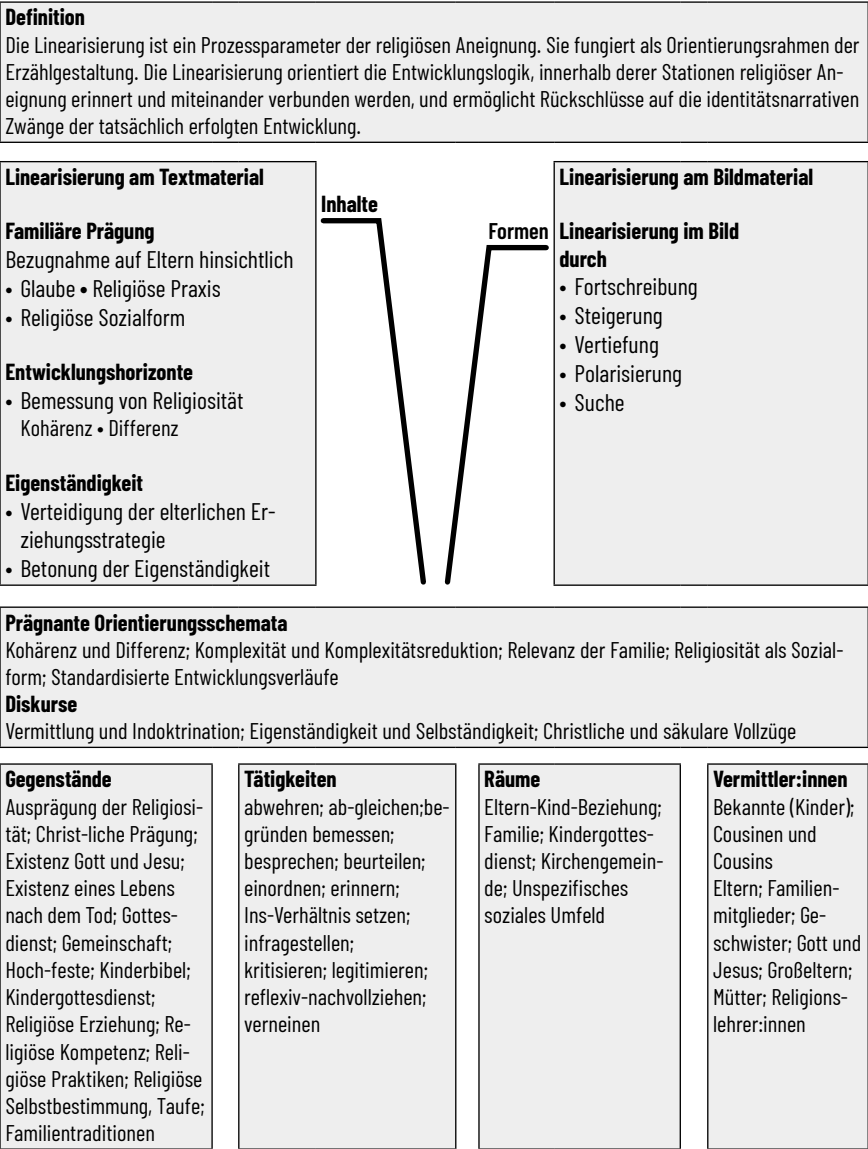


6.2.3 Übersicht Linearisierung



6.3 Verortung

Der Prozessparameter Verortung wird in Kapitel 6.1.1 als Orientierungsrahmen benannt, der paradigmatische Setzungen impliziert, die sich auf die Exklusivität religiöser Wahrheitsansprüche und die Möglichkeit subjektiver Eintragungen in von Autoritäten vermittelte Gehalte beziehen. Als Prozessparameter der religiösen Aneignung fungiert Verortung als Orientierungsrahmen in einer Phasenverschiebung von einem »Sozialisiertwerden« zu einem »Sich-Sozialisieren«. Verortung orientiert dabei die Präferenzsetzung im Hinblick auf Dimensionen, die in der unmittelbaren Umwelt als

religiös gelten, und sie orientiert das Maß an persönlicher Trägheit gegenüber einem Wandel dieser Präferenzen.

Der Blick auf das Kartematerial verdeutlicht, dass die Prozessparameter Linearisierung und Verortung in einem engen Zusammenhang zu denken sind: Die Linearisierungslogik, innerhalb der die jeweilige religiöse Biografie rekonstruiert wird, kann einer Form von Verortung eindeutig zugeordnet werden. Dadurch zeigt sich, dass die verschiedenen Linearisierungstypiken mit je eigenen Präferenzsetzungen für die Rekonstruktion der religiösen Biografie verbunden sind. Diese Setzung von Präferenzen entspricht dabei einer paradigmatischen Setzung hinsichtlich der Zuschreibung von Autorität, an der die Entwicklung Orientierung findet, oder hinsichtlich der Zuschreibung von Legitimität von Verläufen.

Der enge Zusammenhang, der auf der Ebene des Kartenmaterials zwischen Linearisierung und Verortung ausgemacht werden kann, schlägt sich auf der Ebene der Erzähltexte nicht annähernd so deutlich nieder. Hier wird dafür umso konkreter, welche Orientierungsschemata und Tätigkeiten die Präferenzsetzungen beeinflussen und welche Vermittlungsakteur:innen, Gehalte und Räume sich dabei als besonders wirksam erweisen.

