltung zur Kirche zeichnet sich durch Distanz, durch Indifferenz, aber auch durch Ambivalenz und durch Zustimmung

---

<sup>35</sup> Vgl. Erikson, Wachstum; Oevermann, Soziologie; Gärtner, Zusammenhang.

<sup>36</sup> Vgl. King, Entstehung.

<sup>37</sup> Vgl. Oevermann, Modell, 47; Gärtner, Eugen Drewermann, 518 f.

<sup>38</sup> Vgl. Luhmann, Religion.

aus.<sup>39</sup> Die kirchliche-dogmatische Religion hat für die meisten zwar nur eine geringe Bedeutung, viele besuchen aber den Gottesdienst bei „hohen Feiertagen“ wie Weihnachten oder Ostern und haben weiterhin (das gilt für Westdeutschland) Interesse an kirchlichen Passageriten.<sup>40</sup> Dadurch erwerben sie eine mehr oder weniger (in)aktive kirchliche (Mitglieds-)Identität, die aber keineswegs die unkritische Übernahme konventioneller Religionspraktiken oder christlicher Dogmen bedeutet.<sup>41</sup> Überdies stellen die Kirchen neben Sportvereinen auch die wichtigste Organisation für soziales Engagement dar.<sup>42</sup> Dieses Angebot nutzen viele Jugendliche auch dann, wenn sie die religiösen Sinndeutungen aus dem kirchlichen Kontext, die das Engagement tragen sollen, nicht übernehmen oder teilen.<sup>43</sup>

An die Stelle von konventioneller und kirchlich-dogmatischer Religiosität tritt eine Vielfalt von religiösen Ausdrucksgestalten und (Sinn-)Deutungen. Einerseits macht der Innovations- und Individualisierungsdruck, unter dem Jugendliche in differenzierten Gesellschaften stehen, den Rückgriff auf kirchlich-dogmatische Glaubensformen problematisch, andererseits zeichnet sich die Jugendphase selbst durch das Infragestellen und den kreativen Umgang mit überlieferten Traditionen aus. Daraus ergibt sich, dass ein Religionsverständnis zugrunde gelegt werden muss, das nicht auf konventionelle Sprachmuster festgelegt ist und genügend Offenheit für die Neufindung des Religiösen als Rekomposition ihrer Elemente zulässt.

Dem funktionalen Religionsbegriff von Thomas Luckmann wird trotz seines Bezuges zu Sinn- und Identitätsfragen vorgeworfen, zu unspezifisch im Hinblick auf das der Religion Eigene zu sein. Von daher greife ich zwei Modelle auf, die diesbezüglich eine Spezifizierung vornehmen: das Strukturmodell von Religiosität von Ulrich Oevermann<sup>44</sup> sowie das diskursive Religionsverständnis von Joachim Matthes.<sup>45</sup> Das strukturelle Religionsverständnis, das Inhalt und Struktur von Religiosität trennt, beruht auf der Annahme, dass religiöse Inhalte durch Prozesse der Säkularisierung ihre Bindungskraft verlieren, die Struktur der Religiosität jedoch als Sinn- bzw. Bewährungsfrage erhalten bleibt. Diese erfordert (mythische) Antworten, die sowohl religiös als auch säkular sein können.<sup>46</sup> Dieses Verständnis fasst den Zusammenhang von jugendlicher Religiosität und Identitätsbildung

---

<sup>39</sup> Vgl. Feige, *Jugend*, 920 f.; Ziebertz/*Kalbheim/Riegel*, *Signaturen*, 422.

<sup>40</sup> Vgl. Ziebertz/*Kalbheim/Riegel*, *Signaturen*, 419.

<sup>41</sup> Vgl. Ziebertz/*Riegel*, *Sicherheiten*; Feige, *Stellenwert*.

<sup>42</sup> Vgl. Streib/*Gennerich*, *Jugend*, 61.

<sup>43</sup> Vgl. Gabriel/*Gärtner/Münch/Schönhöffer*, *Solidarität*; Gärtner, *Egotaktiker*.

<sup>44</sup> Oevermann, *Modell*.

<sup>45</sup> Matthes, *Suche*.

<sup>46</sup> Vgl. Oevermann/*Franzmann*, *Religiosität*.

über das Moment der Bewährung, das sich, wie dargelegt, in der Adoleszenz erstmalig als selbst zu lösende Aufgabe stellt.<sup>47</sup> Es hat den Vorteil, dasjenige, an das Jugendliche glauben und an das sie sich binden, als strukturell religiös bestimmen zu können, auch wenn dies inhaltlich nicht dogmatischen Vorgaben entspricht. Da das Herstellen von religiösen Deutungen ein reflexiver und kommunikativer Akt ist, liegt es nahe, zudem mit Matthes' Religionsverständnis zu operieren. Dieses fasst Religion als diskursiven Tatbestand, der sich erst im gesellschaftlichen Diskurs konstituiert. Religion wird von Matthes explizit als „Reflexiv-Kategorie“ und „kulturelle Programmatik“ konzipiert. Diesem Verständnis von Religion als einem kulturell geprägten „Möglichkeitsraum“, in dem neue Ableitungen und Interpretationen generiert werden können<sup>48</sup>, entspricht in besonderer Weise der Logik adoleszenter Religiosität.

