



Die in der vorliegenden Arbeit enthaltenen

Ergebnisse sind die Arbeit der Verfasserin

und sind nicht als Ergebnis einer

Arbeit der Universität zu betrachten.

Die in der vorliegenden Arbeit enthaltenen

Ergebnisse sind die Arbeit der Verfasserin

und sind nicht als Ergebnis einer

Arbeit der Universität zu betrachten.

Die in der vorliegenden Arbeit enthaltenen

Ergebnisse sind die Arbeit der Verfasserin

und sind nicht als Ergebnis einer

Arbeit der Universität zu betrachten.

Thomas Heller, David Käbisch  
und Michael Wermke

# Repetitorium Religionspädagogik

Ein Arbeitsbuch für Studium,  
Vikariat und Referendariat

Mohr Siebeck

Dr. Thomas Heller und Prof. Dr. Michael Wermke lehren an der Universität Jena, Dr. David Käbisch lehrt an der Universität Marburg.

ISBN 978-3-8252-3670-0 (UTB Band 3670)

Online-Angebote oder elektronische Ausgaben sind erhältlich unter [www.utb-shop.de](http://www.utb-shop.de).

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck, Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

# Inhalt

Einleitung . . . . .	VII
----------------------	-----

## **Teil 1: Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung**

Kap. 1. Historische Aspekte . . . . .	2
Kap. 2. Theologische Aspekte . . . . .	14
Kap. 3. Soziologische Aspekte . . . . .	27
Kap. 4. Psychologische Aspekte . . . . .	44
Kap. 5. Rechtliche Aspekte . . . . .	60
Kap. 6. Erziehungswissenschaftliche Aspekte . . . . .	73

## **Teil 2: Religionsdidaktik und die Praxis religiöser Bildung**

Kap. 7. Kerygmatische Perspektiven . . . . .	94
Kap. 8. Bibelhermeneutische Perspektiven . . . . .	107
Kap. 9. Problemorientierte Perspektiven . . . . .	120
Kap. 10. Symbol- und zeichendidaktische Perspektiven . . . . .	135
Kap. 11. Performative Perspektiven . . . . .	148
Kap. 12. Kulturhermeneutische Perspektiven . . . . .	158
Kap. 13. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven . . . . .	175

Personenregister . . . . .	193
Sachregister . . . . .	199

## Kapitel 3: Soziologische Aspekte

### I. Allgemeine Aufgaben

#### 1. Bestimmen Sie den Begriff »Religion«.

Es gibt zahlreiche Versuche, den Religionsbegriff zu bestimmen (s. dazu exemplarisch die Ausführungen zu FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEICHERMACHER, JOHANN BAPTIST METZ, PETER BIEHL oder KARL BARTH in Kapitel 2, Abschnitt I und III). Grundsätzlich können dabei zwei Ansätze unterschieden werden: Substantiale Bestimmungen nutzen hierfür konkrete Inhalte von Religion (zum Beispiel in einer religionswissenschaftlichen Perspektive die Gottesvorstellungen im Judentum, Islam, Hinduismus etc.); demgegenüber fokussieren funktionale Bestimmungen auf die Funktionen von Religion für die Gesellschaft oder das individuelle Denken, Fühlen oder Handeln eines einzelnen Menschen. Vereinfacht gesagt wird Religion also durch das substantial definiert, was ihr Inhalt ist/sein soll, und funktional durch ihre (gewollte) Wirkung auf die Gesellschaft oder den einzelnen Menschen. Zu betonen bleibt allerdings, dass sich beide Ansätze nicht gegenseitig ausschließen müssen und durchaus sinnvoll miteinander verknüpft werden können – indem zum Beispiel danach gefragt wird, wie bestimmte Glaubensinhalte (im Sinne einer substantialen Bestimmung) auf die Gesellschaft oder den einzelnen Menschen wirken (im Sinne einer funktionalen Bestimmung).

Doch welche konkreten Inhalte/Funktionen machen nun Religion genauer aus? Bezogen auf eine substantiale Bestimmung unterscheidet der Religionssoziologe HUBERT KNOBLAUCH zwischen einer psychologischen und soziologischen Perspektive und führt entsprechend aus: »Der psychologisch orientierte Substanzbegriff betont, dass es besondere Erfahrungen gibt, denen Kraft ihres Inhalts etwas Religiöses anhaftet. Das, was erfahren wird, kann dabei als ganz unterschiedlich bezeichnet werden: als das Numinose, das Heilige, die Höhere Macht [...]. Der soziologi-

sche substantiale Religionsbegriff gründet oft in einem psychologischen Begriff der Religion, oder er akzeptiert die Inhalte derjenigen Vorstellungen als wahr, die von den Gesellschaftsmitgliedern als religiös charakterisiert werden. Religiöse Erfahrungen werden deswegen meist mit Ritualen und Dogmen sowie mit als religiös ausgewiesenen Gemeinschaftsformen [...] verbunden« (KNOBLAUCH: Religionssoziologie, 114).