6.3.1 Verortung am Bildmaterial

An Julias Karte wurde ein Verortungselement in der Vorleseszene im Abendritual des Vaters mit der Tochter identifiziert (vgl. Kapitel 6.1.2, S. 146). Auch in anderen Karten lassen sich problemlos solche Zeichenelemente benennen, die sozialisatorischen und transmittiven Charakters sind. Es handelt sich um Elemente, die meist im Bereich der (frühen) Kindheit auf die Sozialräume Familie und Kirche verweisen. Verortung ist aber auch zu einem späteren Zeitpunkt in der Biografie möglich, wenn einem Handlungsraum prägende Kraft zugeschrieben wird, der zuvor nicht bedeutsam war. Dies zeigt sich beispielsweise bei den Eintrittten der Jugendlichen in den Dienst der Ministrant:innen. Allerdings greift es zu kurz, in den Erzähltexten identifizierbare Verortungsmomente in den Karten wiederzuentdecken und zu benennen. Das Kartenmaterial ermöglicht einen gänzlich anderen Zugang zu dem Prozessparameter, indem es gerade darüber Rückschlüsse zulässt, als wie stabil verortende Präferenzsetzungen wahrgenommen werden. Aus den verschiedenen Typiken der Linearisierung ergibt sich das jeweils sozialisatorisch-transmittiv beeinflusste Maß an Präferenzstabilität.

6.3.1.1 Christliche Sozialisation

In Benjamins, Tanjas und Vincents Fall, innerhalb der Linearisierung durch Fortschreibung also, wird die familiäre Sozialisation als dezidiert christliche Sozialisation erinnert und gliedert die ersten Elemente der Karte und der Erzählung. In der Familie herrscht weitestgehend Übereinstimmung in der konfessionellen Zugehörigkeit. Die Präferenzsetzung besteht in dieser christlichen Lesart von Religiosität. Die Entwicklung erhält durch die traditionell institutionelle Gebundenheit des Religiösen eine Spurung, deren Leitplanken ebenso in der familiär praktizierten Religiosität wie in der gemeindlich organisierten und praktizierten Religiosität bestehen. Die Rede von Spurungen und Leitplanken macht deutlich, dass die religiöse Entwicklung durch sozialisatorische Einflüsse deutlich orientiert ist. Eine religiöse Entwicklung innerhalb solcher Spurungen ist eine geleitete Entwicklung. Auch wenn die aneignen-

den Subjekte innerhalb der gesetzten Spurungen und im Kontakt mit den jeweiligen Leitplanken zu individuellen Bewertungen, Bilanzierungen und Entscheidungen im Hinblick auf ihre Religiosität kommen, erfährt ihr Entscheidungsraum eine Komplexitätsreduzierung gegenüber beispielsweise Linearisierungen durch Suche, sofern die Spurungen nicht ohne Weiteres verlassen werden. Anders gefasst: Wahrheitsansprüche, Präferenzsetzungen und Autoritätszuschreibungen, die innerhalb der je unterschiedlich sozialisatorisch gegebenen Spurungen vermittelt werden, sind relativ stabil, es ist dennoch jedem Aneignungssubjekt möglich, die gesetzte Spurung über die Leitplanken hinaus zu verlassen und sich abseits eines einst sozialisatorisch gesetzten Rahmens weiterzubewegen. Ein solches Verlassen der gespurten Wege erfordert aber eine hohe Eigenmotivation und geht mit einer Komplexitäts- und Aufwandssteigerung einher. Weder in den Karten noch in den Erzählungen sind solche Entwicklungen erkennbar.

6.3.1.2 Relevanzbezug

Die Rede von Spurungen und Leitplanken trifft auch für die Verortung in den Karten von Cecilia, Julia und Madeleine zu, die der Linearisierung durch Steigerung zugeordnet werden. Auch hier ist eine Verortung durch christliche Sozialisation auszumachen und dennoch ist ihre Verortung um einen Aspekt erweitert: Es besteht der Anspruch, dass sich Religiosität als in irgendeiner Form nützlich erweist – zu einer (religiösen) »Höherentwicklung« oder Reifung beiträgt. Religiosität besteht in ihrem Fall nicht als Selbstzweck. Sie ist eine Lebensdimension, deren Entfaltung durch das Subjekt einer Legitimierung in Form von Relevanz bedarf. Religiöse Präferenzen und vermittelte Wahrheitsansprüche erweisen sich dadurch als stabil, dass sie von Nutzen für die eigene (religiöse) Entwicklung sind. Insofern besteht Verortung in den Karten von Cecilia, Julia und Tanja nicht nur in Form einer Spurung, sondern auch in Form einer Erwartungshaltung gegenüber der eigenen religiösen Entwicklung und in der selbsttätigen Setzung von Präferenzen, die durch die jeweilige Relevanzerwartung orientiert wird.

