

Zwang zur Häresie? Thesen zur Religiosität im Jugendalter

Glaubte man den Medien, dann wären unsere Schulklassen von okkultistischen und esoterisch orientierten Schülerinnen und Schülern nur so durchsetzt. Sie sind es nicht. Nach der Wende befürchtete man, ostdeutsche Jugendliche seien außergewöhnlich sektenanfällig. Das war nicht der Fall. Nach den einschlägigen soziologischen Umfragen sind Jugendliche nicht besonders kirchlich orientiert. Sie sind aber auch *nicht* nicht religiös.

Im folgenden Beitrag möchte ich versuchen, der „schwebenden Religiosität“ Jugendlicher auf die Spur zu kommen. Zum Verständnis helfen religionspsychologische Eckdaten weiter. Die Folgerung wird lauten: Für die Glaubensentwicklung sind gerade im Jugendalter Abgrenzungs- und Neustrukturierungsprozesse nicht nur normal, sondern sogar nötig. Verschiedenste Lebensstile und religiöse Praktiken werden erprobt, Überzeugungen und Weltanschauungen getestet. Welche Folgerungen ergeben sich für den Umgang *mit dieser häretischen Jugend heute* in Gemeindefarbeit und Religionsunterricht?

1. „Und führe uns nicht in Versuchung“: Zur unheiligen Allianz von Schule, Medien, Jugend und Okkultismus

„Schwarze Messen am Hexenweiher? Hinweise auf Satans-Orden bei Osterzhausen“, so war ein Artikel in der Augsburger Allgemeinen vom 16. April dieses Jahres reißerisch überschrieben. Ein Landwirt hatte „die Kultstätte“ am Waldrand entdeckt. Zusätzliche Assecoires: Der Ort habe früher Hexenweiher geheißt, acht Bäume stünden kreisförmig um ein Bauwerk aus Ästen und Büschen, zu sehen sei ferner ein Drudenstern, man entdeckt satanische Inschriften. Folgerung: Bei den schwarz gekleideten Jugendlichen handle es sich um Satanisten, die regelmäßig am Zaunpfahl knieten und beteten. Nach wenigen Tagen wird das Geheimnis gelüftet: Zwei Schüler eines Augsburger Gymnasiums hatten im Kunstunterricht gelernt, mit Naturmaterialien zu arbeiten und ein indianerzeltartiges Gebilde auf dem Schulgelände errichtet; dies haben sie dann im Wald nachgebaut. Satanisten seien die Jugendlichen mitnichten, so ihr Kunstlehrer.

1.1 „Wenn Kinder in Teufels Küche kommen ...“ und Erwachsene die Suppe anrühren

Der geschilderte Fall veranschaulicht das unheilige Ineinanderspiel von vier Größen, wenn es um okkulte Praktiken bei Jugendlichen geht: Schule, Medien, Jugend und Okkultismus. Es ist die Tragik eines Religionsunterrichts, der „pünktlich“ (Englert) sein will und gesellschaftlich aktuelle Fragen auch unterrichtlich thematisiert, daß er einerseits auf vermeintlich jugendrelevanten Trends mitschwimmt und andererseits

durch die unterrichtliche Behandlung diese Trends noch verstärkt. Trifft diese kritische These nun auch zu, wenn es um die Anfälligkeit von Jugendlichen für esoterische Praktiken und die Gefährdung für ihren Leib und ihre Seele geht? Die Zeitstimmung Ende der achtziger Jahre freilich war pessimistisch, wie ein Zeitungsartikel aus dem Jahre 1988 mit der Überschrift: „Wenn Kinder in Teufels Küche kommen. Der Satans- und Geisterkult unter Jugendlichen nimmt langsam epidemische Ausmaße an“ belegt: „Die spiritistischen Zirkel und satanistischen Gruppen breiten sich aus wie die₃ Pest ...“, so wird im Artikel der Sektenbeauftragte der Diözese Augsburg zitiert.

1.2 „Wir wollen nur deine Seele“: Satanismus in der Rockmusik

An einem öffentlichkeitswirksamen Teilbereich, der Gefährdung von Jugendlichen durch den Satanismus in der Rockmusik, soll nachgezeichnet werden, ob die Angst vor einer Epidemie berechtigt war oder sich als Medienfiktion erweist. Kritisch beschrieben (und meist von Bäumer⁴ abgeschrieben!) werden Phänomene einer fremden und empörenden Jugendkultur: Bandnamen mit provozierenden religiösen Anklängen (Black Sabbath), martialisch-teuflische Plattencover, verquere Texte (Stones: Sympathie for the devil, AC/DC: Highway to hell⁵) sowie die Mär von Rückwärtseinspielungen teuflischer Botschaften⁶ aktivieren die Geschmacksnerven und die Phantasie der erwachsenen Betrachter.

Es fehlten zwar Ende der achtziger Jahre jegliche konkrete empirische Daten zur Gefährdung von Jugendlichen durch diese Musik, was jedoch nicht daran hinderte, Spekulationen über Motive für den Musikkonsum und seine Folgen anzustellen: Zwei Deutungsmuster kristallisieren sich heraus: Erstens: Wer solche Musik höre, sei auch satansgläubig, und zweitens: der Genuß solcher Musik führe zu vielfältigen „Gefahren für den Erziehungsprozeß“⁶. Das Urteil über Heavy-Metal-Rockmusik wird dann gleich noch auf Rockmusik und populäre Musik allgemein übertragen. Folgende Entwicklungen sollen gerade durch die Rezeption der Texte dieser Musik eingeleitet oder verstärkt werden:

„Steigende Brutalität unter Jugendlichen; steigende Selbstmordrate unter Jugendlichen; Selbstmißhandlungen und -verstümmelungen; Bedrohungen sexueller Art; Vergewaltigungen; Blutschande; Prostitution durch Teenager; Kindes- und Partnermißhandlungen; durch Satanskulte angeregte Selbstmorde und Gewalttaten; Zunahme des Drogenkonsums mit all seinen kritischen Nebenerscheinungen“; zusammengefaßt nichts weniger als die „totale Verschiebung überkommener Werte: gegen Familie, Schule, Religion, Gesellschaft; für Drogen, freie Sexualität in allen Varianten, Gottlosigkeit und Blasphemie“

Die „Gefährdungstheorie“ scheint durch erste, inzwischen in ihrer Aussagekraft stark relativierte (man befragte lediglich Erwachsene!), empirische Ergebnisse des Freiburger Psychologen Johannes Mischo bestätigt zu werden. Ansonsten vertraut

man auf die Beweiskraft von dramatisch ausgestalteten Einzelfällen, die auf ihre Seriosität oder Fiktionalität hin nicht näher untersucht werden.

