

„Ohne *pics* glaub ich nix!“

Die Jüngerer als Produzenten religiöser Bedeutungen

von Matthias Sellmann

Den Religionsunterricht der Schule nicht nur als einen Ort der Rezeption theologischer Materien zu verstehen, sondern ihn auch in seiner produktiven Impulskraft für das theologische Verstehen des *depositum fidei* in den Blick zu bekommen, aktualisiert ein anspruchsvolles theologisches wie empirisches Programm. Dieses Programm setzt sinnvollerweise an den beteiligten Subjekten an – in diesem Fall bei den Schülern und Schülerinnen – und kann über fünf Schlagworte entwickelt werden. Zunächst ist systematisch am Vatikanum II zu zeigen, dass kulturelle Kontextsensibilität als ein unhintergebares Konstitutivum der Gottesrede gelten kann: „Kulturhermeneutische Wende der Theologie“ (1.). Danach kann der juvenile Prozess des Aufbaus von Bedeutung in drei Schaltstellen geteilt und präziser verstanden werden als „Biografisierung“ (2.), „Aufbau symbolischen Kapitals“ (3.) und „Selbstsozialisatorisches Lernen“ (4.). Diese Schaltstellen kennzeichnen auch den Aufbau spezifisch religiöser Bedeutungen, zum Beispiel im Religionsunterricht. Auch theologische *topoi* und religiöse Kulturangebote werden von Schülern und Schülerinnen gemäß ihrer biografischen Wertbarkeit angezogen oder abgestoßen; auch sie werden von ihnen als symbolisches Kapital behandelt, über das Kohärenz und Distinktion angezielt wird; und auch religiöses Symbolwissen wird selbstsozialisatorisch gelernt (5.). Neueste Unterrichtsbeobachtungen zeigen zweierlei: wie engagiert und innovativ dieser Bedeutungsaufbau sich vollziehen kann; und welche theologischen Impulse aus ihm resultieren: „Empirische Dogmatik“ (6.).

1. „Kulturhermeneutische Wende“: Kontextsensibilität als die Herausforderung theologischer Reflexion nach dem Vatikanum II

Die große konzeptionelle Herausforderung, die die Texte des Vatikanum II für die theologische Reflexion bedeuten, kann im durch das Konzil endgültig als unhintergebar dogmatisierten Kri-

terium einer Kontextsensibilität der Gottesrede markiert werden. Dabei ist das Neue nicht, dass die theologische Reflexion den kulturellen Kontext einfach beachten möge, in dem sie sich vollzieht – dies ist etwa sakramententheologisch bereits bei Thomas von Aquin festgehalten. Zudem gehört es zu den ersten und fundamentalsten Markierungen christlicher Gottesrede, dass sie sich epistemologisch auskunftsfähig hält, also mediale Qualität hat, indem sie etwa zwischen dem Wort Gottes und dem materiellen Substrat der biblischen Schrift eine Differenz festhält. So wird Semiotik möglich, Interpretation, kulturelle Bezugnahme. Wie Knut Wenzel festhält, ist katholische Theologie immer schon die Suche nach der je besseren Artikulationsgestalt des *depositum fidei*, und jedem theologischen Sprachversuch muss die Selbstrelativierung auf den je treffenderen Ausdruck anzumerken sein, will man im echten Sinn des Wortes ‚katholisch‘ heißen.¹

Neu, ja: revolutionär neu, ist dagegen die durch die Texte des letzten Konzils kondensierte Einsicht in die *Konstitutivität* des kulturellen Resonanzhorizontes nicht nur für die Verstehbarkeit, sondern für die Gültigkeit der theologischen Inhalte. Es geht im Vatikanum II generell um die Akzeptanz nicht nur von kultureller, sondern von eigener Geschichtlichkeit in der Erkenntnis der Offenbarung. Die theologische Erkenntnis der Offenbarung ist prozessual und relational und eben nicht mehr nur noch im Selbstbezug auf die *loci theologici ad intra* etwa der Väter, der Schriften oder der eigenen Dogmenproduktion möglich.² Die Anerkennung der Religionsfreiheit und mit ihr die implizierte Akzeptanz anderer religiöser Wege zu Heil und Wahrheit; die Einsicht von aktiver Partizipation der Feiernden für die Gültigkeit der Liturgie; die Vollendung der Offenbarung als Heilsereignis im Verstehen des Menschen; die dezidiert festgehaltene Nicht-Identität der virtuellen Kirche Christi und der Mitgliedschaftsgrenzen der realen katholischen Kirche im *subsistit in* aus Lumen Gentium 8 – all diese (und andere) auf dem Konzil so hart erkämpften semantischen und pragmatischen Errungenschaften sind Auffächerungen der einen großen Grunderkenntnis, dass erst der Durchgang durch die

¹ Vgl. Wenzel, *Gott in der Moderne* (2009), 363; vgl. den ganzen Abschnitt ebd., 360–365.

² Vgl. dazu bereits *Rahner*, *Ekklesiologische Grundlegung* (1964), 118–120, über die Geschichtlichkeit einer als göttliche Selbstmitteilung gedachten Offenbarung – eine Grundthese, die ihn (vgl. etwa *Rahner*, *Theologische Reflexionen* [1967], 640–644) zum entschiedenen Gegner nicht nur eines generell kirchlichen, sondern präzise eines gnoseologischen Integralismus macht. Zum Ganzen vgl. auch *Hünemann*, *Gottes Handeln* (2006).

kulturelle Hermeneutik die Offenbarung zu sich selber bringt und erschließbar macht. Noch die letzten Tage des Konzils bringen die Spitzenaussagen dieser, wenn man so will, ‚kulturhermeneutischen Wende der Gottesrede‘, gipfelnd in *Dei Verbum* 2 und in *Gaudium et spes* 44. In letztgenannter Stelle wird die Kultur sogar zur Hermeneutin der Offenbarung – und nicht umgekehrt! – die erst die Voraussetzung dafür schafft, dass „die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann“³. Rahner ist zuzustimmen, der genau in diesen letzten Einträgen den „Aufhänger für eine spätere Theologie“⁴ sah.⁵

Diese ‚spätere Theologie‘ war ihm, Rahner, „sehr unheimlich“⁶ – und dies mit gutem Grund. Die gegenwärtigen kirchenpolitischen Kämpfe um genau die oben genannten Punkte – Religionsfreiheit und Pius-Brüder, dezentral befreite Liturgie und Neuregelung des Messbuches, generell die Frage der Konzilshermeneutik – zeigen eindrücklich, wie neu, wie innovativ, wie eruptiv das Kriterium einer kultursensiblen Selbstrelationierung der Theologie von ihr und in ihr zu bewegen ist. Denn diese ‚spätere Theologie‘ – und wenige haben wie Rahner an ihrem Design gearbeitet – ist erkenntnistheoretisch intensiv an empirische Wissenschaften verwiesen. Schließlich will sie die kulturellen Kontexte als Voraussetzungenfelder dafür eruieren, wie und als was Offenbarung denkbar und rekonstruierbar wird. Damit wird sie im eigentlichen Sinn des Wortes politisch, also öffentlich – da sie sich nun nicht mehr nur kriteriologisch-abstract, sondern auch kontextuell-konkret daraufhin überprüfbar macht, inwiefern sie Kultur versteht – und sich in ihr.⁷

³ Congar, Kommentar (1964), 41, kommentiert zu GS 44: „Wohl noch nie hat sie [die Kirche, MS] formell so anerkannt, dass sie gegenüber der Welt auch die Empfangende ist.“ Ähnlich Theobald, *Zur Theologie* (2005), 72–75. Insgesamt wird in *Gaudium et spes* eine ‚Theologie der Akkomodation‘ entworfen, die zu einem neuen pastoralen Forschungsprogramm inspiriert; für erste Ansätze vgl. Sellmann, „Pastoral der Pas-sung“ (2011) sowie das ganze Themenheft 1/2011 der Zeitschrift ‚Lebendige Seelsorge‘.

⁴ Zit. bei Theobald, *Zur Theologie* (2005), 73.

⁵ Genauso ist aber Ratzingers Skeptizismus seinerseits skeptisch zu beurteilen, der gerade in seiner Auseinandersetzung mit *Gaudium et spes* (vgl. Ratzinger, *Prinzipienlehre* [1982], 383–395) die Metapher nahelegt, hier sei sicher viel Pechblende und nur unsicher ein wenig Radium produziert worden: „... von manchen [Konzilien, MS] bleibt am Ende nur ein großes Umsonst“ (ebd., 395). Vgl. sekundär zu Ratzingers bis heute virulenter Skepsis gegenüber der konziliären Theologie Sander, *Theologischer Kommentar* (2005), 838–844; sowie Müller, *Vergessene Dialektik* (2005).

⁶ Rahner, *Zur theologischen Problematik* (1967), 629.

