

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Detlef Pollack, Gerhard Wegener (eds.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Michael Domsgen

Jenseits vertrauter Eindeutigkeiten: Religion als Diskurs. Überlegungen in praktisch-theologischem Interesse

in: Detlef Pollack, Gerhard Wegener (eds.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, pp. 111–121.

Würzburg: Ergon Verlag 2017

<https://doi.org/10.5771/9783956503245-110>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ergon Verlag (Nomos Verlagsgesellschaft):

<https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Detlef Pollack, Gerhard Wegener (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Michael Domsgen

Jenseits vertrauter Eindeutigkeiten: Religion als Diskurs. Überlegungen in praktisch-theologischem Interesse

in: Detlef Pollack, Gerhard Wegener (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, S. 111–121.

Würzburg: Ergon Verlag 2017

<https://doi.org/10.5771/9783956503245-110>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Ergon Verlags (Nomos Verlagsgesellschaft) publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jenseits vertrauter Eindeutigkeiten: Religion als Diskurs

Überlegungen in praktisch-theologischem Interesse

Michael Domsgen

Wirft man einen Blick in den Auswertungsband zu den Ergebnissen der 5. EKD-Mitgliedschaftsumfrage, lässt sich schnell eine für die Interpretation relevante Fragestellung identifizieren, die an unterschiedlichen Stellen explizit angesprochen wird. Mehrfach finden sich Hinweise auf zwei konkurrierende Ansätze der Religionssoziologie, die dabei eine Rolle spielen: die Individualisierungs- und die Säkularisierungstheorie. Beide „stehen sich *nicht diametral* gegenüber“¹. Vielmehr sind sie sich „im Blick auf einen Traditionsabbruch der Kirchenmitgliedschaft weitgehend einig.“² Differenzen ergeben sich allerdings hinsichtlich der daraus zu ziehenden Schlüsse. Lläuft der zweifelsfrei zu beschreibende Prozess des Rückgangs traditioneller christlicher Religionspraxis auf eine „säkulare Gleichgültigkeit gegenüber Religion“³ hinaus? Oder zeigen sich hier vielmehr „vielfältige Formen individualisierter Religiosität außerhalb der Traditionen“⁴?

Praktisch-theologisch ist diese Frage durchaus von Interesse. Allerdings gilt das vor allem unter der Voraussetzung einer möglichen Anschlussfähigkeit an christliche Religionspraxis. Denn in praktisch-theologischer Perspektive geht es nicht nur um die Wahrnehmung an sich, sondern um eine Wahrnehmung unter dem Vorzeichen einer möglichen Beförderung der christlich-religiösen Kommunikation. Praktische Theologie hat die unterschiedlichen religiösen Facetten möglichst breit in den Blick zu nehmen, bleibt aber „um ihrer theologischen Urteilsfähigkeit und ihrer Handlungsfähigkeit willen wesentlich auf das Christentum“⁵ bezogen.

Im Streit um die Interpretation (sowie im Übrigen auch um die Methodik zur Gewinnung) der Befunde kommt eine weitere Frage zum Vorschein, die allerdings nicht in der gleichen Weise explizit gemacht wird wie diejenige nach einer möglichen Säkularisierung und/oder Individualisierung. Es ist diejenige nach der anthropologischen Verfasstheit in Sachen Religion, die mit dem Begriff des *homo religiosus* beschrieben wird. Sie ist deshalb von so großem Gewicht, weil damit der anthropologische Anknüpfungspunkt auf dem Spiel zu stehen scheint. Solange der Mensch als religiös beschrieben werden kann, scheint der Weg zu einer christlich-religiösen Kommunikation geebnet. Das wiederum lässt sich mit Blick auf die Säkularisierungsthese deutlich schwerer begründen als mit der Individualisierungsthese.⁶

¹ Gert Pickel: Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option, in: Heinrich-Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, 144.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Bernd Schröder: Religion, in: Burkhard Porzelt/Alexander Schimmel (Hrsg.): Strukturbegriffe der Religionspädagogik, Bad Heilbrunn 2015, 193.