Die Gegenstrategen rufen „zur geistlichen Waffenrüstung“ gegen die „okkulte Explosion“¹⁰ auf; man müsse der Krankheit mit den Waffen des Glaubens begegnen.¹¹ Auch bezüglich anderer okkulten Praktiken wie Tischerücken, Pendeln und Teufelsmessen breitet sich eine pädagogische Endzeitstimmung aus: Was ist nur los mit unserer Jugend? Geht sie zum Teufel? Ist die Mehrheit der Jugendlichen anfällig für esoterische Praktiken? Stehen wir „am Rande eines Massenwahns?“¹²

Die Breite der medialen Berichterstattung führt dazu, daß alle religionsdidaktischen Fachzeitschriften¹³ in den folgenden Jahren das Thema aufgreifen, Fortbildungen dazu stattfinden und das Thema auch in die Lehrpläne Eingang findet. Problematisch am pädagogischen Engagement ist freilich, daß es sich leicht als kontraproduktiv erweisen kann: Die mediale und pädagogische Behandlung des Themas verstärkt das Interesse der Jugendlichen, wie ein Schulleiter bemerkt: „Wenn die Erwachsenen so davor warnen, dann muß ja wohl etwas dran sein.“¹⁴ oder, wie der Dichter sagt: „Die ich rief, die Geister, werd ich nicht mehr los ...“

1.3 „Harmloser als Treppensteigen ...“ Zur faktischen Gefährdung

Alle neueren Untersuchungen bestätigen: Die okkulte Pest hat sich nicht ausgebreitet. Zwar hat circa $\frac{1}{4}$ – $\frac{1}{3}$ aller Jugendlichen Erfahrungen mit okkulten Praktiken. Der Anteil derjenigen, die regelmäßig und lebensgeschichtlich bedeutsames Okkultes praktizieren, liegt jedoch unter 5%.¹⁵ Nach der Shell-Studie aus dem Jahre 1992 beispielsweise bezeichnen sich 4% der Jugendlichen in den alten und 1% der Jugendlichen in den neuen Bundesländern als Anhänger okkulten Gruppierungen.¹⁶ Auch die neueste Shellstudie 1997 brachte hier keine anderen Ergebnisse zutage.

Anton Bucher resümiert: Die Jugend habe zwar „ausgeprägte Kenntnisse“, aber eine „minimale Praxis“¹⁸. Okkultismus unter Jugendlichen ist also alles andere als ein Massenphänomen.

Dies trifft auch auf den sogenannten „Satanismus in der Rockmusik“ zu, wie empirische Untersuchungen unter Jugendlichen ergeben:¹⁹ Nur 20% der von Anton Bucher untersuchten Jugendlichen hören überhaupt Heavy-Metal-Musik; von diesen benennt keiner als Motiv für den Musikgenuß, er sei satansgläubig. Die meisten verstehen die Texte nicht und grenzen sich von Gewalt ab.²⁰ Auch die Gefährdung durch das Phänomen „Backward-Masking“ ist inzwischen widerlegt.²¹

Nach der deutschen Vereinigung wurde die Befürchtung geäußert, das Sinnvakuum in den neuen Bundesländern würden in besonderem Maße religiöse Sondergruppen und esoterische Tendenzen bei Jugendlichen auffüllen: Auch dies ist bisher nicht eingetreten.²² Heiner Barz qualifiziert dies mit den Stichworten „Zähes Old Age“ und „Wenig Interesse am Kaffeesatz“.²³

Insgesamt scheint auch die Sinn-Defizithypothese als Motiv für okkulte Praktiken nicht zu stimmen: Gerade religiös interessierte Jugendliche sind unter bestimm-

ten Bedingungen anfälliger für okkulte Praktiken.²⁴ 31% der westdeutschen Mitglieder und Sympathisanten okkulturer Gruppen sind Kirchgänger: „In beiden Landesteilen sind okkulte Praxen ... keine wirkliche Alternative zu legitimen Formen von Religiosität, sondern besser als eine Erweiterung der Glaubensmöglichkeiten für kirchengebundene Jugendliche zu verstehen.“²⁵ Die Suche nach einer magischen Heilskraft, nach Riten und Worten zum Umgang mit Lebensproblemen kann dann sowohl in okkulten wie auch in christlich-magischen Kontexten geschehen.²⁶

Bei der Ermittlung und der Interpretation von Zahlenwerten geht man inzwischen in dreifacher Hinsicht vorsichtiger vor: Erstens befragt man Jugendliche selbst, nicht die Erwachsenen, zweitens wird nicht jeder, der angibt, nach einem einmaligen Pendeln Angstgefühle bekommen zu haben, zu den Gefährdeten gezählt und schließlich unterscheidet man zwischen sogenannten „weichen“ (Pendeln) und harten (Satansmessen) Formen!²⁷

Es bestätigt sich also doch die These: Die Mär von der okkultgefährdeten Jugend ist ein gesellschaftlich und sozial produziertes Medienereignis,²⁸ das stets nach ähnlichen Mustern funktioniert: Ereignisse auf Friedhöfen und im Wald aktivieren die bekannten medienwirksamen Klischees – daß es sich um Vermutungen handelt, die sich nach einigen Tagen meist im Nichts auflösen, wird verschwiegen oder im Kleingedruckten vermerkt.²⁹ Oder es werden immer wieder dieselben wenigen Geschichten aufgewärmt – es dürfte sich bundesweit um weniger als ein Dutzend seit Mitte der achtziger Jahre gehandelt haben: „Daran gemessen, dürften satanistische Rituale weitaus harmloser sein als Treppensteigen, Schwimmen, Sex oder Autofahren.“³⁰