⁷ Radikal gedacht, werden die Sektionsnamen der Theologie sogar obsolet; denn ein kulturhermeneutisches Theologieverständnis kann in praktischen Erkenntnisinteressen ohne systematische Vergewisserungen genauso wenig zum Ziel kommen wie eine systematisch-theologische Recherche ohne die durch die praktischen Methoden beibrachten Informationen zu einem als *locus theologicus* gedachten Kontext. Prakti-

Jedenfalls ist das Kriterium systematisch zu leistender Kultursensibilität für die praktische Theologie von enormer Schubkraft. Denn empirische Kontextanalysen erbringen jetzt, nach der Wende des Konzils, seinem ‚Sprung nach vorn‘ (Johannes XXIII.), mehr als bloße Applikationshorizonte von Inhalten der Gottesrede, die man auch ohne diese Analysen wüsste. Im Gegenteil: Empirische Kontextanalysen erschließen den Lernort, an dem die geoffenbarte Wirklichkeit als die Wirklichkeit der ‚Welt‘ zu sich selber kommt.⁸ Theologie wird konkret-ortsgebundenes Nachdenken über das Ereignis göttlicher Selbstmitteilung in Menschen, Situationen, Strukturen, Konstellationen, Epochen.⁹ Sie ist dabei immer mehr als hermeneutische Anthropologie, Humanwissenschaft, Kulturtheorie, Machtphilosophie usw., da sie mit dem letztlich unverrechenbaren Anspruch Gottes rechnet, geschichtlich ‚da‘ zu sein. Trotzdem aber werden erst die genannten Wissenschaften das Potenzial haben, die offenbarungstheoretische Relevanz zu liefern, ohne die die nachkonziliare Theologie ihren eigenen Anspruch unterbietet. Letztlich gipfelt die theoretische Herausforderung der Konzilstexte in einer einfachen, aber umwälzenden Erkenntnis: Menschen, Situationen, Strukturen, Konstellationen, Epochen sind als Ko-Autoren der Selbstmitteilung Gottes modellierbar, insofern diese nicht ontologisch von ihrem souveränen Ursprung, sondern dialogisch von ihrer kommunikativen Intention her verstanden wird.¹⁰

sche Theologie ohne systematischen Zugriff auf die Tradition ist leer, systematische Theologie ohne Beachtung ihrer Kontextdaten ist blind – und häretisch etwa in Bezug auf GS 44 oder auf die berühmte Fußnote zum Titel von GS wären beide.

⁸ Zu diesem ekklesiologischen Programm vgl. *Henneke*, *Wirklichkeit der Welt* (1997).

⁹ Vgl. das instruktive Programm topologischer Gottesrede bei *Sander*, *Gotteslehre* (2006).

¹⁰ Dieser hier neu eingeführte Begriff von der Ko-Autorenschaft des Menschen im Offenbarungseignis ist vor Missverständnissen zu schützen: Er will keineswegs die Souveränität Gottes im Initiativakt der Selbstmitteilung beschneiden. Deswegen ist auch der Ereignisbezug für den Begriff konstitutiv. Die behauptete Ko-Autorenschaft setzt dort an, wo man die Formulierung aus DV 2 einer Offenbarung als ‚conversatio unter Freunden‘, also als kommunikativen Akt ernst meint. Unter kommunikativer Rücksicht kommt eine solche conversatio schlechterdings nicht zustande, wenn nicht auch der empfangende Kommunikationspartner eine mitbegründende Aktivität übernimmt, und sei es nur als das Signal, den sendenden Partner verstanden zu haben. Selbst so verschiedene soziologische Kommunikationstheorien wie die von Niklas Luhmann oder Jürgen Habermas kommen in diesem Punkt überein: Bei Luhmann ist Kommunikation ein Prozess aus den Schaltstellen ‚Information‘, ‚Mitteilung‘ und ‚Verstehen‘ – und erst das ‚Verstehen‘ erlaubt es, von Kommunikation zu sprechen: ‚Begrift man Kommunikation als Synthese dreier Selektionen, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen, so ist die Kommunikation realisiert,

Diese These von der Ko-Autorenschaft einer Offenbarung als Ereignis macht aus bloßen Empfängern der Gottesrede aktive Bedeutungsproduzenten. Und damit eröffnen sich der Theologie ganze Kosmen neuer Artikulationsgestalten darüber, wie die überkommenen *topoi* der traditionellen Gottesrede neu erhellt werden können. Die kulturhermeneutische Wende ist eine zum aktiven Rezeptionssubjekt, welches nun in seiner theologal zu nennenden Aktivität beobachtet werden kann. In einem geradezu eucharistischen Sinn legen sich die großen Begriffe der Theologie – wie Heil, Gnade, Rechtfertigung, Himmel, Erlösung usw. – in die Hände der Leute, die sie leben, die sie bedenken, erproben, erleiden und debattieren; und die sie so kulturell interpretiert zurück an die wissenschaftliche Theologie reichen, die nunmehr reicher erkennt, welcher Bedeutungsgehalt in ihnen schon vorher angelegt war.¹¹

wenn und soweit das Verstehen zustandekommt.“ (*Luhmann*, Soziale Systeme [1996], 203; vgl. ebd., 191–241). Habermas operiert in seiner Frage nach den Kriterien verständigungsorientierten Handelns bekanntlich mit den drei Geltungsansprüchen der ‚Wahrheit‘, der ‚Richtigkeit‘ und der ‚Wahrhaftigkeit‘ – die nur dann kommunikative Koordination ermöglichen, wenn „sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte Gültigkeit ihrer Äußerungen einigen, d. h. Geltungsansprüche, die sie rezipieren, intersubjektiv anerkennen“ (*Habermas*, Theorie [1997], 148; vgl. ebd., 141–151). Auch wenn diese soziologischen Überlegungen angesichts der Göttlichkeit der Selbstmitteilung anthropomorph sind und theologisch zu übersetzen sind, muss doch wenigstens die menschliche Empfängersituation als aktive modelliert werden, soll der Mensch die Selbstmitteilung Gottes als sich ereignende ‚Kommunikation‘ mit ihm abbilden können. Genuin theologisch wäre für die These einer Ko-Autorenschaft eine trinitarische These einzubringen, die wohl am deutlichsten von den Gedanken Richard von St. Victors profitiert. Richard denkt in Gott eine dauernde dreifache Ko-Autorenschaft der Liebe, indem er analysiert, dass die höchste Liebe sich darin erweist, dass der jeweils Geliebte selbst zum Liebenden wird und die Freude hierüber einem ‚condilectus‘ mitgeteilt werden muss, der seinerseits zum Liebenden wird. „Es gehört aber ferner zum Wesen der Liebe selbst, dass der im Vollmaß Liebende nicht befriedigt ist, wenn der im Vollmaß Geliebte die Liebe nicht auch voll erwidert.“ „Dieses aber scheint in der wahren Liebe zu sein: zu wollen, dass der andere so geliebt wird, wie man selbst geliebt wird; in der gegenseitigen Liebe, auch in der brennendsten, ist aber nichts seltener, doch auch nichts großartiger als der Wille, daß der, den du zuhöchst liebst und der dich zuhöchst liebt, einen anderen ebensosehr liebe.“ (*Richard von St. Victor*, Dreieinigkeit [1980], 91 bzw. 95; vgl. sekundär *Greshake*, Der dreieine Gott [1997], 104–111). Versteht man nun aber mit DV die Offenbarung eines so wie von Richard beschriebenen liebenden Gottes als restlose Selbstmitteilung seiner selbst, so kann (mit Rahners berühmter These) die ökonomische Trinität auch im Modus der immanenten gedacht werden. Und damit wird aus dem die Offenbarung empfangenden Menschen mehr als ein Adressat, mehr als ein Interpret, sondern ein Ko-Autor des kommunikativen Ereignisses.

¹¹ Vgl. das vielzitierte pastorale Programm Klaus Hemmerles (vgl. *Hemmerle*, Jugend [1983], 309), das als ein *mission statement* einer zum aktiven Rezeptionssubjekt hingewendeten Theologie gelten kann: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“

Der folgende Beitrag aktualisiert das skizzierte Theologieprogramm für die Frage nach jungen Leuten als Rezeptions- und Kreationssubjekten religiöser Bedeutung. Es soll erkundet werden, wie und mit welcher Sinnrichtung junge Leute sich religiöse Deutungen aneignen, wie sie diese Deutungen dabei verändern, modellieren, und welche neuen Artikulationen der Glaubensrede hieraus erwachsen. Dabei werden mit der Theorie der Biografisierung, der symbolischen Kapitalbildung und der Selbstsozialisation drei heuristische Instrumente gewonnen, die den religiösen Bedeutungsaufbau erstens als bewusste produktive Aktivität und zweitens als Inspirationspool für theologische Reflexion ausweisen.

2. „Biografisierung“: Das Bedürfnis nach Kohärenz als zentrale Gravitationskraft jugendlicher Selbstorganisation

Eine der sichersten gemeinsamen Erkenntnisse aus den durchaus sehr verschiedenen empirischen Studien zu den Strategien jugendlicher Wirklichkeitsaneignung ist die These der Biografisierung.¹² Der Begriff beschreibt eine eigenwillige Strategie der Identitätsfindung: Dabei wird der Platz im Ganzen der Wirklichkeit nicht mehr über die Befolgung fremdgesetzter sittlicher Normen oder allgemeiner gesamtgesellschaftlicher Reformprojekte bestimmt, sondern über die Frage, wer man selbst sein will und inwiefern man vor sich selbst bestehen kann. Die Individualitätsumsetzungen moderner Vergesellschaftung lösen die Verpflichtungswahrnehmung aus, dem sozialen Gegenüber eine kohärente Geschichte seiner selbst zu erzählen. Der Sinnhorizont des Seins und Handelns wird sozusagen kollektiv in die eigene Person verlagert, so dass ein nicht nur jeweils singulärer Akt, sondern ein ganzes Kulturmuster entsteht, geradezu eine normative Erwartung. Junge Leute stehen vor der Entwicklungsaufgabe, vor sich selbst und vor anderen eine konsistente Lebenserzählung zu konstruieren und zu präsentieren. Das soziale Ich wird geschaffen, indem ein privates Ich biografisch aufbereitet wird.¹³

Biografisierung als juveniles Kulturmuster hat enorme Implikationen und Konsequenzen. Sie sorgt dafür, dass junge Leute von

¹² Vgl. zum Folgenden nur *Prokopf*, *Religiosität Jugendlicher* (2008); *Gensicke*, *Jugend und Religiosität* (2006); *Sellmann*, *Identität* (2010). Dass Biografisierung als Identitätstechnik durchaus auch für erwachsene Generationen hochattraktiv ist, zeigt *Nassehi*, *Kommunikation* (2009); gesellschaftstheoretisch hergeleitet bei *Nassehi*, *Religion und Biografie* (1996).