⁶ Eine Reihe von Unterschieden in der Interpretation der Befunde der 5. KMU fußt auf dieser Grundlegung. Eine wesentliche Rolle spielt dabei, dass der Religionsbegriff „westlich-christlich vorgeprägt“ (vgl. Monika Jakobs: Religion und Religiosität als diskursive Begriffe der Religionspädagogik, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 1 (2002) 1, 72) ist und ein „geschlossenes System impliziert“ (ebd., 72). Diese Prägung führt wohl stärker als bisher im Blick zu einer Harmonisierung von Religion als Oberbegriff unterschiedlicher Profile bzw. Ausprägungen und der christlichen Religion sowie der Kirche. Kirche als „Ort religiöser Deutungskultur“ (vgl. Wilhelm Gräß: Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2000, 79) ist geradezu angewiesen auf den *homo religiosus*. Unter diesem Vorzeichen sind Abbrüche als Zeichen mangelnder „Religionsfähigkeit“ (vgl. Volker Drehsen: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994) der Kirche zu werten.

Allerdings darf die Frage nach dem *homo religiosus* nicht individualistisch verengt gesehen werden. Religion ist nicht primär ein Persönlichkeitsmerkmal, das Menschen zu eigen ist. Vielmehr steht Religion für einen „Möglichkeitsraum“⁷, dessen Profilierung in ganz starkem Maße durch die Kontexte geprägt wird. Religion ist ein „diskursiver Tatbestand“, also als „kulturelles Konzept“ zu verstehen⁸.

Dies an ausgewählten Beispielen vor Augen zu führen, ist Ziel dieses Beitrags. Dabei sollen exemplarisch zwei Perspektiven zum Tragen kommen, die des familialen Nahbereiches sowie diejenige der außerfamilialen Umwelt, wohl wissend, dass sie aufs Engste miteinander verbunden sind, einander bedingen und letztlich nicht voneinander getrennt werden können. Das Ganze geschieht in praktisch-theologischem Interesse, was auch zu einer Neujustierung im Blick auf die eingangs aufgeworfene Frage nach Verlust oder Wandel von Religion führt. Davon wird in einem dritten Punkt zu reden sein.

1. Diskurs: Religion in der Perspektive des familialen Nahbereiches

Dass familiäre Prägungen einen wesentlichen Einfluss auf religiöse Positionierungen haben, lässt sich besonders deutlich mit Blick auf kirchliche Religiosität vor Augen führen, ist aber längst nicht darauf beschränkt.⁹ Es gibt kaum Bereiche, für die familiäre Dispositionen bedeutungslos blieben. Religion ist hier nicht ausgenommen. Denn in der Familie als frühester und grundlegendster Sozialisationsinstanz werden Einstellungen zum Leben gelernt, die als Vorstrukturierung weiterer Lernprozesse zu verstehen sind.

„Eine Brandbreite von varianten Möglichkeiten wird früh nach der Geburt durch eine bestimmte Erfahrung in und mit einer Umwelt eingeschränkt und auf eine konkrete Möglichkeit, sich verhalten zu können, beschränkt – sprich gelernt.“¹⁰

Insofern verwundert es nicht, dass beispielsweise in den Kirchenmitgliedschaftsumfragen, den Eltern (und Großeltern) eine „unübersehbare Vorbildfunktion“¹¹ zugeschrieben wird. Der Zusammenhang zwischen der eigenen religiösen Sozialisation und dem Vorhaben, auch seine Kinder religiös zu erziehen, kann sogar als „fast deterministisch“¹² gedeutet werden. Allerdings münden die Tauf- und religiöse Erziehungsbereitschaft längst nicht automatisch in ein entsprechendes Verhalten. Die bisher gängigen „Mechanismen“ in der Tradierung von Kirchlichkeit funktionieren nicht mehr ohne Weiteres.¹³ Selbst bei einer Selbsteinschätzung als religiös kann nicht selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass die Kirchenmitgliedschaft an die nächste Generation weitergegeben wird. Am Beispiel der Taufe lässt sich das unter Bezug auf eine kleine Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD gut vor Augen führen.¹⁴ Alleinerziehende lassen ihre Kinder seltener taufen als miteinander verheiratete Paare. Besonders auffällig dabei ist, dass Erstere der Taufe eine weitaus größere Bedeutung beimessen als die verheirateten Väter und Mütter. Die eigene Einstellung bzw. Positionierung führt also nicht mehr zu entsprechenden Vorgaben für die nachfolgende Generation.

⁷ Jakobs 2002, 72.

⁸ Joachim Matthes: Auf der Suche nach dem „Religiösen“: Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologica Internationalis* 30 (1992) 2, 129–142.