Man könnte das Thema nun eigentlich beenden, wenn sich hinter Bemühen, die Okkultfaszination bei Jugendlichen zu deuten, nicht ein viel grundlegenderes Problem verberge: Die Annäherung an die Lebenswelt und die religiösen Ausdrucksformen Jugendlicher erfolgt meist aus der Erwachsenenperspektive. Aus dieser Distanz heraus werden allzu leicht sogenannte „Katastrophentheorien des Jugendalters“ entwickelt. Was kaum geschieht, ist die Anfrage an die Lebenswelten der Jugendlichen, die Musik mit okkulten Texten hören und okkulte Praktiken ausprobieren. Auch fehlt die kritische Selbstreflexion bezüglich der Frage, welche religiösen Erlebniswelten heutige Jugendliche denn im Religionsunterricht und in kirchlichen Gemeinden geboten bekommen

2. „Und führe uns in Versuchung“: Vom Zwang zur Häresie

2.1 „Ihr versteht uns nicht“ – zur Religiosität des Jugendalters

Was der Soziologe Peter Berger als Kennzeichen für die Moderne ausgewiesen hat, nämlich den „Zwang zur Häresie“³¹, scheint in besonderem Maße auf die Religiosität von Jugendlichen zuzutreffen, wie die folgenden Kurzprofile und -

beschreibungen (Namen geändert) von Jugendlichen, die am katholischen Religionsunterricht teilnehmen, zeigen:

Beatrix (15 J) glaubt nicht an einen personalen Gott, sie mag den Papst nicht, aber sie leitet eine Gruppe bei den als konservativ geltenden Katholischen Pfadfindern Europas (KPE), sie ist latent ausländerfeindlich, engagiert sich dennoch in einer kirchlichen Jugend- und Musikgruppe, die auch einmal ein Konzert mit völkerverbindenden Musikstücken veranstaltet.

Ingo (15 J) glaubt an die Wiedergeburt, bleibt aber im katholischen Religionsunterricht.

Erich (16 J) ist ein begeisterter Eishockeyspieler, er gibt an, schon öfters schwarze Messen gefeiert zu haben, was ihm die Klassenkameraden aber nicht abnehmen, bezeichnet sich, da er andererseits aber an nichts glaubt, als (er muß jedesmal neu beim Lehrer nachfragen: Was bin ich?) „Atheist“.

Andreas (19 J) nimmt unauffällig am Grundkurs Religion teil; ich verfolge eine Praktikumsstunde in diesem Grundkurs zum Thema Religionskritik. Andreas trägt ein martialisch-groteskes T-Shirt mit dem Aufdruck: „The war against Christianity – Tour 1997“.

Folgt man der Duden-Definition zur Häresie („1. von der offiziellen Kirchenmeinung abweichende Lehre. 2. Ketzerei“)³², so vertreten diese Jugendlichen alle in irgendeiner Weise eine häretische Lehrmeinung.

Insofern war es verständlich, daß in der älteren Jugendforschung die Folgerung lautete: Jugendliche besuchen nicht den Gottesdienst, sie äußern sich zu Dogma und Kirche kritisch, also sind sie auch nicht religiös. Nun überraschte jedoch, daß sich Jugendliche bei qualitativ angelegten empirischen Untersuchungen ungefragt zu Themen wie Religion, Gebet oder Theodizee äußerten.³³ Inzwischen versucht man folglich, sich dem Phänomen „Religion im Jugendalter“ vorsichtiger anzunähern, eher induktiv-beschreibend als kategorial-wertend. Friedrich Schweitzer skizziert den „Gottesglauben Jugendlicher als Spiegel individueller Religion“ so:³⁴

Von Gott wird nicht im christl. Vokabular gesprochen, sondern aus der eigenen Gefühls- und Sprachwelt heraus häufig „in einer diffus anmutenden Schwebe“. Jugendliche wollen sich nicht auf ein bestimmtes Gottesbild festlegen lassen, sie beharren auf der Subjektivität ihres Glaubens. Eindeutig ist nur: Der Gegenhorizont, von dem man sich abgrenzt, ist der Glaube der Kirche. Die Verortung Gottes jenseits aller menschlicher Vorstellungen reicht bis zur Auflösung Gottes als ein Göttliches in die Natur hinein. Der Gottesglaube insgesamt wird jedoch als Projektion oder Fiktion „entlarvt“. Die Entstehung und Veränderung des Glaubens wird im Kontext der eigenen Lebensgeschichte reflektiert. Vor allem dort, wo der Alltag brüchig wird, wird die Gottesfrage virulent. Religiosität äußert sich also in erster Linie als eine Form des Suchens und Fragens jenseits kirchlicher Ausdrucksformen.

Freilich gibt es auch gegen diese Annäherung an jugendliche Religiosität Vorbehalte: Ist nicht die Etikettierung jeder Art von individualisierter und pluralisierter jugendlicher Sinnsuche als „religiös“ nicht wieder eine Vereinnahmung durch Erwachsene?³⁶ Wenn, dann äußert man sich im Jugendalter zum Thema Religiosität

nur aus einer gewissen ironischen Distanz heraus, wie dies im Kult-Buch, „Generation X“ geschieht:

„ME-ISM: Das Trachten eines Individuums nach einer selbstgeschneiderten Religion, ausgelöst durch das Nichtvorhandensein traditioneller religiöser Grundsätze. Meistens ein Mischmasch aus Wiedergeburt, persönlichem Dialog mit eigem nebulösem Gott, Naturalismus und karmabezogenem Auge-um-Auge-Verhalten.“

Viel häufiger gilt: Jugendliche können und wollen auch ohne Religiosität ganz gut leben, sie kommen sich vereinnahmt vor, „wenn ihre (subkulturellen Milieus) als anonym religiös qualifiziert werden“³⁸.

2.2 Okkultismus im Blickwinkel der Religionspsychologie

Deutet man den beschriebenen „Zwang zur Häresie“ und die gleichzeitige Verdunstung kirchlich geprägter Vorstellungen von Religion und Glauben aus dem Blickwinkel der Religionspsychologie, so wird vieles von dem, was Jugendliche bewegt und wie sie glauben oder eben nicht glauben, verständlich. Die strukturgenetisch orientierte Religionspsychologie im Anschluß an Jean Piaget hat, inzwischen durch zahlreiche Untersuchungen plausibel abgesichert, ermittelt, wie sich das religiöse Urteil entwickelt. Menschliche Entwicklung wird nach dem strukturgenetischen Ansatz weder als automatischer Reifungsprozeß noch als durch Umweltprägungen verursacht betrachtet. Vielmehr konstruiert das Subjekt selbst in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, besonders in krisenhaften Situationen, seine kognitive Struktur. Geschehen und Deutung müssen zueinander gebracht werden; die ungenügende Verarbeitung eines Problems mit der alten Denkstruktur (= Desäquilibration) führt zu einem fortschreitenden Abbau (= Desintegration)³⁹ der alten kognitiven Struktur und zum allmählichen Aufbau einer neuen.