¹³ Zum Ganzen *Wohlrab-Sah*, *Biographie* (1996).

ihrer kulturellen Umwelt vor allem narrative und weniger diskursive Identitätsangebote erwarten, Erzählmaterial also für die Ausstattung der eigenen Erzählung. Der Wirklichkeitszugang Jugendlicher wird eher nahräumlich als gesellschaftsreformerisch, eher medial als interaktiv, eher populär- als hochkulturell, eher emotional als politisch. Ästhetische Erfahrbarkeiten bekommen hohes Gewicht; Selbstinszenierung wird zur Kulturtechnik; und der Modus rationaler Argumentation wird von performativer Attraktion zunehmend verdrängt.

Zwei Dimensionen werden entscheidend: Zum einen das Problem der Kommunizierbarkeit biografischer Motive; zum anderen das Problem der Selbstbeobachtung. Die erste Aufgabe verweist auf Strategien der Szenebildung und des demonstrativen Erwerbs symbolischen Kapitals, was im nächsten Abschnitt näher zu erklären ist. Sehr nah am religiösen Bereich liegt die zweite Aufgabe. Interviewstudien arbeiten heraus, dass junge Leute Religion generell deswegen interessant finden, weil man hier enorme Zusatzmöglichkeiten der Introspektion bekommt. Die religiöse Grundoperation, die zugängliche Wirklichkeit über die Annahme einer transzendenten Größe wie etwa die eines beobachtenden Gottes in eine ganz neue Perspektive zu bringen, schafft ja auch ganz neue Varianten der Selbstthematizierung. Religiöse Formen wie Meditation, Bibellektüre, liturgische Versenkung, face-to-face-Gespräche über das Leben, sakramentale Vollzüge oder Salbungen, Segenszusagen, aber auch mobile Aktionen wie Wallfahrten, Pilgermärsche oder Nachtandachten – sie alle können als Ausdrucksgestalten einer Gottesbeziehung vollzogen werden, sie sind aber auch immer mitlaufend Selbstbeobachtungen. Junge Leute machen diesen Randeffect zum Hauptziel. Sie benutzen religiöse Formen im immanenten Interesse.

Ihre Bezugnahme auf Religion wird damit mythisch. Das heißt, sie zielt auf eine weltanschauliche Folie, die die religionsproduktive Differenz von ‚transzendent‘ und ‚immanent‘ auf die Immanenz hin auflöst. Die Transzendenz wird vom Diesseits her verstanden und eingespielt. Es geht also um Diesseitsbewältigung. Der Mythos lautet: ‚gelingendes Leben‘.¹⁴ Religionswissenschaftlich lassen sich als Bestandteile dieses Mythos folgende Haupttrends klassifizieren: Deistisches Gottesbild; szientistisch-vitalistische Normativität; magischer Transzendenzzugriff; autonomistische, mitunter prometheische Selbstverantwortung für das eigene Leben.

¹⁴ Vgl. ausführlich *Oevermann*, Modell der Struktur (1996). Mit dem Begriff des Mythos bzw. des Neomythos arbeitet auch *Zöller*, Rockmusik (2000).

Umgekehrt werden säkulare Techniken der Selbstbeobachtung religioös. Dort, wo die Biografie in den Blick kommt, und zwar als eine Größe, die zeitlich in eine ungewisse Zukunft hinein zu entwerfen ist und die im letzten sprachlich unmitteilbar ist, dort explorieren junge Leute sich mit religiösen Semantiken. Hierzu gehören etwa Vollzüge wie Tagebuchschriften, Termine mit sich selber machen, Entspannungsrituale, selbständig hervorgebrachte Naturerfahrungen, musikalisches *escaping* oder auch Beratungsgespräche bis hin zu Therapiesitzungen. Solche säkularen Aktivitäten werden häufig implizit religiös konnotiert. Jugendliche Religiosität nimmt damit in nur seltenen Fällen den Status einer Primärdimension an. Weitaus häufiger steht sie funktional zu der anderen, alles organisierenden Größe der biografischen Identitätserzählung. Religiosität kommt also unter Zweckbestimmungen: Sie muss ihren Nutzen erweisen. Solche Nutzeffekte können etwa sein: Beschaffung eines metaphysischen Sicherheitsrahmens für die Identitätserzählung; Beschaffung von expressivem Erzählmaterial; Nutzen von Wohlfühl-Faktoren; Möglichkeit von Szenebildungen usw.¹⁵

Eine weitere Konsequenz: Biografisierung mobilisiert das Subjekt. Es muss sich aktiv und in kulturelle Muster inkludieren, jedenfalls, wenn es maximalen biografischen Erzählwert generieren will. Dies gilt auch für religiöse Passungsprozesse. Wie die Enquete-Kommission des 13. Deutschen Bundestages zu religiösen Gruppierungen feststellen konnte, sind gelingende religiöse Passungen das Ergebnis von aktiven Zuschreibungsprozessen. Erst dann, wenn Individuen einen realen Nutzen religiöser Gruppen und Inhalte für die Bearbeitung ihrer Lebensthemen erkennen können, avancieren diese zu bedeutsamen Kontexten. Religiöse Individuen, erst recht junge Leute, sind keine passiven Abnehmer religiöser Offerten, sondern Ko-Konstrukteure ihrer Lebensgeschichte. Bei der Wahrnehmung, der Kontaktaufnahme und der Mitgliedschaft in religiösen bzw. neu-religiösen Gruppierungen geht es um eine wechselseitige und jeweils subjektiv wahrgenommene Vorteilnahme. „Entscheidend dafür, ob es zu einer langfristigen sozialen Verortung in einer Gruppe kommt oder diese mehr oder weniger schnell verlassen wird, ist die ‚Passung‘ zwischen biographischen Konstellationen (...) und den Möglichkeiten, die die Gruppe für die Artikulation, die Bearbeitung oder Realisierung dieser Lebensthematik bereitstellen kann.“¹⁶

¹⁵ Vgl. Feige, Jugend (2002), 811f.

¹⁶ Deutscher Bundestag, Gemeinschaften (1998), 345; vgl. ausführlich Sellmann, Religion (2007), 429–438.

3. „Der Aufbau symbolischen Kapitals“: Kulturaneignung als Distinktionsgewinn

Hat man in der Biografisierungsdynamik erst einmal den zentralen Organisator jugendlichen Identitätsaufbaus identifiziert, schließt sich die weitergehende Frage an, wie genau man sich diesen Vorgang vorzustellen hat. Das Interesse fokussiert die Fragen der operativen Techniken des juvenilen Identitätsaufbaus und ihrer sozialen Präsentation unter Bedingungen von Wahlförmigkeit, Individualisierung und Optionalisierung der Umgebungskulturen.

Zu dieser Frage haben Carsten Wippermann und Marc Calmbach neue Forschungsbefunde vorgelegt.¹⁷ Hierzu greifen sie auf Pierre Bourdieus Theorie des kulturellen Kapitals¹⁸ zurück. Bourdieus Projekt war es, Strategien sozialer Distinktion über den von ihm geschaffenen Begriff des ‚symbolischen Kapitals‘ näher zu beschreiben. Individuen sorgen für Zugehörigkeit und Abgrenzung, indem sie bestimmte Kulturumgangsmuster als legitim definieren und ihren Konsum nach außen demonstrieren. So bilden sich kulturelle Codes, Stilsprachen und ganze Verhaltensmuster, an denen sich die als gleichwertig erkennen, die sich in ihnen kompetent bewegen können. Beispiele sind das Verhalten in Konzerten, auf Bällen oder im Club. Hochkultur wird damit von niederer Massenkultur unterscheidbar; über den Kulturkonsum kann soziokulturelles Prestige verteilt werden; und so sorgt die Verteilung des symbolischen Kapitals – in Analogie zur Verteilung des finanziellen Kapitals – für den Aufbau und die Stabilität gesellschaftlicher Hierarchien.

Bourdies Theorie des symbolischen Kapitals war in der soziologischen Ungleichheitsforschung enorm wirkungsreich und hat den Blick auf ästhetische Exklusionen genauso geschärft wie für die hierarchiestabilisierenden Effekte von Sozialisationsinstanzen – irgendwo muss der ‚legitime Geschmack‘ ja gelernt werden – oder für den Zusammenhang von Kulturzugang und sozialer Herkunft. Allerdings müssen für gegenwärtige juvenile Sozialisationsprozesse einige Erweiterungen in das Bourdieusche Grundmuster eingetragen werden: So haben die klassischen Sozialisationsinstanzen wie Herkunftsfamilie, Schule oder Kirche gegenüber der *peer-group*, den jugendkulturellen Szenen und den Medien enorm an

¹⁷ Vgl. zum Folgenden *Wippermann/Calmbach*, Jugendliche (2008), 36–42; das ganze Werk ist eine Anwendung der hier gegebenen Theoriefolie.

¹⁸ Vgl. *Bourdieu*, Unterschiede (1982); sekundär *Bohn/Hahn*, Pierre Bourdieu (2000).

