

„... aber für die heutige Jugend ist vieles anders“

oder: Was bedeutet die „Patchwork-Religion“ Jugendlicher für uns als Erwachsene?

Friedrich Schweitzer

Über die „Patchwork-Religion“ heutiger Jugendlicher ist viel geschrieben und gesprochen worden. Im folgenden will ich die vorliegenden – u.a. von mir selbst verfaßten – Darstellungen zur Religion oder Religiosität Jugendlicher nicht einfach wiederholen¹⁾. Ich stelle statt dessen eine religionspädagogische These in den Vordergrund – die These nämlich, daß uns die Begegnung mit der „Patchwork-Religion“ nicht nur vor Probleme mit heutigen Jugendlichen stellt, sondern daß sie uns auch zur Auseinandersetzung mit unseren eigenen biographisch bestimmten Erwartungen herausfordert. Daher möchte ich möglichst konsequent nicht allein nach den Jugendlichen fragen, sondern stets versuchen, die Jugendlichen in ihrem Verhältnis zu uns bzw. uns in unserem Verhältnis zu den Jugendlichen mit im Auge zu behalten. Im folgenden bezeichne ich dies als doppelt lebensgeschichtliche Perspektive.

In einem ersten Schritt möchte ich verdeutlichen, was es heißt, religiöse Erziehung in einer solchen doppelt lebensgeschichtlichen Perspektive zwischen Jugendlichen und Erwachsenen zu verstehen. Im zweiten Schritt wende ich mich den religiösen Orientierungen heutiger Jugendlicher zu, im dritten und letzten Schritt wird es um „Jugendliche als Subjekte“ gehen sowie darum, ob damit – wie manche meinen – auch das „Ende der religiösen Erziehung“ gekommen sei.

1. Pädagogische Vorüberlegung: Religiöse Erziehung in doppelt lebensgeschichtlicher Perspektive

Ein lebensgeschichtlicher Ansatz der Religionspädagogik läßt sich von der Annahme leiten, daß Religion auch hinsichtlich von Lernen, Bildung und Erziehung immer schon von der Lebensgeschichte bestimmt ist. In meiner eigenen Arbeit hat dies zu dem Bemühen um eine breite Rezeption lebensgeschichtlicher, sozialisationstheoretischer sowie entwicklungspsychologischer Ergebnisse geführt²⁾. Ein so verstandener lebensgeschichtlich-religionspädagogischer Ansatz kann sich auf breite Akzeptanz in Theorie und Praxis berufen.

Weit weniger bearbeitet ist demgegenüber die weiterführende Perspektive, die ich mit dem Begriff der doppelt lebensgeschichtlichen Perspektive bezeichne. Damit ist die Einsicht gemeint, daß wir in der Erziehung nicht nur

mit der lebensgeschichtlich bestimmten Religion von Kindern und Jugendlichen zu tun haben, sondern immer auch mit der ebenfalls lebensgeschichtlich bestimmten Religion Erwachsener³⁾. Erziehungsprozesse können so gesehen als Begegnung von Lebensgeschichten mit ihren religiösen Implikationen aufgefaßt werden. Angehörige verschiedener Generationen kommen zusammen – in Differenz und Gemeinsamkeit. Die Gemeinsamkeiten ergeben sich nicht nur daraus, daß Kinder, Jugendliche und Erwachsene mit zeitgeschichtlich ähnlichen Problemlagen konfrontiert sind, sondern eben auch daraus, daß Erwachsene immer auch einmal Kinder und Jugendliche waren. Da nun aber Kindheit und Jugendalter auch in religiöser Hinsicht wandelbare Größen darstellen, dürfen die Gemeinsamkeiten den Blick für die Differenzen nicht verstellen: Kindsein heute ist eben nicht dasselbe wie Kindsein damals, als die heutigen Erwachsenen noch Kinder oder Jugendliche waren.

„In der Erziehung haben wir es nicht nur mit der lebensgeschichtlich bestimmten Religion von Kindern und Jugendlichen zu tun, sondern immer auch mit der ebenfalls lebensgeschichtlich bestimmten Religion Erwachsener.“

Das Verständnis religiöser Erziehung als eines doppelt lebensgeschichtlich bestimmten Prozesses wäre nun in verschiedener Hinsicht genauer zu bestimmen. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf zwei offensichtliche Gefahren, die in der Geschichte der Erziehung auch immer wieder zu beobachten sind.

– Die eine Gefahr liegt in einer unreflektierten Gleichsetzung zwischen meiner eigenen Lebensgeschichte und der der jungen Generation. Meine lebensgeschichtliche Erfahrung wird dann zum Maßstab dafür, was ich von heutigen Kindern oder Jugendlichen erwarten zu dürfen meine – etwa hinsichtlich eines gesellschaftspolitischen Engagements im Jugendalter, wie es für meine Generation bezeichnend war.

– Ebenso gefährlich ist zum anderen aber die Zuschreibung radikaler Andersheit, die nicht mehr – wie der Titel meines Beitrags sagt – von Veränderungen in vieler Hinsicht ausgeht, sondern eben von einer totalen

Andersartigkeit. Eine solche Sichtweise wird leicht zur Stigmatisierung – dann etwa, wenn die heutige Jugend einfach als „Jugend ohne Gott“ angesprochen oder als bloß noch „hedonistisch“ bezeichnet werden soll⁴⁾.

Produktiv ist demgegenüber für Erziehungsprozesse eine Haltung, die sowohl mit Differenzen als auch mit Gemeinsamkeiten rechnet und die gleichsam neugierig darauf sein kann, wo trotz aller Differenzen doch noch Gemeinsamkeiten zu erkennen und wo bei aller Gemeinsamkeit immer auch Differenzen zu bedenken sind.

Nach dieser pädagogischen Vorüberlegung wenden wir uns nun der Frage nach der Religion heutiger Jugendlicher zu – freilich immer auch im Blick auf deren Wahrnehmung durch uns Erwachsene.