Stufe 1: Orientierung an absoluter Heteronomie (Deus ex Machina)

Stufe 2: Orientierung an "do ut des":

Stufe 3: Orientierung an absoluter Autonomie (Deismus)

Stufe 4: Orientierung an vermittelter Autonomie und Heilsplan

Für das Jugendalter und die Frage nach der Bedeutung okkultur Praktiken im Entwicklungsprozeß interessieren vor allem die ersten drei Stufen: Ein Fortschritt von Stufe 2 gegenüber der ersten Stufe einer absoluten Abhängigkeit besteht im Erlangen von Handlungsmächtigkeit: Das „richtige“ eigene Tun (Pendeln, Erforschung eines Horoskops, Ausprobieren von Voodoo-Mechanismen ...) eröffnet nach dem Do-ut-des-Prinzip den Zugang zu verborgenem Wissen und zu existentiellen Antworten. Es leuchtet daher ein, daß Jugendliche auf Stufe 2 spiritistische Praktiken und die Wirksamkeit von Horoskopen für signifikant plausibler halten als solche, die in Stufe 3 einzuordnen sind. Jugendliche auf dieser Stufe stimmen auch eher der

These zu, Verstorbene können sich aus dem Jenseits rächen. Für Jugendliche auf Stufe 2 gilt: „Das Subjekt erfährt sich als abhängig von Geistwesen, auf die es zwar Einfluß zu nehmen vermag, aber ohne seine eigentliche Freiheit zu realisieren.“⁴⁰

Nach Rollet u. Kaminger überwiegen in der Gruppe der traditionell Religiösen niedrigere Stufen des religiösen Urteils und der kognitiven Komplexität; es verwundert nicht, daß hier auch die Sektenanfälligkeit höher ist.⁴¹ „3er“ hingegen wollen ihr Leben in Abkoppelung von ultimativen Mächten selbst bestimmen, sie stimmen daher mehr als „2er“ der These zu, daß Gläserrücken von Teilnehmern selbst bewirkt sei.⁴²

Die psychoanalytisch orientierte Entwicklungspsychologie nach Erik Erikson beschreibt das Jugendalter als Alter der Identitätsbildung und erklärt in diesem Kontext plausibel den Abschied vom Kinderglauben: Der alte Mann mit dem langen Bart und alles, was man mit ihm verbindet, wird hier geradezu als Symbol für eine fremdbestimmte Identitätsbildung, von der man sich abgrenzen muß, abgelehnt. Ein kirchliches Moratorium in dieser Entwicklungsstufe könnte nach Friedrich Schweitzer auch als notwendiger Freiraum für jugendliche Identitätsbildung betrachtet werden.⁴³ Die Suche nach „Identität im Weltkontext“ scheint dabei ein Grundmotiv für die Attraktivität des Esoterischen zu sein, die weit über das Jugendalter hinausgeht, wie Erkenntnisse der Wissenssoziologie nahelegen.⁴⁴

Eine zusammenfassende Theorie für die Entwicklung von Sinnstrukturen bietet James Fowler mit seinen „Stufen des Glaubens“⁴⁵ – auch hierzu nur diejenigen Phasen, die für das Thema der jugendlichen Okkultfaszination entscheidend sind:

Stufe 2: Mythisch-wörtlicher Glaube Kindheit

Stufe 3: Synthetisch-konventioneller Glaube Jugendzeit

Stufe 4: Individuierend-reflektierender Glaube Frühe Erwachsenenzeit

Es interessiert vor allem der Übergang von Stufe 2 zu Stufe 3: Die Ablösung vom mythisch-wörtlichen Glauben und die Konstruktion eines synthetisch-konventionellen Glaubens bedeutet: Das brüchig gewordene Selbst braucht eine Orientierung an überzeugenden Vorbildern („Jugendliche brauchen Spiegel“). Stärker als die Eltern werden solche Vorbilder zur Nachahmung innerhalb der Peer group und über die Medien gesucht: Wenn Gläserrücken „in“ ist, die einschlägigen Jugendzeitschriften darüber berichten und man im Freundeskreis darüber spricht, wird dies auch ausgetestet. „Synthetisch“ wird diese Stufe deshalb bezeichnet, weil die subjektive Sinnkonstruktion auswählend, experimentierend, bisweilen sprunghaft geschieht. Jugendliche formulieren dies so:

„Ich finde ein Horoskop, oder Kartenlegen (Tarot) oder auch Pendeln ganz lustig. Das macht mir Spaß, aber ich glaube absolut nicht daran.“

„Wenn ich mich mit einigen dieser Dinge befassen will, dann nicht, weil ich fest daran glaube, sondern weil ich wissen will, ob nicht doch glaubhafte Erklärungen möglich

sind, oder weil ich mir selbst schon Ansätze solcher, manchmal ganz einfacher Erklärungen zurechtgelegt habe.“

Auch beim Experimentieren mit okkulten Praktiken handelt es sich also um ein „Erproben“ der Welt im Zusammenhang mit ihrer Selbstfindung oder Selbstverwirklichung⁴⁷: „Okkultismus und Spiritismus scheinen Reibungsflächen darzustellen, an denen sich Jugendliche erproben, erfahren und selbst verwirklichen, wobei es weniger um die Inhalte dieser Reibungsflächen geht.“⁴⁸ In diesem entwicklungspsychologischen Kontext werden auch die von Helsper ermittelten Motive, wieso Jugendliche sich für okkulte Praktiken interessieren, plausibel:

- 1) Thrill und Angstlust,
- 2) Neugierde gegenüber dem Unbekannten,
- 3) Abgrenzung gegenüber der offiziellen Kirche,
- 4) Suche nach lebensgeschichtlicher und -praktischer Hilfe,
- 5) Bestätigung in der Gruppe,
- 6) Macht.

