

Junge Menschen und ihre Sehnsüchte

Regina Polak

1. Welche Sehnsüchte haben junge Menschen?

Eine Frage, die Erwachsene gerne stellen, wenn sie wissen wollen, was junge Menschen „wirklich“ wünschen.

Sofort fallen mir zentrale Forschungsergebnisse der Österreichischen Jugend-Wertestudie 2006¹ ein. Da ist zunächst jener Trend, der alle Lebensbereiche durchzieht: die seit 1999 deutlich höhere Wichtigkeit, die junge Menschen der Sicherheit und dem Wohlstand einräumen. Für ein Drittel der Befragten ist Sicherheit wichtiger als Freiheit.² Damit haben 2006 doppelt so viele junge Menschen Sicherheit und Wohlstand höher gereiht als im Jahr 1999. Hintergrund für diese Veränderung ist die große Verunsicherung am Arbeitsmarkt. Zu erwähnen sind auch jene Gruppen junger Erwachsener, die nach alternativen Lebensstilen suchen. Die „leistungsorientierten IdealistInnen“ (16% der Befragten) versuchen in ihren Wertvorstellungen Lebensgenuss, beruflichen Erfolg und soziale Verantwortung miteinander zu verbinden. Die „prosozialen PragmatikerInnen“ (21% der Befragten) streben nach einem ausgeglichenen Privatleben, nach Selbstverantwortung und Eigenständigkeit in Liebe und Beruf ebenso wie sie Verantwortung für die persönliche Entfaltung sowie die soziale und natürliche Umwelt übernehmen wollen.³ Eine Landschaft voller widersprüchlicher Wünsche und Vorstellungen.

Aber: Kann man aus diesen Wünschen etwas über die „Sehnsüchte“ junger Menschen schließen? „Sehnen“ sich die Befragten nach Sicherheit? Welche Sehnsucht verbirgt sich hinter der Suche nach alternativen Lebensstilen? Sind Wünsche Sehnsüchte? Wonach wird überhaupt gefragt, wenn nach „Sehnsüchten“ gefragt wird? Ich halte inne und zögere. Was ist das überhaupt, Sehnsucht? Und gibt es sie im Plural, als Sehnsüchte?

Deshalb biete ich Ihnen im Folgenden zunächst keine Liste mit empirischen Ergebnissen. Die folgenden Überlegungen sollen dazu ermutigen, darüber nachzudenken, wonach da überhaupt gefragt wird. Sie wollen auch anregen, sich in der Schule, in der Jugendarbeit, in der Jugendpastoral auf die

Suche nach „der Sehnsucht“ in den Wünschen, Erwartungen, vor allem aber in den Alltagserfahrungen der Jugendlichen zu machen. Jene, die von Angesicht zu Angesicht mit jungen Menschen leben und arbeiten, sind daher die ersten ExpertInnen in dieser Frage.

2. Sehnsucht – und die Sehnsüchte: eine Spurensuche

Das deutsche Wort Sehnsucht hat eine Bedeutungsfülle, die sich durch Übersetzungen in andere Sprachen kaum wiedergeben lässt. Es setzt sich aus zwei Teilen zusammen: der „Sehne“ und der „Sucht“.⁴ Die Sehne erinnert an einen Menschen, der zum Sprung ansetzt und sich dazu anspannen muss. Sehnsucht verweist also auf eine *innere Spannung, die auf etwas anderes hin abzielt*. Auch die Bogensehne, die angespannt werden muss, damit der Pfeil abgeschossen werden kann, lässt diese Dimension der Sehnsucht anklingen: Ohne Sehnsucht und die mit ihr verbundene Spannung verliert das Leben Weite, Offenheit, Lebendigkeit und vor allem das Ziel. Freilich kann man den Bogen auch überspannen.

Etymologisch leitet sich das deutsche „sehnen“ allerdings nicht von der Sehne, sondern vom mittelhochdeutschen „senen = sich härmen, liebend verlangen“ ab. Damit sind zwei weitere Dimensionen der Sehnsucht ins Spiel gebracht: *die enge Verbindung mit Schmerz und Liebe*. Der Schmerz entsteht angesichts der Erfahrung des Mangels, der Unerfülltheit und Unerfüllbarkeit der Sehnsucht. Darin unterscheidet sich die Sehnsucht von der Hoffnung. In der Hoffnung schwingt die „zuversichtlich vertrauende Gewissheit“ mit, dass Wünsche und Erwartungen auch wirklich erfüllt werden. Die Sehnsucht geht davon nicht unbedingt aus; in ihr bringen sich stärker Schmerz und Leiden daran zum Ausdruck, dass das, was begehrt und ersehnt wird, noch nicht⁵ erfüllt oder gar nicht erfüllbar ist.⁶ Die Sehnsucht weiß um ihre Unerfüllbarkeit.⁷ „Der sensible Mensch leidet nicht aus diesem oder jenem Grunde, sondern ganz allein, weil nichts auf dieser Welt seine Sehnsucht stillen kann“⁸, weiß auch der Atheist Jean-Paul Sartre. Die Liebe wiederum ist der „Ureignisort“ der Sehnsucht: Menschen sehnen sich danach, zu lieben und geliebt zu werden. In dieser Erfahrung „wissen“ sie bereits um die Liebe selbst, selbst dann, wenn sie schmerzlich fehlt. Wie in der Liebe ist auch in der Sehnsucht das „Wissen“ um die Ewigkeit beheimatet. In der Liebe kann die Sehnsucht zur Ruhe kommen. Zugleich zeigt die menschliche Erfahrung, dass diese Erfahrung zu irdischen Lebzeiten nur begrenzt möglich ist. Liebe kann – wie die Sehnsucht – Schmerz bedeuten.

Das Wort „Sucht“ leitet sich von „siech sein, krank sein“ ab. Sucht bezeichnet ein krankhaftes Verlangen, eine krankhafte Abhängigkeit. Sehnsucht kann also auch krank machen. Sie kann in die Irre gehen: Dann versuchen Menschen ihre unstillbare Sehnsucht mit anderen Mitteln zur Ruhe kommen zu lassen: mit Alkohol und Drogen; aber auch Essen, Arbeit, Geld, Konsumgüter, Erlebnisse, Sexualität oder andere Menschen können zu Suchtmitteln werden. Diese Verbindung von Sehnen und Sucht hat auch dazu geführt, dass das Wort längere Zeit eher verpönt war: Statt sich den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen, unterstellte man der Sehnsucht Reali-

tätsflucht. In der Romantik war „Sehnsucht“ noch ein Schlüsselwort: Dichter wie Novalis oder Joseph von Eichendorff sind Zeugen des Lebensgefühls einer Zeit, in der Sehnsucht eine zentrale Grunderfahrung und der Weg wichtiger als das zu erreichende Ziel war.