⁹ Vgl. Michael Domsgen: *Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*, Leipzig 2006.

¹⁰ Alfred K. Treml/Nicole Becker: Lernen, in: Hans-Herrmann Krüger/Werner Helsper (Hrsg.): *Einführung in die Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft*, Orlitz 2010, 105.

¹¹ Detlef Pollack/Gerd Pickel/Tabea Spieß: Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse, in *Bedford-Strohm/Jung* 2015, 136.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Michael Domsgen: Kommentar: Die kirchliche Form der Kommunikation des Evangeliums als voraussetzungsreiche Kommunikation, in: *Bedford-Strohm/Jung* 2015, 171–175.

¹⁴ Vgl. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (Hrsg.): *Ungebrochene Akzeptanz der Taufe bei verheirateten Eltern – Erhebliche Taufzulassungen bei Alleinerziehenden – Verbesserungsmöglichkeiten beim Taufvollzug. Analysen zum Taufverhalten der evangelischen Bevölkerung in Deutschland, Hannover 2006*, unter: http://www.ekd.de/download/ungebrochene_akzeptanz_der_taufe.pdf (Stand: 7.5.16).

Eltern werden immer vorsichtiger, ihren Kindern die religiöse und weltanschauliche Orientierung vorzugeben. Das hängt nicht nur damit zusammen, dass sie selbst in diesem Punkt unsicher geworden sind. Vielmehr spüren sie, dass den gegenwärtigen und wohl auch zukünftigen Herausforderungen immer weniger mit unverrückbaren Grundsätzen begegnet werden kann. Antworten, die gestern richtig waren, sind es nicht per se auch morgen. Die Pluralität ist lebensweltlich angekommen. Das ist keine neue Entwicklung, sondern ist seit längerem zu beobachten. Neu ist allerdings, dass die gesellschaftlichen Rahmungen immer weniger vorstrukturierend wirken.

Die Wahrscheinlichkeit kirchlicher Partizipation hängt nicht nur von Einstellungen zu Religion und Kirche ab, sondern zu einem großen Teil von den vorherrschenden Familienkonstellationen. Ein Abweichen vom traditionellen Familienbild mit diskontinuierlichen Verläufen und Patchwork-Konstellationen scheint dabei Kirchlichkeit zu erschweren. Empirisch belegen lässt sich das beispielsweise bei der bundesweiten Konfirmandenstudie¹⁵. Die Konfirmation ist ein familiär bestimmtes Fest, das davon lebt, Konfirmations- und Familienlogiken miteinander ins Verhältnis setzen zu können. Dieses Zusammenspiel jedoch funktioniert nicht bei allen Familienkonstellationen gleich gut. Familien, die von der traditionellen Struktur abweichen, haben hier deutlich größere Probleme. Auch ein niedrigeres Bildungsniveau und ein ebensolcher sozioökonomischer Status wirken hier erschwerend.

Der Rückgang explizit religiöser Sozialisation, der zweifelsohne zu beobachten ist, markiert vor diesem Hintergrund primär eine Herausforderung, der sich die Kirchen zu stellen haben. Familie bleibt weiterhin prägend in religiöser Hinsicht. Allerdings erbringen immer weniger Familien die entsprechenden Leistungen, auf denen kirchliche Arbeit fußt.