6.3.1.3 Grundgestimmtheit

Anders verhält es sich im Fall von Samuel und Annika, also im Fall der Linearisierung durch Vertiefung. Die religiöse Verortung besteht in ihrem Fall nicht in einer Spurung. Religiöse Verortung besteht vielmehr in der Setzung einer christlichen Grundgestimmtheit, die sich auf je individuelle Weise Ausdruck verleihen kann. Der Begriff der Grundgestimmtheit spiegelt wider, dass die Verortung sich auf eine Haltung gegenüber dem Religiösen bezieht. Genauer gefasst wird über die Verortung eine spezifische Form der Wahrnehmung von religiösen Gehalten transmittiert. So kommt es, dass Samuels und Annikas Karte in Form einer Vertiefung angelegt sind, die sich im Erfahren von Glauben und Religiosität vollzieht. Wahrheitsansprüche und Präferenzsetzungen sind in diesem Zusammenhang nicht explizit identifizierbar. Sie schlagen sich darin nieder, welche Gegenstände und Erfahrungen auf welche Art und Weise als religiös wahrgenommen werden. Den Ausschlag für die Präferenzsetzung gibt demnach nicht die umgebende als religiös markierte Sozialform, sondern die selbstreferenziell bemessene Qualität religiös konnotierter Erfahrungen. In Samuels Fall treten beispielsweise solche Erfahrungen als bedeutsam hervor, die im Raum der Kirche angesiedelt sind und ihm gleichzeitig einen aktiven und emotionalen Mitvollzug ermöglichen: das Wirken im Kirchenchor, die Kirchen in der Welt, sakramentale Feiern in

der Kirche, Beerdigung als Teil des kirchlichen Auftrags und der Ministrant:innen-dienst als gemeindlicher Vollzug von Kirchengebundenheit. In Annikas Fall bezieht sich die Präferenzsetzung auf Erfahrungen, in denen sie ihren Glauben und die Beziehung mit Gott als erfahrbar erlebt. Es sind die sakramentalen Feiern der Erstkommunion und der Firmung sowie die existenzielle Erfahrung des Todes des Opas, die hier den Ausschlag geben. Dabei ist festzuhalten, dass eine Vertiefung erst dadurch möglich ist, dass ein Gehalt gesetzt ist, der vertieft werden kann. Besonders deutlich wird das im Fall von Annika, die die Existenz Gottes und sein Wirken als stabile und durch die Taufe a priori gesetzte Wahrheit anerkennt. In Samuels Fall stellt ebenfalls die Taufe, im Weiteren aber vor allem die Mitgliedschaft im Kirchenchor eine solche Setzung dar. Religiosität ist bei ihm stark durch die eigene Tätigkeit im Kirchenraum und in der Gemeinschaft geprägt.

6.3.1.4 Standpunktsetzung

Im Unterschied dazu besteht Verortung im Fall der Linearisierung durch Polarisierung bei Stefanie und Tim in einer Setzung von stabilen Standpunkten (zeichnerisch gegeben in Form eines dominanten Pols). Bei Stefanie tritt eine Setzung des Eigenen als Inneres und des anderen als Äußeres durch die Kreismarkierung in der Bildmitte, auf die alles Weitere hin geordnet ist, besonders markant hervor. Aber auch Tim ist in verschiedenen Sozialräumen verortet, die nach außen hin mehr oder weniger durchlässig sind. Die Auseinandersetzung mit religiösen Gehalten ist hier nicht von einer neugierigen Offenheit geprägt, sondern wird vielmehr durch eine Zuordnungslogik orientiert. Dominante Tätigkeiten sind in diesem Zusammenhang Bewertungen und Bilanzierungen. Erfahrungen, die im Zusammenhang mit dem Religiösen stehen, werden dem Bereich eines bestimmten Pols oder dem Bereich außerhalb der Pole zugeordnet. Die jeweiligen Pole fungieren als stabile Präferenzrahmen. Für Stefanie ist der eigene religiöse Standpunkt der maßgebende Präferenzrahmen. Er wirkt sehr stabil. Die Setzungen, die Stefanie mit ihrer Person und Religiosität verbindet, sind klar definiert. Geltungs- und Wahrheitsansprüche sind nicht Gegenstand von Aushandlungsprozessen, sondern sozialisatorisch verbindlich gesetzte Größen. Im Fall von Tim ist die Sozialität der Aspekt, der die Pole eint, wobei der freundschaftlich erlebten Sozialität im unteren Bildbereich besondere Bedeutung zukommt. Stabil im Zuge dieser Entwicklung ist, dass Religiosität einst Zugang zu einem sozialen Miteinander ermöglicht hat, das als beständig und wertvoll erlebt wird. Tims Religiosität vollzieht sich im Ausgestalten dieser Sozialität, ohne dabei explizit religiöse Gehalte zu zentrieren. Kirche und Religiosität erhalten ihre Berechtigung dadurch, dass sie eine besondere Form von Sozialität ermöglichen.

6.3.1.5 Lose Verortung

Eine eher lose Verortung ist in den Karten von Jessica, Karoline und Leni auszumachen, wobei, wie in Kapitel 5.2.5 dargelegt, im Fall von Jessica ikonisch durchaus ein Verortungsbereich im linken oberen Bildviertel zu erkennen ist. In der Stabilität von Jessicas Setzungen zeigt sich eine Ambivalenz: Einerseits erkennt sie den Sozialraum des Katholischen als maßgebend und verbindlich für ihre Auseinandersetzung an, andererseits bewegt sie sich in ihrem Denken und Prüfen religiöser Gehalte weit über den Rahmen katholisch definierter Anschauungen hinaus und integriert Vorstellungen in ihr religiöses Diskurssystem, die von der katholischen Lehre abweichen. Das Diskurs-