Um darüber hinaus auch Funktionen von Religion benennen zu können, unterscheidet KNOBLAUCH nun erneut zwischen einer psychologischen und soziologischen Perspektive und kann so die sieben folgenden, in der religionssoziologischen Literatur häufig anzutreffenden Funktionen aufzählen:

#### Funktionen von Religion in einer psychologischen Perspektive

- »kognitive Funktion: die Religion dient dazu, Unbekanntes begreifbar zu machen, es geistig zu bewältigen« (KNOBLAUCH: Religionssoziologie, 115)
- »affektive Funktion: Religion ermöglicht den Umgang und die Bewältigung von besonderen emotionalen Zuständen« (ebd.)
- »pragmatische Funktion: die Religion ermöglicht die Bewältigung besonderer Krisensituationen und stellt Mittel und Wege zu ihrer Behandlung bereit« (ebd.)

#### Funktionen von Religion in einer soziologischen Perspektive

- »Fundierungsfunktion: Religion begründete ultimative Werte für Individuen, Gruppen und Gesellschaften« (KNOBLAUCH: Religionssoziologie, 116)
- »Integrationsfunktion: Religion stellt einen gemeinsamen Kern von Werten bereit, der Kulturen zusammenhält« (ebd.)
- »Legitimationsfunktion: die mehr oder weniger autonome Religion dient zur Rechtfertigung der Herrschaft zum einen der religiösen Experten oder auch anderer Gruppen, etwa des Adels« (ebd.)
- »Kompensationsfunktion: Religion stellt einen Ausgleich für Leiden, Mangel, fehlendes Prestige o. ä. dar mittels der Vorstellung einer anderen Welt« (ebd.)

Schließlich bleibt festzuhalten, dass sich Religionen nicht nur unter dem Gesichtspunkt von Inhalt und/oder Funktion wahrnehmen lassen, sondern dass darüber hinaus zum Beispiel auch zwischen einem deskriptiven und normativen Zugang unterschieden werden kann. So können zum Beispiel zahlreiche historische und empirische Wissenschaftsdisziplinen, die sich mit Religion beschäftigen, ohne normativen Geltungsanspruch die Inhalte und/oder Funktionen von Religion in Geschichte und Gegenwart beschreiben. Theologische und pädagogische Wissenschaftsdisziplinen haben demgegenüber oftmals einen normativen Anspruch, wenn sie u. a. danach fragen, welche Funktionen Religion in einer Gesellschaft oder im Leben eines Menschen haben kann bzw. sollte. Wenn über Religion gesprochen wird, empfiehlt es sich daher zur Gewährleistung einer genauen Verständigung immer explizit zu klären, ob ein substantieller und/oder funktionaler Begriff zugrunde liegt, ob dieser in psychologischer und/oder soziologischer Perspektive näher ausformuliert wurde – und ob insgesamt ein deskriptiver oder normativer Zugang gewählt wurde.

2. Erklären Sie die Begriffe »explizite«, »implizite«, »sichtbare«, »unsichtbare«, »institutionalisierte« und »nicht-institutionalisierte Religion«.

Bei diesen genannten Differenzierungen des Religionsbegriffs ist zunächst hilfreich zu beachten, dass es sich bei ihnen um Komplementärbegriffe handelt, die sich entsprechend wechselseitig erklären. Von expliziter Religion kann nun überall dort die Rede sein, wo Menschen ein Gefühl, eine Einstellung, einen Ritus, ein Handeln, ein Wissen oder eine Institution ausdrücklich als religiös bezeichnen oder ein *common sense* darüber besteht. Das ist zum Beispiel gegeben, wenn christliche Kasualien wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung vollzogen werden. Von impliziter Religion wird demgegenüber oft dort gesprochen, wo Denk- und Verhaltensmuster vorliegen, die im Sinne einer funktionalen und/oder substantiellen Bestimmung (s. o.) als religiös angesehen werden können, jedoch kein *common sense* besteht, dass es sich um Religion handelt bzw. die betroffenen Menschen eine solche Bezeichnung sogar eventuell strikt zurückweisen würden. Der

Führerkult im Stalinismus und die Jugendweihe in der DDR sind hierfür zwei anschauliche (und entsprechend umstrittene) Beispiele. Doch auch zahlreiche gegenwärtige Phänomene können hier in den Blick genommen werden: So wird zum Beispiel derzeit intensiv darüber diskutiert, ob und inwiefern bestimmte Elemente der populären Kultur (wie zum Beispiel der Heldenmythos, die Selbsthingabe für eine Liebe oder die Opferbereitschaft für die Gemeinschaft in Kinofilmen) als eine Form impliziter Religion angesehen werden können (s. dazu genauer Kapitel 12, Abschnitt I–III).

Der Unterscheidung von explizit/implizit, die Religion vor allem als Kommunikationsgegenstand in den Blick nimmt («Wann wird etwas als Religion benannt?«), steht die Unterscheidung von sichtbar/unsichtbar nahe, wobei unter einer sichtbaren Religion eine Religion verstanden werden kann, die sich an äußeren Vollzügen konkret beobachten lässt. Das Tischgebet, das gemeinsame Singen im Gottesdienst oder die liturgischen Handlungen bei einer Taufe weisen das Christentum so als sichtbare Religion aus. Demgegenüber kann unter unsichtbarer Religion eine Religion verstanden werden, die sich eben nicht an äußeren Vollzügen beobachten lässt. Wird hier zum Beispiel im Sinne einer substantiellen Bestimmung die christliche Religion überall dort als vorhanden angesehen, wo der christliche Gottesglaube bei Menschen vorhanden ist (ohne dass dies direkt beobachtbar wäre), kann so das Christentum zugleich auch als unsichtbare Religion ausgewiesen werden.