Die Bedeutung der Familie ist nicht nur auf kirchliche Religiosität beschränkt (auch wenn dies bisher am besten erforscht ist). Sie lässt sich auch bei anderen religiösen Praktiken und Einstellungen belegen. So zeigt eine Untersuchung von Sarah Demmrich, die in einer qualitativen und quantitativen Studie den Zusammenhang von Religiosität und Ritualen unter ostdeutschen Jugendlichen erforscht hat, dass Jugendliche auch Gebete im weiteren Sinne (zum Beispiel Gebete an Verstorbene sowie die Suche nach göttlichen Zeichen) primär über die Familie lernen. Interessant ist, dass sich dies ausschließlich bei Jugendlichen ohne familial religiöse Sozialisation beobachten lässt. Sie haben sich bisher nicht mit religiösen Themen auseinandergesetzt und besuchen überwiegend den Ethikunterricht. Hauptsächlich sind es Trauerrituale, „die familial gebildet, tradiert und von den Jugendlichen intrinsisch rezipiert werden“¹⁶. Hier wird deutlich, dass Familien ohne explizit religiöse Sozialisation im ostdeutschen Kontext „zumindest in der Auseinandersetzung mit großen Transzendenzen [...] Rituale tradieren, die zu christlich-kirchlichen Ritualen in ihrer Struktur und Funktionalität ähnlich sind“¹⁷. Zu einem ähnlichen Befund, allerdings mit Blick auf religiöse Einstellungen, kommt auch Monika Wohlrab-Sahr, die aus Interviews mit ostdeutschen Familien das Konzept der „agnostischen Spiritualität“ entwickelt hat. Sie bezeichnet damit eine Haltung, die einen Transzendenzbezug mehr oder weniger abstrakt aufrechterhält, ohne ihn verbindlich inhaltlich-religiös zu füllen und „die sich dabei von religiösen wie von materialistischen Vereindeutigungen gleichermaßen absetzt“¹⁸. Christliche Semantik ist nicht mehr anschlussfähig, aber auch der reine Atheismus wird als unbefriedigend wahrgenommen. Die agnostische Spiritualität ist synkretistisch angelegt und wird individuell durchaus als rational verstanden. Allerdings kann Wohlrab-Sahr eine solche Profilierung längst nicht bei allen Probanden beobachten. Insofern kann diese Haltung nicht generell vorausgesetzt werden. Interessant ist nun, dass sich zwischen den Generationen deutliche Unterschiede aufzeigen lassen. Bei den jüngsten Befragten, die nicht mehr in der DDR sozialisiert

¹⁵ Michael Domsgen: Kirche auf dem Prüfstand. Perspektiven von Konfirmandinnen und Konfirmanden sowie deren Familien in Ost und West, in: ders./Emila Handke (Hrsg.): Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt, Leipzig 2016, 122–139.

¹⁶ Sarah Demmrich: Religiosität und Rituale. Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen, Leipzig 2016, 155.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a. M. 2009, 203.

wurden, ist – deutlich stärker als bei ihren Eltern und Großeltern – ein Offenhalten des Transzendenzbezuges zu beobachten. Allerdings geht er nicht automatisch mit einem Glauben an Gott einher. Treffender ist es deshalb, von einer „Suchbewegung“¹⁹ zu sprechen. Bei ihnen zeigt sich „sowohl bei säkularen als auch bei religiösen Haltungen ein stärkerer Reflexionsbedarf“²⁰ wie auch die Bereitschaft dies in Angriff zu nehmen. Diese vorsichtigen Neuorientierungen basieren auf zwischen den Generationen differenzierenden wie auch die Generationen übergreifenden Sinnmustern. „Religiös-weltanschauliche Bezüge sind somit ein eine komplexe Dynamik zwischen familiärem Anschluss und persönlicher Individuation, Integration und Differenz eingelassen“²¹. Dabei wird schnell deutlich, dass die hier beschriebenen Entwicklungen nicht aus der Familie selbst heraus hervorgebracht wurden, sondern innerfamiliäre Reaktionen auf außerfamiliäre Veränderungen sind. Das heißt die Familien reagieren hier auf Impulse, die neu eingetragen werden. Dies soll im Folgenden beschrieben werden.

2. Diskurs: Religion in der Perspektive der außerfamiliären Umwelt

Wer die Familie in den Blick nimmt, muss auch deren Umwelt beachten. Denn Familie als soziales System agiert relativ autonom, das heißt sie gestaltet das eigene Zusammenleben nach familienimmanenten Normen, bleibt dabei aber eingebettet in übergreifende soziale Systeme und ist von den dort erbrachten Leistungen abhängig.²² Daraus ergibt sich, dass Veränderungen im familialen Bereich, beispielsweise hinsichtlich der Familienformen, aber auch mit Blick auf das hier interessierende Thema der Religion, nicht unabhängig von gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozessen verstanden und angemessen beschrieben werden können. So ist beispielsweise der Wandel der Familienformen nicht ohne die Prozesse der Differenzierung, Individualisierung und Deinstitutionalisierung denkbar. Vergleichbares lässt sich auch für die Familie als religiösen Lernort sagen. Die Zurückhaltung vor klaren Festlegungen hängt zum großen Teil mit der religiösen Pluralisierung zusammen, die gesamtgesellschaftlich anzutreffen ist und nun innerhalb der Familie ihren Niederschlag findet. Familie setzt dabei die ihr begegnenden Impulse nicht eins zu eins um, sondern verarbeitet sie entsprechend der eigenen Binnenlogik.²³