Okkulte Praktiken werden also in erster Linie als Instrumente zur Selbsterfahrung und -reflexion und als Hilfe zur Bearbeitung der wichtigen Lebensthemen (Angst, Trauer, Tod, der Umgang mit der Nicht-Integrierbarkeit der eigenen Schatten) gesehen, wie Müller und Streib bei ihrer Analyse von Interviews mit Jugendlichen aus der Okkultszene ermitteln konnten.⁵⁰ Was diese Formen so attraktiv für diesen jugendlichen Suchprozeß macht, ist die Unmittelbarkeit des Erlebbareren und die Möglichkeit einer Transzendierung des Alltags mit Hilfe außergewöhnlicher Erfahrungen.

Die Jugendlichen bedienen sich dabei freilich solcher Formen, die dem erwachsenen Christen im allgemeinen und dem Dogmatiker im Besonderen recht abstrus, inkonsequent und häretisch erscheinen! Jugendliche beurteilen dies selbst nüchterner:

„Deshalb geht die Jugend nicht gleich zum Teufel. In diesem Alter probiert man oft vieles aus und versucht sich selbst zu finden. Man ist in dieser Zeit oft sehr ängstlich und ohne Orientierung.“

Wie steht es nun aber um die psychische Gefährdung der Minorität von 2–5% an Jugendlichen, die Okkultes ernsthaft und längerfristig betreiben? Streib vertritt hier die umgekehrte These: Nicht okkulte Praktiken gefährden Jugendliche, sondern psychisch labile oder gefährdete Jugendliche wenden sich bei der Suche nach Sinn eher okkulten Praktiken zu.⁵² Helsper hat in einer differenzierten Interviewstudie weitreichende lebensgeschichtliche Gemeinsamkeiten bei jugendlichen Geisterbeschwörungen und Satansgläubigen ermittelt:

„Zentral ist die Diskontinuität, das immer wiederkehrende Zerbrechen von Beziehungen, von Sicherheit und Vertrautheit ... die Erfahrung von Ohnmacht, von Fremdkontrolle, von fremder Entscheidungsgewalt über ihr Leben, sowie das Erleben von Passivität und Hilflosigkeit.“⁵³

Das Horror-Klischee vom satanistischen Jugendlichen, der blutrünstig-gewalttätige, ausschweifende schwarze Messen zelebriert, muß nach diesen Studien relativiert werden: „Um einen dunklen Wald ist es leicht, geheimnisumwitterte Berichte und Gerüchte zu ranken. Um lebensgeschichtliche Erzählungen Jugendlicher schon weniger.“⁵⁴

Meines Erachtens bieten die skizzierten religionspsychologischen Theorien sowie die verschiedenen Untersuchungen zur jugendlichen Okkultfaszination einen Plausibilitätsrahmen, um zu verstehen, wieso esoterische und okkulte Praktiken in dieser Lebensphase attraktiv sind und welche Funktion sie im Entwicklungsprozeß einnehmen: Okkulte Praktiken dienen in den beschriebenen Übergangsphasen zum einen als Testfall für die Funktions(un)tüchtigkeit manipulativer Praktiken (nach dem Mechanismus des „do ut des“) und artikulieren gleichzeitig das Bemühen um eine erlebnisorientierte jugendliche Selbstvergewisserung im Prozeß der Identitätsentwicklung. Freilich, die Zahlen belegen auch: Die Mehrzahl kommt bei diesem Prozeß ohne eine längere Beschäftigung mit okkulten Praktiken aus!

3. „Erlöse uns von dem Zwang, hinter allem das Böse zu sehen“

3.1 Zum Umgang mit der Sinnsuche Jugendlicher in der Schule

Die bisherigen Ausführungen legen es nahe, ein Mehr an Gelassenheit bei der These einer Gefährdung Jugendlicher durch okkulte Praktiken an den Tag zu legen. Nimmt man den Rahmen der jugendlichen Identitätssuche ernst, dann darf die Zielrichtung im Religionsunterricht freilich nicht auf den rationalistischen Versuch beschränkt werden, Esoterik und Okkultismus mit praktischen Gegendemonstrationen zu entzaubern oder lächerlich zu machen,⁵⁵ ohne zugleich den Kontext des Religionsunterrichts zu verändern. Als sinnvoll erachte ich – thesenartig dargeboten – folgende Elemente:

Schritt 1: Religionsunterricht als Erfahrungsraum muß die Entwicklung einer lebensbejahenden, nicht manipulativen, autonomen Religiosität ermöglichen. Dieser Religionsunterricht muß sich die Aufgabe stellen, der jugendlichen Sinnsuche und der Selbstkonstruktion des Glaubens förderlich zu sein. Im Jugendalter als religiös-kirchlichen Moratorium ist weniger „Erziehung“, als vielmehr „Begleitung“ gefragt.⁵⁶ Im Unterricht muß es darum gehen, Erfahrungshorizonte gelungenen Christens anzubahnen, im Sinne eines „umkreisenden Verstehens“⁵⁷ die Suche nach der „verborgenen Religion“⁵⁸ des Jugendalters und nach der „Mystik des Alltags“⁵⁹ zu wagen. Konkret bedeutet dies beispielsweise, um auf den Erfahrungsbereich „Rockmusik“ zurückzukommen, nicht den Teufel in der Rockmusik zu suchen, sondern den Spuren Gottes in moderner Musik nachzugehen.⁶⁰

Schritt 2: Es geht weiter darum, ein mehrperspektivisches Symbolverstehen⁶¹ zu fördern, Jugendliche dazu zu befähigen, den blanken Realismus und Materialismus zu überwinden, aber auch, Symbolkritik zu entwickeln, wenn, wie im Okkultismus,

„Geist“ nicht als Symbol für das Andere, sondern als das Andere selbst gesehen wird.⁶²

Schritt 3: Nur wenn der Religionslehrer glaubwürdig an der Religiosität Jugendlicher interessiert ist und ihr Verstehen von Welt und Selbst zum Ausgangspunkt der „Expedition“⁶³ Religionsunterricht macht, kann auch eine „Entzauberung der Okkultfaszination“ (Streib) gelingen!