system entwickelt sich daher innerhalb eines katholischen Sozialrahmens und in der Suche von Gehalten auch außerhalb dieses Rahmens. Die Karte bildet dabei in erster Linie das suchende Moment ab. Die Verortung wird daher, so legt es die Zeichnungen nahe, nicht als stabil betrachtet. Sozialisatorisch vermittelte Präferenzsetzungen stehen zumindest zum Zeitpunkt der Erzählung auf dem Prüfstand und sind möglicherweise aufgrund von Dekonstruktion nicht mehr unmittelbar im Kartenmaterial zu erkennen. In Lenis Fall ist eine Reinform der suchenden Linearisierung gegeben. Ihre Verortung gestaltet sich entsprechend anders als die von Jessica. Bei Leni findet der Prozessparameter Verortung auch in den Erzähltexten gar keinen explizit markierten Eingang: Lenis Eltern leben keinerlei religiöse Praxis. Sie vermitteln Leni allein die Aufgabe, selbst über ihre religiöse Zugehörigkeit zu entscheiden. Dies schlägt sich auch in der Karte nieder: Sie besteht in einem Ausleuchten verschiedener Erfahrungen, beginnend mit den biblischen Erzählungen von der Arche Noah und Mose in der Grundschulzeit. Es schlägt sich keine Präferenzsetzung im Kartenmaterial nieder. Im Textmaterial zeigt sich, dass der Wahrheitsanspruch, mit dem Leni ihre eigenen Erfahrungen und Denkweisen abgleicht, in Bekenntnisformeln des Katholischen besteht. Leni schreibt dem Lehramt und seinen Setzungen die Wahrheitsautorität im Katholischen zu, sie orientiert sich dabei an den institutionell gesetzten Ansprüchen. Diese haben aber für ihren individuellen Vollzug zunächst keine Gültigkeit, sondern bedürfen der Prüfung auf Passung mit der je eigenen Erfahrung und Anschauung.

Karolines Karte und Erzählung ist als Sonderfall auszuweisen. In den gegebenen Stationen bestehen Elemente einer klassischen Spurung, wie sie sich beispielsweise auch bei Cecilia, Madeleine oder Tanja findet. Auch ist in ihrem Fall eine klassisch religiöse Sozialisation durch die katholische Ausrichtung der Familie mütterlicherseits gegeben. In ihrem Fall zeigt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen dem Textmaterial, das auf eine Linearisierung durch Spurung verweist, und dem Kartenmaterial, das die Merkmale einer Linearisierung durch Suche trägt. Dies hat möglicherweise damit zu tun, dass Karoline zu Beginn eine Umgestaltung des Zeichen- und Erzählimpulses vornimmt. Sie erzählt nicht von Stationen, die für ihre religiöse Entwicklung bedeutsam waren, sondern geht der Frage nach, warum sie Ministrantin geworden ist – diese Frage wird suchend beantwortet, während die religiöse Entwicklung allgemein eher gespurt verläuft.

6.3.2 Verortung am Textmaterial

Verortung tritt als Prozessparameter der religiösen Aneignung auch in den Erzähltexten hervor, wobei die am Bildmaterial entfalteten Aspekte des Prozessparameters sich auf der Textebene nicht in kongruenter Weise wiederfinden. Hier lassen sich weniger Hinweise über die Art der vorgenommenen Verortung als über die Bezüge, Orte und Situationen, in denen Verortung erfolgt, ausmachen. Was sich anhand der Interviewtexte in Bezug auf Verortung austragen lässt, bezieht sich im Wesentlichen auf Sozialisations- und Transmissionssituationen und wird nur in manchen Fällen bereits im Erzählanfang und somit in der Nähe zur Linearisierung offenbar. In der Mehrzahl der Erzählungen finden sich darüber hinaus weitere Passagen, die in ausführlicherer oder expliziterer Gestalt auf den Orientierungsrahmen der Verortung abheben. Hier handelt es sich zum einen um eine sozialisatorisch-transmittive Rahmung, die über die Vermittlungstätigkeit vornehmlich der Familie, aber auch durch Lehrkräfte und

Katechet:innen transportiert und vom Aneignungssubjekt internalisiert werden. Zum anderen findet sozialräumliche Verortung auch in der Gruppe der Ministrant:innen, in der Gemeinde und in der Kirche als Sozialraum statt.

Im Sinne des Modelles der Zone der nächsten Entwicklung nach Vygotski vollzieht sich Verortung in einer Phasenverschiebung von einem »Sozialisiertwerden« zu einem »Sich-Sozialisieren«. Verortung orientiert die Präferenzsetzung im Hinblick auf Dimensionen, die in der unmittelbaren Umwelt als religiös gelten, und sie orientiert das Maß an persönlicher Trägheit gegenüber einem Wandel dieser Präferenzen.