2. Religiöse Orientierungen heutiger Jugendlicher – oder: Was uns Erwachsenen Schwierigkeiten macht

In diesem Abschnitt möchte ich die These von der doppelt lebensgeschichtlich bestimmten Religion im Erziehungsprozeß in materialer Hinsicht aufnehmen. Mit dieser Perspektive versuche ich auch einer im allgemeinen wenig reflektierten Sachlage in der Forschung über Jugend und Religion Rechnung zu tragen. Vielfach basieren entsprechende Darstellungen beispielsweise zur Kirchenmitgliedschaft oder zum Gottesdienstbesuch nämlich auf Vergleichsperspektiven, die sich keineswegs von selbst verstehen. Gerne wird der Vergleich auf die Geschichte der westlichen Bundesrepublik beschränkt, so daß beispielsweise die Jugendlichen der 80er oder 90er Jahre mit denen in den 50er Jahren verglichen werden^[5]. Eine solche Vergleichsperspektive leuchtet denen, die selbst in den 50er und 60er Jahren aufgewachsen sind, wohl unmittelbar ein: Schließlich war die Erfahrung jener Jahre die Zeit, in der das eigene bewußte Leben und die eigene bewußte Wahrnehmung eingesetzt haben. Warum aber soll eigentlich gerade die Adenauer-Zeit als Norm für das Verständnis heutiger Jugendlicher taugen? Wird dadurch nicht – unbewußt und unreflektiert – eine konservativ-kulturelle Koalition zwischen Politik und staatstragendem Christentum hochstilisiert zu einer quasi-universellen Erwartung?

„Warum soll eigentlich gerade die Adenauer-Zeit als Norm für das Verständnis heutiger Jugendlicher taugen?“

An solchen Rückfragen ist abzulesen, daß sich nicht ohne weiteres angeben läßt, was genau sich denn wirklich bei den heutigen Jugendlichen verändert hat. Vergleichsperspektiven sind immer schon im Spiel. Es macht einen großen Unterschied, ob wir uns für den Vergleich – wie heute häufig der Fall – an Hans-Otto Wölbers „Religion ohne Entscheidung“⁶⁾ von 1959 orientieren oder statt dessen an Günther Dehns Darstellung „Die religiöse Ge-

dankenwelt der Proletarierjugend“⁷⁾ von 1923 – einer Studie, die überraschende Gemeinsamkeiten mit der heutigen Situation zu erkennen gibt.

Im folgenden greife ich drei Problemkomplexe heraus, die für die Frage nach dem Wandel der Religiosität Jugendlicher sowie für religionspädagogische Konsequenzen besonders bedeutsam sind: religiöse Individualisierung, Wandel des Jugendalters als Lebensphase, Medien und Religion.

2.1 Religiöse Individualisierung als Signatur jugendlicher Religiosität

Mit dem Begriff der religiösen Individualisierung beziehe ich mich auf das, was in bildhafter Sprache als „Patchwork-Religiosität“ angesprochen wird – zum Teil in pädagogisch problematischer Weise. Die Metapher des „Patchwork“ kann so verstanden und verwendet werden, daß sie auf eine radikale Andersartigkeit der Jugendlichen verweist. In diesem Falle gerät sie zur Stigmatisierung. Gleichzeitig kann sie aber auch auf ein besseres Verstehen der Jugendlichen zielen, etwa indem sie vor verfehlten Zuschreibungen wie Atheismus, Differenz usw. bewahrt. Die von mir selbst vorgezogene Bezeichnung „religiöse Individualisierung“ ist m.E. weniger ambivalent, weil stärker auf einen religionssoziologischen Theoriehorizont bezogen. Gemeint ist damit zum einen, daß Religion heute bei Jugendlichen (aber auch bei Erwachsenen) nicht mehr in Form der persönlichen Übernahme einer allgemeinen, etwa theologischen oder kirchlichen Lehre anzutreffen ist und auch nicht in der Form einer weithin geteilten kirchlichen Praxis, sondern eben in der Gestalt individueller Aneignungen⁸⁾. Diese Aneignungen sind zunächst durch ein auswählendes (selektives) Verhalten sowie durch persönliche Modifikationen gekennzeichnet. Beispiele werde ich gleich noch nennen. Als zweites gehört zur religiösen Individualisierung aber auch das – häufig übersehene – Reflexivwerden des abweichenden Charakters der eigenen religiösen Auffassungen und Überzeugungen: Vielen Jugendlichen ist durchaus bewußt, daß ihr Glaube sich von dem der Kirche deutlich unterscheidet – und solche Unterschiede finden sie keineswegs problematisch, sondern ganz normal. Bezugspunkt für die Übernahme religiöser Überzeugungen ist allemal die eigene Erfahrung, nicht die Vorgegebenheit von Traditionen.

Greifbar wird die religiöse Individualisierung besonders am Auseinandertreten von Kirchlichkeit und Religiosität. Die Teilnahme Jugendlicher an der kirchlichen Praxis von Gottesdienst und Gemeindeveranstaltungen liegt auf einem sehr niedrigen Niveau – je nach Fragestellung bei 5 bis maximal 15%; zugleich sagen die Jugendlichen von sich selber, daß sie sich für religiöse Fragen und Erfahrungsmöglichkeiten interessieren, beispielsweise für ein Leben nach dem Tod, aber auch für das persönliche Gebet⁹⁾.

Neben der Kirchendistanz liegt ein weiteres Merkmal individualisierter Religion in der Subjektivierung von

Glaubensinhalten. Glaubensüberzeugungen werden als etwas rein Subjektives angesprochen – als etwas, über das nur jeder einzelne für sich allein entscheiden kann, etwas, bei dem es keine allgemeinen Aussagen oder Geltungsansprüche geben kann, schon gar nicht einen Anspruch auf „die Wahrheit“. – Dieser Subjektivierung von Religion entspricht dann komplementär die Distanzierung von Traditionen, wobei diese Traditionen nicht abgelehnt, wohl aber modifizierend und selektiv rezipiert werden.

Besonders deutlich sind solche Individualisierungstendenzen für den Gottesglauben in verschiedenen Untersuchungen¹⁰⁾ zutage getreten. Das Gemeinte läßt sich deshalb in dieser Hinsicht gut illustrieren. Schon die übergreifenden Tendenzen sind hier aufschlußreich: In den westlichen Bundesländern ist die Zahl der Menschen, die nach eigener Auskunft nicht an Gott glauben, insgesamt sehr gering. Sie liegt etwa bei 10 – 15%, was umgekehrt bedeutet, daß 80 – 90% der Bevölkerung zumindest in irgendeiner Weise an Gott glauben. Das Ergebnis ist dabei bezeichnenderweise sehr abhängig von der Art und Weise, in der jeweils gefragt wird: Je stärker die Frage auf einen klar bestimmten Gottesbegriff zielt, desto größer wird der Prozentsatz von Ablehnungen – je stärker sich die Fragestellung an eine theologisch-kirchliche Sprache anlehnt, desto weniger wollen sich die Menschen damit identifizieren. Offenbar wollen aber auch viele, die sich in der Gottesfrage nicht sicher sind, eine allzu genaue Festlegung nach der einen oder nach der anderen Seite hin vermeiden. Die Aussagen bei allgemeinen Umfragen verweisen auf eine bleibende Bedeutung der Gottesfrage, die allerdings in einer auffälligen Schwebelage gehalten wird.