Auch die bereits skizzierten Prozesse sind unter dieser Prämisse auszudeuten. So ist mit der Wiedervereinigung Deutschland nicht protestantischer geworden, sondern konfessionsloser. Inzwischen liegt der Anteil der Konfessionslosen über dem jeweiligen der Katholiken und Evangelischen. Das hat vor allem Auswirkungen auf die intergenerationelle Übertragung von Kirchlichkeit, weil damit die Bedeutung organisierter Religion zurückgeht und damit auch ein Verlust des Öffentlichkeitscharakters von Religion einhergeht. Historisch bedingt ist Religion in Deutschland primär konfessionell gebunden in Gestalt der beiden großen Kirchen in Erscheinung getreten. Auch für die Suche nach außerkirchlichen Formen der Religiosität war dieser Hintergrund strukturierend. Dass bei einem Kirchenaustritt oder bei immer schon vorhandener Konfessionslosigkeit kaum alternative Formen von Religiosität gefunden werden, hängt auch damit zusammen.

Die oft beklagte „kontinuierliche Abnahme sowohl der Verbundenheit mit der Kirche als auch der Religiosität“²⁴ ist zum großen Teil als Ausdruck dieser geänderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu verstehen, in dem die entsprechenden kirchlichen Angebote für Praxis und Deutungen nicht mehr als Halt gebend erlebt werden. Die kontextuelle Stützung der Kirchlichkeit

¹⁹ A. a. O., 257.

²⁰ A. a. O., 259.

²¹ A. a. O., 260.

²² Hans-Joachim Schulze/Hartmann Tyrell/Jan Künzler: Vom Strukturfunktionalismus zur Systemtheorie der Familie, in: Rosemarie Nave-Herz/Manfred Marckfeld (Hrsg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Band 1, Neuwied 1989, 31–43, hier 38f.

²³ Franz-Xaver Kaufmann spricht hier von der „Selbststeuerungsfähigkeit“ der Familie (vgl. Franz-Xaver Kaufmann: Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München 1995, 163), die ihr eine gewisse Autonomie gegenüber der außerfamiliären Umwelt sichert.

²⁴ Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.): Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 10.

geht tendenziell zurück. Zugleich tritt keine neue Religion in vergleichbarer Weise an ihre Stelle²⁵. Vielmehr wird das Feld neu kartographiert. An die Stelle der beiden etablierten Konfessionen treten mehrere religiöse Positionierungen und Gruppierungen.

Dass die damit angestoßenen Entwicklungen nicht einfach als Verlust von Religion gedeutet werden können, zeigt ein Blick auf Ostdeutschland, wo dieselben gesamtgesellschaftlichen Veränderungen zu anderen, geradezu entgegengesetzten Verläufen führen. Hier brachte die Wiedervereinigung eine Steigerung der Präsenz von Religion in einigen gesellschaftlichen Bereichen mit sich (vor allem in den Medien und der Literatur, aber auch im Bereich der Kunst und Kultur sowie von Medizin und Pflege), was die Kultur der Konfessionslosigkeit in deutlich wahrnehmbarer Weise veränderte. Das führte dazu, dass die mehrheitliche Dominanzkultur in diesen Feldern in ihrer Prägestärke erschüttert wird. Die quantitative Überlegenheit von Konfessionslosigkeit geht in diesen Bereich nicht mehr gleichermaßen mit einer bewusst oder unbewusst angestrebten kulturellen und weltanschaulichen Norm einher wie das in anderen Bereichen tendenziell durchaus noch der Fall ist.²⁶ Es sind vor allem die medialen Prägungen, die sich hier als bedeutsam erweisen. Sie geben Impulse, die im Sinne der hier zu beschreibenden außerfamilialen Umwelt verstanden werden können. Die bereits skizzierte größere Offenheit der jüngsten nicht mehr in der DDR sozialisierten Generation Religion gegenüber hängt zu einem entscheidenden Teil damit zusammen. Bereits in der Studie von Wohlrab-Sahr, Karstein und Schmidt-Lux (2009) war das deutlich zu erkennen.