Dieser Bestimmung wiederum nahe steht das Begriffspaar der institutionalisierten/nicht-institutionalisierten Religion. Unter ersterer kann eine Religion verstanden werden, die in einer/mehreren konkreten Institution(en) identifiziert werden kann (so dass das Christentum mit seinen verschiedenen Kirchen, Denominationen und Sekten als institutionalisierte Religion gelten kann), während die Rede von nicht-institutionalisierten Religionen auf Religionen abzielt, die entsprechend keine Institutionalisierung erfahren haben (was unter Nutzung einer entsprechenden funktionalen Bestimmung zum Beispiel im Blick auf die bereits angesprochenen religiösen Elemente der populären Kultur der Fall wäre, s. dazu erneut Kapitel 12, Abschnitt I–III).



3. Nennen Sie Kriterien zur Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion.

In der religionspädagogischen Literatur finden sich zahlreiche Verfahren zur Identifikation von impliziter, unsichtbarer und individualisierter Religion. Diese beruhen in der Regel auf den Leitdifferenzen explizit/implizit, sichtbar/unsichtbar und institutionalisiert/nicht-institutionalisiert (s. o.) bzw. der nahestehenden Leitdifferenz institutionalisiert/individualisiert. Vor allem in kulturhermeneutischen Ansätzen verbindet sich damit das Anliegen, die Transformation von Religion in der Moderne beschreiben und den Gegenstand religiöser Bildung gegenüber kirchlichen (oder anderen inhaltlichen) Verengungen neu bestimmen zu können (s. dazu genauer Kapitel 12, Abschnitt I–III).

Diese Verfahren zur Identifikation von impliziter, unsichtbarer und individualisierter Religion haben allerdings die Tendenz, das Alltagsverständnis von Religion zu unterlaufen (so wenn zum Beispiel Fußball als Religion bezeichnet wird), eine bestimmte Funktion zu isolieren (so zum Beispiel die Funktion der Sinnstiftung in Kinofilmen) oder aber das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften zu ignorieren (die zwischen ihrer und der »Religion« eines Fußballfans u. U. deutliche Unterschiede sehen würden). Um vor diesem Problemhintergrund nun eine nachvollziehbare Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion zu ermöglichen (und damit auch den Gegenstand religiöser Bildung abzugrenzen), bieten sich die drei Kriterien an, die MARTIN RIESEBRODT in seinem Buch »Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen« (München 2007) entfaltet hat: »Die Abgrenzung sollte zum einen so erfolgen, daß unser Alltagsverständnis von Religion nicht völlig auf den Kopf gestellt wird, sondern Phänomene, die gemeinhin für religiös gehalten werden, unter die gegebene Definition fallen. Zum zweiten sollte die Definition nicht schon die Erklärung der Phänomene enthalten, wie dies in phänomenologischen und funktionalistischen Ansätzen der Fall ist, sondern sollte Phänomene analytisch so isolieren, daß sie durch eine systematisch-vergleichende Analyse erklärt werden können. Zum dritten sollte die Definition mit dem Selbstverständnis der Religionen, wie es in deren Praktiken zum Ausdruck kommt, kompatibel sein« (RIESEBRODT: Cultus, 112f.). Gerade in

einem konfessionslosen Kontext wird so darauf zu achten sein, dass (kulturhermeneutische) Verfahren zur Identifikation impliziter, unsichtbarer und individualisierter Religion nicht die Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion aufheben (und damit das Alltagsverständnis von Religion und das Selbstverständnis der Religionen übergehen).

#### 4. Erklären Sie den Begriff »Säkularisierung«.

Säkularisierung kann in einem engeren Sinne mit sinkenden Kirchenmitgliedschaftszahlen verknüpft werden, kann aber auch darüber hinaus in einem weiteren Sinne als ein umfassender Prozess von »Verweltlichung« verstanden werden, in dessen Folge gesellschaftliche Prozesse oder Institutionen, die ursprünglich einmal eng mit einer institutionalisierten Religion verbunden waren – bezüglich der Institutionen im christlichen Europa zum Beispiel Waisen- und Krankenhäuser, Gerichte, Schulen und Universitäten –, in zunehmende Distanz zu dieser Religion geraten und nun zum Beispiel ihre Legitimation aus anderen Quellen erhalten. Säkularisierung stellt damit einen Prozess dar, der weit über eine oftmals als Säkularisation bezeichnete Aufhebung geistlicher Herrschaftsausübung (so u. a. im Rahmen des Napoleonischen Reichsdeputationshauptschlusses von 1803) hinausgeht und bis heute andauert.