Die bleibende Bedeutung der Gottesfrage wird durch eine Reihe von Untersuchungen qualitativer Art weiter unterstrichen. Am bekanntesten sind die Darstellungen von K.E.

„Das Gottesverständnis ist vielfach so unscharf, so daß man von einem „Irgendwie-Glauben“ sprechen kann.“

Nipkow und Günter Leyh sowie von Klaus-Peter Jörns¹¹⁾. Besonders bei offenen Befragungen Jugendlicher tritt ein stark individualisierter Gottesglaube zutage, der sich vom Gottesbild der Kirche vielfach bewußt distanziert, aber dennoch an Gott selber festhalten will, und sei es in Form von Klage, Anklage und Zweifel, wie sie theologisch mit dem Thema der Theodizee verbunden sind. Das Gottesverständnis wird dabei vielfach unscharf, so daß man von einem „Irgendwie-Glauben“ gesprochen hat¹²⁾. Um nur ein Beispiel zu geben, lese ich die Äußerung einer 18 Jährigen vor¹³⁾:

„Für mich war es lang so, daß Gott schon eine Person, natürlich, war. Irgendwann hab' ich dann schon gemerkt, daß man das nicht auf eine Person begrenzen kann, daß er dadurch zu sehr vermenschlicht wird. Mir geht es dann so, daß ich

etwas, das ich mir vorstellen kann, eine Person oder ein Bild brauch' und das aber nimmer kann. Mir geht es auch oft so, daß ich in Gesprächen, bei Menschen, in der Natur auf einem Berg oder so -, da spür' ich das schon total, daß es einen Gott gibt. In manchen Situationen dagegen überhaupt nicht. Da ist es total weg. Da kann ich mir die Person einfach nicht mehr vorstellen... da ist irgendwie schon alles leer, da geht halt dann nichts“.

Besonders eindrücklich ist auch die von Jugendlichen vollzogene Abgrenzung zwischen ihrem Gottesglauben und ihrem Verhältnis zur Kirche. Die Münsteraner Jugendliche Margret E. formuliert es so, daß sie schon an etwas Göttliches glaube, aber eben nicht an den Gott, „der so in der Kirche halt stattfindet“¹⁴⁾.

Auch bei kirchennahen Jugendlichen wird die Tendenz einer Abgrenzung gegenüber der Tradition festgestellt. Offenbar können Jugendliche ihren Gottesglauben nur so umschreiben, daß sie sich zugleich von dieser, als offiziell wahrgenommenen Tradition abgrenzen: Ich glaube schon an Gott, aber eben nicht so, wie die Kirche glaubt!

Wie begegnen nun wir Erwachsenen einer solchen individualisierten Religion? Interessanterweise ließe sich ja behaupten, daß sowohl die Kirchendistanz als auch ein kritisches Befragen des Gottesglaubens auch für die heutige Erwachsenengeneration zu den bezeichnenden Erscheinungen im Jugendalter in den 60er und 70er Jahren gehört hat. Darin wird m.E. durchaus eine Gemeinsamkeit erkennbar, die nun aber die bezeichnenden Unterschiede nicht verdecken darf. Vereinfacht und zugespitzt formuliert, war die Kirchendistanz der 60er und 70er Jahre vielfach eher politisch motiviert und zielte letztlich darauf, die Kirche zu einem entschiedeneren politischen Engagement zu bewegen. Gemessen an dieser Erfahrung und Erwartung ist die Kirchendistanz heutiger Jugendlicher defizitär. In der Sprache der 60er und 70er Jahre muß sie als „privatistisch“ bezeichnet werden. – Und was die kritische Befragung des Gottesglaubens angeht, so war diese in unserer Jugendzeit wohl weit stärker von einem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein gesteuert, beispielsweise hinsichtlich historisch-kritischer Erkenntnisse in der Theologie sowie der Natur- und Sozialwissenschaften. Demgegenüber sind die Fragen heutiger Jugendlicher vielleicht eher mit Peter König – einem jungen Erwachsenen – so zu beschreiben, daß die heutigen Jugendlichen längst „das Wundern verlernt“ haben. Denn wundern „könne man sich nur über etwas, was nicht in ein Weltbild paßt“. Das Weltbild seiner Generation bestehe jedoch aus einem „riesigen Haufen von unglaublichen Anekdoten, deren Zahl zu groß ist, als daß man sie alle auf ihre Wahrhaftigkeit überprüfen könnte“. Geblieben sei nur, daß eben alles möglich ist: „Wir nehmen alles an und halten es für die Wahrheit, machen es zu unserer Wahrheit, denn eine objektive Wahrheit gibt es nicht mehr“¹⁵⁾. Und ich füge hinzu: Eine größere Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik als den Verzicht auf alle Wahrheitsansprüche kann es im traditionellen Verständnis nicht geben!

2.2 Der Wandel des Jugendalters als religionspädagogische Herausforderung

Daß der Wandel des Jugendalters als Lebensphase die Pädagogik immer wieder vor neue Herausforderungen stellt, ist gleichsam die Voraussetzung schon der Frage nach der „Patchwork-Religion“ wo es keinen Wandel gibt, erübrigen sich solche Fragen. Insofern scheint es um nichts Neues zu gehen. Unter dem Aspekt, was uns als Erwachsenen und besonders als Religionspädagoginnen und Religionspädagogen Schwierigkeiten macht, möchte ich hier jedoch die weiterreichende These vertreten, daß vieles oder jedenfalls manches, was uns als spezifisch religionspädagogisches Problem erscheint, keineswegs primär religiöse Ursachen hat. Anders formuliert: Was in der Religionspädagogik weithin als Wandel der Religion Jugendlicher beschrieben wird, stellt tatsächlich „nur“ eine Folge des allgemeinen Wandels des Jugendalters dar.