In dieselbe Richtung weisen die Befunde von Sarah Demmrich (2016). Sie hatte in ihrer Untersuchung zum Ritualverhalten ostdeutscher Jugendlicher auch den Lernkanälen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei bestätigte sich noch einmal die große Bedeutung der Medien. Zudem erwiesen sich die Peers als grundlegend, wobei deren Impulse eher „subkulturell anstatt gesamtgesellschaftlich vermittelt“²⁷ werden. Nachdrücklich kann Demmrich belegen, dass den außerfamilialen Lernkanälen deutlich mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden muss. Die nicht religiös sozialisierten Jugendlichen erlernen das Gebet, anders als die religiös sozialisierten, nicht über die Familie, sondern „durch außerfamiliale Instanzen, primär durch die Medien“²⁸. Die hier beschriebenen Befunde korrelieren mit der These, die Norbert Mette vor mehr als 30 Jahren in seiner sozialisationstheoretisch ausgerichteten Untersuchung zu den Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung formuliert hat: „Kein Kind erfindet von sich aus Gott. Es muß sich diesen Glauben von anderen gesagt sein lassen.“²⁹ Nicht nur die ideologische Dimension auch die rituelle bedarf Impulssetzungen, um ausgebildet zu werden, anders ausgedrückt Fremd- und Selbstsozialisation, soziale und individuelle Lernprozesse gehören zusammen. Dabei werden religiöse Rituale „stärker durch fremd- und gleichzeitig weniger durch selbstsozialisatorische Lernprozesse angestoßen“³⁰. Auch sind sie stärker auf Fremdverstärkung angewiesen als nicht-religiöse Rituale, um als persönlich hoch bedeutsam zu gelten.³¹

Ob die von Demmrich für Jugendliche der mittleren Adoleszenz aufgezeigten Entwicklungen auch darüber hinaus gelten werden können, lässt sich mit den vorliegenden Befunden nicht sagen. Dafür

²⁵ Vgl. Michael Domsgen: Haltungen und Prägungen im Verhältnis zu Kirche und Religion. Zu Chancen und Grenzen hergebrachter Begrifflichkeiten und Kategorien vor dem Hintergrund der V. Kirchenmitgliedschaftsumfrage, in: *Evangelische Theologie* 75 (2015) 3, 195–201.

²⁶ Vgl. Michael Domsgen: Religionsunterricht in konfessionsloser Mehrheitsgesellschaft – didaktische Herausforderungen und Ansätze, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 12 (2013) 1, 150–163, hier 152.

²⁷ Demmrich 2016, 292.

²⁸ A. a. O., 169.

²⁹ Norbert Mette: *Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters*, Düsseldorf 1983, 284.

³⁰ A. a. O., 263.

³¹ Demmrich kann zeigen, dass der jeweilige Lernkanal mit spezifischen Lernwegen einhergeht. Hier ist vor allem interessant, dass nicht religiös sozialisierte Jugendliche durch „Trial-and-Error“ lernen. Diese bisher vernachlässigte Lernweg, der unabhängig von anderen selbstsozialisatorischen Lernwegen ist (Lernen durch Einsicht, Lernen durch Selbstverstärkung, Lernen durch eigenes Handeln) führt zu „intrinsischer Motivation gegenüber Ritualen“ (a. a. O., 260). Dagegen lässt sich für religiös sozialisierte Jugendliche, die über das Modelllernen zum Beten gekommen sind, ein extrinsisch motiviertes Ritualverhalten aufzeigen. Das wiederum führt zu deutlich geringeren Werten bei der Emotionsregulation im Vergleich zu denjenigen, die Rituale intrinsisch gelernt haben.

wären weitergehende Studien nötig. Allerdings zeigen die Ergebnisse, dass die Entwicklungen im religiösen Feld mit den Veränderungen im außerfamilialen Umfeld einhergehen. Für Jugendliche spielen vor allem die Medien und die Peers eine große Rolle. Die Familie tritt hier als expliziter Impulsgeber bei religiösen Ritualen in den Hintergrund, bleibt aber dennoch bedeutsam, insofern sie vorstrukturierend wirkt.

Grob verallgemeinernd lassen sich die hier (nur ansatzweise und selektiv skizzierten) Veränderungen im religiösen Feld gleichermaßen als Reflex auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen verstehen. Was im Kontext mehrheitlicher Kirchlichkeit als Stabilität im Abbruch kirchlicher Religiosität beschreiben lässt, liefert für den Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit Impulse zur Auseinandersetzung mit Religion sowie zum tastenden Annähern an religiöse Praxis. Dass sich das – in Ost wie West – besonders deutlich bei den jüngeren Generationen zeigt, hat nicht nur damit zu tun, dass man im Jugendalter „viel ausprobieren“ kann, was „im späteren Leben keinesfalls eine dauerhafte Bedeutung besitzen muss“³². Das ist zweifelsohne ein wichtiger Aspekt. Genauso wichtig ist jedoch, dass die familiäre Sozialisation immer Kind ihrer Zeit ist und auch die außerfamiliale Umwelt grundlegenden Wandlungsprozessen unterworfen ist.