Diese wenigen sprachlichen Überlegungen verweisen auf den schillernden, ambivalenten Charakter der Sehnsucht. Sehnsucht ist mehr als ein Wunsch oder ein Bedürfnis, das man mit irdischen Mitteln stillen kann. Sehnsucht ist unstillbar und erinnert den Menschen daran, dass es noch „mehr als alles“⁹ geben könnte. Sehnsucht treibt den Menschen immer wieder über sich hinaus. Sie lässt das Selbstverständliche in Frage stellen. Sie lässt ihn nach Erfüllung, nach Vollkommenheit streben. Sie lässt ihn nach ewiger Liebe suchen. Sie lässt die Frage nach dem Worum-Willen des Lebens auftauchen. Sie ist also eine Gabe und eine Kraft. Vielleicht ist die Sehnsucht deshalb so verletzlich und krankheitsanfällig, mißbrauchbar und suchtgefährdet. Denn das Leben lehrt, dass alles vergänglich ist.¹⁰ Nicht einmal die Liebe eines anderen Menschen kann die Sehnsucht stillen. Am Ende des Lebens steht immer der Tod. Sehnsucht entzündet sich aus dem Leiden am Mensch-Sein und seiner Endlichkeit.

Wie soll man solche Sehnsucht in einer empirischen Studie sichtbar machen?

Die ersten Überlegungen zeigen, dass die Frage nach der Sehnsucht eine überaus sensible Frage ist, thematisieren sich in ihr doch die existentiellen Erfahrungen des Mensch-Seins. So gesehen meint die Frage nach dem Plural – den Sehnsüchten – wohl eher die weitaus unverfänglicheren Wünsche, Erwartungen und Bedürfnisse. Was geschähe, wenn Erwachsene junge Menschen tatsächlich nach ihrer Sehnsucht fragen?

Freilich kann die Sehnsucht auch zu Sehnsüchten mutieren. Da Menschen leiblich sind, richtet sich die Sehnsucht immer auch auf irdische Wirklichkeiten und konkretisiert sich in ihnen: Menschen sehnen sich nach Liebe und Sinn, nach Zugehörigkeit und Geborgenheit. Der Mensch meint, all dies könne die Sehnsucht stillen, hat Sehnsüchte. In einer Wohlstands-Kultur ist die Sehnsucht auch gefährdet: Wenn diese die Illusion verheißt, dass alle Bedürfnisse gestillt werden können, wenn man nur genug Geld hat, wird die Sehnsucht auf Bedürfnisse reduziert. Sie wird belächelt, vergessen, erstickt. Sie verkommt zu Sehn-Süchten. Dies ist freilich kein spezifisches Problem junger Menschen, es ist eine Anfrage an die wohlhabenden Gesellschaften der westlichen Welt.

3. Sehnsucht aus theologischer Perspektive

Die frühe christliche Rede über die Sehnsucht verweist auf die griechische *epithymía* und das lateinische *desiderium*. Beide Begriffe haben freilich ein anderes Bedeutungsspektrum als die deutsche Sehnsucht. *Epithymía* ist im Bereich der Emotionalität angesiedelt und beschreibt ein heftiges Verlangen, das die ganze Lebenskraft einer Person erfasst. So sagt Jesus in Lk 22,15: „Mit Sehnsucht habe ich mich danach gesehnt (*epithymía epethýmesa*), dieses Paschafest mit euch zu essen.“ Hier ist Sehnsucht nicht nur ein geistiges Verlangen,

sondern der innige Wunsch nach gemeinsamem Essen und Feiern erfüllt die ganze Person. Freilich wird in der griechischen Tradition – auch der Bibel – diese *epithymía* mehrheitlich abgewertet als bloß fleischliches Begehren, als gottwidrig und sündhaft. Ähnlich geringe Wertschätzung erfährt auch das *desiderium carnis*, das fleischliche Verlangen. Dabei steckt im lateinischen *de-siderium sidus*, das Gestirn: das Verlangen nach den Sternen, die man wohl wahrnehmen, aber nicht ergreifen kann – nicht einmal in Zeiten der Raumfahrt. Sehnsucht steht in dieser Tradition tendenziell unter dem Verdacht, von Gott wegzuführen. Die Spaltung von Geist und Leib rückt das menschliche Verlangen in ein verdächtiges Licht.

Es ist *Augustinus*, der die Grundlage für eine *Theologie der Sehnsucht*¹¹ entwickelt. „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.“ (Conf I,1) Die *Unruhe des Herzens* verweist den Menschen auf sein letztes Ziel. Die Sehnsucht kann erst und nur in Gott zur Ruhe kommen. Zugleich entspringt diese Sehnsucht ursprünglich nicht dem menschlichen Herzen, sondern wird durch eine intensive Gotteserfahrung erst ausgelöst. Das unruhige Herz ist in diesem Sinn eine Gabe Gottes, die den Menschen nach seinem letzten Ziel – nach der Einheit mit Gott – suchen lässt. Zugleich ist solche „Gottesschau“ immer nur vorübergehend: „Gott zeigt sich, indem er sich entzieht.“¹²

Thomas von Aquin entwickelt diese Gedanken weiter zur Lehre vom *desiderium naturale*: „das natürliche oder naturgegebene Verlangen‘ des Menschen nach Gott bzw. der beseligenden Schau Gottes als dem letzten Ziel des Menschen.“¹³ Medard Kehl beschreibt den sachlichen Kern dieser Lehre als Paradox:¹⁴ Der Mensch sehnt sich von Natur aus nach immer mehr an geglücktem Leben. Dies ist aber nicht nur im Sinne einer quantitativen Steigerung des Wohlbefindens gemeint, sondern als qualitative Fülle an Sinn, die alles in sich birgt, was wünschenswert und gut ist. „Der Mensch ist demnach in sich selbst bare ‘Sehnsucht nach Sinn‘ (...) oder – theologisch ausgedrückt – nach ‘Heil‘.“¹⁵ Zugleich ist der Mensch aber nicht in der Lage, sich diesen umfassenden Daseins-Sinn selbst zu beschaffen. In allem, worin er Sinn sucht, ist unweigerlich „eine Spur zu wenig“, selbst in den kostbarsten Augenblickserfahrungen erfüllter Gegenwart. Diese „Spur zu wenig“ kann aber zugleich eine „Spur“ sein, die den Menschen in die Richtung weist, wo und wie seine Sehnsucht nach Sinn – wenn überhaupt – doch erfüllt werden kann: einerseits den Versuch aufzugeben, „Sinn und Heil bei den Dingen und Wesen dieser Welt selbst beschaffen zu wollen, und sich stattdessen mehr und mehr dafür zu öffnen, dass dies ihm vielleicht vom ganz Anderen seiner selbst und unserer Welt, also von etwas, das absolut nicht in unserer Verfügungsmacht steht, geschenkt werden kann.“¹⁶