Was ist mit dieser These gemeint? Drei Aspekte möchte ich wiederum exemplarisch hervorheben:

- Erstens läßt sich die Kirchendistanz leicht einordnen in eine allgemeine Tendenz der Distanz zu Institutionen mit festen Mitgliedschaften. Es ist keineswegs allein die Kirche, die von solchen Distanzierungen betroffen ist. In ganz ähnlicher oder noch weit schlechterer Situation befinden sich die Jugendorganisationen der politischen Parteien oder der Gewerkschaften. Mit Ausnahme der Sport- und Freizeitvereine gibt es kaum oder keine Vereine, die auf höhere Mitgliedschafts- bzw. Beteiligungszahlen kommen als die kirchliche Jugendarbeit¹⁶⁾. Durchweg liegt das Beteiligungsniveau bei 5 bis maximal 15%! So gesehen verweist die Kirchendistanz keineswegs primär auf einen Wandel in der Religiosität der Jugendlichen – er entspricht vielmehr einem insgesamt veränderten Sozialverhalten, das eine deutliche Tendenz der Individualisierung aufweist.
- Ähnliches läßt sich, zweitens, auch im Blick auf den manchmal bei Jugendlichen konstatierten Synkretismus behaupten. Auch der Synkretismus ist, jedenfalls in einem strukturellen oder funktionalen Sinne, keineswegs auf religiöse Orientierungen begrenzt. Schon seit Jahren bedient sich die Jugendforschung bei der Beschreibung und Interpretation sog. postmoderner Formen von Jugendkultur eines entsprechenden Vokabulars: „Ästhetisierung“ wird zu einem Schlüsselbegriff – „Stilisierung“, „Patchwork“ und „Design“, die permanente Aneignung neuer Moden und expressiver Accessoires – all das sind verbreitete Interpretamente heutiger Jugendforschung. – Als Beispiel zitiere ich eine Passage aus dem Buch „Jugend und Postmoderne“ von W. Ferchhoff/G. Neubauer¹⁷⁾:
 „Lebenskulturelle Äußerungsformen spielen sich zunehmend im Kontext der Mode ab. Mode wird nicht nur als vorgefertigtes System erfahren, sondern auch als etwas, 'das man sich hautnah aneignen kann und über das man in gewisser Weise verfügt. Über... Mode laufen heute wesentliche Distanzierungsprozesse...“.
 „Insbesondere auch die... mittlerweile harmloser gewordenen Konflikte zwischen großen Teilen der – übrigens nicht



nur smarten manieristischen und postmodernen – Heranwachsenden und ihren Eltern haben heute mit sportiv-erotisch-modischem 'outfit' und jugendkulturellem Prestigekonsum wie Schminken, Kosmetik, Kleidungsstilen, Frisuren, Accessoires etc. zu tun“.

Dabei spielen bezeichnenderweise auch religiöse Elemente eine Rolle:

„Zur Stilisierung des outfits gehört es auch, daß alltägliche Dinge und Objekte zweckentfremdet und aus den konventionell üblichen Verwendungs- und Funktionszusammenhängen herausgefiltert und einem anderen Kontext demonstrativ und mit gestischem Charakter eingesetzt werden. Dabei bleibt in einer Art kontrast- und variationsreichen postmodernen Kombinatorik oftmals nichts verschont und heilig. Denn zum outfit gehört schließlich auch die in gewisser Hinsicht tiefreligiöse Vorliebe für's Kruzifix als Schmuck“.

- In diesen Zusammenhang gehört, drittens, auch die von mir entwickelte These¹⁸⁾, daß das häufig konstatierte Mißverhältnis zwischen heutigen Jugendlichen einerseits und religionspädagogischen Angeboten andererseits auch aus einer fehlenden Passung zwischen beidem resultiert. Damit ist gemeint, daß die religionspädagogischen Angebote besonders in der Gemeinde, aber auch in anderen Bereichen der Religionspädagogik nicht mit dem Wandel des Jugendalters Schritt gehalten haben. So fehlt es beispielsweise bislang weithin an konstruktiven Möglichkeiten, auf neu entstehende Altersphasen zwischen Kindheit und Jugendalter einerseits sowie zwischen Jugendalter und herkömmlichem Erwachsenenalter andererseits zu reagieren. Besonders ältere Jugendliche finden sich in den herkömmlichen Angeboten von Kirche, Gemeinde oder Jugendarbeit nicht wieder; umgekehrt werden sie in diesen Arbeitsfeldern als besonders kirchenfern und säkular wahrgenommen – eine wechselseitige Zuschreibung von Defiziten, die nicht zu produktiven Lösungen führt.

Der Zusammenhang zwischen dem Wandel des Jugendalters insgesamt und den in der Religionspädagogik wahrgenommenen Veränderungen scheint mir deshalb so wichtig, weil er auf ein Wahrnehmungsproblem ver-

weist. Die auf Religionspädagogik oder Religionsunterricht spezialisierten Erwachsenen tendieren häufig dazu, die im Bereich von religiösen Orientierungen beobachteten Veränderungen auch mit Einstellungen oder Haltungen zu erklären, die direkt auf Religion oder Kirche bezogen sind. So kommt es zu Zuschreibungen wie „Jugend ohne Gott“ oder „Tradierungskrise des Glaubens“ – mit der Folge, daß eine angemessene Wahrnehmung der Gesamtsituation Jugendlicher kaum mehr möglich ist. Stellt man demgegenüber auch den weiterreichenden Wandel des Jugendalters in Rechnung, so kann dies religionspädagogisch entlastend wirken. Wir stehen nicht einfach vor einem Niedergang der Religion im Sinne einer immer weiter fortschreitenden unaufhaltbaren Säkularisierung, wir haben es vielmehr mit einem Umbruch im gesamten Leben zu tun, von dem dann natürlich auch die religiösen Einstellungen betroffen sind.

„Wir haben es mit einem Umbruch im gesamten Leben zu tun, von dem auch die religiösen Einstellungen betroffen sind.“

Eine solche Einschätzung kann uns vielleicht auch zu einer offeneren Begegnung mit den heutigen Formen von Jugendkultur verhelfen. Wie immer wieder festgestellt wurde, gibt es heute keine in sich geschlossene Jugendkultur mehr. Darin besteht ein deutlicher Unterschied zu der Situation von vor 30 oder 40 Jahren, als Jugendkultur tendenziell die Gestalt einer Gegenkultur oder einer Alternativkultur aufzuweisen schien. Der heutige Grad an gesellschaftlicher Individualisierung läßt eine solche in sich geschlossene Jugendkultur wohl nicht mehr zu. Es wäre daher von vornherein falsch, wenn wir die heutigen Jugendkulturen an unserer eigenen Erfahrung mit Jugendkultur messen wollten.

In den Bereich der Jugendkultur bzw. der Kultur allgemein gehören auch die Medien, denen wir uns auf Grund ihrer hervorgehobenen Bedeutung in einem eigenen Abschnitt zuwenden.