Prägestärke verloren. Weiterhin kann nicht mehr von einer Hochkultur gegenüber zu einer Massenkultur gesprochen werden, da eine enorme Vervielfältigung und Dezentralisierung von kulturellen Sphären vorliegt, in der Individuen wählen, abstoßen, umformatieren und sampeln. Man kann nicht mehr sagen, dass die virtuose Beherrschung eines hochkulturellen Codes sofort Prestige- und Ressourcenvorteile nach sich zieht, da in manchen kulturellen Revieren gerade die Stilsicherheit der Kombination aus E- und U-Kultur prämiert wird. Auch ist die Annahme verfehlt, einem einheitlichen hochkulturellen Code stünde ein komplett zersplitterter massenkultureller Sektor gegenüber. Für beide Bereiche – will man sie überhaupt noch so unterscheiden – gilt, dass sie in sich höchst heterogen daherkommen. Viertens ist überhaupt ein populärkultureller Sektor angewachsen, dem nicht unterstellt werden kann, er sei einfach der Effekt der Nicht-Beherrschung des ‚legitimen‘ Codes. Vielmehr ist Popkultur in sehr vielen Bereichen gesellschaftsfähig geworden, und längst ist für Etablierte nicht nur der Besuch der Wagner-Oper in Bayreuth Ausweis kultureller Führerschaft, sondern auch der Kurztrip nach Barcelona zum Madonna-Konzert. Zuletzt muss die Potenzierung der medialen Autorenschaften genannt werden, die Bourdieu ebenfalls so nicht im Blick haben konnte. Die Vervielfältigung der Fernsehkanäle, Radiostationen, Printangebote, die Strategien verzögerten Medienkonsums durch Aufzeichnungsgeräte sowie das Prinzip der *user-generated contents* im web 2.0 haben eine Medienkulisse entstehen lassen, in der weniger der synchrone kollektive Massenkonsum desselben¹⁹ – die berühmten *block buster*, die Quotengiganten –, sondern der diachron kollektive Individualkonsum des Ähnlichen die kulturellen Vibrationen erzeugt.

Trotzdem sind das Begriffsinventar und die Fluchtlinie des bourdieuschen Ansatzes weiterhin ungemein ertragreich. Denn Bourdieu stellt das aktive Kultursubjekt vor Augen, das gegebene Kultur nach Aneignungschancen absucht, solche Chancen im Sinne der Selbstpräsentation und der sozialen Distinktion benutzt und damit selber Kultur erzeugt. Auch jugendsoziologisch kommen hier ganz neue Einsichten in den Blick. Jugendliche sind als Kumulateure von symbolischem Kapital gut beschrieben, denn vieles an juveniler Zeit, an Geld, an emotionaler Energie wird in kulturelle Güter investiert, über die Szenezugehörigkeit oder -ab-

¹⁹ Ja, identitär desselben! Vgl. zu dieser überaus aufregenden These zu Medienwirkungen Wiesing, Medien (2005); auf die Jugendpastoral bezogen bei Sellmann, „Wirkung“ (2008), 170–177.

stoßung signalisiert werden kann. Allerdings bildet zumeist die Popkultur das Inventar für den Kapitalaufbau. In Anlehnung an Bourdieu sprechen auch Wippermann/Calmbach von drei Ausprägungen dieses popkulturellen Kapitals. Es kann in objektivierter Form vorliegen, z. B. in Form von gesammelten CDs der Lieblingsband oder von Szenezeitschriften; es kann inkorporiert sein und bezeichnet dann szenetypische Fertigkeiten oder Wissensbestände wie etwa Tanz, Slang oder bestimmte Insiderkenntnisse über angesagte Events; drittens können auch institutionalisierte Kapitalformen vorkommen – das sind dann subkulturell autorisierte Rollenzuweisungen wie der Einpeitscher bei den Ultras im Fußballstadion oder der DJ in bestimmten Clubs. Ein in dieser dreifachen Weise gut ausgebauter popkultureller Kapitalstock sichert in der Regel ein hohes Prestige im Szenekontext.

Die präzise Analyse speziell popkultureller Aneignungsprozesse muss als wichtige Hausaufgabe jugendsoziologischer Empirie gelten. Allerdings bedarf sie einer weiteren Ergänzung. Denn es sind zwar Jugendkulturen beobachtbar, die ihren symbolischen Kapitalaufbau vorwiegend popkulturell betreiben – genauso wie es weiterhin Jugendliche gibt, die sich dem hochkulturellen Code verpflichtet wissen und ihre soziale Distinktion zum Beispiel über das Erlernen eines klassischen Instruments oder einer alten Sprache inszenieren. Trotzdem sind auch die Mischformen unübersehbar, in denen der Umgang in gerade beiden Sphären – Hochkultur und Massenkultur – den kulturellen Stil beschreibt. Viele Jugendliche negieren einfach den überkommenen Gegensatz von ‚ernstem‘ und ‚unterhaltendem‘ Code und kombinieren kontemplative und stimulative Rezeptionsmuster von Kultur. Der Distinktionsgewinn liegt hier nicht in der Distanz zum legitimen oder massenkulturellem Code, sondern in der wechselseitigen Durchdringung, die dann entweder als gekonnter Stilbruch oder als schöpferische Neukombination präsentiert wird. Wippermann/ Calmbach sprechen von flexibel-multikulturellem Kapital.²⁰ Ihre Analysen ergeben, dass die Bedeutung popkulturellen Kapitals wächst, je jünger ein Jugendlicher ist; dass die Affinität zum legitimen kulturellen Kapital mit der sozialen Lage, vor allem dem Bildungsstand wächst; und dass der Identitätsaufbau mittels flexibel-multikulturellem Kapital als ein typisches Kennzeichen der Jugendlichen ab dem Wertewandel der 1990er-Generation anzusehen ist.

²⁰ Vgl. *Wippermann/Calmbach, Jugendliche* (2008), 40–42.

4. „Selbstsozialisation“: Das individuelle, unsichtbare Bildungsprogramm

Mit welcher Kapitalisierung man aber auch Identitätsaufbau betreibt – es sind Grundierungen erkennbar, die auf eine allgemein geltende operative Strategik verweisen. Diese wird mit dem paradoxen Begriff der ‚Selbstsozialisation‘ gefasst. Dieser Theorieansatz betont die Rezeptionsaktivität und die Eigenleistung junger Leute bei ihrer Wirklichkeits- und Identitätskonstruktion. Fundiert wird er durch die bahnbrechenden Erkenntnisse der *cultural studies*, die nachgewiesen haben, dass Subjekte die ihnen begegnenden kulturellen Impulse nach je eigenen Rezeptionsmustern zunächst dekodieren, dann sampeln und schließlich wieder neu codieren.²¹ Der Ansatz der Selbstsozialisationstheorie geht demgemäß davon aus, dass der Identitätsaufbau junger Leute keineswegs als einfache ‚Entbettung‘ oder ‚Fragmentierung‘ verstanden werden kann, sondern dass auch postmodern weiterhin von einem durchgreifenden Kohärenzstreben auszugehen ist. Ein Aspekt postmoderner Identität besteht demnach darin, „als zugehörig auch das auszuhalten, was seiner Art nach eigentlich nicht zu vereinigen ist“²².

Der Aufbau von identitärer Kohärenz ist als typisch narrative Leistung zu rekonstruieren, die auf drei Dimensionen angewiesen ist:

- auf eine wahrgenommene Vielfalt an Modellen, Erfahrungen, Standardisierungen, Rollenmustern usw., die den ‚Rohstoff‘ für die eigene Konstruktionsleistung abgeben – hier spielen in immer stärkerer Weise medial vermittelte Offerten eine inspirierende Rolle²³;
- auf bereits psychisch oder sozial erworbene Muster, in deren Logik der kulturelle Impuls dekodiert und umformatiert werden kann;
- auf aktuelle Resonanzräume psychischer wie sozialer Art, in die hinein der so aktualisierte Identitätsaufbau signalisiert werden kann.²⁴

„Selbstsozialisation ist die Einarbeitung in audiovisuelles Symbolwissen und der selbst organisierte Erwerb rezeptiver und produk-

²¹ Vgl. einführend Engelmann, *Unterschiede* (1999). Und Bromley/Göttlich/Winter, *Cultural Studies* (1999).

²² Krappmann, *Identitätsproblematik* (1997), 88.

²³ Vgl. Mikos/Hoffmann/Winter, *Mediennutzung* (2007).

²⁴ Die von Wippermann/Calmbach eruierten Milieuorientierungen Jugendlicher sind Beispiele solcher sozialer Resonanzräume.

tiver Kompetenzen. Mit diesem Wissen und diesen Kompetenzen werden symbolische und soziale Inklusion angestrebt sowie symbolische und soziale Exklusion praktiziert²⁵. Das Forschungsprogramm analysiert, „wie Jugendliche Zeit, finanzielle und kognitive Ressourcen auf kreative Weise in popkulturelle, szenespezifische Konsumgüter, Kompetenzen und Aktivitäten investieren und dabei ihr ‚eigenes‘ kulturelles Kapital anhäufen, über das Abgrenzung und soziale Anerkennung in der Peer Group erzielt werden kann²⁶. Von diesen Ausgängen her können folgende Thesen plausibilisiert werden:

- Junge Leute lernen Kultur heute vorwiegend ästhetisch und stilistisch. Der *iconic turn* der Gegenwartskultur macht ihnen besonders bildhafte, inszenatorische, performative Wirklichkeitszugänge attraktiv.²⁷
- Kulturelle Deutungen werden in erster Linie auf ihr Distinktionspotenzial hin sondiert. Da, wie gezeigt, der Biografiegewinn im Vordergrund steht und dieser sozial als Zugehörigkeits- bzw. als Abgrenzungswert zu lesen ist, sind kulturelle Angebote je attraktiver, je mehr sie diese Chancen auch wahrnehmbar machen.
- Das Distinktionsbedürfnis junger Leute ist weitaus intra-generationeller ausgerichtet als inter-generationeller. Viele Studien beschreiben, dass in der Abgrenzung zu anderen Jugendlichen weitaus höhere Identitätsgewinne winken als in der Abgrenzung zu den Eltern.
- Kulturelle Deutungen werden in hoher Quantität und Intensität im Rahmen unsichtbarer Bildungsprogramme und so genannter ‚pädagogikfreier Räume‘ gelernt. Der Resonanzraum für kulturelles Lernen ist dabei in hohem Maß identisch mit dem selbst gewählten Relevanzraum in *peer-group* oder Szene.²⁸ Der Lernstil ist häufig autodidaktisch und kooperativ.