3.2 Zum Umgang mit der Sehnsucht nach Religion in der Gemeinde

Die 19jährige Jana schreibt in der neuen Shellstudie 1997:

„Darum überrascht es mich kein bißchen, daß Sekten so einen Erfolg haben. Die Leute haben nun einmal das Bedürfnis nach Spiritualität. Früher oder später steht jeder Mensch vor der Frage: Warum lebe ich eigentlich? Was soll das alles? Wenn du dann in die Kirche gehst, in der du groß geworden bist, mit einer riesigen Frage im Herzen, und es kommt mal wieder so eine Predigt, die völlig an dir vorbeigeht, denkst du: Na toll, dieser Laden kann dir anscheinend keine Auskunft geben. Wenn dir da im richtigen Moment ein Sektierer über den Weg läuft und dir erzählt, daß das alles ganz einfach ist, und dir ein vorgesetztes Weltbild gibt, dann bist du drin!“

Esoterik und Okkultismus stellen immer auch eine Anfrage an die Lebendigkeit der kirchlichen Gemeinden dar! Wo erleben Jugendliche die „Sinnlichkeit der katholischen Religion“, wie es Heinrich Heine formuliert: die „Süße und geheimnisvoll selige Überschwenglichkeit des Katholizismus“⁶⁵? Religiös offene Jugendliche sind auch anfälliger für religiös Neues:⁶⁶ Wo es in den Gemeinden plausible jugendgemäße Angebote gibt, kann die Suche nach Exotischem entfallen oder hier integriert werden. „Jugendliche brauchen Spiegel“, das heißt, auch in den Gemeinden erlebbare attraktive Formen gelebten Christseins. Meine Anfragen lauten so:

Frage 1: Bieten die Gemeinden Jugendlichen „Erlebniswelten im Glauben“, in denen jugendgemäße, vielleicht auch attraktive traditionelle Formen von Religiosität und Spiritualität im Sinne einer Neuentdeckung des „verlorengegangenen Reichtums“⁶⁷ christlicher Tradition entwickelt werden können?

Frage 2: Hat man auch in kirchlichen Gemeinden den Mut, Formen von vagabundierender, schwebender Religiosität zu fördern oder zumindest zu tolerieren? In den Nischen der Jugendverbände, aber auch in manchen Gemeinden sind synkretistisch angehauchte Experimente nichts Neues: In den Schülerverbänden mit einem Hang zur Kopflastigkeit probiert man als Ausgleich Formen wie Zen-Meditation und Yoga aus, bei der KLJB werden ökologische Konzepte diskutiert, die ihre Sympathie für die anthroposophisch geprägte Demeter-Produktreihe nicht verbergen, bei den Mädchen- und Frauengruppierungen spürt man der Mutter-Göttin nach und beschäftigt sich mit Gaia-Theologie; die Pfadfinder entdecken indianische Elemente und in Stadtpfarreien finden Rap- und Techno-Gottesdienste statt.

Frage 3: Präsentieren sich unsere Gemeinden als einladende soziale Organismen? Nimmt man die These vom jugendlichen Moratorium in bezug auf kirchlich geprägte

Religiosität ernst, so wird Gemeinde auch als profaner Treffpunkt von Bedeutung, wo Nischen zum Überwintern geboten werden. Die Annäherung an kirchlich verfaßte Religion erfolgt häufig erst wieder mit den eigenen Kindern und gelingt eher, wenn Kirche rückblickend auch als einladender Sozialraum erlebt wurde.

4. „Denn dein ist das Reich ...“

Schon die frühchristlichen Gemeinden konnten sich nicht damit abfinden, daß das Gebet des Herrn bewahrpädagogisch mit „und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen“ endete. Mein Plädoyer für mehr Gelassenheit und Kreativität im Umgang mit Esoterik und Okkultismus im Jugendalter beschließe ich deshalb mit der zuversichtlichen frühchristlichen Ergänzung des Vater unsers: „Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, in Ewigkeit. Amen.“

Anmerkungen

¹ Augsburgener Allgemeine vom 16.4.1997, 31.

² Augsburgener Allgemeine vom 19.4.1997, 56.

³ Augsburgener Allgemeine vom 13.12.1988, 3.

⁴ U. Bäumer: Wir wollen nur deine Seele. Rockszene und Okkultismus: Daten – Fakten – Hintergründe. Bielefeld 1984.

⁵ Siehe z. B. Kontakt 1/87 Satanskult in der Rockmusik; Kontakt 1/88: Satanismus in der Rockmusik?; R. Lüscher-Gerber: Zum Teufel mit der Rockmusik? Phänomene – Gedanken – Fragen. In: RL 3/91, 16–21; H. Übler: Erfahrungen eines Religionslehrers mit okkulten Neigungen von Schülern. In: rhs 5/87, 289–293; U. Bäumer: Rock. Musikrevolution des 20. Jahrhunderts – eine kritische Analyse. Bielefeld 1988.

⁶ Kontakt 1/1988, 19.

⁷ Siehe Kontakt 1/1988, Bäumer 1984.

⁸ Ein „Kenner der Szene“ wird so bei A. u. F.-W. Haack (Jugendspiritismus und -Satanismus. Begriffe – Informationen – Überlegungen. München 1988, 19) zitiert. Haack u. Haack fügen hinzu, ohne Beispiele zu nennen: „Leider kann er dies auch belegen.“ – Ähnlich: Bäumer, 47 f. Siehe die kritische Stellungnahme hierzu durch U. Müller: Das Leben und Wirken des „Satanisten“ T. Eine Dokumentation. Regensburg 1989, 19.

⁹ Siehe die Zusammenfassung verschiedener Untersuchungen: J. Mischo: Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung. Mainz 1991. Jeder vierte befragte Lehrer oder Vertreter von Beratungsstellen kannte Fälle, in denen psychische Auffälligkeiten mit Okkultpraktiken zusammenhängend aufgetreten seien; etwa 10% der Jugendlichen sei durch Okkultpraktiken gefährdet. – Siehe die kritische Diskussion der Daten bei H. Streib: Geheimnisumwitterte magische Blüten: Jugendokkultismus im Spiegel empirischer Untersuchungen. In: Der evangelische Erzieher 45 (1993) 111–128, hier 117 f.

¹⁰ Bäumer 1984, 107 ff.

¹¹ A. u. F.-W. Haack 1988, 38. Kritisch zu Haack u. Bäumer W. Helsper: Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur. Opladen 1992, 126–128.