2.3 Medien und Religion – oder: Gibt es eine religiöse Mediensozialisation?

Die enorme, offenbar noch immer zunehmende Bedeutung der Medien im Leben von Kindern und Jugendlichen steht außer Zweifel. Einige Schlaglichter aus dem neuesten Kinder- und Jugendbericht von 1998 können dies beleuchten. Den dort zusammengetragenen Forschungsergebnissen¹⁹⁾ zufolge spielt das Fernsehen bei den Medien noch immer eine sehr wichtige Rolle. „Die Hälfte der Medienzeit ist bei Kindern und Jugendlichen Fernsehzeit“. „Jedes sechste Kind im Alter zwischen 6 und 13 Jahren besitzt einen eigenen Fernseher, bei Kindern zwischen 12 und 13 Jahren ist es bereits jedes dritte Kind... knapp 20% der 6- bis 13jährigen Kinder (gehört) zu den Vielsehern. Etwa eine halbe Million Kinder... sitzen täglich mehr als fünf Stunden vor dem Bildschirm... Wenn Kinder fernsehen, sind sie im wesentlichen an Unterhaltung und

fiktionalen Sendungen interessiert“. Mädchen präferieren Sendungen mit Themen wie Liebe und Beziehungen, Jungen bevorzugen Actionfilme, Zeichentrickserien und Disney-Produktionen. Auch Hörfunk und andere Tonträger spielen eine wichtige Rolle. Neuerdings kommt dazu der Computer, immer häufiger auch mit Internet-Anschluß. – Die Einschätzung der Medienwirkung ist in der Pädagogik noch immer kontrovers. Großen Befürchtungen stehen ebenso nachhaltige Entwarnungen gegenüber. Beispielhaft für diese Diskussionen kann das Thema „Gewalt in den Medien“ stehen, das seit Jahrzehnten ohne abschließendes Ergebnis diskutiert wird²⁰⁾.

Erst etwa in den letzten 10 Jahren hat sich die Diskussion über Religion in den Medien verstärkt. Inzwischen liegt beispielsweise eine ganze Anzahl von Studien über Religion in der populären Musik vor, wobei ein besonderes Augenmerk auf der von Jugendlichen genutzten Musik liegt²¹⁾. Entdeckt werden dabei religiöse Themen in verfremdeter Gestalt – deutlich sichtbar wie bei Madonnas „Prayer“, eher versteckt in Video-Clips, die manchmal eine ganze Mythologie in sich tragen. Zu Video-Clips, Comics, Spielfilmen u.a.m. liegen inzwischen ebenfalls einschlägige Studien vor²²⁾. Selbst aus dem Bereich der Systematischen Theologie ist jetzt mit der großen Untersuchung von Günter Thomas „Medien-Ritual-Religion“²³⁾ eine eigene Untersuchung verfügbar, und der katholische Kulturhistoriker Arno Schilson hat den Begriff einer „Medienreligion“ geprägt²⁴⁾. Beide, Thomas und Schilson, verweisen auf religionsproduktive Tendenzen des Fernsehens – aber auch auf Einflüsse, die das Medium auf den Inhalt Religion auszuüben vermag. Medienwissenschaftler wie Claus Eurich²⁵⁾ warnen vor „Multimedia als Religionsersatz“ – das „Medium als menschgemachter Mythos“ erlange „quasi-religiöse Bedeutung: Es stiftet Sinn, welchen auch immer; es deutet Welt, wie auch immer; es schenkt Vertrautheit, ständige Präsenz und Heimat, wo auch immer; es berührt Menschen in ihrer Sehnsucht und ihren Träumen und appelliert an das Unbewußte, auf welche Weise auch immer“.

Kulturkritik – Kulturkritik ohne Ende! Es nimmt nicht Wunder, wenn Jugendliche darauf allergisch reagieren. Der bereits zitierte junge Autor Peter König formuliert bissig: „Wir kommen mit dieser falschen Welt besser zurecht als eure Psychologengeneration, die die Welt der Werbung als das Reich des Bösen enttarnt hat. Und die endlos über Konzepte diskutiert, pädagogisch darauf einzugehen. Wir dagegen schalten einfach um. Oder gerade deswegen ein“²⁶⁾.

Fragt man genauer, was die Untersuchungen über Religion in den Medien bisher über eine – immer wieder angenommene und von Erwachsenen beklagte – „religiöse Mediensozialisation“ zu sagen erlauben, ist das Ergebnis ernüchternd. Die Untersuchungen sind fast ausschließlich auf die objektive Seite einer Medienanalyse beschränkt, während die sonst heute in der Medienforschung und Mediendidaktik allgegenwärtige Frage nach der subjektiven Rezeption nicht wirklich aufgenommen wird. Geht die Medienforschung heute davon aus, daß erst der Gebrauch von Medien Aussagen über deren

Wirkung erlaube, so verhält sich die Religionspädagogik noch immer in einer Weise, als hinge alles vom „objektiven“ Inhalt der Sendungen oder Songs ab. Bei G. Thomas wird dies sogar kritisch gegen die neuere Medienforschung gewendet: Der Blick auf den sog. aktiven Umgang mit Medien führe zur Vernachlässigung der objektiven Inhalte²⁷⁾. – Diese Rückfrage ist gewiß richtig, kann aber ihrerseits das eigene Defizit in Theologie oder Religionspädagogik nicht verdecken: Wer nicht in Rechnung stellt, daß die Medien und Medieninhalte für Jugendliche heute etwas anderes bedeuten können, als wir Erwachsene meinen, bleibt hinter dem Stand der Sozialisationsforschung zurück.

Aus meiner Sicht wären im Blick auf eine religiöse Mediensozialisation besonders folgende – derzeit offene – Fragen zu beantworten:

- Welche Veränderungen der religiösen Sozialisation lassen sich wirklich auf den Einfluß der Medien zurückführen?
- Sind Kinder und Jugendliche, die betont mythologische Filme wie „Terminator“ oder „Krieg der Sterne“ sehen, religiös aufgeschlossener als Kinder, die keine solchen Filme sehen?
- Welche Bedeutung messen Kinder und Jugendliche Erlöserfiguren im Film, die deutlich auf Jesus Christus anspielen, selber bei? Erkennen sie darin den Erlöser des christlichen Glaubens, oder bleiben diese Anspielungen für sie unkenntlich?
- Trifft es zu, daß – wie etwa Hans-Martin Gutmann behauptet²⁸⁾ – ein zwar impliziter, aber nichtsdestoweniger unverzichtbarer Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Christentum einerseits und Religion in den Medien andererseits besteht?

Solange solche elementaren Fragen keine Antwort finden, greifen die o.g. kulturkritischen Einschätzungen beispielsweise von C. Eurich m.E. zu weit. Jedenfalls erscheint es ebenso vorschnell, einen negativen Zusammenhang zwischen religiöser Offenheit und Medien zu behaupten wie umgekehrt von einer positiven Verstärkungswirkung der Medien für religiöse Aufgeschlossenheit auszugehen. Auch hier könnte im übrigen die lebensgeschichtliche Differenz zwischen Jugendlichen und Erwachsenen eine wichtige Rolle spielen. Vielleicht ist die freche Antwort von Peter König doch nicht ganz so falsch: Wo Erwachsene sich Sorgen machen, schalten Jugendliche „einfach um...“, oder „gerade deswegen ein“.