Zu betonen bleibt allerdings nochmals die ausgesprochen hohe semantische Unschärfe des Säkularisierungsbegriffs. Der Religionspädagoge BERND SCHRÖDER kann so in seinem Aufsatz »Zwischen Säkularisierung und Religionsproduktivität der Moderne – zu Form und Funktion von ›Religion‹ in der modernen Gesellschaft« (in: SCHRÖDER, BERND (Hg.): Religion in der modernen Gesellschaft. Überholte Tradition oder wegweisende Orientierung?, Leipzig 2009, 9–50) zwischen immerhin vier seit den 1950er Jahren in der Religionssoziologie existierenden Bestimmungen unterscheiden, die sich zwar sämtlich unter dem oben benannten Prozess von »Verweltlichung« fassen lassen, dabei aber nochmals zum Teil deutlich andere Akzente setzen. Unter Säkularisierung kann so mit SCHRÖDER genauer verstanden werden: erstens »die Entkoppelung einer wachsenden Zahl von gesell-

schaftlichen Institutionen und Handlungsfeldern von inhaltlichen oder institutionellen Vorgaben im Namen von Religion (›Säkularisierung i. e. S.‹)« (SCHRÖDER: Säkularisierung, 11); zweitens »die rechtliche Freigabe und Entstandardisierung von religiösen Verhaltensmustern, Einstellungen und Überzeugungen (›Individualisierung von Religion‹)« (ebd.); drittens »der Rückgang solcher religiöser Praktiken und Überzeugungen, die in einer verfassten Religionsgemeinschaft wie der Kirche gepflegt werden, angefangen beim Gottesdienstbesuch über die Zustimmung zu bestimmten Topoi der christlichen Überlieferung bis hin zur Praxis des Betens (›Entkirchlichung‹)« (ebd.); sowie viertens »ein prinzipieller Plausibilitätsverlust religiöser Verhaltensmuster und Denkfiguren auf Grund einer allgemeinen Rationalisierung der Lebensführung von Menschen in westlichen Gesellschaften (›impliziter Atheismus der Moderne‹)« (a. a. O., 11 f.).

So wird auch schnell deutlich, dass der Säkularisierungsbegriff zum einen eine wichtige Hilfe bei der Beschreibung gesellschaftlicher Prozesse darstellen kann, zum anderen aber auch als ein normativ hoch aufgeladener Begriff angesehen werden muss, der – je nach persönlichem Standpunkt – sowohl als »Kampfbegriff« (wenn zum Beispiel mit Bezug auf SCHRÖDERS zweite Begriffsbestimmung ein Kirchenaustrittsrecht durchgesetzt werden soll) wie auch als negativ konnotierter »Klagebegriff« (wenn zum Beispiel mit Bezug auf SCHRÖDERS dritte Bestimmung aus einer binnenkirchlichen Perspektive heraus mit Blick auf sinkende Gottesdienstbesuche die »Abkehr des modernen Menschen von Gott« beanstandet wird) genutzt werden kann.

5. Erklären Sie den Zusammenhang zwischen religiöser Pluralisierung und religiöser Individualisierung.

Unter dem Stichwort der »religiösen Pluralisierung« wird oftmals ein Prozess verstanden, in dessen Verlauf eine ursprünglich (größtenteils) einheitliche religiöse Situation sich dahingehend verändert, dass nun auch andere (Welt-)Religionen, Glaubensgemeinschaften und Sekten Bedeutung gewinnen. Beispielsweise werden in der »alten« Bundesrepublik hier ab den 1960er Jahren u. a. der Islam und verschiedene esoterische Strömungen zu erwähnen

sein, aber auch der Buddhismus und Scientology. Die religiöse Situation wurde damit also vielfältiger. Gleichwohl darf dies jedoch nicht heißen, dass sich damit nun zum Beispiel die verschiedenen Strömungen des Buddhismus in »reiner« Form manifest in Deutschland wiederfinden lassen: Vielmehr wurde mit dieser religiösen Pluralisierung zumindest prinzipiell (s. dazu genauer unten) ein »religiöser Markt« etabliert, dessen vielfältige Angebote in gegenseitiger Konkurrenz zueinander stehen, welche aber auch kombiniert oder nacheinander ausgetauscht werden (können). Eine religiöse Pluralisierung im vorgestellten Sinne kann so eine religiöse Individualisierung nach sich ziehen, welche wiederum zu ausgeprägten »Patchwork«-Religiositäten führen kann, die jede für sich ein Sonderfall sind. Insofern überrascht es nicht, wenn zum Beispiel die Religionssoziologen ALFRED DUBACH und ROLAND J. CAMPICHE ihrer 1993 herausgegebenen empirischen Forschungsarbeit zur religiösen Situation in der Schweiz den bezeichnenden Titel »Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung« (Zürich/Basel 1993) geben konnten.

Allerdings darf das Ausmaß einer durch religiöse Pluralisierung bewirkten religiösen Individualisierung zumindest im Blick auf die Bundesrepublik auch nicht überschätzt werden. So betont BERND SCHRÖDER: »Ein ›Markt‹ besteht nur dort, wo gehandelt wird bzw. Waren, hier also: Religionszugehörigkeiten, ausgetauscht werden. Eben dies findet in Deutschland kaum statt: Wanderungsbewegungen von den beiden großen Kirchen zu den anderen Religionen (oder auch andersherum) sind quantitativ unbedeutend. Die sog. Weltreligionen, die in Deutschland vertreten sind, verdanken ihre Mitglieder zum allergrößten Teil der Migration und nur zu einem verschwindend geringen Teil der Konversion [...]. Diese Beobachtung weist darauf hin, dass [...] Religionszugehörigkeit in der Regel nicht als Gegenstand von positiver Wahlfreiheit begriffen wird und insofern auch mitnichten den Gesetzen des Marktes folgt« (SCHRÖDER: Säkularisierung, 22).