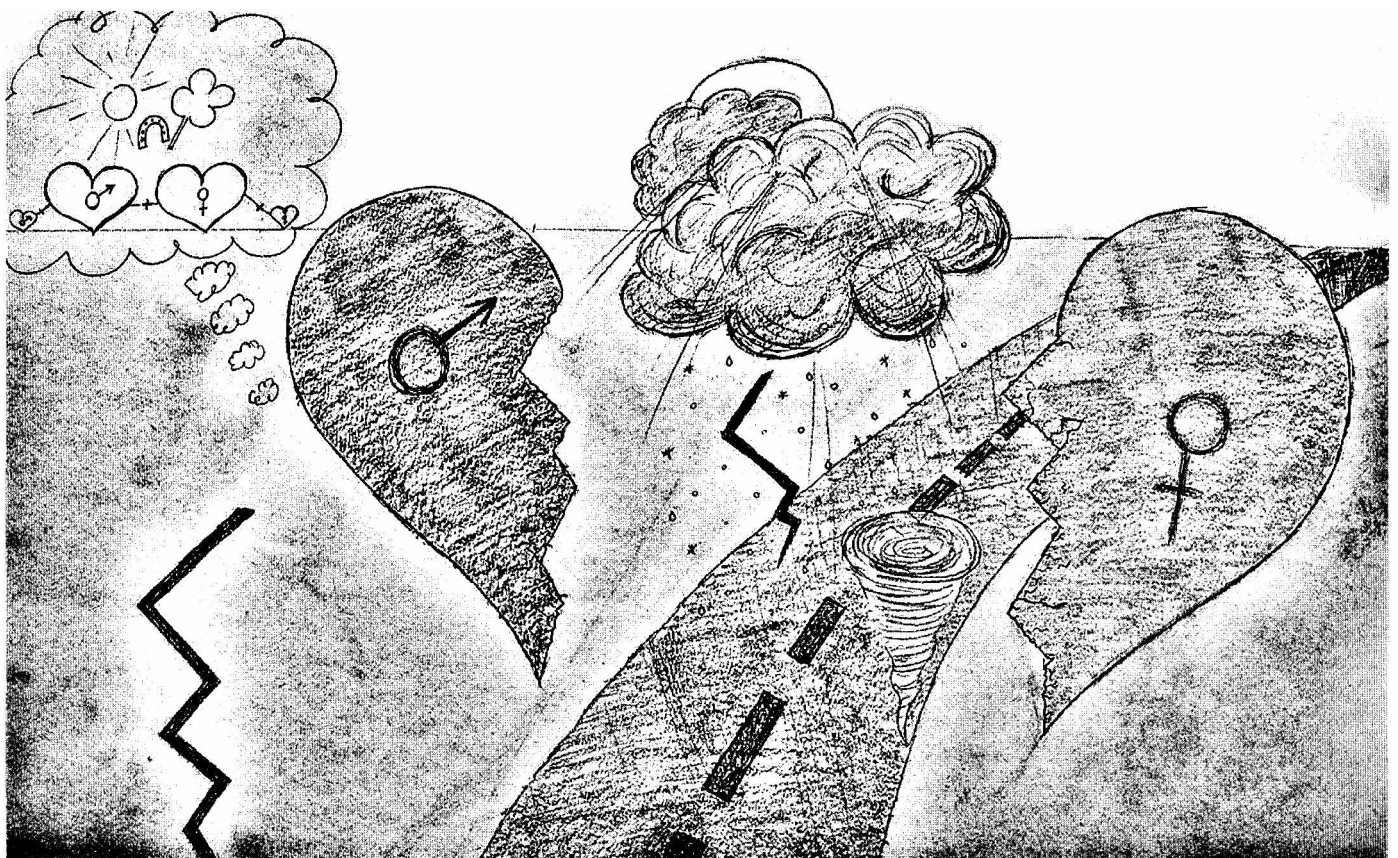
Dass menschliche Erfahrungen – allem voran Erfahrungen von Freundschaft und Liebe zwischen Menschen¹⁷ – bereits Modelle für diese Glaubensverheißungen sein können, ist erst in der Theologie des 20. Jahrhunderts bewusster in den Blick genommen worden. Menschliche Sehnsuchterfahrungen in diesen Bereichen können bereits jetzt das „letzte Ziel“ – Gott – ahnungshaft erfahren lassen. So kommt die Sehnsucht als theologische Kategorie im Zuge der Erneuerung der katholischen Theologie des Zweiten Vatikanums zu neuen Ehren. Maurice Blondel, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar

und Karl Rahner entdecken sie wieder als *via regia*: Sie kann bei Menschen einer Zeit, der die Selbstverständlichkeit des Gottesglaubens abhanden gekommen ist, die Gottesfrage wieder in Erinnerung rufen. Für Karl Rahner ist die Sehnsucht der Menschen ein Verweis auf die Präsenz Gottes im Menschen: „In jedem Menschen ist Gott schon längst am Werk, als seine innerste Sehnsucht.“¹⁸ Sie ist den Menschen von Gott selbst ins Herz gelegt, auf dass sie Gott suchen und finden können.

Auf dieser theologischen Basis wird in der Religionspädagogik und Pastoraltheologie in den vergangenen Jahrzehnten die Sehnsucht wieder verstärkt als Anknüpfungspunkt für die Frage nach Gott wahrgenommen. Dies wird auch dadurch möglich, dass das Wort seit den 90er Jahren außer- wie innerkirchlich wieder häufiger und unbefangener genutzt wird. Moderne Gesellschaften befinden sich seit spätestens 1989 in einer umfassenden Transformationskrise¹⁹ aller Lebensbereiche – in Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, aber auch in Arbeit, Alltag und Beziehungsleben. Katastrophische Erfahrungen wie die globale Krise der Ökologie oder des Finanz- und Wirtschaftssystems, aber auch Freiheits-Erfahrungen zunehmender Pluralisierung von Lebensstilen und Weltanschauungen, die Wahrnehmung der Pluralität der Kulturen und Religionen konfrontieren mit Grenzen, Endlichkeit und Kontingenz. Dies weckt die Sehnsucht neu und weckt neue Sehnsüchte: nach Orientierung, nach Gemeinschaft und guten Beziehungen, nach alternativen Lebensweisen und Spiritualität.²⁰ Insbesondere junge Menschen sind auf der Suche nach neuen Lebens-Wegen inmitten der Transformationskrise.

Aber taugt die oben beschriebene Theologie der Sehnsucht noch als Ausgangspunkt in dieser neuen geschichtlichen Situation? Medard Kehl bezweifelt, ob die Sehnsucht der Menschen tatsächlich noch eine so „heiße Spur“ zu Gott ist wie einst, insbesondere mit Nicht-Glaubenden.²¹ Er nennt zwei Gründe, warum es signifikant schwieriger geworden ist, von der Sehnsucht aus den Weg zum Glauben aufzuspüren.²² Zum einen gibt es heute kein allgemein akzeptiertes Menschenbild mehr: Die theologische Vorstellung, der Mensch habe letztlich nur eine einzige große Sehnsucht, in der sich alle anderen bündeln lassen und die zudem der Sehnsucht nach Sinn und Heil entspringt, ist nur eine von vielen Optionen. Eine durch die Naturwissenschaften geprägte Sicht auf den Menschen raubt dem *desiderium naturale* außerdem zunehmend Plausibilität. Zweitens versuchen Menschen – auch als Gegenbewegung zum Szientismus – heute ihre Sehnsucht nach Sinn auch ohne Gott zu stillen. Nicht wenige religiöse, spirituelle und esoterische Angebote (im Übrigen auch christliche) sind geleitet vom Ideal der Ganzheitlichkeit. Sie versprechen, dass die Sehnsucht schon hier, jetzt und heute total gestillt werden könne. Mit den richtigen Techniken sei es möglich, schon zu Lebzeiten ganz und heil zu werden. So wird das Paradox aufgelöst: Das – konstitutive – Leiden der Sehnsucht an bedrohlichen Ereignissen, an Endlichkeit, Krankheit und Tod wird abgespalten und ausgegrenzt.

In einem Umfeld ganzheitlicher Heilsverheißungen ist es daher nicht einfach, über die Spur der Sehnsucht mit Jugendlichen ins Gespräch zu kommen. Denn eines ist religionspädagogisch und pastoral nicht möglich: den Glauben als alle



„Sehnsucht“ – Projekt der 6. Kl. AHS, Wien-Hagenmüllergasse, mit Mag. Gerti Pieber.