²⁵ Rhein/Müller, Selbstsozialisation (2006), 552; vgl. zum Ansatz der Selbstsozialisation auch Müller/Rhein/Glogner, Konzept (2004); sowie Rhein/Müller/Calmbach, Gebrauch (2008). Er stammt in der hier verwendeten Fassung aus der Musiksoziologie und erscheint schon von daher paradox passend für die Frage nach religiöser Sozialisation junger Leute heute – werden diese doch gemeinhin im weberschen Sinn als ‚religiös unmusikalisch‘ angesehen.

²⁶ Wippermann/Calmbach, Jugendliche (2008), 38 (Hervorhebung im Text). Calmbach ist selber Musiksoziologe und hat im Verbund mit Renate Müller die Selbstsozialisationstheorie führend mit entwickelt.

²⁷ Vgl. Sellmann, Christsein (2009). Um die Wichtigkeit der Zeitdiagnose eines *iconic turn* für die Jugendpastoral zu unterstreichen, wird dieser Beitrag mit dem typischen Ausspruch einer Jugendlichen überschrieben: ‚Ohne pics glaub ich nix!‘

²⁸ Vgl. zu dieser für den schulischen, also ganz und gar nicht pädagogikfreien Religionsunterricht natürlich brisanten These Hitzler/Bucher/Niederbacher, Leben (2001).

- Generell ist der Distinktionsdruck durchaus – je nach psychischer Robustheit – als echte Identitätsmühe, gar als Stress zu lesen. Die folgende Übersicht zeigt, in welchen Kleinschritten die Erarbeitung identitätsrelevanter sozialer Distinktion zu erzielen ist.

<i>Ausgewählte Teil-dimension des Distinktionsdrucks</i>	<i>Leistung des Subjekts</i>	<i>Kurze Erläuterung</i> ²⁹
<i>Passungsdruck</i>	Passungen herstellen zwischen Präferenzen und Angeboten	Generell müssen zwischen dem Selbstentwurf des Subjekts und seinen Entscheidungen Passungen hergestellt werden. Dabei ist eine Passung nicht statisch, sondern progressiv zu verstehen: Weder passt sich das Subjekt einfach einem gegebenen Setting an, noch umgekehrt. Vielmehr kommt es zu wechselseitigen Plastizitäten. Das Subjekt passt sich in bestimmte Strukturen des Settings ein und eignet sich die frei gestaltbaren Setting-Teile gemäß inneren Präferenzen an.
<i>Präferenzdruck (= Passungsdruck, innen)</i>	Eigene Präferenzen kennen lernen	Da die jeweilige Wahl einen Selbstentwurf entsprechen und befördern soll, müssen die zu fällenden Entscheidungen zu den eigenen Präferenzen passen. Diese sind also introspektiv wahrzunehmen, zu bewerten, hierarchisch zu ranken usw.
<i>Sondierungsdruck (= Passungsdruck, außen)</i>	Eigene Umwelt absuchen, Settings recherchieren	Das Subjekt braucht ein vielfältiges Angebot von Gütern, Stilen, Normen, Gruppen usw., um sich in seiner Auswahl desselben als individuell zu erweisen. Dieses kulturelle Angebot gilt es, extrospektiv wahrzunehmen, zu bewerten, hierarchisch zu ranken usw. (These vom ‚Supermarkt der Kultur‘)
<i>Auswahldruck</i>	Aus der Vielfalt der Optionen die relevanten auswählen	Aus dem wahrgenommenen Angebot ist eine Auswahl zu treffen. Dies ist verbindlich und Teil der faktischen Institutionalisierung des Individuums als Sozialform: Auch wer nicht wählt, wählt.

²⁹ Ein eindrückliches und ausführliches Beispiel für die in dieser Spalte aufgelisteten (Selbst)-Bildungsvorgänge bietet Marc Calmbach bezogen auf die Szene der Hardcorer; vgl. *Calmbach, Music* (2007).

<i>Kompetenzdruck</i>	Sich in die gewählte Option hinein arbeiten	Nicht nur Wahrnehmung und Wahl einer Stilsprache sind nach außen zu präsentieren, sondern auch die Kompetenz, die gewählte Stilsprache zu beherrschen und sie weiter zu entwickeln. Die ausgewählten Elemente und die hieraus faktisch erfolgten Entscheidungen sind also nicht nur einfach passiv und konsumtiv zu inkorporieren, sondern sie müssen in produktiver Eigenleistung auch gestaltet werden.
<i>Präsentationsdruck</i>	Die Auswahl nach außen zeigen	Die Entscheidung muss sichtbar gemacht werden. Die Codes und Insignien der Entscheidungsfamilie sind zu zitieren und zu zeigen, damit der relevante soziale Kosmos die Berechtigung zuschreibt, dass man dazugehört.
<i>Kontingenzdruck</i>	Damit umgehen, dass die Auswahl auch anders hätte aussehen können	Die Wahlförmigkeit, Partikularität und Fragmentarität der eigenen Entscheidung bleibt stets bewusst und kann nicht vor der Folie fremder Zwänge ganz legitimiert werden. Hierher rührt die Religionsproduktivität der Individualisierung: Das Projekt des eigenen Lebens und sein sozialer Ausweis wird zum Sachinhalt, zum Mythos, zum sakralisierten Ideal individualisierter Gesellschaften. Denn: Kontingenz ist empirisch fassbar das Hauptproblem, für das Religion antritt.
<i>Legitimierungsdruck</i>	Die Auswahl vor sich selbst und vor anderen begründen	Parallel zum faktischen Entscheidungshandeln laufen Legitimierungsstrategien mit. Je mehr die Entscheidungen auf das Subjekt (fremd- und selbst-) zugerechnet werden, desto deutlicher muss eine innere Logik der Entscheidungsabfolgen konstruiert und auch präsentiert werden. Letztlich führt der Legitimierungsdruck auf das Problem der Identitätskonstruktion im Ganzen zurück und wird über Authentizität gelöst. Man sagt dann „Das passt zu mir“, „Das bin ich nicht“ oder „Da bin ich nicht der Typ für“. Diese Authentifikationen sind immer unsichtbare Bezüge auf Objektivität, die den subjektiven Legitimierungsdruck entlasten.

5. Zwischenblende

Ausgehend von den referierten Arbeitsprogrammen der Biografisierungsthese, des symbolischen Kapitalaufbaus und der Selbstsozialisationstheorie erscheint der Religionsunterricht in einem neuen Licht. Mag mancher ihn auch weiterhin gerne für die öffentliche Unternehmung halten, in der sich die christliche Tradition am Material jugendlicher Rezipienten in die Zukunft tradiert, so ist das doch empirisch ganz und gar nicht zu erwarten. Der Sektor religiöser Tradition kann sogar ganz zuletzt als ein Reservoir angesehen werden, den man einfach normativ übernehme, da Säkularisation im übergreifenden Sinn ja gerade heißt, angebotene Kulturinhalte sanktionsfrei aneignen oder verwerfen zu können.³⁰ Tradierungen rein rezeptiver Art könnten eher angesichts ökonomischer oder naturwissenschaftlicher Materien erwartet werden, da das Risiko fälschlichen Lernens hier als unvergleichbar höher eingeschätzt wird. Religion gilt gerade bei jungen Leuten als frei hantierbare Manövriermasse der Selbst- und Weltdeutung. Insofern ist es wohl realistisch, den Religionsunterricht als ein kreatives Unternehmen zu modellieren, in dem Schüler und Schülerinnen selektiv auf den Impulsvorrat der christlichen Glaubensüberlieferung zugreifen und ihn gemäß der eigenen Biografieprojekte neu zusammenstellen. Prozessanalytisch finden dabei drei Schritte statt: eine Dekonstruktion, eine Adaption und eine Neukombination. Alle Schritte können in Unterrichtsbeobachtungen rekonstruiert werden; und alle drei Schritte erbringen aktive Impulse für die theologische Reflexion des Glaubens (vgl. 6.).

Anders pointiert: Zwar ist der Religionsunterricht einer der letzten Orte, an dem das Lebens- und Denkangebot des christlichen Glaubens massenhaft und öffentlich unterstützt zur Auseinandersetzung angeboten wird. Trotzdem ist es dann gerade die Öffentlichkeit dieses Ortes – der Schule –, die die volle Wucht der Säkularisationsdynamik durchschlagen lässt. Angesichts der großen gegenwärtigen Transformationskrise der christlichen Glaubenskommunikation, gemäß derer kirchliches Sprechen von einer Situationsbestimmung in eine Situationsbestimmtheit gewechselt ist, muss man heute davon ausgehen, dass der vom Sender ausgehende Impuls des *depositum fidei* gemäß anderer Kriterien emp-

³⁰ Vgl. aus der Menge verfügbarer Analysen hier nur *Luhmann, Religion* (2000), 285–289.