Soweit meine exemplarischen Überlegungen zu religiösen Orientierungen heutiger Jugendlicher – in der Sicht Erwachsener. Im letzten Abschnitt ist nun noch ausdrücklich auf die Frage nach religiöser Erziehung und Religionsunterricht zueingehen.

3. „Jugendliche als Subjekte“ – Das Ende der Erziehung?

In den pädagogischen Vorüberlegungen zu Beginn meines Beitrags habe ich die These formuliert, religiöse Erziehung sei als Begegnung zweier Generationen mit

ihren Lebensgeschichten in Differenz und Gemeinsamkeit zu verstehen. In einem weiteren Schritt haben wir uns dann religiöse Orientierungen heutiger Jugendlicher unter dem Aspekt vor Augen geführt, was uns als Erwachsenen dabei Schwierigkeiten bereitet. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus im Blick auf religiöse Erziehung und Religionsunterricht?

In seinem Buch „Wozu ist die Schule da?²⁹⁾“ hat H. Giesecke versucht, die Konsequenzen aus einem, wie er sagt, „Aufwachsen in pluralistischen Widersprüchen“ zu formulieren. Für Giesecke bedeutet die pluralistische Sozialisation vor allem eine Relativierung der Erziehung – das „Ende der Erziehung“, wie er es in einem früheren Buch schon in den 80er Jahren beschrieben hatte³⁰⁾. Seiner Rekonstruktion zufolge haben alle „pädagogischen Überlegungen... diese Tatsache der pluralistischen Sozialisation und als deren Folge das Entschwinden einer eindeutigen pädagogischen Verantwortung für das Aufwachsen des Nachwuchses zur Voraussetzung zu nehmen“. Warum ist das so? Der Pluralismus mache eine Erziehung im herkömmlichen Sinne unmöglich: „Die erzieherisch gemeinten Einwirkungen können sich... in wichtigen Punkten nicht mehr auf einen gemeinsamen gesellschaftlichen Konsens berufen, sie sind selbst ein Teil der pluralistischen Meinungsvielfalt geworden“. Familie und Schule könnten nun die „Gesamtverantwortung für ein befriedigendes Aufwachsen der Kinder nicht mehr übernehmen“. Daher komme es jetzt darauf an, alles Wissen so weiterzugeben, „daß es der Selbstverantwortlichkeit des Kindes zugute kommen kann“. Darin sieht Giesecke einen „grundlegenden Perspektivenwechsel“. Er selbst spricht von „Individualisierung als Selbsterziehung“ – andere, auch in der Religionspädagogik, sprechen davon, daß Jugendliche als Subjekte wahrgenommen und anerkannt werden müssen. Wie ist dies einzuschätzen?

Zunächst ist m.E. festzuhalten, daß heutige Jugendliche tatsächlich weithin so handeln, daß sie für sich selbst Subjektstatus in Anspruch nehmen. Anders formuliert: Für heutige Jugendliche sind Traditionen und Institutionen keine Vorgaben mehr, denen letztlich immer Folge zu leisten wäre. Insofern ist die Rede von Jugendlichen als Subjekten zutreffend.

Gleichzeitig muß aber pädagogisch und religionspädagogisch bewußt bleiben, daß Jugendliche immer auch Objekte sind – Objekte gesellschaftlicher Einflüsse beispielsweise der Werbung, aber auch Objekte religiöser Beeinflussung zweifelhafter Art. So gesehen müssen Jugendliche Subjekte immer erst noch werden, und dazu brauchen sie die Unterstützung anderer. Subjektsein und Subjektwerdung gehören zusammen – es bleibt unzureichend, die gewandelte religiöse Situation von Religion im Jugendalter nur im Sinne einer größeren Selbständigkeit interpretieren zu wollen.

In meiner „Religionspädagogik des Jugendalters“ habe ich die Konsequenzen für Religionsunterricht in dreifacher Hinsicht konturiert^[31]:

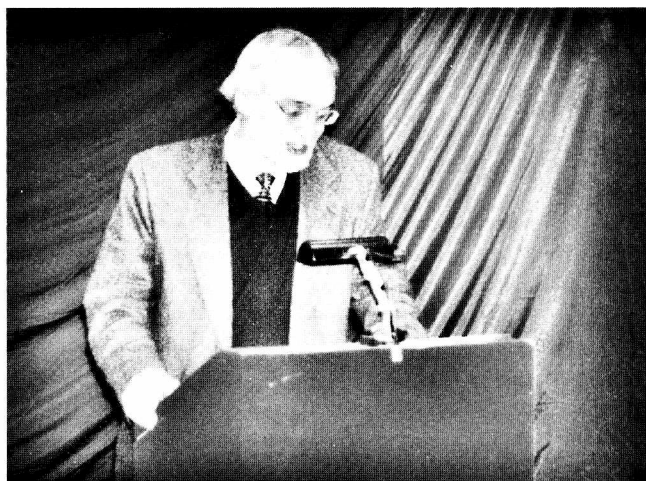
- Erstens sehe ich eine besondere Aufgabe und Chance des Religionsunterrichts in der biographischen Beglei-

Friedrich Schweitzer

Der Theologe und Pädagoge Friedrich Schweitzer ist Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen. Einer seiner Forschungsschwerpunkte ist die Bedeutung von Religion in der Lebensgeschichte, insbesondere im Lebenslauf von Kindern und Jugendlichen. Weil Theologie auch immer Biographie ist, haben wir ihn im Rahmen des Forums Theologie für Religionspädagog/innen im Januar 2000 gefragt, wie „Lebensgeschichte“ für ihn ein zentrales Thema wurde und ob es etwas mit seinem eigenen Lebenslauf zu tun hat.

Friedrich Schweitzer, geboren 1954, wuchs in Württemberg auf. Bestimmend war für ihn von der Familie her ein eher bildungsbürgerlicher Hintergrund; in der Jugendarbeit kam er aber auch mit dem in Württemberg vielerorts starken Pietismus in Berührung. Einer langen Familientradition konnte entweder ein Studium der Medizin oder der Theologie entsprechen. Um solchen Erwartungen vor allem auch seiner schulischen Lehrer zuerst einmal nicht zu entsprechen, entschied er sich nach dem Abitur zunächst für eine Tätigkeit im Kindergarten. Sein bleibendes Interesse an der religiösen Entwicklung von Kindern vor dem Schulalter hat sich u.a. dort ausgebildet. Da die Tätigkeit im Kindergarten ihn aber doch auf Dauer nicht befriedigte, begann er ein Studium der Theologie, später auch der Erziehungswissenschaft, einschließlich Psychologie und Soziologie. Er studierte in Tübingen und Zürich.