Hilfreich für das Verständnis der damit markierten Entwicklungen kann die Denkfigur des „gegenläufigen Drucks“ (*crosspressure*) sein, die Charles Taylor eingespielt hat.³³ Er verweist darauf, dass die „ganze Kultur [...] durch Erfahrungen gegenläufigen Drucks gekennzeichnet“ sei, der „einerseits von Erzählungen der abgeschlossenen Immanenz und andererseits vom Gefühl der Unzulänglichkeit solcher Erzählungen ausgeht“³⁴. In manchen Milieus wird dies stärker empfunden als in anderen, „aber im gesamten Bereich unserer Kultur spiegelt er sich in einer Vielzahl mittlerer Positionen, die von beiden Seiten unter Druck gesetzt werden“³⁵. Dies führt einerseits zur Entstehung neuer Positionen und Möglichkeiten, „Religion ohne die abstoßenden Konsequenzen abzulehnen“³⁶, andererseits aber auch dazu, dass „sich die Menschen lange nicht über ihre Einstellung zur Religion klarwerden“³⁷. Mit Blick auf das Christentum könnte man hier von einem Hin-und Hergerissen sein sprechen „zwischen einer antichristlichen Stoßrichtung und dem Zurückweichen vor einer [aus unserer Sicht] extremen Form des Reduktionismus“³⁸. Das Bewusstsein, dass es sich hier um eine Wahl handelt, ob man an eine transzendente Quelle oder Macht glaubt, steht vielen Menschen nicht vor Augen, „weil die Frage aufgrund ihrer Milieuzugehörigkeit, ihrer Affinitäten oder ihrer tiefen moralischen Orientierung vorentschieden ist. Die Kultur der Immanenz selbst lässt diese Entscheidung jedoch offen“³⁹. Die oft beklagte Unentschiedenheit, das Offenlassen der eigenen religiösen Positionierung oder mit Taylor gesprochen das Einnehmen einer „mittlere[n] Position“⁴⁰ wird auf diese Weise in ein neues Licht gerückt. Dieses Agieren zwischen den Polen gegenläufigen Drucks ist in der gegenwärtigen westlichen Kultur angelegt. Sich dem zu entziehen ist schwerlich möglich. Auch Religion ist davon nicht ausgenommen. Dass dies dann nicht zu einlinigen Entwicklungen führt, sondern entsprechend der persönlichen, familialen und gesellschaftlichen Situation zu spezifischen Verläufen, dürften die genannten Beispiele vor Augen geführt haben.

3. *Jenseits vertrauter Eindeutigkeiten: praktisch-theologische Konsequenzen*

Wie eingangs bereits angedeutet, ergibt sich in praktisch-theologischer Perspektive hinsichtlich der Frage nach dem Verlust oder Wandel von Religion ein Spielraum.

Dass Transformationen stattfinden, ist völlig unbenommen, historisch gesehen nicht neu und längst nicht nur auf Deutschland oder Europa bezogen. „Die sozioreligiösen Transformationen sind

³² Pickel 2015, 142.

³³ Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2012, 990–1027.

³⁴ A. a. O., 991.

³⁵ Ebd.

³⁶ A. a. O., 996.

³⁷ A. a. O., 997.

³⁸ Ebd.

³⁹ A. a. O., 999.

⁴⁰ A. a. O., 1008.

Ausdruck und Folge der globalen Transformationen.“⁴¹ Weltweit spielen sich gegenläufige Entwicklungen ab, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen. Deswegen sind Entweder-Oder-Fragen von vornherein in ihrer Reichweite begrenzt. Praktisch-theologisch jedoch haben sie einen begrenzten Erschließungswert. Das gilt vor allem dann, wenn man sich den diskursiven Charakter von Religion vor Augen führt.