⁰ Zur These des (fälligen) kirchlichen Standortwechsels von Selbstbestimmung zu Selbstbestimmtheit vgl. nur *Bucher, Provokation* (2004).

fangen wird, als es der Sender intendiert. Kirche kann nicht mehr selbst bestimmen und noch weniger sanktionieren, wie ihre Botschaft verstanden wird.³¹ Die Botschaft ist der Interpretationsmacht anderer Agenten ausgesetzt – wo wird dies intensiver erfahrbar als im Religionsunterricht? Gemäß *Gaudium et spes* 44 eignet den eigenwilligen Dekonstruktionen, Adaptionen und Neukombinationen von Schülerinnen und Schülern eine kreative Kraft, durch die der Offenbarung neue Sprachpotenziale und Artikulationsgestalten zuwachsen können – wenn sie wiederum von einer Theologie rezipiert werden, die sich erstens von einem gnoselogischen Integralismus verabschiedet hat; die zweitens auch den Symbolinterpretationen junger Leute etwas zutraut; und die sich drittens offenhält für fremdprophetische Rede, ja für die intellektuelle Schubkraft häretischer Geltungsansprüche.

6. „Empirische Dogmatik“: Der Aufbau religiöser Bedeutungen im Religionsunterricht

Ein sehr gelungenes und instruktives Beispiel für solch einen Theologietyp legt jetzt der evangelische Theologe Carsten Gennerich vor. Sein Projekt ist motiviert von der Frage, „wie der religiöse Kern ihrer Weltsicht [gemeint sind Jugendliche, MS] mit Hilfe der systematisch-theologischen Deutungstradition zur Sprache gebracht werden kann“³². Gennerich folgt dem Programm der ‚verstehenden Dogmatik‘ Schleiermachers (15–19) und sieht den Haupt-sinn theologischer Lehre im Wechselverhältnis von semantischem Angebot der Lehre, interpretierender Rezeption durch die Empfänger, hermeneutischer Aufnahme dieser Empfänger-Interpretationen durch den Sender und weiterer Arbeit an immer passgenauerer Artikulation des Lehrinhaltes. Theologie wird also geschichtlich begriffen, durchläuft selber einen kontingenten Prozess, hat selbst nur selektiven Verstehenszugriff auf die ihr gegebenen Inhalte und bedient vor allem Orientierungsfunktionen. Und sie kann diese je besser wahrnehmen, je stärker sie sich selbst auch an den Verstehenshorizonten ihrer Empfänger orientiert. Sie ist „didaktisch orientierte Glaubenslehre“ (20), die sich selber zwischen die Pole der Tradition und der Erfahrung einspannt.

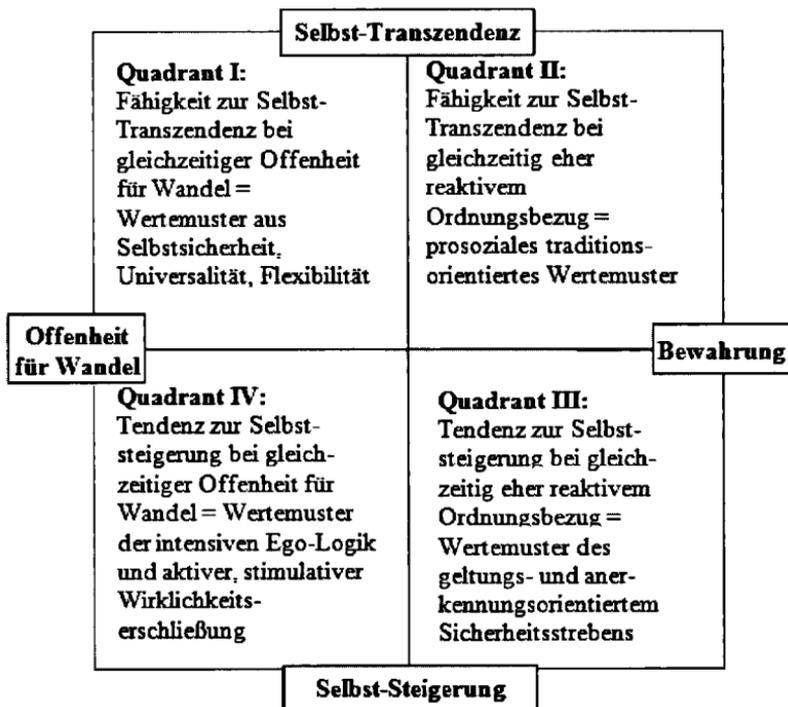
Dabei geschieht die Beachtung dieser Polarität in origineller Weise. Gennerich destilliert zu Beginn den möglichen Ansatzpunkt

³² Gennerich, *Empirische Dogmatik* (2010), 11; die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

theologischer Bedeutung aus der spezifischen Empfängersituation junger Leute, genauer: aus ihren entwicklungspsychologischen Leitmotiven (22–24). Damit wird eingelöst, was oben als kulturhermeneutisches Vorgehen bezeichnet wurde: Die Empfängersituation der Gottesrede bekommt einen konstitutiven, ja: initiiierenden Status in ihrer Ko-Autorenschaft dessen, was verkündigt werden soll. Gennerich analysiert, dass die Phase der Adoleszenz junge Leute in ein neues Weltverhältnis bringt und sie gleichzeitig dazu befähigt. Jetzt entsteht etwa die neue kognitive Fähigkeit zur Abstraktion, die neue Selbst- und Wirklichkeitswahrnehmungen begründen; eine neue Fähigkeit zu normativen Bewertungen mit universalen Geltungsbereichen organisiert das Wertegerüst; und die Frage nach der eigenen Zukunft wird mit der der Zukunft des ‚Ganzen‘ konfundiert. Sollen nun Glaubensbegriffe zur biografiegesteuerten symbolischen Kapitalbildung taugen, müssen sie sich, so Gennerich, genau auf diese Typika der Adoleszenz beziehen lassen. Und genau das gelingt in verblüffender Weise: Gennerich zeigt, dass die adoleszente Frage nach dem Selbstwert in ein fruchtbares Gespräch mit dem Begriff der ‚Sünde‘ gebracht werden kann; die adoleszente Frage nach Anerkennung korrespondiert mit dem, was die Theologie mit ‚Rechtfertigung‘ und ‚Stellvertretung‘ anspricht; die adoleszente Suche nach verlässlichen Wirklichkeitserfahrungen ist implizit eine nach ‚Glauben‘; und die Zukunftsorientierung junger Leute kann von der theologischen Rede des ‚Reiches Gottes‘ und/oder des ‚Gerichtes‘ inspiriert werden.

Nach und nach entsteht von Kapitel zu Kapitel eine „Dogmatik des Jugendalters“ (24). Ihr sowohl konzeptioneller wie empirischer Grund ist eine Wertefeld-Matrix (35–65), durch die der Autor die vielfältigen Schüleräußerungen auf hoch aggregierte Werteachsen beziehen kann, die gemäß der theologischen konfligierenden Interpretationsperspektiven von ‚Freiheit vs. Ordnung‘ und ‚Selbst- vs. Nächstenliebe‘ gebaut sind (38–42). Gennerich erhält damit vier Felder unterschiedlicher jugendlicher Werthaltungen, die als Zielgruppentypologie gelten kann: der Quadrant I oben links versammelt Jugendliche mit universaler Offenheit; der Quadrant II oben rechts repräsentiert ein prosoziales traditionsorientiertes Muster; der Quadrant III unten rechts zeigt ein Wertefeld rund um Sicher-

⁰ Gennerich konstruiert dieses Wertefeld nach Vorarbeiten von Peter Biehl und Shalom Schwartz (24–38). Ausgiebige empirische Studien ermutigen ihn, das Koordinatenfeld aus ‚Offenheit für Wandel‘ und ‚Bewahrung‘ (x-Achse) sowie aus ‚Selbsttranszendenz‘ und ‚Selbststeigerung‘ (y-Achse) als „universell“ (31) zu postulieren. Durch genaue statistische Berechnungen und sekundäre Modellierungen kann Gennerich sodann die Befragungsergebnisse von sehr vielen vorliegenden Jugendstudien



Quadrantenschema bei C. Gennerich; eigene Rekonstruktion, eigene Abbildung

heit und Geltungsdrang; und der vierte Quadrant IV unten links zeigt junge Leute mit hohem Risikobewusstsein und intensiver Ego-logik.³³ Die ‚Empirische Dogmatik‘ startet in jedem der sieben materialen Kapitel mit einem systematisch-theologischen Referat des betrachteten *Topos*. Danach wird beobachtet, wie sich junge Leute

(46–49, 421–437) in seine vier Quadranten eintragen. Die empirische Basis seiner Arbeit umfasst damit etwa 30.000 Datensätze junger Leute (46). Seine so gewonnene Zielgruppentypologie lässt sich unschwer mit anderen Modellen bestätigen. Milieutheoretisch wäre sein Quadrant I als postmaterielle, der Quadrant II als traditionsverwurzelte, der Quadrant III als konsum-materialistische und der Quadrant IV als hedonistische Milieuorientierung rekonstruierbar. Die Milieutendenzen der ‚Experimentalisten‘ und der ‚Performer‘ lägen dann zwischen I und IV, die der ‚Bürgerlichen Mitte‘ zwischen II und III (vgl. Wippermann/Calmbach 2008:21). Ganz ähnlich wie Gennerich zieht die Forschung der 14. und 15. Shell-Jugendstudie eine x-Achse ‚Humanität versus Egozentrik‘ und eine y-Achse ‚Aktivität versus Passivität‘ durch das Jugendalter. Die vier so ermittelten Wertetypen ‚Pragmatische Idealisten‘, ‚Robuste Materialisten‘, ‚Selbstbewusste Macher‘ und ‚Zögerliche Unauffällige‘ sekundieren den vier Quadranten Gennerichs deutlich (vgl. nur *Genesicke*, *Zeitgeist* [2006], 186–202; sowie *Gennerich*, *Empirische Dogmatik* [2010], 424–427).

je nach ihrer Quadrantenlage den *topos* faktisch aneignen. Dies wird in einem dritten Schritt didaktisch reflektiert.