Wie jeder Prozessparameter der Aneignung ist Verortung im Zwischenraum zwischen Umwelt und Subjekt wirksam. Seine Orientierung richtet sich dabei in besonderer Weise auf das Verhältnis der beiden Bereiche. Im Rahmen der Verortung werden allgemein-sozialisatorische Effekte und spezifisch-transmittive Effekte wirksam. Als allgemein-sozialisatorisch werden dabei solche Effekte gefasst, die eine unintendierte, gewissermaßen beiläufige Prägung mit sich bringen. Sie erfolgen beispielsweise in Form von Modellernen oder werden durch die Geprägtheit religiöser Sozialräume wie Familien, katholische Kindergärten oder religiöse Gruppierungen transportiert. Sozialisation beeinflusst die religiöse Verortung, indem sie fallspezifische, das heißt von Fall zu Fall unterschiedliche, Halterungen für die Verortung bereitstellt. Beispielsweise kann die Institution Kirche eine solche Halterung sein, ebenso die Ortsgemeinde oder auch die Mutter-Tochter-Beziehung. Häufig können Halterungen mit Orientierungsschemata gleichgesetzt werden. Halterungen bestehen teilweise über mehrere Generationen und erfahren dabei zeitbedingt ein je unterschiedliches Gewicht. Auch können die Halterungen der Verankerung einer je unterschiedlichen Kategorie von Religion dienen: der Verankerung für die religiöse Lebenspraxis und, beziehungsweise oder, der Verankerung von Religion als Diskurssystem. Es handelt sich um zwei Stränge von Religiosität, die jeweils unabhängig voneinander verankert werden können. Halterungen, die aus dem familiären Feld hervorgehen, erfahren dabei eine besondere Bedeutung, weil sie im unmittelbaren Nahbereich der Aneignungssubjekte liegen und weil sie sich unter Umständen bereits über Generationen hinweg als tragfähig erwiesen haben. Von Relevanz ist in Bezug auf den Sozialisationsraum Familie aber auch, dass hier in der unterschiedlichen religiösen Verortung von Eltern eine Diversität nicht nur von religiösen und säkularen Halterungen zur Geltung kommt, sondern auch eine Unterschiedenheit in der Auswahl und persönlichen Nutzbarmachung dieser Halterungen für die eigene religiöse oder säkulare Verortung. An einzelnen Beispielen aus dem Religionsunterricht der Grundschule zeigt sich, dass Diversität selbst zu einer Halterung des religiösen Diskurssystems werden kann.

In Ergänzung dazu werden einige, in der Erwachsenenwelt besonders relevante Halterungen durch Transmission in den Fokus der Aufmerksamkeit der Kinder und Jugendlichen gerückt. Dabei finden Formen der direkten und der indirekten Transmission Unterscheidung: Tätigkeiten der direkten Transmission bestehen in der Vermittlung religiöser Gehalte und Praktiken, beispielsweise in der Vermittlung des Wertes der Nächstenliebe oder in der Vermittlung der Praxis des Abendgebets. Tätigkeiten der indirekten Transmission beziehen sich auf die Vermittlung eines Modus der Verortung. Indirekte Transmission wird in den Interviews daran sichtbar, wie die Entscheidung für den Ministrant:innendienst elterlich begleitet wird: In manchen Fällen zeigt sich, dass die Nutzung dieser Halterung bereits im Kindesalter der Selbstbestimmung anheimgestellt wird, aber auch dass sie aufgrund elterlicher Setzung erfolgen kann.

Religiöse Verortung besteht letztlich in der Auswahl eigener Halterungen aus dem Gesamt der sozialisatorisch und transmittiv bereitgestellten Halterungen und in dem Verankern der eigenen religiösen Lebenspraxis und des eigenen religiösen Diskurssystems an diesen Halterungen. Weil allgemein-sozialisatorische und spezifisch-transmittive Effekte unabhängig davon, wie sie sich konkret auswirken, das heißt unabhängig davon, welche Halterungen sie bereitstellen, in einer Positionierungsanfrage kumulieren, ist Verortung an die Notwendigkeit einer Eigenleistung gebunden. Positionierung erfolgt in der Konstruktion eines je eigenen Grundverständnisses von Religion und ist dabei zunächst nur innerhalb des sozialisatorisch gesetzten Rahmens möglich. Dieser Rahmen wird in den Interviews anhand der Verhältnisbestimmung von Religion als Diskurssystem und religiöser Lebenspraxis (als Ausdruck einer Lebensüberzeugung) (vgl. Schambeck, 2022, S. 74) ebenso erkennbar wie an der An- oder Aberkennung von religiöser Autorität. Um im Bild zu bleiben: Die eigene religiöse Positionierung wird durch den Rahmen beschränkt, den das Gesamt der bewusst und unbewusst wahrgenommenen Halterungen aufspannt. Zunächst werden in der Darstellung nun die allgemein-sozialisatorischen Effekte am Textmaterial konkretisiert. Dabei gerät zuerst die familiäre Sozialisation in den Blick, die sich einerseits auf eine Ausprägung von Religiosität an sich bezieht und andererseits auch auf den Umgang mit religiöser Diversität. Daran schließen sich Beobachtungen dazu an, wie der Umgang mit religiöser Diversität in anderen sozialisierenden Räumen orientiert wird, ehe spezifisch-transmittive Handlungen in den Zusammenhang mit religiöser Verortung gestellt werden und der Blick auf die verortend wirksamen Positionierungsanfragen fällt.