6. Erklären Sie den Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität.

Religion wird oft entweder substantial über zentrale inhaltliche Merkmale oder aber funktional über ihre tatsächlichen/möglichen Funktionen bestimmt (s. o.). Doch in welchem Verhältnis stehen nun Religion und Religiosität? Einen einleuchtenden Erklärungsansatz hierfür bietet der Religionspädagoge JOACHIM KUNSTMANN, dem zufolge Religiosität die »subjektive Annahme, Verarbeitung und Darstellung, aber auch die subjektive Produktion von Religion« (KUNSTMANN, JOACHIM: Zwischenbilanzierung in Thesen, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 1 (2002), 85–88, 86) darstellt. Religiosität besteht so gesehen in einem spezifischen »Verhältnis und Verhalten [zu] Religion« (ebd.) und setzt eine solche als Kontext voraus; sie findet sich jedoch nicht automatisch bei allen, die in irgendeiner Form Berührungspunkte zu einer Religion aufweisen. Je nach Bestimmung von Religion kann es so eine »islamische«, »buddhistische« und »christliche Religiosität« – aber gleichermaßen eine »Scientology-« oder »Fußball-Religiosität« und ebenso auch eine »stalinistische Religiosität« geben.

7. Stellen Sie das Religiositätsmodell von CHARLES Y. GLOCK dar.

Im Jahr 1962 veröffentlichte der US-amerikanische Religionssoziologe CHARLES Y. GLOCK den Aufsatz »On the Study of Religious Commitment« (in: Religious Education 57 (1962), 98–110), welcher 1969 unter dem Titel »Über die Dimensionen der Religiosität« auch ins Deutsche übersetzt wurde (in: MATTHES, JOACHIM (Hg.): Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, Bd. 2, Reinbeck bei Hamburg 1969, 150–168). In diesem viel beachteten Aufsatz führt GLOCK nun aus, dass »eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Weltreligionen über [...] Dimensionen, in denen sich Religiosität ausdrücken sollte« (GLOCK: Dimensionen, 151), bestehe. Im Ganzen kann er dabei fünf dieser Religiositätsdimensionen festhalten: erstens eine *experiential dimension*, in der erfasst wird, »dass alle bekannten Religionen mehr oder weniger die Annahme treffen, dass der religiöse

Mensch [...] eine religiöse Gemütsbewegung erfahren wird« (ebd.); zweitens eine *ideological dimension*, in der erfasst wird, dass »jeder religiöse Mensch sich zu bestimmten Glaubensaussagen bekennt« (a. a. O., 152); drittens eine *ritualistic dimension*, in der die »spezifischen religiösen Praktiken erfasst [werden], an die sich die Anhänger einer Religion zu halten haben« (ebd.); viertens eine *consequential dimension*, in der die »säkularen Effekte religiösen Glaubens, religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und religiösen Wissens« (ebd.) erfasst werden; und schließlich fünftens eine *intellectual dimension*, in der erfasst wird, dass »vom religiösen Menschen [...] erwartet wird, dass er mit den grundlegenden Lehrsätzen seines Glaubens und den heiligen Schriften [...] vertraut ist« (ebd.).

Auch wenn GLOCK nun selbst in der Folge dieses Religiositätsmodell immer wieder kritisch diskutierte (so zum Beispiel im Blick auf die Frage, ob die *consequential dimension* noch als Dimension von Religiosität oder aber vielmehr als Folge dieser zu verstehen sei), war doch damit – wie u. a. der Religionspsychologe STEFAN HUBER in seiner Veröffentlichung »Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie« (Bern 1996, vgl. insbesondere 81–161) detailliert herausarbeitet – ein bedeutender Schritt hin zu einem differenzierteren Verständnis von Religiosität unternommen, das die vorangehenden ein- und zweidimensionalen Religiositätsmodelle (u. a. nach LOUIS THURSTONE und ERNEST JOHN CHAVE bzw. GORDON ALLPORT und MICHAEL ROSS) auf Dauer ablöste bzw. überwand.

8. Beschreiben Sie alltagsethische und religiöse Einstellungen von konfessionslosen im Vergleich zu konfessionell gebundenen Jugendlichen.

Für diese Aufgabenstellung ist die Umfrage unter 8.000 Jugendlichen an Berufsschulen aufschlussreich, die ANDREAS FEIGE und CARSTEN GENNERICH unter dem Titel »Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland. Eine Umfrage unter 8.000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen«

(Münster/New York/München/Berlin 2008) vorgelegt haben. Fokussiert auf die konfessionslosen Jugendlichen unter ihren Probanden betonen sie insbesondere vier Einsichten (vgl. zum Folgenden die Zusammenfassung ihrer Studie bei STREIB, HEINZ/GENNERICH, CARSTEN: *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim/München 2011, 110): So unterscheiden sich erstens Konfessionslose in ihren alltagsethischen Vorstellungen (zum Beispiel im Blick auf Kindererziehung und Partnerschaftsbeziehungen) kaum von evangelischen und katholischen Jugendlichen; zweitens zeigen Konfessionslose demgegenüber eine größere Bereitschaft zur Relativierung von Werten; drittens zeigen sich desweiteren deutliche Unterschiede im Bereich expliziter Religion, insofern Konfessionslose kaum positive Assoziationen bei Wörtern wie »Gottes Segen« oder »Kirche« haben; und schließlich bejahen Konfessionslose stärker die Aussagen, dass es einen Sinn im Leben nicht gibt, dass »man nach dem Tod nicht mehr existiert« und dass »die Welt eher das Ergebnis von Zufallsprozessen« als einer Schöpfung sei.