Die Fruchtbarkeit dieses Vorgehens ist beeindruckend. In abduktiver Manier werden die Empfängersituation der Schülerschaft und die theologischen *topoi* in ein wechselseitiges Lernverhältnis gesetzt, so dass ein Pol über den anderen erschlossen wird und sich somit nicht nur neue didaktische, sondern auch systematisch-theologische Hypothesen ergeben. Dies soll im Folgenden beispielhaft am Begriff ‚Sünde‘ vorgeführt werden (66–129).³⁴ Was trägt dieser Begriff aus für den Aufbau religiöser Bedeutung? Und was bedeutet dies für die Selbsterkenntnis theologischer Gottesrede? Gennerich macht folgende Beobachtungen:

- Das theologische Deutungsangebot der ‚Sünde‘ zielt auf die elementar-existenzielle Frage der Selbstbewertung. Da dies ein in der Adoleszenz hochaktuelles Thema ist, lässt sich im Religionsunterricht grundsätzlich leicht eine Relevanz herstellen.
- Hierzu gilt es aber zunächst, sich die Pluralität theologischer Sündenkonzeptionen zu erarbeiten (67–78). Gennerich findet folgende Varianten: A) Sicherheitsorientierte, ‚forensische‘ Konzepte betonen eine gegebene Ordnung, der man sich zu fügen hat. Die Zielrichtung geht auf die Vermeidung unerlaubten Verhaltens. B) Selbsterkenntnis-orientierte Konzepte bieten angesichts eines bestimmten Rahmens die Möglichkeit der Selbsteinschätzung und Selbstakzeptanz; diese Rahmung kann z. B. kosmisch sein (Stellung des Menschen in der Welt), soteriologisch (Mensch im Angesicht des gnädigen Gottes), politisch (Mensch und Strukturen der Sünde) usw.; C) Wachstumsorientierte Konzepte, die etwa in der feministischen Theologie entwickelt werden, fokussieren auf Entwicklungschancen des Menschen; das Sündenbewusstsein fördert die Selbstbestimmung des Menschen, weil gerade das Sistieren in fremdgesetzten Ordnungen als Sünde bezeichnet wird.

Empirisch kann Gennerich folgende Adaptionen des Sündenbegriffes finden (83–94):

- Der Begriff Sünde ist generell für gewaltförmige Verfehlungen im sozialen Nahbereich reserviert: für Gewalt, Fremdgehen, Klauen, Vertrauensbruch. Das zeigt, dass die Theologie bisher vor allem moralische Sündenkonzepte vermitteln konnte, in denen es um soziale Übertretungen geht. Wachstums- oder selbsterkenntnisorientierte Sündenkonzepte sind so gut wie unbekannt.

³⁴ Vgl. auch *Feige/Gennerich, Lebensorientierungen* (2008), 47–52.138–146.

- Der Sündenbegriff wird tendenziell nicht auf die Selbstbeziehung angewendet. Individuelle Items wie ‚ungesund leben‘ oder ‚egoistisch sein‘ gilt jugendlich nicht als Sünde.³⁵
- Damit wird eine Horizontalisierung und Anthropozentrierung des Sündenbegriffes deutlich. Die Gottesbeziehung wird in ihm nicht vermutet. Der Sündenbegriff wird biografisch vorgehalten, um die Beziehungsqualität im Nahraum zu kennzeichnen. Das bedeutet aber keineswegs eine Verflachung des Sündenbegriffes. Sogar im Gegenteil: Gerade die Dimension des sozialen Nahraums ist für junge Leute heute ja eine geradezu heilige. Der private Kosmos ist mit hoher Bedeutung aufgeladen, so dass der Sündenbegriff gerade die Tabuverletzung anzeigt, den Angriff auf die biografische Sicherheitskonstruktion. Die systematische Theologie kann sich hier informieren lassen, wie bei jungen Leuten Immanenzen Transzendenzqualität bekommen; die theozentrische Aussagedimension des Sündenbegriffes müsste von hierher eine neue Artikulation bekommen.³⁶
- Als Sünde gelten Taten, weniger Haltungen. Das ist aufschlussreich, denn gerade die ich-bezogene Lebenshaltung der modernen Milieutendenzen wird nicht als Sünde abgebildet. Die theologisch prominente These, dass gerade aus falschen Haltungen Sünden quasi organisch erwachsen, wird hier mindestens irritiert.
- Ganz deutlich steht der Sündenbegriff in Abhängigkeit zum Bildungsstand der Jüngeren. Die Faktorladung ‚Bildungszugehörigkeit‘ erklärt sogar signifikanter den Umgang mit dem Begriff als der Faktor ‚Religionszugehörigkeit‘ oder ‚Konfessionalität‘! Hieraus ergeht an die Theologie ein klarer Lernimpuls, nämlich: sich gerade für bildungsfernere Jugendliche verständlicher zu machen.³⁷

Wie das Symbolkapital des Begriffes ‚Sünde‘ für den Kohärenzaufbau und die soziale Distinktion eingesetzt wird, zeigen die unterschiedlichen Adaptionstrategien in den verschiedenen Quadranten.

- Die klassische Interpretation des Sündenbegriffes als Verfehlung gegen gegebene Gebote wird nur von jungen Leuten im

³⁵ Übrigens gilt Schülern nach *Feige/Gennerich*, *Lebensorientierungen* (2008), 49, auch Abtreibung eher nicht als Sünde, sondern als individuelle Freiheitsentscheidung.

³⁶ So auch *Feige/Gennerich*, *Lebensorientierungen* (2008), 52.

³⁷ Vgl. auch *Gennerich*, *Empirische Dogmatik* (2010): „Die angemessene Adressierung von Jugendlichen in den unteren Feldbereichen bleibt ein dringendes religionspädagogisches Desiderat.“

Quadranten II verstanden und tradiert. Generell gehen autonom (Quadrant IV) oder humanistisch (Quadrant I) orientierte Jugendliche zum Sündenbegriff auf Distanz, weil sie in ihm eine Zumutung in Richtung zu akzeptierender Konventionalität vermuten. Zum großen Teil ist dies wohl auch reales Erleben im Unterricht, da ein Großteil der Religionslehrerinnen und -lehrer selber aus dem konventionell-traditionell ausgerichteten Quadranten II kommt und dies im Unterrichtsgeschehen sichtbar wird (413–416).

- Jugendliche im Quadrant II wenden ihre Sicherheitsorientierung gegen alles, was den Bereich kreativen Freiheitsgebrauches betrifft. Für sie ist ein permissiver Lebensstil, der ‚macht, was er will‘ potenziell falsch; er destabilisiert sie und kann über die Sündensemantik abgewehrt werden.
- Jugendliche im Quadrant I sind resonant auf ein Sündenverständnis, das die politische Gerechtigkeitsdimension einspielt.
- Dagegen honorieren junge Leute im Quadrant IV die Idee, dass gerade der Nichtgebrauch von Freiheit als Sünde bezeichnet werden könnte. Hier ist auch eine deutlich geringere Neigung erkennbar, Gewalt per se als Sünde zu klassifizieren. Selbstbehauptung ist hier ein Wert mit hoher Ladung. Gennerich kann nachweisen, dass der Quadrant IV Jugendliche versammelt, die Bindungsunsicherheit, prekäre Versorgungsverhältnisse und reale Ausgrenzungserfahrungen erleben. Er schließt den wichtigen Gedanken an, dass im Religionsunterricht angesichts dieses Wissens dann eine Verdoppelung der Exklusionserfahrung eintritt, wenn umstandslos ein Sündenbegriff angeboten wird, der Gewalt grundsätzlich verbietet. Gennerich empfiehlt für den Unterricht mit jungen Leuten aus Quadrant IV, wachstumsorientierte Sündenkonzepte zu vermitteln.³⁸

Das ‚Mehr‘ des theologischen Sündenbegriffs läge in der angebotenen Chance erweiterter Selbstwahrnehmung. Wie kann ich mich zu mir selbst verhalten, wenn ich die umfassende Akzeptanz Gottes unterstelle? Wie kann angesichts der immer selektiven Quadrantenlage die Theologie ihr heilsames Potenzial aktivieren? Auch diese Frage kann empirisch mit genauen Fluchtlinien beantwortet werden. Gennerich stellt fest (94, 116–129):

- Im Quadrant I liegt eine optimistische Sicht auf die eigenen Ressourcen und die allgemeine Weltlage vor. Das ‚Böse‘ der ‚Welt‘ wird eher in Strukturen und Systemzwängen identifiziert

³⁸ Vgl. auch *Feige/Gennerich*, *Lebensorientierungen* (2008), 141f.; diese könnten gerade für männliche Jugendliche aus der feministischen Theologie bezogen werden!

als in der eigenen Person – und damit gerne delegiert. Die theologische Dimension der ‚Personalität der Sünde‘ sollte hier betont werden und kann die Selbstwahrnehmung erweitern.