### 3.2 Freiwilliges Engagement in kirchlichem Rahmen als Sinngenerator

Am Beispiel der jugendlichen Nutzung eines kirchlichen Angebotes will ich nun zeigen, wie ehrenamtliches Engagement Antworten auf die Sinnfrage generieren kann. Ein katholisches Jugendhaus organisiert die Teilnahme am Wiederaufbau eines vom Krieg zerstörten Dorfes in Bosnien.<sup>49</sup> Eine Gruppe von Jugendlichen nimmt das Angebot als eine Option unter anderen wahr. Die meisten von ihnen haben in ihrer Sozialisation ein gewisses Grundvertrauen ins Leben erworben, das sie mit der Fähigkeit ausstattet, sich auf Unbekanntes einzulassen, und sich positiv auf ihre Bindungsfähigkeit und Gemeinwohlorientierung auswirkt. Gerade die Erfahrung, in einer privilegierten Situation aufgewachsen zu sein, ist mit der (unausgesprochenen) Verpflichtung verbunden, diese Ressource zu nutzen. Darauf reagieren die Jugendlichen mit der Bereitschaft, (sich) bedingungslos (hin-)zu geben und eine Verpflichtung auf Zeit zu übernehmen.<sup>50</sup> Ihrem Engagement liegen insofern eigeninteressierte Motive zugrunde, als sie nach Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Erfüllung sowie wichtigen bewährungs- und identitätsrelevanten Erfahrungen suchen. Die Aktivitäten bieten den Jugendlichen die Chance, anschaulich zu erfahren, was es bedeutet, gebraucht zu werden: Sie können ganz konkret Menschen helfen, die auf Hilfe angewiesen sind. Indem sie anderen helfen, gewinnen sie eine Antwort auf die Frage nach dem

<sup>47</sup> Vgl. Gärtner, Egotaktiker; Gärtner/Ergi, Relation.

<sup>48</sup> Feige/Gennerich, Lebensorientierung, 17.

<sup>49</sup> Vgl. Gabriel/Gärtner/Münch/Schönhöffer, Solidarität, 105–164.

<sup>50</sup> Gärtner, Identität.

„Sinn des Daseins“. Der gemeinwohlorientierte Charakter der Aktion besitzt per se eine Schnittstelle zum Thema Religiosität. In der Gruppendiskussion sprechen die Jugendlichen von ihrer „eigenen Religion“. Sie markieren damit, dass Religion eine Sache der individuellen Entscheidung geworden ist.

Am Beispiel von zwei Jugendlichen aus dieser Gruppe – wir nennen sie Sofia und Hanna – will ich näher zeigen, wie ein solidarisches Engagement im kirchlichen Rahmen religiösen Sinn in durchaus unterschiedlicher Weise stiften kann. Dabei sind zwei Faktoren wichtig: zum einen ein religiöses Element, das in die Aktion eingebunden ist; zum anderen die Freiwilligkeit der Teilnahme am Gottesdienst.

#### a) Sofia: Suche nach persönlichem Glauben

Für Sofia war die Entwicklung einer „eigenen“ Religion ein zusätzliches Motiv, an der Bosnien-Aktion teilzunehmen. Im Vorfeld hatte sie von dem religiösen Element, den so genannten „Morgenimpulsen“, gehört. Durch ihre Teilnahme sucht sie eine „Art und Weise, im Glauben zu leben“, die sich von der zu Hause, in der Schule und in der Kirche unterscheidet, wo sie sich als „im Tran“ befindlich erlebt. In ihren Ausführungen kontrastiert sie die ihr kirchlich vermittelte Religion mit einer „eigenen Religion“, die sich aus ihrer Biographie begründet. Eine solche Form von Religionspraxis ist für sie die eigentlich relevante. Dazu verhilft ihr der religiöse Impuls, der dank der Unterstützung durch die Gruppe in seinen individuell je unterschiedlichen, eben „diskursiven“ Deutungsbeiträgen den ganzen Tag präsent bleibt.

#### b) Hanna: Suche nach Sinn und Selbstverwirklichung

Hanna dagegen steht den religiösen Impulsen sehr skeptisch gegenüber: „Weil, ich bin nicht so die Superreligiöse.“ Sie hat auf der einen Seite Bedenken, dass die „Morgenimpulse“ sie „nerven“ könnten. Auf der anderen Seite befürchtet sie, dass sie sich selber aus der Gruppe ausschließen könnte, wenn bzw. weil sie vielleicht keinen Zugang zur angebotenen Form der morgendlichen religiösen Kontemplation und Reflexion findet. Um diese Spannung abzubauen, tauscht sie sich über „religiöse Erfahrungen“ vor allem mit denjenigen Jugendlichen aus, die ihr eher nicht als ‚religiös‘ erscheinen oder „gar keiner Religion angehören“.