## II. Mögliche Spezialthemen

### 1. Die Erhebung von Religiosität mit Hilfe der Methoden der quantitativen und qualitativen Sozialforschung

Im Rahmen quantitativer Sozialforschung werden Messwerte (die zum Beispiel über Fragebögen oder standardisierte Beobachtungen gewonnen wurden) u. a. zum Zweck der Hypothesenprüfung mittels statistischer Verfahren analysiert, während im Rahmen qualitativer Sozialforschung verbale bzw. nicht-numerische Daten (die zum Beispiel durch Interviews gewonnen wurden) u. a. zum Zweck der Hypothesengenerierung interpretativ verarbeitet werden (vgl. BORTZ, JÜRGEN/DÖRING, NICOLA: *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*, Heidelberg 2006, 298). Wenn nun Religiosität mittels quantitativer Methoden erhoben wird, so kann dies zahlreiche Vorteile haben: So können Aussagen über größere Probandenzahlen getroffen, einzelne Teilgruppen miteinander verglichen und insgesamt verschiedenste sta-

tistische Auswertungsverfahren – die zum Beispiel mit Bezug auf das Religiositätsmodell von CHARLES Y. GLOCK (s. oben Abschnitt I) Erkenntnisse über Zusammenhänge zwischen einzelnen Religiositätsdimensionen bieten können – angewendet werden. Einen quantitativen (dabei jedoch noch sehr elementaren) Zugang wählt beispielsweise die von der SHELL DEUTSCHLAND HOLDING herausgegebene, u. a. von KLAUS HURRELMANN konzipierte und unter dem Titel »Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck« (Frankfurt am Main 2006) veröffentlichte sog. 15. Shell Jugendstudie. Sie legt ihren 2.532 Probanden zur Erfassung der »Einstellungen zur Religiosität« Items wie »Es gibt einen persönlichen Gott«, »Ich glaube nicht, dass es einen persönlichen Gott oder eine überirdische Macht gibt«, »Es gibt eine überirdische Macht« und »Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll« vor, um diese nach verschiedenen Merkmalen wie der Konfessionszugehörigkeit, dem Alter, dem Geschlecht, der sozialen Schicht und dem Migrationsstatus statistisch auszuwerten (vgl. GENSICKE: Jugend, 207–211, insbesondere 210).

Allerdings liegen auch die Nachteile quantitativer Ansätze auf der Hand. Mit zeitgleichem Blick wiederum auf die Vorteile qualitativer Methoden kann der Religionssoziologe HUBERT KNOBLAUCH betonen, dass die »qualitativen Methoden gerade bei der Erforschung der Gegenwartsreligion [und -religiosität] besonders nützlich sind. Denn je rascher sich die Gegenwartsreligion [und -religiosität] verändert und je vielfältiger ihre Erscheinungsformen sind, um so schwerer fällt es, sie mit Hilfe vorgefertigter standardisierter Fragen zu erfassen: Häufig wissen wir ja noch gar nicht vorab, was da erforscht werden soll, und so ist es denn auch in diesen Fällen unangemessen, eine standardisierte Methode anzuwenden. Gerade die besondere Sensibilität und Flexibilität der qualitativen Forschung bietet für dieses Problem eine sinnvolle Lösung« (KNOBLAUCH: Religionsforschung, 11).

Beide Ansätze bieten so spezifische Vor- und Nachteile, die sich allerdings in einer »Methodentriangulation« auch verstärken bzw. korrigieren lassen – so wenn zum Beispiel im Rahmen eines Forschungsprojektes erst qualitative Methoden zur Erschließung des Gegenstandes bzw. zur Hypothesengenerierung und dann quantitative Methoden für einen breiteren Überblick bzw. zur Hypothesenprüfung genutzt werden. Auch die bereits oben er-



wähnte sog. 15. Shell Jugendstudie (Frankfurt am Main 2006) nutzt dabei zur Erhebung von Religiosität sowohl quantitative (s. o.) wie auch qualitative Verfahren (vgl. SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (Hg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt am Main 2006, u. a. 337 oder 362), verknüpft beide allerdings nur ausgesprochen bedingt miteinander (vgl. insgesamt kritisch zur Religions-/Religiositätsmessung der Shell-Jugendstudien THONAK, SYLVIA: Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell-Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht, Münster/Berlin/Hamburg/London/Wien 2003). Sie bietet sich damit als ein Beispiel, an welchem die Vor- und Nachteile quantitativer wie qualitativer Methoden der Religiositätsmessung sowie Chancen und Grenzen einer entsprechenden Verknüpfung diskutiert werden können, gut an.