Sehnsucht stillende Option anzubieten und ein schmerz- und leidfreies Leben zu versprechen.

4. Sehnsucht und Alltag

Möglich ist es jedoch, angesichts der Sehnsucht junger Menschen mit diesen wieder existenziell nach Gott *fragen* zu lernen. Dies ist in einer Gesellschaft, in der „Gott in der Luft hängt“²³, ein erster und elementarer Schritt. Für die Mehrheit junger Menschen, die zwar an Gott glauben, mit diesem Glauben aber nur mehr wenig bewusste Erfahrung oder eine spezifische, inhaltlich bestimmte Lebenspraxis verbinden, wird es darum gehen, die Sehnsucht und das Fragen wieder zu entdecken. Nicht nur für die Jugendlichen steht dies an – auch die gläubigen Erwachsenen können so wieder neu ihren Glauben bedenken und vertiefen. Mangel an Sehnsucht und Fragen ist ja auch ein Erwachsenen-Problem.

Dazu ist es nötig, den Alltag als theologisch relevant wahr- und ernst zu nehmen. Der evangelische Theologe Henning Luther versteht die Sehnsucht und den Schmerz als zentrale Orte seiner Praktischen Theologie des Alltags: Wenn sie zur Sprache kommen, kann die Theologie praktisch werden.²⁴

Henning Luther verweist dazu zunächst auf die Tabuisierung und Vergessenheit des Alltags in der Theologie. Theologen lieben „das Ganz Andere“ und gerade nicht das Gewöhnliche, das Alltägliche. Demgegenüber betont er, dass das „Ganz Andere“ nicht erst oder gar nur jenseits des Alltags beginnt, sondern *im* Alltag selbst sich „in Szene setzt“. Der Alltag ist keineswegs nur monoton, vorhersehbar, langweilig und banal. Vielmehr kann sich „Außer- und Ungewöhnliches, Unvorhergesehenes und Ungeregeltes“ mitten im Alltag ereignen: eine unerwartete Begegnung in der U-Bahn, ein freundliches Wort im Arbeitsalltag. Auch die Konfrontation mit Krankheit, Tod, Glück und Liebe sind nicht für besondere Tage reserviert, sondern spielen sich im Alltag ab. Sie brechen in den Alltag ein und diesen auf. Zudem ist in einer mobil-flexiblen Gesellschaft Alltag für viele ohnedies nicht mehr bloße Routine. Menschen – insbesondere junge – wechseln „Bühnen, Kulissen, Kostüme“, bewegen sich in verschiedenen Welten mit all deren verschiedenen Regeln. Der Alltag ist längst ein mehrdeutiges Abenteuer geworden. In einer pluralistischen Welt ist der Alltag der genuine Ort der Subjektwerdung. Rollen werden ausprobiert, verworfen, übernommen. Die mehrdeutig gewordene Alltagswelt nötigt Menschen heute dazu, die eigene Subjektivität immer wieder neu auszuverhandeln, zu rekonstruieren und zu interpretieren.

Welche Rolle kann Religion in diesem Alltag spielen? Luther steht den beiden traditionellen Zugangsweisen skeptisch gegenüber. Weder unterscheidet sich Religion vom Alltag derart, dass sie allein die exzeptionelle Erfahrung des Heiligen ermöglicht. Sie lässt sich nicht reduzieren auf einen Grenz- oder Sonderfall menschlicher Erfahrung und ist auch nicht nur deren Grundierung und Tiefenstruktur (religionsphänomenologischer Zugang). Religion ist aber auch nicht nur eine Funktion der Gesellschaft, die das Flüchtige und Kontingente des Alltags in einer letztbegründenden Ordnung zusammenhält und eine Art schützenden, totalen „heiligen Baldachin“ über ihn spannt

(funktionaler Zugang). Beide Zugänge bearbeiten das Kontingente, indem sie es abwehren. Im einen Fall werden Religion und Alltag strikt getrennt und das Kontingente überhöht und geheiligt; im anderen Fall werden Religion und Alltag so ununterscheidbar, dass das Kontingente in eine heilige Ordnung integriert wird, sich aber dort auch auflöst, „gefressen wird“.

Luther geht in seiner Religionstheorie von einem veränderten geschichtlichen Erfahrungshintergrund aus. So hat sich vor allem die Art der Kontingenzerfahrung gegenwärtig drastisch und widersprüchlich verändert. Zum einen ist die Alltagserfahrung vieler Menschen heute in vielen Bereichen weitgehend kontingenzfrei. Nicht die Kontingenz erschreckt dann, sondern eine leere, banale und geheimnislos gewordene Profanität. Zum anderen sind Menschen heute mit Kontingenzerfahrungen ganz neuer Qualität konfrontiert. Weniger die schicksalhaften Gefahren in der Welt, sondern die Vernichtung der Welt durch den Menschen selbst ist die Bedrohung der Gegenwart. Auschwitz hat gezeigt, zu welchen Greueln Menschen untereinander fähig sind. Die atomare und ökologische Katastrophenangst ähnelt der früheren, religiös gebändigten Angst vor außermenschlicher Gewalt. Angesichts dieser Kontingenzerfahrungen versagen die traditionellen Religionsmodelle, da sie genau genommen nur Vertröstung anbieten können. In ihrer „Harmlosigkeit“ können sie diesen Erfahrungen nicht standhalten, können daher auch nicht zur Identitätsbildung des Einzelnen beitragen. Gilt dies nicht auch für die traditionelle Sehnsuchtstheologie?

Luther versteht Religion in der Rezeption der religionskritischen Tradition nun als „Protest gegen falsche Versöhnung, indem sie gegen eine Totalität ohne Absolutes auf der relativierenden Kraft eines Absoluten ohne Totalität insistiert“.²⁵ Religion wehrt sich also gegen alle totalitären Ansprüche über das Leben, die die irdische Welt, so wie sie ist, absolut setzen, und besteht auf der Erinnerung und Wirklichkeit eines Absoluten, das die Welt, so wie sie ist, immer wieder relativiert, ohne dabei ihrerseits Totalansprüche zu formulieren. Damit wird die transzendierende und befreiende, die kritische und menschenfreundliche Seite der Religion betont. Luther verbindet die „starken Anteile“ der beiden anderen Modelle. Die religiöse Dimension scheint im Alltag auf, ohne dass dabei der Alltag insgesamt geheiligt und religiös überhöht würde. Religiös sind Erfahrungen, in der die Selbstverständlichkeit des Alltags als fraglich erlebt wird und die Ahnung der Möglichkeit des Ganz Anderen wach wird. Diese Differenzerfahrung bricht aber eben nicht jenseits, sondern mitten im Alltag auf. Sie wird nicht auf besondere Orte und Zeiten außerhalb des Alltags verlegt. Religion so zu verstehen, setzt dabei voraus, dass der Alltag in seiner Mehrdeutigkeit erfahren wird. Dies ist nicht mach- oder planbar, sondern ereignet sich augenblickhaft und vor allem an den „Rändern“, den „Schnittstellen verschiedener Sinnprovinzen und Lebensweltabschnitte“. Religiös relevant werden dann die „Übergänge, die Schwellen und Passagen zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen und lebensgeschichtlichen Phasen“. An ihnen wird das eingespielte Wirklichkeitsverständnis prekär. Mitten in der Gewöhnung an die geregelten Alltagsabläufe wird das Vertrauen darauf, dass das, was ist, gut und in Ordnung ist, „aufgescheucht“ durch die – „wie blass auch immer aufscheinende Ahnung,

dass es anders und besser sein könnte.“ Religion verspricht dann nicht mehr nur Lebensgewissheit und Urvertrauen. Sie beruhigt nicht mehr nur und stillt auch nicht das Sicherheitsstreben. Dies wäre angesichts des fortbestehenden Leidens der Menschen und angesichts der Weltsituation eine Lüge. Vielmehr erkennt sie gerade in den „Unterbrechungen, Übergängen, Verunsicherungen und in den Alltag befremdenden Erfahrungen“ die entscheidenden und fruchtbaren Anknüpfungspunkte religiöser Erfahrung.²⁶