„Wahrnehmen, Denken und Handeln im Horizont des ‚Religiösen‘ befinden sich in einem radikalen Umbruch und Paradigmenwechsel. Das religiöse Bewusstsein, die Wahrnehmung Gottes z.B. verändert sich von Grund auf. Ein Gott, an den man als Baustein einer Weltanschauung glaubt oder nicht glaubt, reicht nicht mehr aus, um die anstehenden Herausforderungen zu bestehen. Eine religiöse Weltanschauung als Sonderbereich von Individuen oder Institutionen wird vielen fragwürdig und sie fragen nach neuen Wegen.“⁴²

Vor diesem Hintergrund kann es hilfreich sein, die Orientierung am Paradigma „Religion“ – zumindest – zu erweitern. Christian Grethlein hat in seiner Praktischen Theologie den Leitbegriff der „Kommunikation des Evangeliums“ vorgeschlagen. Bewusst setzt er bei der vorfindlichen Kommunikation heutiger Menschen an und erweitert damit die Perspektive. Nicht der Einzelne für sich genommen ist im Blick, sondern der Mensch in seinen Beziehungen, als Kommunizierender, also als einer der interagiert und insofern auch immer vor der Herausforderung steht, sich mit Impulsen auseinanderzusetzen, die von außen kommen. Anthropologisch liegt der Einsatzpunkt hier nicht beim *homo religiosus*, sondern beim *homo communicans*. Das enthebt ihn davon, den Menschen an sich als *homo religiosus* sehen zu müssen, indem beispielsweise das die eigene Existenz deutende Denken als religiös bezeichnet wird.⁴³ Der Mensch und seine Lebensgeschichte werden damit in gewisser Weise entsubstanzialisiert. Der Mensch ist nicht mehr per se religiös und muss auch nicht so bestimmt werden, weil in der Kommunikation des Evangeliums etwas außerhalb des Menschen Liegendes kommuniziert wird. Grethlein nennt es den „Grundimpuls des Christentums“⁴⁴, wobei mit dem Begriff der Gottesherrschaft die „liebende und wirksame Gegenwart Gottes“⁴⁵ im Mittelpunkt steht. Daraus ergeben sich für ihn drei grundlegende Kommunikationsmodi (Lehren und Lernen, Gemeinschaftliches Feiern, Helfen zum Leben), um deren Beförderung es Praktischer Theologie im Endeffekt gehen sollte. Entscheidend dabei ist, dass diese drei Modi zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden dürfen, und dass es sich dabei nicht um exklusiv christliche Kommunikationsmodi handelt. Vielmehr sind es ohnehin weithin vorhandene Kommunikationsarten, die nun in einer bestimmten Weise profiliert werden.

Wird bei einem solchen Ansatz religionssoziologische Forschung irrelevant? Mitnichten, denn ein solcher Ansatz beim Konzept „Kommunikation“ hat seinen Preis. Wird beim Religionskonzept durch das Postulat von Religion als *anthropinum* die Relevanzfrage quasi en passant gleich mit beantwortet, indem bestimmte menschliche Grundfragen als religiös qualifiziert werden, stellt sich diese Frage mit großer Dinglichkeit beim Kommunikationsansatz. Dass Menschen kommunizieren, gehört zu ihrer Grundausstattung. Dass sie das Evangelium kommunizieren, ist eine Option. Um sie zu wählen bedarf es hinreichender Plausibilität. Damit rückt die Relevanzfrage ins Zentrum praktisch-theologischen Nachdenkens. Die wiederum ist ohne empirische Erdung – auch und gerade mit Blick auf religiöse Einstellungen und Praktiken – nicht beantwortbar. Die Frage nach dem Verfall oder Wandel von Religion kann dabei in ihrer Brisanz entschärft werden. Das gilt in besonderer Weise dann, wenn dabei das Verhältnis von Religion und Kirchen im Hintergrund steht.

⁴¹ Regina Polak: Schule im Spannungsfeld sozioreligiöser Transformationsprozesse, in: Henning Schluß/Susanne Tschida/Thomas Krobath/Michael Domsgen (Hrsg.): Wir sind alle „andere“. Schule und Religion in der Pluralität, Göttingen 2015, 49–69, hier 66.

⁴² Polak 2015, 68.

⁴³ Michael Domsgen: Kommunikation des Evangeliums – Perspektiven der Lebensbegleitung, in: ders./Bernd Schröder: Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014, 75–85, hier 77.

⁴⁴ Christian Grethlein: Praktische Theologie, Berlin/Boston 2016.

⁴⁵ A. a. O., 165.