## 2. Die Beurteilung des religiösen Synkretismus und das Verhältnis zwischen Jugend, Religion und Gesellschaft bei FRIEDRICH SCHWEITZER

Im Gegenüber zur Rede von der »religiösen Individualisierung« (s. oben Abschnitt I) hat der in unmittelbarer inhaltlicher Nachbarschaft stehende Begriff des »religiösen Synkretismus« oft einen ausgesprochen pejorativen (abwertenden) Beigeschmack: In diesem Synkretismus würden sich in unzulässiger Weise verschiedenste Religionen vermischen, wobei oft auch zahlreiche okkulte Elemente hinzu treten und sich insgesamt eine »jugendgefährdende« Mischung ergeben würde. Doch lässt sich ein derartiger Synkretismus wirklich empirisch beschreiben?

In seiner Publikation »Die Suche nach dem eigenen Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters« (Gütersloh <sup>2</sup>1998) sieht der Religionspädagoge FRIEDRICH SCHWEITZER dies durchaus kritisch (vgl. SCHWEITZER: Suche, 33–36). Bei der Vorbereitung auf das oben genannte Spezialthema dürfte es sich daher lohnen, nach einer ersten Begriffsbestimmung seine Sicht des religiösen Synkretismus näher wahrzunehmen, bevor dann in einem nächsten Schritt zentrale Aspekte seiner weitergehenden Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Jugend, Religion und Gesellschaft in den Blick geraten sollten (vgl. a. a. O., 83–99). Abschließend wäre dann noch ein genauerer Blick auf die von

SCHWEITZER gezogenen religionspädagogischen Konsequenzen von Interesse: Vielleicht kann hier aus der Fülle der vorgetragenen Einsichten und Anregungen (vgl. a. a. O., 140–216) ein Aspekt (wie zum Beispiel die Konfirmation, vgl. a. a. O., 179–195) ausgewählt und dieser vor dem Hintergrund der getroffenen Ausführungen zum religiösen Synkretismus näher diskutiert werden?

### 3. Die derzeitige religiöse Situation der Neuen Bundesländer

Im Jahr 2005 formulierten die Soziologen OLAF MÜLLER, GERT PICKEL und DETLEV POLLACK in ihrem Aufsatz »Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland. Muster, Trends, Bestimmungsründe« (in: DOMSGEN, MICHAEL (Hg.): Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23–64) folgende, inzwischen häufig aufgegriffene These: »Wenn ostdeutsche Strukturen und Mentalitäten irgendwo nachhaltig fortwirken, sich einer Angleichung hartnäckig widersetzen und damit auch die Gesamtsituation wahrnehmbar beeinflussen, dann noch am ehesten auf dem religiösen Sektor« (MÜLLER/PICKEL/POLLACK: Kirchlichkeit, 23).

Doch muss dem zugestimmt werden? Sind die Neuen Bundesländer wirklich eine »religiöse Sonderzone«, welche sich als Ganze von den Alten Bundesländern, aber auch von anderen Staaten unterscheidet? Nachdem so eventuell (auch in der Prüfung selbst) ein Einstieg in dieses Spezialthema gefunden werden kann, dürfte es sich lohnen, sich nun zuerst einmal mittels aktueller Studien die »harten Fakten« zur gegenwärtigen religiösen Situation der Neuen Bundesländer zu erarbeiten sowie in einem weiteren Schritt die Hintergründe dieser Situation – die nicht erst mit der kirchen- bzw. religionsfeindlichen Politik der DDR begann, sondern u. a. bereits in den Kirchnaustrittsbewegungen des 19. Jahrhunderts wurzelt – näher wahrzunehmen.

Doch nochmals Vorsicht: Ist die derzeitige religiöse Situation der Neuen Bundesländer wirklich als homogen anzusehen? Oder anders: Sind nicht die Unterschiede zwischen Stadt/Land bzw. zwischen verschiedenen Regionen (so beispielsweise zwischen Erzgebirge/Leipziger Tieflandsbucht oder zwischen Eichsfeld/Thüringer Wald) letztlich bedeutender als die Unterschiede zwi-

schen Neuen/Alten Bundesländern? Nicht vergessen werden sollte schließlich auch, aus den erlangten Einsichten religionspädagogische Konsequenzen zu ziehen: Sollte es eine spezifisch »ostdeutsche« Religionspädagogik geben? Wie sollte diese näher gestaltet sein? Zahlreiche Anregungen hierfür (nicht nur mit Blick auf den schulischen Religionsunterricht) bieten die drei auf umfangreichen Fragebogenerhebungen basierenden Forschungsarbeiten »Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern« (Stuttgart 1997, von HELMUT HANISCH), »Evangelischer Religionsunterricht in Ostdeutschland. Empirische Befunde zur Teilnahme thüringischer Schülerinnen und Schüler« (Jena 2006, von MICHAEL WERMKE) sowie »Schülerperspektiven zum Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt« (Leipzig 2010, von MICHAEL DOMSGEN und FRANK MICHAEL LÜTZE).

### III. Problemskizze

Erörtern Sie die Folgen religiöser Pluralisierung/religiöser Individualisierung für die Religionspädagogik.