Nach dem ersten theologischen Examen und mit dem Gefühl, nun einen guten Überblick über die Theologie zu besitzen, ging er nach Amerika, um an der Harvard-Universität in Cambridge/Massachusetts an seiner Dissertation zu arbeiten. Gerade die Erfahrungen in den USA Ende der 70er Jahre haben sein Leben stark geprägt. Er entdeckte, daß in Amerika eine ganz andere Theologie betrieben wurde. Besonders durch seinen Lehrer Harvey Cox erfuhr er, wie sich theologische Wissenschaft stärker kontextuell und empirisch darstellen kann. Zu entdecken war aber auch die vielfarbige Landschaft der amerikanischen Kirchen – u.a. in den Appalachen oder bei den Schwarzen Kirchen. Daß er zudem dort seine amerikanische Frau kennenlernte, verband ihn dauerhaft mit einer anderen Kultur. Die Familie ist zweisprachig und Schweitzer immer wieder für Gastvorträge und Konferenzen in



den Vereinigten Staaten. Für Schweitzer ist es ein wichtiges Anliegen, amerikanische und deutsche Theologie stärker miteinander in Kontakt zu bringen. Der religionspsychologische und -soziologische Ansatz seiner Religionspädagogik ist mit auf diese Erfahrungen zurückzuführen.

Zurück in Deutschland wurde er zunächst Mitarbeiter bei dem Erziehungswissenschaftler Andreas Flitner, später Assistent bei dem Theologen und Pädagogen Karl Ernst Nipkow, beide in Tübingen. Im Rahmen dieser Tätigkeiten folgten 1985 die Promotion in Erziehungswissenschaft (Identität und Erziehung) und 1992 die theologische Habilitation (Die Religion des Kindes).

Als Schweitzer 1992 Ordinarius für Praktische Theologie / Religionspädagogik in Mainz wurde, blieb die Freundschaft mit Karl Ernst Nipkow erhalten, und zusammen gaben sie einige Bücher heraus. 1995 wurde Friedrich Schweitzer als Nachfolger von Nipkow nach Tübingen berufen. Er ist u.a. Herausgeber des Jahrbuchs der Religionspädagogik (Neukirchen), der Zeitschrift für Pädagogik und Theologie / Der Evangelische Erzieher (Diesterweg), Vorsitzender des Vorstands des Comenius-Instituts (Münster) und Mitglied der Bildungskammer der EKD und gehört zu den bedeutenden Religionspädagogen Deutschlands.

Literaturauswahl:

- Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987 (erw. Aufl. 4¹⁹⁹⁹)
- Karl Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer, *Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation* (3 Bde), München 1991, Gütersloh / München 1994
- Friedrich Schweitzer, Karl Ernst Nipkow u.a., *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie*, Gütersloh 1995
- Friedrich Schweitzer, *Die Suche nach eigenem Glauben*, Gütersloh 1996
- Christoph Scheilke und Friedrich Schweitzer, *Kinder brauchen Hoffnung – Religion im Alltag des Kindergartens* (3 Bde), Gütersloh/Lahr 1999/2000
- F. Schweitzer und Johannes van der Ven (Hg.), *Practical Theology*, Frankfurt/M. u.a. 1999
- Friedrich Schweitzer, *Das Recht des Kindes auf Religion*, Gütersloh 2000.

tung Jugendlicher. Keine andere religionspädagogische Einrichtung kann die Jugendlichen vergleichbar lange begleiten. In der Erstreckung des Religionsunterrichts vom Ende der Kindheit bis ins späte Jugendalter hinein liegt eine besondere Chance. Diese Chance kann der Religionsunterricht aber nur nutzen, wenn er

– zweitens, konsequent im Sinne von Lebens- und Erfahrungsbezug gestaltet wird. Darunter verstehe ich nicht nur eine korrelative Didaktik, die Tradition und heutige Erfahrung miteinander verbindet, sondern auch neue Formen des Arbeitens und Lernens, wie sie sich mit den Stichworten Praktisches Lernen oder Elementarisierung³²⁾ in lebensgeschichtlicher Hinsicht verbindet.

– Drittens ist Religionsunterricht im Sinne einer religiösen Bildung in der Pluralität zu konzipieren, d.h. als ein Unterricht, in dem die Aufgaben eines interkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Lernens einen konstitutiven Ort besitzen – und dies so, daß auch die Fragen von Interkulturalität, Ökumene und interreligiösem Lernen in der Perspektive der Jugendlichen sowie unter lebensgeschichtlichen Aspekten wahrgenommen werden.

Die letzte These möchte ich noch mit einem beispielhaften Hinweis auf Religionsunterricht in der Sekundarstufe II zum Thema „Christentum und Islam“ illustrieren – wobei ich mir bewußt bin, daß dieses Beispiel nicht einmal alle bedeutsamen Fragen des interreligiösen Lernens anspricht³³⁾. Auch ein solcher Unterricht muß die gewandelten Voraussetzungen der religiösen Individualisierung beachten. Während es sinnvoll bleibt, die Unterschiede zwischen den religiösen Lehren der verschiedenen Religionen herauszuarbeiten, schon um deren jeweilige Eigenart verstehen zu können, erspart dies nicht die konsequente Berücksichtigung der Glaubensüberzeugungen der einzelnen Menschen. Was „der Koran“ oder was „die christliche Dogmatik“ sagen, fällt nicht zusammen mit dem, was Muslime und Christen heute glauben. Beides sollte aber auch nicht einfach gegeneinander ausgespielt werden. Ihren didaktischen Sinn gewinnen die dogmatischen Unterschiede aber erst durch die Aufnahme auch der tatsächlichen Glaubensweisen heutiger Menschen – im Christentum ebenso wie in den anderen Religionen. Dabei sind auch lebensgeschichtliche bzw. entwicklungspsychologische Gesichtspunkte zu bedenken. Wird beispielsweise das Verhältnis zwischen Christentum und Islam so thematisiert, als glaubten „die“ Christen an die Gottessohnschaft Jesu Christi und als läge hier die Unterscheidung zum Islam, dann geraten Jugendliche, die selber in Jesus häufig eher einen vorbildlichen Menschen sehen, fast mit Notwendigkeit ins Abseits. Sind sie selber dann eigentlich Christen? Oder vielmehr Muslime? Oder bewährt sich eben auch hier, daß es – mit Peter König – „eine objektive Wahrheit... nicht mehr“ gibt?