6.3.2.1 Ausprägung von Religiosität

Religiöse Verortung vollzieht sich als Eigenleistung des Subjekts vor dem Hintergrund allgemein-sozialisatorischer und spezifisch-transmittiver Prägung. Diese ist zuallererst in der unmittelbaren Nahwelt des Subjekts, innerhalb der Familie wirksam. Gemäß der Unterscheidung von allgemein-sozialisatorischen und spezifisch-transmittiven Effekten im Rahmen der Verortung wird zunächst auf erstere belegend Bezug genommen. Dass familiäre Sozialisation das Wirken mehrerer Generationen umfasst, soll dabei allen weiteren Aspekten vorangestellt werden und wird beispielhaft am Fall von Annika nachvollziehbar:

Und (-) meine Oma war für mich auch immer jemand, oder ist auch immer noch jemand, den ich sehr mit dem Glauben verbinde, weil meine Oma (-), ja (-), ein bisschen, ja schon eher streng gläubiger ist und so (-) in die Richtung: Man geht eigentlich jeden Sonntag in die Kirche, Punkt. Aber (-), ähm (-), trotzdem irgendwie ich auch von ihr, dieses, diese Selbstverständlichkeit der Kirche (-) ein bisschen mitgekriegt habe. Ähm (--), und das weiß ich, dass es ein (-) sehr schönes, ähm, Ereignis war (Interviewtext Annika, 104–109).

Am Beispiel der Oma wird Annika gewahr, dass Religiosität eine Dimension der Lebenspraxis ist und dass diese ihren Ort in der Kirche beziehungsweise in der sonntäglichen Eucharistiefeier hat. Annika bemisst die Gläubigkeit ihrer Oma anhand dieser Praxis als sehr streng und macht damit deutlich, dass sie diese Art der Gläubigkeit nicht als Norm betrachtet. Hier findet die zeitliche Abhängigkeit von Normen und dessen, was als normal gilt, Ausdruck. Obwohl sie zur Kenntnis nimmt, dass ihre Oma ein anderes Verhältnis zu Religion pflegt als das, das Annika selbst für normal hält,

üben die Haltung und Praxis der Oma Einfluss auf sie aus: Annika lernt, dass eine religiöse Lebenspraxis ritualisiert bestehen kann und dadurch nicht einer fortwährenden Legitimation bedarf.

Weil Annika in dem Handeln ihrer Eltern und ihrer Oma keine ausgewiesene Hinführung an den Glauben erkennt, sondern sich auf sie als Modelle bezieht, an denen sie die Möglichkeit einer religiösen Lebenspraxis kennenlernt, ist hier Familie in einem sozialisatorischen Sinne prägend. Es liegt nahe, dass religiöse Erwachsene ihnen anvertrauten Kindern religiöse Gehalte und Praktiken auch aktiv und in einem intendierten Handeln vermitteln, das schließt aber nicht aus, dass in einer religiösen Familie neben transmittiven Erziehungsmomenten auch allgemein-sozialisatorische Effekte Einfluss auf die Verortung nehmen, beispielsweise in Form eines Modells, das nicht nur im Bewusstsein des Subjekts wirksam ist, sondern auch in seinem Unterbewusstsein. Auf die Frage, ob es in Annikas Vergangenheit Personen gab, die in Bezug auf den Glauben wegweisend waren, zeigt sich der sozialisatorische Charakter der Familienprägung in ihrem Fall noch einmal deutlicher:

Nicht so wahnsinnig viel. [Mhm.] Also (-), klar, irgendwie (-), meine Eltern, die mich zu meinem Glauben hingebracht haben. Und dann, was ich schon ein bisschen gesagt habe, meine Oma eben (-), ähm (-), von der ich immer mitgekriegt habe, dass sie sehr gläubig ist (-). Ähm (-), aber (-), es gab, nicht so (-) Personen direkt, die mich wahnsinnig zu Glauben hingeführt haben (-), sondern eher grundsätzlich (-), ähm (-), dieses in der Kirche sein und glauben (Interviewtext Annika, 435–439).

Die familiäre Sozialisation stellt Annika demnach folgende Halterungen (neben vielen anderen) bereit: die sonntägliche Eucharistiefeier, die Ritualität religiöser Vollzüge, die Kirche und das Modell der Oma. Annika erkennt diese Halterungen als nützlich für die Verankerung einer religiösen Lebenspraxis.

Neben der Familie ist beispielsweise auch der christlich geprägte Kindergarten ein Ort der religiösen Sozialisation. In Benjamins Fall handelt es sich um einen katholischen Kindergarten. Auf die Frage, ob er Phasen seiner Entwicklung benennen könne, antwortet er:

Ähm (-), ja, ja, in gewisser Weise schon. Also, es gab, also zum Beispiel der Kinder... (-) die Phase vom Aufwachsen in der Kirche ist, glaube ich, einfach insgesamt ein großer Punkt. Also, dass (-) meine Familie insgesamt gläubig ist und dass ich im Kindergarten, im katholischen Kindergarten aufgewachsen bin, dass irgendwie die Grundlage insgesamt schon geschaffen (-) wurde (Interviewtext Benjamin, 527–530).

Auf seine kindliche Sozialisation geht Benjamin hier in abstrakterer Art und Weise als Annika ein. Es sind keine konkreten Erlebnisse oder Personen, die er mit seiner Verortung verbindet, sondern Sozialräume: Sowohl seine Familie als auch der katholische Kindergarten, den er besucht, fungieren als Orte, in denen er Halterungen für die religiöse Verortung ausmacht. Halterungen, die dabei zur Sprache kommen, sind die Kirche und das Katholische. Ob diese Halterungen im Hinblick auf die religiöse Praxis oder das religiöse Diskurssystem als Halterungen identifiziert werden, bleibt hier offen.

Während die von Annika und Benjamin benannten Räume religiöser Sozialisation in einer religiösen Biografie mehr oder weniger üblich sind, steht Stefanie ein exklusiver Sozialisationsraum zu Verfügung. Dieser besteht im privaten Kontakt zu kirchlichen Autoritätspersonen, denen üblicherweise ein Expertenstatus zugeschrieben wird.