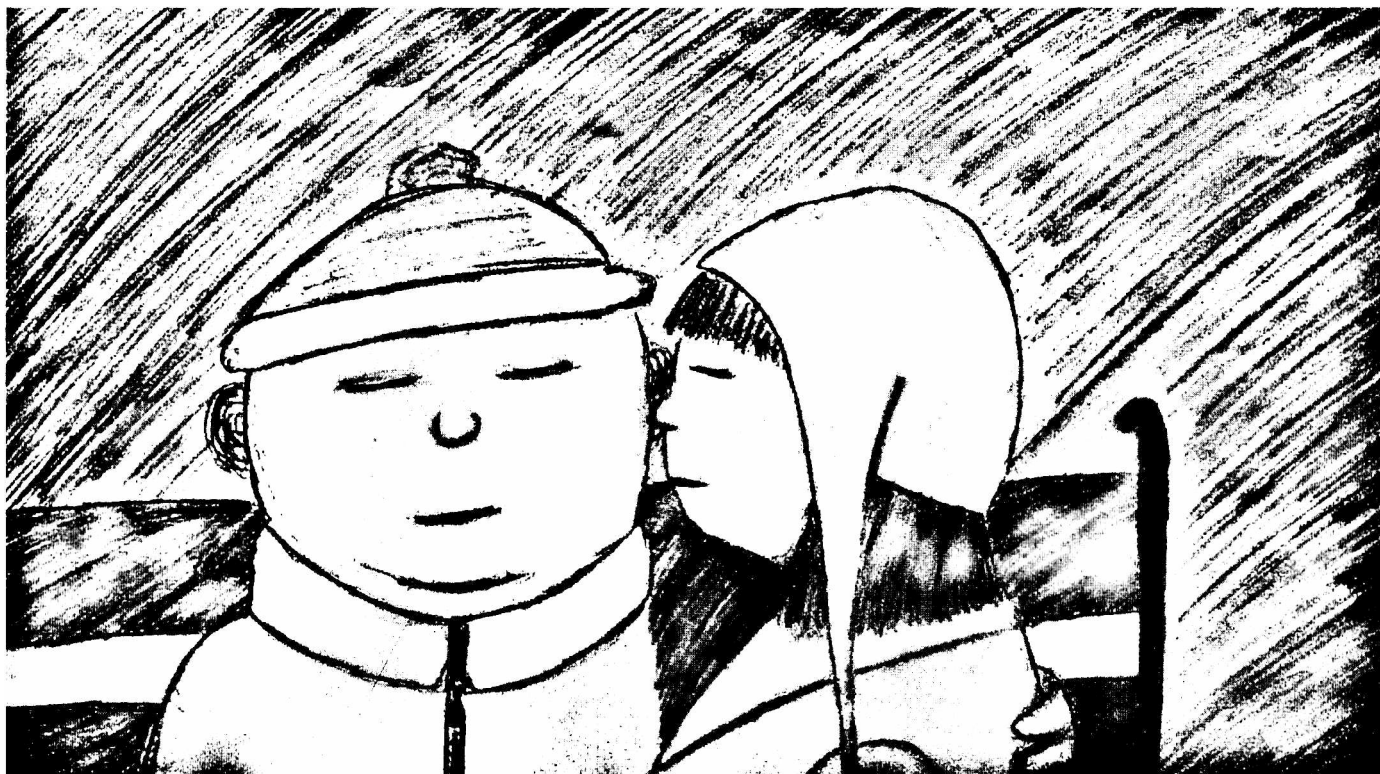
Hier kommt die Sehnsucht ins Spiel. Denn in den „Schwellenerfahrungen“ des Alltags bricht die Identität von Menschen auseinander, sie wird fraglich. „Das Ich erfährt sich selbst als Differenz.“ Dies geschieht im Modus des Schmerzes oder der Sehnsucht. In beiden Fällen erfährt das Subjekt ein „Ungefügen am Hier und Jetzt“. In beidem „kündigt es das Einverständnis mit dem, was es real ist und geworden ist, und hält die Treue zu einem möglichen anderen, sei es in Treue zu seiner Trauer über etwas Verlorenes, sei es in Treue zu einer Hoffnung auf Ausstehendes.“ Schmerz und Sehnsucht durchziehen wie „unterirdisches Geäder“ den Alltag und treten zutage, wenn der Alltag porös wird. Sie sind radikal subjektive Gefühle, in denen es dem Einzelnen um das Gelingen oder Scheitern seines eigenen Lebens geht. Sie lassen sich sozial nicht regulieren und können von der Alltagssprache auch nur indirekt und gebrochen erfasst werden. Dabei sind weder Schmerz noch Sehnsucht egozentrisch: Schmerz kann sich am Leiden eines anderen entzünden, Sehnsucht kann sich als Verlangen zeigen, dass der andere Erlösung findet. Schmerz und Sehnsucht verlangen also nach der uneingeschränkten Anerkennung der Subjektivität des Einzelnen. In Schmerz und Sehnsucht antworten Menschen auf die Erfahrung von Kon-

tingenz: aber eben „nicht im Modus der Zustimmung oder der resignativen Hinnahme, sondern vom Gedanken der Erlösung her.“ Damit rühren beide an die religiöse Dimension – wenn Religion verstanden wird als Ort radikaler Selbstthematizierung. Radikal meint dabei den Ausgang von der Erfahrung, „dass das Subjekt nicht in dem aufgeht, was es ist oder was ihm zugeschrieben ist, sondern konstitutiv bestimmt ist von dem Aus-Sein auf das Mehr.“ Zugleich wird damit anerkannt, dass der Einzelne schlechthinig abhängig ist von einem Absoluten, das das Ich relativiert und überschreitet – „und das die Erlösung wäre“. Solcherart wurzeln Schmerz und Sehnsucht im Alltag, bleiben diesem aber nicht verhaftet, sondern lösen sich von ihm, ohne ihm zu entfliehen. „In Schmerz und Sehnsucht wird nicht anderes erfahren, aber der Alltag anders erfahren.“²⁷

Ein solcher Zugang zu Sehnsucht – und dem untrennbar zugehörigen Schmerz – ist aus praktisch-theologischer Perspektive geeignet, um die Sehnsüchte junger Menschen genauer wahrzunehmen und zu hinterfragen: mit ihnen gemeinsam und mit und von ihnen lernend.