- Im Quadrant II liegt eine konformistische und regelangepasste Wirklichkeitswahrnehmung vor. Das ‚Böse‘ wird hier in Norm-übertretungen gegebener und über gesellschaftliche Autoritäten repräsentierte Institutionen (Kirche) identifiziert. Hier kann korrigierend die sündentheologische Interpretation aktiviert werden, der gemäß auch das Unterlassen eigener mutiger Selbstentscheidungen und eigener, selbstverantworteter Wachstumsprozesse zur ‚Sünde‘ gehören.
- Im Quadrant III liegt ein macht- und sicherheitsorientiertes Kulturmuster vor. Fremde soziale Gruppen werden als Bedrohung und als Böses rezipiert. Hier kann die Rede von der ‚Allgemeinheit der Sünde‘ Solidarität erzeugen und dem Denken in Sündenbock-Kategorien Vorschub leisten.
- Im Quadrant IV werden oft hohe Selbstabwertungen mit Bedrohungsgefühlen durch die Mehrheitsgesellschaft kombiniert. Das böse Prinzip liegt in der allgemeinen Entfremdung und der fehlenden personalen Autonomie. Die existentielle Gnadenzusage an jedes Individuum, die Botschaft vom jederzeit möglichen Neuanfang des Lebens und die Botschaft von der freien Entwicklung jedes Menschen kann hier erweiternd, eventuell sogar erlösend wirken, weil sie depressiven und selbstschädigenden Tendenzen vorbaut.³⁹

Gennerich schließt: „Summa summarum: Das heilsame Potenzial der theologischen Sündenkatégorie wartet darauf, in der Religionspädagogik vitalisiert zu werden“ (117). Ihm ist zuzustimmen – nicht nur in Bezug auf die Sündenkatégorie und nicht nur in Beschränkung auf die zu erwartenden heuristischen Gewinne für den Unterricht. Vielmehr, so darf im Ausgang dieser Überlegungen begründet vermutet werden, würde die ganze theologische Reflexion davon profitieren, stärker in die Bewahrungshorizonte von außerkirchlich kontrollierten Orten zu gehen. Der Religionsunterricht der öffentlichen Schule, die Medien, die Armut in den Städten, die großen ethischen Diskurse unserer Zeit sind Beispiele solcher Orte. An solchen realen *topoi* lernt die Theologie ihre semantischen und pragmatischen *topoi*. Hier, in der säkularen Be-

³⁹ Gennerich betont sehr richtig, dass diese Einsichten didaktisch natürlich nicht einfach nur doziert werden dürften, sondern dass sie auch in der Interaktionsform je nach Zielgruppe passend vermittelt werden müssten; so plädiert er für den Einbezug erlebnispädagogischer, non-verbaler und popkultureller Unterrichtsmethoden.

währung, trifft die Theologie nicht nur die Anderen und auf das Andere ihrer selbst, sondern sie stößt im Anderen auf das Eigene. Sie stößt auf Ko-Autorenschaft einer als Ereignis gedachten Offenbarung. Das Vatikanum II lehrt: Nur kommunikativ riskierte Offenbarung ist neu verstandene Offenbarung. Junge Leute warten auch heute auf diese ergebnisoffene Risikobereitschaft der Theologie. Denn sie sind auch heute Produzenten religiöser Bedeutungen. Sie warten nicht nur auf eine Theologie, die sich ihnen besser verständlich macht. Sie warten vor allem auf eine Theologie, die sie zu Autoren macht; die sie ins Projekt der Gottesrede mit hineinnimmt; die ihnen Räume des Selbstlernens von Religion eröffnet; die ihnen neue ästhetische und semantische Potenziale der Selbst- und Weltwahrnehmung verleiht; die sich von ihnen her immer neu zu entdecken weiß – kurz: die mit ihnen staunt, wie jung die Offenbarung sein kann.

Literaturverzeichnis:

- Bohn, Cornelia/Hahn, Alois*, Pierre Bourdieu, in: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 2, München 2000², 252–271.
- Bourdieu, Pierre*, *Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1982.
- Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten* (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg 1999.
- Bucher, Rainer* (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004.
- Calmbach, Marc*, *More than Music. Einblicke in die Jugendkultur Hardcore*, Bielefeld 2007.
- Congar, Yves*, Kommentar zu Kapitel 4 des Ersten Teils von *Gaudium et spes*, in: LThK Bd.XIV, 397–422.
- Deutscher Bundestag Enquete Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“* (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“*, Hamm 1998.
- Engelmann, Jan* (Hg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*, Frankfurt/New York 1999.
- Feige, Andreas*, *Jugend und Religion*, in: *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Opladen 2002, 805–818.
- Feige, Andreas/Gennerich, Carsten*, *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland*, Münster 2008.

- Gennerich, Carsten*, Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen, Stuttgart 2010.
- Gensicke Thomas*, Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, München 2006, 203–239.
- Gensicke, Thomas*, Zeitgeist und Wertorientierungen, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, München 2006, 169–202.
- Greshake, Gisbert*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg im Breisgau² 1997.
- Habermas, Jürgen*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1, Frankfurt am Main² 1997.
- Hemmerle, Klaus*, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: IKZ 12/1983, 306–317.
- Henneke, Christian*, Die Wirklichkeit der Welt erhellen: ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhöffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung, Paderborn 1997.
- Hützler, Ronald/Bucher, Thomas/Niederbacher, Arne*, Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute, Opladen 2001.
- Hünemann, Peter*, Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis, in: Michael Böhnke u. a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen (FS Thomas Pröpper), Regensburg 2006, 109–135.
- Krappmann, Lothar*, Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht, in: H. Keupp/R. Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute, Frankfurt am Main 1997, 66–92.
- Luhmann, Niklas*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.
- Luhmann, Niklas*, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main⁶ 1996.
- Mikos, Lothar/Hoffmann, Dagmar/Winter, Rainer (Hg.)*, Mediennutzung, Identität und Identifikationen. Die Sozialisationsrelevanz der Medien im Selbstfindungsprozess von Jugendlichen, Weinheim/München 2007.
- Müller, Klaus*, Vergessene Dialektik der Aufklärung? Gaudium et spes, die Moderne und ein Stück Wirkungsgeschichte. In: J. Werbick, M. Worbs (Hg.): Die Kirche in der Welt. 40 Jahre „Gaudium et spes“, Opladen 2005 (Colloquia Theologica; 6), 103–112.
- Müller, Renate/Calmbach, Marc/Rhein, Stefanie/Glogner, Patrick*, Identitätskonstruktionen mit Musik und Medien im Lichte neuerer Identitäts- und Jugendkulturdiskurse, in: Mikos 2007:135–147.
- Müller, Renate/Rhein, Stefanie/Glogner, Patrick*, Das Konzept musikalischer Selbstsozialisation – widersprüchlich, trivial, überflüssig?, in: Dagmar Hoffmann/Hans Merckens (Hg.), Jugendsoziologische Sozialisationstheorie. Impulse für die Jugendforschung, Weinheim/München 2004, 233–248.
- Nassehi, Armin*, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Indi-

- vidualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkt moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 41–56.
- Nassehi, Armin*, Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 169–203.
- Oevermann, Ulrich*, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main/New York 1995, 27–102.
- Prokopff, Andreas*, Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen, Stuttgart 2008.
- Rahner, Karl*, Ekklesiologische Grundlegung, in: ders. u. a. (Hg.) *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. I, Freiburg/Basel/Wien 1964, 117–148.
- Rahner, Karl*, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: ders., *Schriften zur Theologie Bd. VIII*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 637–666.
- Rahner, Karl*, Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution‘, in: ders., *Schriften zur Theologie Bd. VIII*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 613–636.
- Ratzinger, Joseph*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie, München 1982.
- Rhein, Stefanie/Müller, Renate*, Musikalische Selbstsozialisation Jugendlicher: Theoretische Perspektiven und Forschungsergebnisse, in: *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung*, H. 4/2006, 551–568.
- Rhein, Stefanie/Müller, Renate/Calmbach, Marc*, Der soziale Gebrauch von Musik und musikalische Selbstsozialisation. Musiksoziologie zwischen Klassen- und Individualisierungstheorie, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Teil 2*, Frankfurt am Main/New York 2008, 4884–4895.
- Richard von St. Victor*, *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln 1980.
- Sander, Hans-Joachim*, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.
- Sander, Hans-Joachim*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann u. a. (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581–886.
- Sellmann, Matthias*, Christsein im ‚iconic turn‘ der Gegenwartskultur. Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral, in: *Pastoraltheologische Informationen*, Jg. 29, H.1 (2009), 32–48.
- Sellmann, Matthias*, Eine ‚Pastoral der Passung‘. Pragmatismus als Herausforderung einer gegenwartsfähigen Pastoral(theologie), in: *Lebendige Seelsorge*, Heft 1/2011, (im Erscheinen).
- Sellmann, Matthias*, Identität durch Ausschluss. Systemtheorie als Inspiration für Jugendpastoral, in: Patrick Becker/Stephan Mokry (Hg.), *Jugend*

- heute – Kirche heute? Konsequenzen aus der Jugendforschung für Theologie, Pastoral und (Religions-) Unterricht, Würzburg 2010, 82–100.
- Sellmann, Matthias*, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Perspektiven, Frankfurt/New York 2007.
- Sellmann, Matthias*, ‚Wirkung‘ – ‚Schönheit‘ – ‚Attraktive Körperlichkeit‘. Kriterien erfolgreicher Jugendpredigten im iconic turn der Gegenwartskultur, in: Michael Meyer-Blanck/Ursula Roth/Jörg Seip (Hg.): Jugend und Predigt. Zwei fremde Welten?, München 2008, 170–185.
- Theobald, Christoph*, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünemann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Basel/Wien 2005, 71–84.
- Wenzel, Knut*, Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität, in: ders./Thomas M. Schmidt (Hg.), Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg/Basel/Wien 2009, 347–376.
- Wiesing, Lambert*, Was sind Medien?, in: ders., Artificielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes, Frankfurt am Main 2005, 149–162.
- Wippermann, Carsten/Calmbach, Marc*, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2008.
- Wohlrab-Sahr, M. (Hg.)*, Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M./New York 1995.
- Zöller, Christa*, Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie, Münster/Hamburg/London 2000.