Also, ähm, was die M, meine Eltern, meine Mutter macht das, weil, ähm, sie macht, sagt, dass es wichtig ist, dass die Priester und so nicht vereinsamen. [Mhm.] Und darum, das hat meine Oma schon gemacht [Mhm.] und darum macht sie das eigentlich auch, dass sie die Priester einlädt. [Mhm.] Ähm, und kommen dann normalerweise zum Abendessen (-), meine Eltern kochen dann, also mein Papa kocht dann. Und dann essen wir erst einmal zusammen und dann haben meine Geschwister keinen Bock mehr, das heißt, sie gehen dann weg und spielen, ähm, und ich bleibe dann sitzen (-) und höre zu, über was die so (-) reden. [Mhm.] Und davon lerne ich viel (Interviewtext Stefanie, 109–115).

Halterungen, die sich in diesem Sozialisationsfeld für Stefanie ergeben, sind das Modell der Oma, das Priesteramt und seine Würde, die Mahlgemeinschaft und die religiöse Praxis Erwachsener.

Diese Halterungen dienen gleichermaßen der Verankerung einer religiösen Praxis als auch der Verankerung von Religion als Diskurssystem, wobei zweiterem hier die größere Betonung zukommt: Die Einladungen vollziehen sich vor dem Orientierungsschema einer fürsorgenden Verantwortung gegenüber Priestern und damit in Bezug auf den Diskurs um die Herausforderungen und Erfordernisse einer gelingenden zölibatären Lebensweise. Darüber hinaus lernt Stefanie, dass Religion als Gesprächsgegenstand fungieren kann und auf diese Weise diskursiver Natur ist. Eine andere Form von Expertentum beschreibt Jessica.

Ähm (-), aber ich würde sagen, ja, meine Mutter ist eindeutig momentan der, mit dem ich meinen Glauben teile und eine, mehr in der Gemeinschaft hier bin (-), weil sie eben auch (-), in der (----) Gemeinde richtig aktiv ist (-) und ich (-) halt auch. [Mhm.] Deswegen würde ich sagen ist meine (-) Mutter. [Mhm. Danke.] (-----) Der, mit dem ich über so etwas sprechen kann. [Mhm.] Und sie fragen kann. Sie ist sehr, sehr, sehr katholisch aufgewachsen. Die, vor allem ihre Oma hat sie sehr viel gelernt. (-) Ähm, (-), ja, (---) katholische Religion. Und meine Oma geht (-) eigentlich jeden Sonntag in die Kirche. Halt jetzt wegen Corona (-) jetzt hat sie das halt irgendwie im Dorf halt (Interviewtext Jessica, 433–439).

Jessica macht hier eine generationsübergreifende Sozialisation geltend, die im Wesentlichen über das Modell der Mutter wirksam ist. Diese ist insofern als aktives Modell wirksam, als dass Jessica an ihr nicht nur eine religiöse Lebenspraxis und die Fähigkeit zu religiösem Diskurs wahrnimmt, sondern beide auch im gemeinsamen Vollzug erfährt. Die Erfahrung geht dabei eng einher mit einem Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich darin äußert, gemeinsam Teil der kirchlichen Gemeinschaft zu sein. Halterungen, die diese Erfahrung für Jessica bereitstellt, bestehen in der Kirche, der Ortsgemeinde und in der Mutter-Tochter-Beziehung.

In allen angeführten Passagen wird Religiosität als Lebenspraxis und beziehungsweise oder Diskurssystem nicht an einem konkreten Handeln in Bezug auf die eigene Person thematisiert, sondern als Merkmal der umgebenden Nahwelt wirksam. Da-

bei finden transmittive Vermittlungstätigkeiten statt, beispielsweise wenn Stefanies Mutter eine Erklärung für den Grund der Einladung von Priestern abgibt oder Jessicas Mutter ihre Tochter zu den eigenen Gemeindeaktivitäten mitnimmt. Diese sind aber gewissermaßen beiläufiger Natur. Im Vordergrund steht die Praxis der Bezugspersonen, an deren Modell sich erste Marker für die eigene religiöse Praxis beziehungsweise des Spektrums religiöser Diskursivität ergeben.

6.3.2.2 Religiöse Diversität

Dieses Spektrum religiöser Diskursivität eröffnet sich nicht allein dadurch, dass Religion als Diskurssystem relevant wird, sondern auch über die Erfahrung von religiöser Diversität und in Bezug auf Diversität in der unmittelbaren, insbesondere familiären Umgebung. Dieser Aspekt ist nun Gegenstand der genaueren Betrachtung.

Jessica und Karoline teilen ihre religiöse Praxis vor allem mit ihren Müttern. Die Väter pflegen keine kirchlich gebundene Praxis. Jessicas Vater differenziert bei seiner Teilnahme an Gottesdiensten zwischen Hochfesten und Alltagsmessen und teilt nur bei ersteren die Praxis, die Jessica und ihre Mutter regelmäßig pflegen.

Aber für mich (-) spielt (-) Familie (---). Ja (-), das ist, mein Vater (-), er ist katholisch, aber er hat, sagt auch, dass die katholische Kirche jetzt mal einen Schritt machen muss, mal mehr mit der Zeit. Er geht nicht oft in die Kirche, er geht, ähm, an wichtigen Feiertagen in die Kirche mal mit uns. Ähm, und halt an Festen, jetzt auch an Firmung, klar (schmunzelt) (Interviewtext Jessica, 418–422).