5. Zurück zur Empirie

Der Ansatz von Henning Luther zeigt, dass Sehnsucht eine zutiefst subjektive Erfahrung ist, untrennbar gebunden an das Leben des Einzelnen. Daher können quantitativ empirische Studien „nur“ dazu beitragen, für jene Fragestellungen sensibel zu werden, die für große Gruppen von Menschen relevant sind. Sie benennen Wünsche, Themen, Erwartungen. Aber sie können ohne Interpretation und Kontextualisierung



„Sehnsucht“ – Projekt der 6. Kl. AHS, Wien-Hagenmüllergasse, mit Mag. Gerti Pieber.

nicht aussagen, welche Sehnsucht und welcher Schmerz sich jeweils in ihnen verbergen. Erst recht kommen Schmerz und Sehnsucht des Einzelnen nicht zur Sprache. Die hier vorgelegten theoretischen und theologischen Überlegungen zur Sehnsucht sollen daher dazu beitragen, die empirischen Studienergebnisse in einem differenzierteren Licht zu befragen. Ein Beispiel, welche Fragen sich aus einer Theologie der Sehnsucht an empirische Studien stellen:

Im Rahmen des internationalen Forschungsprojektes „*Youth in Europe*“ (seit 2002/2003– 2009)²⁸ wurden u.a. die Zukunfts- und Lebensperspektiven junger Menschen erforscht („*Life Perspectives*“). Quantitativ-empirische Studien dazu wurden in neun Ländern durchgeführt: Deutschland, England und Wales, Polen, Niederlande, Schweden, Finnland, Irland, Kroatien und Israel. Die Ergebnisse sind auch für Österreich interessant: Trotz zum Teil mitunter großer nationaler Unterschiede, die mit Geschichte und Kultur des jeweiligen Landes zusammenhängen, ähneln sich die Werthaltungen in elementaren Fragen auffallend.²⁹ So findet sich in allen Ländern eine hohe Zustimmung zu den Menschenrechten ebenso wie eine nicht besonders hohe Wertschätzung demokratischer Institutionen wie Parteien, Regierungen und Parlamente. Auch bezüglich der Lebensziele besteht internationale Übereinstimmung: In allen befragten Ländern werden vier Lebensziele als prioritär genannt: Autonomie³⁰, gute Bildung und Ausbildung, eine humane Welt³¹ und der Wunsch, in Zukunft eine Familie zu gründen. Schließlich schätzen die Befragten in allen neun Ländern das Leben als äußerst unsicher ein. Sie sind durchwegs kaum in der Lage, klare Ideen für die Zukunft zu entwickeln. Die Zukunft scheint zerbrechlich.

Worauf diese Studie keine Antwort geben kann, sind Fragen wie: Welche schmerzhaften Erfahrungen haben zu diesen Antworten geführt? Welche Sehnsucht verbindet sich mit den Vorstellungen einer humanen Welt? Welche Sehnsucht findet sich – nicht, nicht mehr – im Lebensgefühl einer fragilen Zukunft? Fragen wie diese können nicht kollektiv beantwortet werden. Sie benötigen das Gespräch mit Einzelnen und in überschaubaren Gruppen.

Die Studie hat sich näher mit konkreten Zugängen junger Menschen zur Zukunft beschäftigt und dabei fünf Grundtypen herausgefiltert:³²

- „*Pessimism*“: Diese jungen Menschen haben eine negative Einstellung zur Zukunft. Die Zukunft ist in ihren Augen vor allem bedroht durch Finanzkrisen und politische Konflikte, die das Leben unsicher machen werden.
- „*Nostalgia*“: Diese jungen Menschen denken gerne „an die guten alten Zeiten“ zurück, die ihnen im Rückblick besser als die Gegenwart erscheinen. Die Erinnerungen an die verklarte Vergangenheit dominieren so stark, dass sich keine Zukunftsvorstellungen, auch keine negativen, finden lassen.
- „*Future*“: Diese jungen Menschen sehen sich außerstande, ihr Leben in einer mittel- oder gar langfristigen Perspektive zu planen. Es wird sich so viel ändern, dass man nicht sagen kann, was die Zukunft bringt.
- „*Securing*“: Auf das Gefühl der Lebensunsicherheit wird hier so reagiert, dass mitten im Prozess radikalen Wandels

psychologische „Sicherheitsorte“ benötigt werden. Familie und soziale Netzwerke werden hier genannt.

- „*Planning*“: Diese Jugendlichen zeichnen sich durch eine aktive Einstellung aus, mit den Schwierigkeiten von Gegenwart und Zukunft umzugehen. Sie sind vom Vertrauen getragen, dass das Leben gestaltet werden kann. Diese Überzeugung gründet allerdings nicht in Optimismus, dass die Lebensbedingungen besser werden, sondern im Glauben an die eigene jugendliche Stärke und Kraft.

Nun die Ergebnisse im internationalen Vergleich: Welche Konzepte werden in welchen Ländern von der Mehrheit der befragten Jugendlichen gewählt (Plätze 1-3):

- *Deutschland*: 1. Pessimism, 2. Future, 3. Securing
- *England und Wales*: 1. Nostalgia, 2. Pessimism, 3. Planning
- *Polen*: 1: Future, 2. Nostalgia, 3. Securing
- *Niederlande*: 1. Future, 2. Planning, 3. Pessimism
- *Schweden*: 1. Planning, 2. Securing, 3. Future
- *Finnland*: 1. Planning, 2. Future, 3. Securing
- *Kroatien*: 1. Securing, 2. Pessimism, 3. Planning
- *Israel*: 1. Securing, 2. Nostalgia, 3. Planning

Auffallend an diesen Ergebnissen ist z.B. die Differenz zwischen den skandinavischen und den deutschen Jugendlichen. Erstere könne die Zukunft zwar auch nicht voraussagen und benötigen Sicherheitsorte, aber das untergräbt mehrheitlich³³ nicht das Vertrauen in die eigene Stärke und Kraft, etwas Gutes aus der Zukunft zu machen. Anders die Deutschen: Da in der Zukunft nur mit Schwierigkeiten zu rechnen ist, ziehen sie sich an Sicherheitsorte zurück.³⁴

Auch hier stellt sich die Frage nach Sehnsuchts- und Schmerzerfahrungen, die jeweils bestimmte Konzepte begünstigen oder schwächen.³⁵ Die Studienergebnisse zeigen deutlich, wie Jugendliche auf die Transformationskrise zeitgenössischer Gesellschaften reagieren und mit Kontingenzerfahrungen umgehen. Henning Luthers Ansatz bekommt hier besondere Relevanz: Warum und wie rekonstruieren Jugendliche ihre Identitäten in einer Zeit, die sie als unsicher erfahren? Die Studienergebnisse regen zum intensiven Gespräch mit jungen Menschen an.

6. Religionspädagogische und pastorale Konsequenzen

Abschließend soll noch einmal Henning Luther zu Wort kommen. Er formuliert folgende Prinzipien für die Praxis einer Spurensuche nach Sehnsucht und Schmerz:³⁶

- *Die Praxis des „mikrologischen Blickes“*³⁷ (nach Adorno und Benjamin): Der Einzelne ist nicht aus der verallgemeinernden und vergrößernden Vogelperspektive als Fall (zum Beispiel einer Jugend-Wertestudie) wahrzunehmen. Vielmehr ist der „schräge Blick von unten und von der Seite“ einzuüben und dem „Kleinen, Unscheinbaren, Abweichenden“ mehr Aufmerksamkeit zu schenken.³⁸ Das bedeutet auch, in den Augen der anderen deren Sehnsucht und Schmerz wahrnehmen zu lernen.
- *Kunst als Ausdruck*: Sehnsucht und Schmerz lassen sich

nur schwer in Theorien und Begriffssprachen zum Ausdruck bringen. Daher soll neben dem narrativen Element die Sprache der Kunst viel mehr Gewicht bekommen.