Religionspädagogik kann als eine reagierende, aber auch konstruktiv gestaltende »Krisenwissenschaft« verstanden werden, welche von Anfang an mit sich stetig verändernden soziologischen Gegebenheiten umzugehen hatte. So überrascht es nicht, dass im letzten Jahrhundert zahlreiche religionspädagogische Ansätze entstanden, die auch aus jeweils veränderten soziologischen Gegebenheiten resultierten (s. dazu die Abschnitte I u. a. der Kapitel 7, 9 und 13). Doch welche Folgen ergeben sich nun aus der seit den 1960er Jahren in voller Stärke einsetzenden religiösen Pluralisierung sowie – falls sie stattfindet (s. dazu oben Abschnitt I) – religiösen Individualisierung für diese reagierende wie konstruktiv gestaltende »Krisenwissenschaft«?

Hier auch nur eine halbwegs vollständige Aufzählung anzustreben, würde zwangsläufig den Rahmen der Darstellung sprengen. Daher sei nur kurz darauf hingewiesen, dass zahlreiche der in

diesem Repetitorium angesprochenen religionspädagogisch relevanten bzw. von der Religionspädagogik zu bearbeitenden Problemstellungen mit spezifischen Vorgängen religiöser Pluralisierung/religiöser Individualisierung eng verknüpft sind: so zum Beispiel der (umstrittene) sog. religiöse Traditionsabbruch (s. Kapitel 12, Abschnitt II), der sog. Kopftuchstreit (s. Kapitel 13, Abschnitt I), die Frage nach der Existenz eines islamischen Religionsunterrichts (s. ebd.) oder aber die Frage nach der Konfessionalität des Religionsunterrichts an sich (s. Kapitel 5, Abschnitt I–III; sowie weiterhin Kapitel 13, Abschnitt III). Es dürfte daher ergiebig sein, das gesamte Repetitorium einmal unter diesem Gesichtspunkt wahrzunehmen; zugleich wird so nochmals deutlich, dass die unter den Stichwörtern »religiöse Pluralisierung«/»religiöse Individualisierung« gefassten Prozesse ein ausgesprochen wichtiges Querschnittsthema der (gegenwärtigen) Religionspädagogik darstellen.

Dies gilt nicht nur im Blick auf die mit diesen Prozessen verbundenen Problemstellungen – sondern ebenso auch mit Blick auf die Chancen und Möglichkeiten, die sich daraus eröffnen. So können zum Beispiel das Hamburger Modell eines »Religionsunterrichts für alle in evangelischer Verantwortung« (s. Kapitel 5, Abschnitt I sowie Kapitel 13, Abschnitt II), GERD THEIßENS zeichendidaktischer Ansatz (s. Kapitel 10, Abschnitt II), BERNHARD DRESSLERS Didaktik des Perspektivenwechsels (s. Kapitel 11, Abschnitt I), HANS-MARTIN GUTMANNs kulturhermeneutischer Ansatz (s. Kapitel 12, Abschnitt II), *Religious Education* in England (s. Kapitel 13, Abschnitt I) oder JOHANNES LÄHNEMANNs interreligiöse Religionspädagogik (s. Kapitel 13, Abschnitt II) als wichtige und weithin sehr überzeugende, dennoch natürlich kritisch zu diskutierende Reflexe auf jeweilige religiöse Pluralisierungs-/Individualisierungsprozesse gedeutet werden. Die besondere Pointe einer entsprechenden Erörterung dürfte allerdings weniger darin bestehen, sämtliche mit religiöser Pluralisierung/Individualisierung verknüpften Problemstellungen und die daraus resultierenden Reflexe additiv nacheinander aufzuzählen – vielmehr kann hier u. a. höchst ertragreich diskutiert werden, was zum Beispiel alle diese Reflexe zusammenhält, mit der Geschichte der Religionspädagogik verknüpft und weiterhin als spezifisch »religionspädagogisch« ausweist.

## IV. Grundlagenliteratur

- DOMSGEN, MICHAEL (Hg.): Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005.
- GABRIEL, KARL/REUTER, HANS-RICHARD (Hg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn/Stuttgart 2010.
- GENSICKE, THOMAS: Jugend und Religiosität, in: SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (Hg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt am Main 2006, 203–239.
- KNOBLAUCH, HUBERT: Religionssoziologie, Berlin 1999.
- KNOBLAUCH, HUBERT: Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn 2003.
- KUNSTMANN, JOACHIM: Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen, Gütersloh 2010.
- LUCKMANN, THOMAS: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991.
- POLLACK, DETLEV/PICKEL, GERT: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Soziologie 28 (1999), 465–483.
- POLLACK, DETLEV/PICKEL, GERT (Hg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, Opladen 2000.
- POLLACK, DETLEV: Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.
- POLLACK, DETLEV: Rückkehr des Religiösen?, Tübingen 2009.
- SCHIEDER, ROLF: Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur, Gütersloh 1987.
- SCHRÖDER, BERND: Zwischen Säkularisierung und Religionsproduktivität der Moderne – zu Form und Funktion von »Religion« in der modernen Gesellschaft, in: SCHRÖDER, BERND (Hg.): Religion in der modernen Gesellschaft. Überholte Tradition oder wegweisende Orientierung?, Leipzig 2009, 9–50.
- SCHWEITZER, FRIEDRICH/ENGLERT, RUDOLF/SCHWAB, ULRICH/ZIEBERTZ, HANS-GEORG: Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2002.
- SCHWEITZER, FRIEDRICH/SCHLAG, THOMAS (Hg.): Religionspädagogik im 21. Jahrhundert, Gütersloh/Freiburg im Breisgau 2004.