- ¹² Kapitelüberschrift bei Harald Wiesendanger: In Teufels Küche. Jugendokkultismus: Gründe, Folgen, Hilfen. Düsseldorf 1992, 13. – Zusammenfassend zur Reaktion im kirchlichen Raum siehe Streib 1993, 111 f. Ein Dokument für die starke Verunsicherung im kirchlichen Raum stellt folgender Tagungsbericht dar: W. Schmidt/ H.-D. Leuenberger/ R. Bleistein/ H. Stekeler: Zwischen Evangelium, Okkultismus und Esoterik. Jugend auf der Suche nach Sinn. Freiburg i. Br. 1987.
- ¹³ Die folgenden religionspädagogischen Fachzeitschriften veröffentlichten zwischen 1987 und 1993 Themenhefte mit einschlägigen Schwerpunkten: Religionsunterricht an höheren Schulen 5/87 (Esoterik), 6/88 (Apokalyptik), 1/89 (Tod und Reinkarnation), 6/93 (Himmel und Hölle); forum religion 4/90 (Pendel, Pendel in der Hand), 1/91 (Teufel); Kontakt 1/87 (Satanskult in der Rockmusik), 1/88 (Satanismus in der Rockmusik); Ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts 1/89 (Okkultismus), 4/91 (Kehrt der Teufel wieder?); RL. Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde 3/91 (Die ich rief, die Geister); Religion heute 1/89 (Das Böse), 2/88 (Okkultismus); KatBl 117 (1992) Heft 2 (Himmelsklänge – Teufelszauber; dazu der Materialbrief Religionsunterricht zum selben Thema Satanismus und Rockmusik als Beilage zu Heft 1).
- ¹⁴ O. Seydel: Zum Lernen herausfordern. Stuttgart 1995, 77.
- ¹⁵ Zusammenfassend zu den Untersuchungen von Müller, Mischo, Helsper, Shell und Bucher siehe H. Streib: Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie. Kampen 1996, 9–35; H. Streib: Entzauberung. Ein Versuch, den okkulten Schleier um den Jugendokkultismus zu lüften. In: KatBl 122 (1997) 243–248.
- ¹⁶ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.): Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinten Deutschland, 4 Bde. Opladen 1992, hier Bd. IV, 140; siehe auch Streib 1996, 29.
- ¹⁷ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.): Jugend '97. Zukunftsperspektiven. Gesellschaftliches Engagement. Politische Orientierung. Opladen 1997, 368.
- ¹⁸ A. Bucher: Was halten die Jugendlichen von 'ihrem' Okkultismus? Bericht über eine Befragung von 650 Jugendlichen. In: KatBl 118 (1993) 212–216, hier 212.
- ¹⁹ Bucher 1993, 216; Helsper 1992, 7; I. Kögler: Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Graz u. a. 1994, 218–220; F. J. Röhl: Jugend und Medien. Zur Wandlung der Aneignung von Wirklichkeit. In: T. Kron (Hrsg.): Okkultismus, eine pädagogische Herausforderung. Berlin 1993, 51–73, hier 70 f.
- ²⁰ Siehe hierzu: Kögler, 214–220; 236–250; Wiesendanger, 27 f. 46–48; Müller 1989b (eine sehr einfühlsame Fallstudie!); H. Tremel: Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte: Anregungen für die Religionspädagogik im Bereich der Rockmusik. Würzburg 1996, 170–180; C. Zöller: Heavy Metal – Botschaften des Teufels?. In: Katholische Landesarbeitsgemeinschaft Jugendschutz NRW, 44–54. Zum lediglich rudimentären Textverständnis beispielsweise bei der Rezeption von Heavy-Metal-Video-Clips siehe M. Altrogge u. R. Amann: Videoclips – die geheimen Verführer der Jugend? Ein Gutachten zur Struktur, Nutzung und Bewertung von Heavy Metal und Videoclips. Erstellt im Auftrag der Landesmedienanstalten. Berlin 1991, 180.
- ²¹ A. Malessa: Sympathie for the Devil – Satanismus und schwarze Magie in der Rockmusik. In: P. Bubmann u. R. Tischer (Hrsg.): Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?. Stuttgart 192, 101–106, bes. 103 f; W. Hund: Okkultismus. Materialien zur kritischen Auseinandersetzung. Mülheim 1996, 160–164; Helsper 101 f; D. Heimann: Backward Masking – Fluch oder Flop?. Asslar 1990.

- ²² F. Schweitzer: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. Gütersloh 1996, 48; H. Zinser: Jugendokkultismus Ost und West. Vier qualitative Studien. München 1993, 67–85; Streib 1997, 29.
- ²³ H. Barz: Postsozialistische Religion. Opladen 1993, 178. 180.
- ²⁴ Siehe Streib 1996, 16; 43–45; Shell-Studie 1992, Bd. II, 95.
- ²⁵ Shell-Studie 1992, Bd. I, 239. Ähnlich: B. Rollet: Religiöse Entwicklung und Interesse an Jugendsekten. Forschungsbericht des Instituts für Entwicklungspsychologie der Universität Wien. Wien 1992. B. Rollet und G. Kaminger: Religiöse Urteilsstufen, kognitive Komplexität und Sektenneigung bei Jugendlichen. In: F. Oser u. K. H. Reich (Hrsg.): Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion: aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität. Lengerich u. a. 1996, 88–124. hier 91.
- ²⁶ Streib (Teufelsbeschwörung und Jesus-Zauberspruch – Magische Handlungen mit heilender Kraft?. In: H.-G. Heimbrock u. H. Streib (Hrsg.): Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Worts. Kampen 1994, 273–283.) belegt an einer Fallanalyse, daß auch die „religiöse Wende“ (Anschluß an eine christliche Jugendgruppe) für einen Jugendlichen kein Ende der Okkultfaszination bedeutet, sondern vielmehr eine Fortsetzung der Katastrophenbewältigung mit nunmehr christlich-magischen Mitteln.
- ²⁷ Siehe die diesbezügliche Interpretation der Mischo-Ergebnisse bei Streib 1996, 15–21 sowie die Zusammenfassung bei Schweitzer 1996, 34.
- ²⁸ Streib 1993, 113; Helsper 15–17. 77–80; Wiesendanger, 33; siehe auch die kritische Medienanalyse bei Müller, 1989b; und: U. Müller: Desinformation und Gerücht – zur Produktion eines Okkultismus durch die Medien. In: U. Müller u. R.-D. Mucha: Okkultismus. Ein gesellschaftliches Problem?. Regensburg 1989, 101–130.
- ²⁹ Ähnlich eine Überschrift in der Augsburger Allgemeinen vom 6.11.1997, 36: „Mysteriös: Grabkreuze von Friedhof verschwunden. Betroffenheit in Stadtbergen. Satanskult im Spiel?“ – Der Artikel endet jedoch so: „Konkrete Anhaltspunkte für einen sogenannten ‘Satanskult’ habe man derzeit aber nicht.“ – Diese Einschätzung konnte durch ein Telefongespräch mit dem Leiter der zuständigen Polizeidirektion wenige Tage vor den Interdisziplinären Tagen bestätigt werden.
- ³⁰ Wiesendanger, 33.
- ³¹ Siehe Bergers gleichnamigen Buchtitel: P. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1980.
- ³² Duden. Das Fremdwörterbuch, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim u. a. 1974, 283.
- ³³ Siehe Schweitzer 1996, 30. 150 f.
- ³⁴ Siehe Schweitzer 1996, 37–41, zusammenfassend 41.
- ³⁵ Schweitzer 1996, 37
- ³⁶ Siehe die (selbst)kritische Einleitung zum Buch von F. Schweitzer unter dem Motto „Versucht nicht, uns zu verstehen!“: Schweitzer 1996, 9.
- ³⁷ D. Coupland: Generation X. Geschichten für eine immer schneller werdende Kultur. München 1991, 180. Eine plakative Veranschaulichung der patchwork-artig organisierten Religiosität Jugendlicher in Gegenüberstellung zum christlichen Symbolum bietet H. Barz: Postmoderne Religion. Opladen 1992, 114 f. – Siehe auch ein interessantes Projekt zur Ermittlung des „Credo einer 10. Hauptschulklasse“ von Gundo Lames in: KatBl 122 (1997) 283.