- *Übergangsriten*: Besondere Pflege bedürfen in der Pastoral die Übergangsriten (katholisch gewendet die Sakramentenpastoral). Dabei ist aber nicht deren stabilisierende Funktion zu betonen. Vielmehr könnten gerade die Vor- und Nachbereitungsphasen dieser Riten und/oder Sakramente ein besonderer Ort der Selbstthematization werden für Fragen, Erinnerungen und Wünsche: „War es das? Worauf will ich hinaus? Was wird mit uns?“
- *Leben und Lernen*: In Pastoral und Religionspädagogik können Leben und Lernen noch viel mehr aufeinander bezogen werden. Dabei geht es weniger um die Frage nach der Traditionsweitergabe, sondern um die Frage, welche Bedeutung Religion und Glaube in der gesamten lebensgeschichtlichen Entwicklung eines Einzelnen besitzen. Gerade die Differenzenerfahrungen können viel mehr wahrgenommen werden als Möglichkeiten zur deutenden Aneignung. Schmerz und Sehnsucht haben in den traditionellen Bildungskonzepten in Pastoral und Schule wenig Platz. Sie können aber helfen, abgespaltene, verdrängte und vergessene Lebensanteile zu integrieren.
- *Intergenerationales Lernen*: Ziel der Thematisierung von Sehnsucht und Schmerz ist nicht deren Kanalisierung und Bändigung durch Religion und Glaube. Vielmehr können Erwachsene von den Jugendlichen wieder das Sehnen lernen, wenn sie ihren Schmerz über vergessene und enttäuschte Sehnsucht zulassen. Umgekehrt kann der Schmerz Älterer vor der „Illusion eines Jugendkultes“ und der „schlechten Utopie“ eines glatten, schmerzfreien Lebens bewahren.

Die Suche nach der Sehnsucht ist ein Königsweg zum Herz des Menschen. Umso verantwortungsbewusster wird man hier zu suchen beginnen, denn das Herz des Menschen ist fragil und immer auch verletzbar und verletzt. Aber wer mit (jungen) Menschen die Sehnsucht (neu) lernt, kann das Menschsein wieder neu lernen. Vieles kann unecht und falsch sein: die Höflichkeit anerzogen, die Hilfsbereitschaft egoistisch motiviert, die Gerechtigkeit hart und die Liebe manipulierend. Aber in der Sehnsucht trifft man auf das Innerste des Menschen. Ich schließe mit einem Wort von Ernst Bloch, das dieser in einem Interview zu seinem 90. Geburtstag gesagt hat: „Ich habe in meinem Leben herausgefunden, dass die Sehnsucht die einzige ehrliche Eigenschaft des Menschen ist.“³⁹

Literatur

- Fraling, Bernhard: Sehnsucht. Art., in: LThK (Lexikon für Theologie und Kirche). Freiburg i. B. 2000, Band 9, 402–403.
- Friesl, Christian / Polak, Regina / Hamachers-Zuba, Ursula (Hg.): Die ÖsterreicherInnen. Wertewandel 1990–2008. Wien 2009.
- Friesl, Christian / Kromer, Ingrid / Polak, Regina (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen. Die Wertewelten junger Menschen in Österreich. Wien 2008.

- Kasper, Peter Paul: Sehnsucht. Die Unruhe des Herzens. Wien-Freiburg-Basel 1989.
- Kehl, Medard: „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, in: Geist und Leben 6(1997), 404–414.
- Kromer, Ingrid / Hatwagner, Katharina: Die vielfältige Jugend-Generation, in: Friesl u.a. (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen, 261–273.
- Kromer, Ingrid / Hatwagner, Katharina: Lebensräume: Wo Jugendliche sich aufhalten, in: Friesl u.a. (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen, 17–76.
- Luther, Henning: Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags, in: ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 239–256.
- Martin, Ariane: Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität. Ostfildern 2005.
- Polak, Regina (Mitarbeit: Julia Uhlik und Katharina Renner): Lebenshorizonte: Religion und Ethik, in: Friesl u.a. (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen, 126–213.
- Polak, Regina: Gott hängt in der Luft, in: Bibel und Liturgie 2/2010, 108–121.
- Sölle, Dorothee: Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Freiburg i. B. 2003 (1996).
- Ziebertz, Hans-Georg / Kay, William K. (eds.): Youth in Europe I. An international empirical Study about Life Perspectives. (International Practical Theology, Vol. 2). Münster 2005.
- Dies. (eds.): Youth in Europe II. An international empirical Study about Religiosity (International Practical Theology Vol. 4). Münster 2006.
- Dies. (eds.): Youth in Europe III. An international empirical Study on the impact of Religion on Life Orientation (International Practical Theology Vol. 10). Münster 2009.

Anmerkungen

¹ Friesl, Christian / Kromer, Ingrid / Polak, Regina (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen. Die Wertewelten junger Menschen in Österreich, Wien 2008. Die Österreichische Jugend-Wertestudie ist ein Forschungsprojekt, das seit 1990 Werte und Lebenseinstellungen junger Menschen in Österreich erforscht (1990, 1999, 2006). 2006 wurde die Untersuchung das dritte Mal durchgeführt: Befragt wurden zwischen 2. August und 8. September 2006 genau 1231 Jugendliche zwischen 14 und 24 Jahren mit „face-to-face“-Interviews. Die Studie erforscht Lebensräume, Lebensbilder und Lebenshorizonte: Wie leben Jugendliche? Welche Einstellungen und Herausforderungen bestimmen ihren Alltag und das Aufwachsen in einer Zeit, in der sich soziale und virtuelle Räume dynamisch verändern? Themenfelder sind Familie, Freundeskreis, Schule, Ausbildung, Arbeitswelt, Freizeit, religiöse, spirituelle und ethische Konzepte sowie Einstellungen hinsichtlich Geschlechterrollen und politischer Positionierungen. Die Ergebnisse lassen zahlreiche Rückschlüsse auf Wünsche und Erwartungen junger Menschen zu, da „Werte“ in dieser Studie verstanden werden als „Vorstellungen über Wünschenswertes“ (nach Hans Joas).

² Kromer, Ingrid / Hatwagner, Katharina: Lebensräume: Wo Jugendliche sich aufhalten, in: Friesl u.a. (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen, 17–76, 48. Die hohe Wertschätzung von Sicherheit und Wohlstand eint die Generationen: Die Österreichische Wertestudie 2008 konstatiert für die ab18-jährigen ÖsterreicherInnen denselben Trend: Vgl. Friesl, Christian / Polak, Regina / Hamachers-Zuba, Ursula (Hg.): Die ÖsterreicherInnen. Wertewandel 1990–2008. Wien 2009.

³ Kromer, Ingrid / Hatwagner, Katharina: Die vielfältige Jugend-Generation, in: Friesl u.a. (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen, 261–273, 270–271.

⁴ Viele Anregungen dazu finden sich bei Grün, Anselm (hg. von Anton Lichtenbauer): Buch der Sehnsucht. Freiburg-Basel-Wien 2003. Ihm folge ich auch in den etymologischen Überlegungen: Grün, Anselm: Buch der Sehnsucht, 12–14.