Ich schließe mit der These, daß es derselbe Wandel der Religiosität Jugendlicher ist, der religiöse Erziehung und Religionsunterricht heute immer schwieriger macht, der zugleich aber auch die Begleitung Jugendlicher immer notwendiger werden läßt.

Anmerkungen

- 1) In vieler Hinsicht stütze ich mich gleichwohl auf mein Buch: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 21998, aus dem ich auch – ohne weitere Kennzeichnung – einige Passagen übernehme. Der vorliegende Beitrag wurde im übrigen durch das Schönberger „Forum Theologie für Religionspädagogen/innen“ am 28. und 29. Januar 2000 angestoßen. Den Veranstalterinnen und den beteiligten Lehrerinnen und Lehrern danke ich für anregende Diskussionen.
- 2) Vgl. dazu grundlegend F. Schweitzer: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, 4. erw. Aufl. Gütersloh 1999; vgl. auch F. Schweitzer/K.E. Nipkow/G. Faust-Siehl/B. Krupka: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis, Gütersloh 21997 sowie F. Schweitzer: Das Recht des Kindes auf Religion, Gütersloh 2000 (im Druck).
- 3) Literatur zur Religion Erwachsener heute bei W. Lück/F. Schweitzer: Religiöse Bildung Erwachsener. Grundlagen und Impulse für die Praxis, Stuttgart u.a. 1999, bes. 38ff.
- 4) Vgl. dazu W. Bergau: Der Traditionsabbruch bei Jugendlichen – Ursachen und Folgen. In: Die neuen Schüler – Jugend ohne Gott? (Arbeitshilfen für den ev. Religionsunterricht), Hannover 1989, 17-46 sowie die Darstellung von H. Barz: Postmoderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern, Teil 2 des Forschungsberichts „Jugend und Religion“ im Auftrag der aej, Opladen 1992.
- 5) Da die Einzelnachweise hier nicht aufgeführt werden können, verweise ich auf die Überblicksdarstellung bei A. Feige: Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990.
- 6) H.O. Wölber: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.
- 7) G. Dehn: Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend in Selbstzeugnissen dargestellt, Berlin 1923.
- 8) Zur Kategorie der Aneignung vgl. die Diskussion bei U. Becker/C.T. Scheike (Hg.): Aneignung und Vermittlung. Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik. Für Klaus Goßmann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 1995.
- 9) Dies ein zentrales Ergebnis der verschiedenen Shell-Jugendstudien, vgl. J. Eiben: Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe? In: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.): Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland, Bd. 2, Opladen 1992, 91-104.
- 10) K.E. Nipkow: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987, H. Schmid: Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule, Bad Heilbrunn 1989, G. Leyh: Mit der Jugend von Gott sprechen. Gottesbilder kirchlich orientierter Jugendlicher im Horizont korrelativer Theologie, Stuttgart u.a. 1994, K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997. Weitere Literatur bei Schweitzer: Die Suche nach eigenem Glauben (Anm. 1).
- 11) S. Anm. 10.
- 12) So H. Schmid, vgl. Anm. 9.
- 13) Aus der Untersuchung von G. Leyh (s. Anm. 9), 42.
- 14) Comenius-Institut (Hg.): Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E., Gütersloh 1993, 193.
- 15) P. König: Wir Vodookinder. In: K.M. Michel/T. Spengler (Hg.): Deutsche Jugend. Kursbuch 113, Berlin 1993, 1-6, 4f.
- 16) Vgl. die Belege bei F. Schweitzer: Die Suche nach eigenem Glauben (Anm. 1), 196ff.
- 17) W. Ferchhoff/G. Neubauer: Jugend und Postmoderne. Analysen und Reflexionen über die Suche nach neuen Lebensorientierungen, Weinheim/München 1989, 83, 85; vgl. auch V. Drehsen/W. Sparr (Hg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996.
- 18) F. Schweitzer: Die Suche nach eigenem Glauben (Anm. 1), bes. 204ff.
- 19) Bericht über die Lebenssituation von Kindern und die Leistungen der Kinderhilfen in Deutschland – Zehnter Kinder- und Jugendbericht – Unterrichtsbericht durch die Bundesregierung. Deutscher Bundestag 13. Wahlperiode, Bonn 1998, 71.
- 20) Vgl. ebd., 76, vgl. H. Moser: Einführung in die Medienpädagogik. Aufwachsen im Medienzeitalter, Opladen 21999, 175ff.
- 21) Vgl. u.a. P. Bubmann: Traumzeit und Stammesritual. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Populärmusik. In: Der Ev. Erzieher 46 (1994), 108-122; ders./R. Tischer (Hg.): Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit? Stuttgart 1992; A. Greeley: Religion in der Popkultur, Graz u.a. 1993; B. Schwarze: Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen, Stuttgart u.a. 1997 sowie Einzelbeiträge in den Zeitschriften: Der Ev. Erzieher/Zeitschrift für Pädagogik und Theologie und Katechetische Blätter.
- 22) Vgl. A. Mertin: Videoclips im Religionsunterricht. Eine praktische Anleitung zur Arbeit mit Musikvideos, Göttingen 1999, H.-M. Gutmann: Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Neukirchen-Vluyn 1998, F.T. Brinkmann: Comics und Religion. Das Medium der „Neunten Kunst“ in der gegenwärtigen Deutungskultur, Stuttgart u.a. 1999.
- 23) G. Thomas: Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt/M. 1998.
- 24) A. Schilson: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997.
- 25) C. Eurich: Medium und Mythos. Multimedia als Religionsersatz – Kritik und Perspektive. In: Praktische Theologie 34 (1999), 174-187, 175.
- 26) P. König (Anm. 15), 4.
- 27) G. Thomas (Anm. 23), 26f.
- 28) H.-M. Gutmann (Anm. 23).
- 29) H. Giesecke: Wozu ist die Schule da? Die neue Rolle von Eltern und Lehrern, Stuttgart 1996, Zitate 61-67.
- 30) H. Giesecke: Das Ende der Erziehung. Neue Chancen für Familie und Schule, Stuttgart 1985.
- 31) F. Schweitzer: Die Suche nach eigenem Glauben (Anm. 1), 164ff.
- 32) Vgl. dazu F. Schweitzer u.a.: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie (Anm. 2).
- 33) Im Hintergrund des folgenden steht mein Beitrag: Christus und die Welt der Religionen – Aufgaben interreligiösen Lernens. In: Jesus Christus in Lebenswelt und Religionspädagogik. Jahrbuch der Religionspädagogik 15 (1999), 159-172.