- ³⁸ A. Bucher: Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach. Innsbruck – Wien 1996, 114.
- ³⁹ Siehe hierzu F. Oser/ P. Gmünder: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Gütersloh ³1992. Insgesamt zur religiösen Entwicklung: F. Schweitzer: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter. München ³1994.
- ⁴⁰ A. Bucher: Ist Okkultismus die neue Jugendreligion? Eine empirische Studie an 650 Jugendlichen. In: Archiv für Religionspsychologie 21 (1995) 248–266, hier 262; siehe auch Helsper 348.
- ⁴¹ Rollet u. Kaminger, 101–103.
- ⁴² E. Erikson: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt 1974.
- ⁴³ Schweitzer 1996, 64.
- ⁴⁴ H. Stenger: Der „okulte“ Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des „New Age“. In: Zeitschrift für Soziologie 18 (1989) 119–135.
- ⁴⁵ J. Fowler: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh 1991 (zu Stufe 3: 167–191).
- ⁴⁶ U. Müller: Ergebnisse einer Umfrage unter bayerischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus. Regensburg 1989 (= 1989a) 84 f.
- ⁴⁷ Streib 1993, 116 mit Bezug auf Müller 1989a, 92.
- ⁴⁸ Müller 1989a, 92. Ähnlich auch: Tremml 238.
- ⁴⁹ Helsper 24. 68–75.
- ⁵⁰ Müller 1989a, 102; Streib 1994.
- ⁵¹ Bucher 1993, 214.
- ⁵² Streib 1993, 118.
- ⁵³ Helsper 207; siehe auch Wiesendanger 33; 62 ff (zu Ursache-Wirkung-Verwechslung). Ich empfehle ein einfühlsames Jugendbuch, welches die genannten Mechanismen anschaulich beschreibt: Nortrud Boge-Erli, Satans rote Augen, Thienemann 1995.
- ⁵⁴ Streib 1993, 126.
- ⁵⁵ Siehe die diesbezüglichen Vorschläge bei Hund, der bei seinen Erklärungsversuchen die Beweiskraft heutigen (natur-)wissenschaftlichen Wissens überstrapaziert und damit übersieht, daß auch die derzeit akzeptierten naturwissenschaftlichen Theorien zur Weltdeutung nur Modellcharakter besitzen. – Siehe dagegen W. Helsper u. H. Streib: Was sollen okkultfaszinierte SchülerInnen lernen?, Zur Konzeption der (religions-)pädagogischen Praxis zum „Okkultismus“. In: RpB 32/1993, 45–73 sowie den differenzierten Unterrichtsversuch von M. Engelke: Unterrichtsreihe „Spiritismus“ – Berufsschule. In: Der Evangelische Erzieher 39 (1987) 711–723, bes. 714.
- ⁵⁶ Schweitzer 1996, 65.
- ⁵⁷ F. W. Niehl: Das offene Land vermessen. In: G. Hilger u. G. Reilly (Hrsg.): Religionsunterricht im Abseits?. München 1993, 87–96.
- ⁵⁸ K. H. Weber: Glaubenssachen. Verborgene Religion bei Kindern und Jugendlichen. In: forum religion H. 4/1996, 28–35.
- ⁵⁹ R. Sauer: Mystik des Alltags, Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Freiburg u. a. 1990.
- ⁶⁰ Siehe B. Harder: Rock, Pop & Gott. In: Weltbild Nr. 16 v. 1.8.1997, 32–34. – Zur Bedeutung von Rockmusik für die jugendliche Identitätsentwicklung siehe neben Kögler, Malessa u. Tremml: P. Bubmann u. R. Tischer (Hrsg.): Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen

Volksfrömmigkeit?. Stuttgart 1992; J. Koenot: *Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion*. Düsseldorf 1997.

⁶¹ Auch für die didaktische Perspektive weiterführend ist hier die Unterscheidung Streibs zwischen Magie I (okkultistisch-einengend) und Magie II (biblisch-befreiend) als Aufgabe für die praktische Theologie (Streib 1996, 288; Heimbrock u. Streib 1994, 312).

⁶² Siehe hierzu die Anregungen von Helsper u. Streib 1993, 56–70.

⁶³ R. Englert: „Schwer zu sagen ...“: Was ist ein religiöser Lernprozeß?. In: *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997) 135–150, hier 147.

⁶⁴ Jana, 19 J, CVJM, Rave in the church. In: *Shell-Studie* 1997, 120.

⁶⁵ Heinrich Heine: *Geständnisse* VI, 1, 492.

⁶⁶ Bucher 1996, 114; Rollet 1992, 14 f.

⁶⁷ Kapitelüberschrift bei J. Sudbrack: *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*. Mainz 1987, 170.