⁵ Deshalb ist der theologische Ort der Sehnsucht nach Medard Kehl (vgl. FN 6) auch die Eschatologie; freilich steht die Sehnsucht dort im Schatten der Hoffnung, die höher geschätzt wird.

⁶ Kehl, Medard: „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, in: Geist und Leben 6 (1997), 404–414, 404–405.

⁷ Deshalb kann die Hoffnung zu Naivismus und religiösem Positivismus mutieren – wenn die Gewissheit als Sicherheit missverstanden und das Leid ausgeblendet wird; die Sehnsucht wiederum kann zu Krankheit und Verzweiflung führen, wenn das Leiden am Mangel überwältigend wird.

⁸ Zit. nach Grün, Anselm: Buch der Sehnsucht, 111.

⁹ Vgl. Sölle, Dorothee: Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Freiburg i. B. 2003 (1996). Die Sehnsucht spielt in der Theologie der Mystik bei Dorothee Sölle eine zentrale Rolle: Mystik ist Sehnsucht nach Gott.

¹⁰ Zu den „Kränkungen des Lebens“, „unvollständig, nur gewöhnlich, allzu verletzlich, wenig liebesfähig und sterblich zu sein“, vgl. Kasper, Peter Paul: Sehnsucht. Die Unruhe des Herzens. Wien-Freiburg-Basel 1989.

¹¹ Vgl. Fraling, Bernhard: Sehnsucht. Art., in: LThK (Lexikon für Theologie und Kirche). Freiburg i. B. 2000, Band 9, 402–403.

¹² Ebd., 405.

¹³ Kehl, Medard: „Sehnsucht“, 405.

¹⁴ Vgl. ebd., 406 f.

¹⁵ Ebd., 406. (Auslassung RP)

¹⁶ Ebd., 406.

¹⁷ Heute kann man auch die Erfahrungen so genannter Natur-Mystik ebenso als solche Modelle verstehen wie Sinn-Erfahrungen in der Arbeit, in sozialem und politischem Engagement.

¹⁸ Rahner, Karl.

¹⁹ Polak, Regina: Gott hängt in der Luft, in: Bibel und Liturgie 2/2010, 108–121, 108f.

²⁰ Einen ethnologischen Überblick über die Vielfalt und Typen zeitgenössischer Sehnsuchtsformen- und bewegungen bietet: Martin, Ariane: Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität. Ostfildern 2005.

²¹ Kehl, Medard: „Sehnsucht“, 407.

²² Vgl. ebd., 407ff.

²³ In Österreich z.B. haben 69% der jungen Menschen zwischen 14 und 24 Jahren 2006 angegeben, an Gott zu glauben. Dies ist die höchste Zustimmungsrate seit 1990. Dieser Gottesglaube ist freilich höchst widersprüchlich: „Wenn es Gott gibt, liebt er alle Menschen“ – so könnte man die Stimmung zusammenfassen. Denn mehr als zwei Drittel der Jugendlichen sind davon überzeugt, dass Gott alle Menschen liebt, aber ebenso viele sind der Ansicht, man könne ihn im Alltag – in Schule, Arbeit, Gesellschaft – nicht erkennen. Zudem ist der Gottesglaube weitgehend inhaltsarm und abstrakt und auch kaum mehr mit einer gelebten Praxis verbunden. Die Gotteskrise ist eine Praxiskrise. Man kann von einer „gottesfreundlichen Religionslosigkeit“ sprechen. „Gott hängt in der Luft“ bedeutet also zweierlei: Er ist für junge Menschen eine Option und – vielleicht – eine mögliche Sehnsucht. Eine wirkliche Sehnsucht ist er aber nur bzw. kann er erst werden, wenn der abstrakte Gottesglaube ein konkretes „Gewand“ bekommt, d.h. die Spurensuche nach ihm mit dem konkreten Alltag ebenso in Beziehung gebracht wird wie mit der Praxis eines gelebten Glaubens. Vgl. Polak, Gott hängt in der Luft; Polak, Regina (Mitarbeit: Julia Uhlik und Katharina Renner): Lebenshorizonte: Religion und Ethik, in: Friesl u.a. (Hg.): Lieben. Leisten. Hoffen, 126–213, 140ff.

²⁴ Vgl. zum Folgenden: Luther, Henning: Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags, in: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 239–256.

²⁵ Ebd., 247.

²⁶ Alle Zitate ebd., 246–248.

²⁷ Alle Zitate ebd., 248–250.

²⁸ Die Ergebnisse der Langzeitstudie, die als Leitfrage den Zusammenhang von Lebensorientierung und Religiosität erforscht, sind publiziert in 3 Bänden: Ziebertz, Hans-Georg / Kay, William K. (eds.): Youth in Europe I. An international empirical Study about Life Perspectives. (International Practical Theology, Vol. 2), Münster 2005; Dies. (eds.): Youth in Europe II. An international empirical Study about Religiosity (International Practical Theology Vol. 4), Münster 2006; Dies. (eds.): Youth in Europe III. An international empirical Study on the impact of Religion on Life Orientation (International Practical Theology Vol. 10), Münster 2009.

²⁹ Ziebertz u.a. (eds.), Youth in Europe I, 7–8.

³⁰ „Autonomy“ bedeutet Zustimmung zu folgenden Aussagen: unabhängig denken und handeln; den Mut zum Nein Sagen haben; sich von Schwierigkeiten nicht unterdrücken lassen; zur eigenen Meinung stehen, auch wenn diese gegen die Mehrheitsmeinung steht. Ziebertz u.a. (eds.), Youth in Europe I, 35.

³¹ „Humanity“ bedeutet Zustimmung zu folgenden Aussagen: Bereitschaft, anderen zu helfen; etwas für die Gesellschaft tun; mit anderen teilen und etwas von sich selbst hergeben; Ebd., 35.

³² Ziebertz, Hans-Georg / Kay, William K.: Youth in Europe: Correspondence and Diversity, in: Dies. (eds.), Youth in Europe I, S. 195–213, S. 200–201. Übersetzungen RP.

³³ Zu berücksichtigen ist, dass bei quantitativen Studien immer nur Tendenzaussagen getroffen werden können; selbstverständlich wird es auch pessimistische skandinavische und selbstbewusste deutsche Jugendliche geben.

³⁴ Weitere Interpretationen: Ziebertz u. a. (eds.): Youth in Europe, 200.

³⁵ Natürlich wird man gerade angesichts der nationalen Differenzen auch nach den politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fragen müssen. Ebenso stellt sich die Frage nach den geschichtlichen und kulturellen Kontexten, die bestimmte Konzepte begünstigen und andere schwächen. Aber das ist hier nicht das Thema.

³⁶ Vgl. Luther, Henning: Schmerz und Sehnsucht, 252–256.

³⁷ Luther zitiert dazu Adorno aus der Negativen Dialektik: „Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikroskopische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelten und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloß Exemplar“, zitiert nach Luther, Henning: Schmerz und Sehnsucht, 252.

³⁸ Empirische Studien können Wegweiser sein, wo man zu suchen beginnt.

³⁹ Zitiert nach Grün, Anselm: Buch der Sehnsucht, 62.



MMag. Dr. Regina Polak ist Ass.-Professorin im Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmantik an der Universität Wien.