Für Hanna ist vor allem wichtig, dass niemand indoktriniert wird und die Teilnahme am (täglichen) Gottesdienst freiwillig ist. In der nachträglichen Reflexion stellt sie die als „steif“ erlebte katholische Kirche der lebendigen Erfahrung in Bosnien gegenüber: „Religion bedeutet da eben,

konkret im Alltag einfach Hilfe zu leisten oder so, oder nett zu anderen zu sein, jemandem ein Lächeln zu schenken.“

Mit Matthes betrachtet, ist es gerade diese lebenspraktische Gestalt von Religion, mit der sie sich identifizieren kann. In dieser von ihr bewusst „reflexiv“ erinnerten Gestalt kann sie sich im Rahmen der „kulturellen Programmatik“ christlich begründeter Nächstenliebe im „Möglichkeitsraum“ der aktiven Bosnienhilfe handlungspraktisch und im offenen Diskurs über das, was dieses Handeln trägt und motiviert, verwirklichen. Mit anderen Worten: Sie kann in dieser ‚nicht-kirchlich-dogmatischen‘ Dimension ‚religiös‘ sein. Der Ausdruck „ein Lächeln schenken“ ist für sie ein lebenspraktisch-sakraler Akt. Dabei erscheinen die üblicherweise als sich gegenseitig ausschließend erscheinenden Dimensionen der Sakralität und der Lebenspraxis als miteinander versöhnt: Es geht nämlich darum, etwas zweckfrei zu geben und, wenn der andere es von sich aus annimmt, genau dadurch mit ihm in *communio* leben zu können. Das wird als lebenspraktische Sakralität erlebt.

Die Geschichten von Sofia und Hanna zeigen deutlich eine Suche nach Authentizität der eigenen religiösen Sinndeutung. Für Sofia waren die standardisiert erscheinenden ästhetischen Gestalten der kirchlichen Performanz zur Symbolisierung der „kulturellen Programmatik“ des Christlichen – etwa der Gottesdienst – ein wesentlicher Anlass, bewusst nach Alternativen zu suchen. Kontrastiv zum „Tran“ in der Heimatgemeinde, erlebt sie die diskursive Deutungs-Offenheit der morgendlichen Impulse als individualisiert und lebendig.

Hanna glaubt sich in skeptischer Distanz zur „kulturellen Programmatik“ des Christlichen. Ihre persönliche Befindlichkeit wird von den ihr bekannten symbolisch-liturgischen Ausdrucksgestalten überhaupt nicht berührt. Gleichwohl macht Hanna im Rahmen der Bosnien-Aktion eine wichtige Erfahrung: Sie erlebt in der Erwidern eines geschenkten Lächelns von Menschen, denen sie hat helfen können, die Gemeinschaft mit ihnen. Dieses Erlebenkönnen der *communio* als Performanz des Religiösen im Symbol des Lächelns wird wesentlich gestützt durch die diskursiven Deutungsfreiheiten der morgendlichen Impulse. Die wiederum sind möglich, weil die „kulturelle Programmatik“ des Christlichen offenkundig eine ist, die eine solche Weite des „Möglichkeitsraums“ zulässt.

#### 4. Fazit

Die Fallbeispiele zeigen, dass nicht kirchlich-dogmatische Vorgaben, sondern Authentizität zum Maßstab des Religiösen wird und subjektive Evidenz

durch Gleichgesinnte hergestellt wird. In den biographischen Geschichten werden sowohl die Referenzpunkte als auch die Modi der je individuellen Verwirklichungen von Elementen der „kulturellen Programmatik“ des Christlichen sichtbar: Zum einen inspiriert die performative Gestalt der Morgenimpulse die eigene Religiosität. Die Jugendlichen greifen die religiösen Impulse auf, kommen im Laufe des Tages immer wieder darauf zurück und beziehen sie diskursiv auf die eigene Lebenspraxis. Die Antworten bleiben oftmals ohne transzendenten Bezug und sind eher in der Immanenz angesiedelt, gleichwohl ist die Form der Selbstverwirklichung in ein „Wir“ eingebettet. Zum anderen sehen wir einen christlichen Vollzug im Alltagshandeln: einmal in der Hilfe für Menschen, die auf Hilfe angewiesen sind; zum anderen in der Verpflichtung gegenüber der nachfolgenden Generation (das betrifft hier vor allem die Eltern, die nur indirekt von mir erwähnt wurden).

Insgesamt stellt die Religion auch in modernisierten Gesellschaften Semantiken und Symbole zur Verfügung, aus dem sich religiöse Identifikations- und Deutungsmuster ableiten lassen. Die religiösen Antworten verlieren also nicht generell ihr sinnstiftendes Potential, aber der verbindlich geltende und selbstverständlich geteilte Glaube an sie schwindet. Charles Taylor spricht deshalb von einer säkularen Gesellschaft, in der der Glaube weiterhin eine Option darstellt, aber nur eine unter anderen und in der Regel nicht die einfachste.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Vgl. Taylor, *Age*.