Mit der Begründung der eigenen Praxis bringt Jessicas Vater Kritik an der Kirche als Institution in das religiöse Diskurssystem seiner Tochter ein. Gleichzeitig vermittelt er in seiner Haltung, dass eine kirchlich verortete religiöse Praxis weder eine religiös-immanente noch eine familiäre Notwendigkeit darstellt. Halterungen, die am religiösen Vollzug des Vaters sichtbar werden, sind: Lebenspraxis und Glaubenspraxis als voneinander unterschiedene Halterungen, Kirche als Rahmen für Fest- und Familienereignisse. Diese Halterungen sind im Fall des Vaters sowohl im Hinblick auf Religion als Diskurssystem als auch im Hinblick auf eine religiöse Praxis wirksam.

Jessica lernt an dem Modell ihrer Eltern, dass Divergenz in der religiösen Praxis und in der Gewichtung von Diskursen möglich und familiär nicht bindungshinderlich ist. Darüber hinaus lernt sie, dass verschiedene Haltungen durchaus plausibel sind und die eigene Praxis an eine subjektive Legitimierung gebunden ist.

Im Fall von Karolines Vater besteht die abweichende Haltung nicht in der Kritik an der Kirche, sondern im Unglauben.

Also mein Vater glaubt selber nicht daran, der ist auch aus der Kirche ausgetreten, aber (-), das stört mich jetzt auch nicht, weil (---), jedem das sein. Also (-), wenn er nicht will, muss er nicht in den Gottesdienst gehen (Interviewtext Karoline, 258 ff.).

Karoline knüpft, wie bereits herausgearbeitet, Gläubigkeit eng an Kirchenzugehörigkeit. Die abweichende Praxis des Vaters bedingt eine Positionierung ihrerseits. Die Begründung ihrer Positionierung in Form von Akzeptanz besteht in der Anerkennung des freien Willens in Bezug auf Religion. Karoline macht deutlich, dass auch sie gelernt hat, dass die eigene religiöse Praxis und darüber hinaus der Glaube und die Zu-

gehörigkeit zu einer Religion der subjektiven Entscheidung unterliegen. Eine Praxis, die den individuellen Glauben oder Unglauben authentisch widerspiegelt, wertet sie als legitim. Halterungen, die diese Bewandtnis offenlegt, sind die Authentizität religiöser Bezogenheit und die Subjektivität religiöser Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit.

Auch Tanja, die Schwester von Julia, nimmt Bezug auf die unterschiedliche religiöse Geprägtheit ihrer Eltern. Hier führt die sozialisatorisch bedingte Unterschiedenheit nicht zu einer sich unterscheidenden Lebenspraxis der Eltern, sondern erfährt durch die religiöse Praxis und die konfessionelle Entscheidung der Mutter eine Anpassung.

Weil mein Vater (-) ist (-) der (-) mehr religiöse in unserem, in unserer Familie und meine Mutter war halt evangelisch. Und durch meinen Vater (-) ist unsere ganze Fam, Familie eigentlich in den tiefen Gla, tiefen Glauben – aber in den Glauben, der nicht nur Weihnachten in die Kirche gehen bedeutet – gekommen. Weil meine Mutter hat sich jetzt zum Beispiel dann auch (-) ähm (-) dann auch konvertiert. Weil (-) sie einfach hier ihre Gemeinschaft hat. Ja, ich rede jetzt nicht von meiner Mutter, ich weiß nicht was ihre Beweggründe sind. Aber (-) einfach, dass unser Vater uns das alles geöffnet hat, und durch die Taufe natürlich noch viel mehr (Interviewtext Tanja, 458–465).

Tanja lernt demnach bereits auch früh, dass es unterschiedliche Ausprägungen von Religion gibt und dass die eigene Religiosität als Diskurssystem verhandelbar ist, wobei die religiöse Praxis und das religiöse Diskurssystem eng aufeinander bezogen scheinen. Bedeutsam ist für Tanja, dass ihrem Vater eine zentrale Rolle der Glaubensvermittlung und -prägung zukommt und dass Religiosität ein Merkmal der Familie als Ganzes ist. Damit stellt Tanja eine innerfamiliäre Einheit im Glauben als positiven Horizont dar und erkennt in einer gemeinsam, bewusst und gläubig vollzogenen religiösen Praxis ein gemeinschaftsstiftendes, identitätsförderndes Moment. Es scheint plausibel, dass ein solcher Horizont mit einer anderen Implikation für die eigene Entwicklung einhergeht als ein Horizont, wie er bei Jessica und Karoline artikuliert ist. Eine Positionierung außerhalb des familiär gesetzten Rahmens erfordert in allen Fällen Selbstbewusstsein und eine innerliche und äußerliche Legitimierung. Es scheint plausibel, dass dies umso mehr der Fall ist, je geringer die Unterschiedenheit der elterlichen Praktiken ausfällt, das heißt je enger das Feld ist, das die elterlich tradierten Halterungen abstecken. Am Fall von Tanjas jüngerer Schwester Julia wird sichtbar, wie sehr sie um ihren christlichen Gottesglauben ringt, und damit, wie wichtig ihr dieser geteilte Glaube ist.

Es ist aber nicht nur die familiäre Konstellation, die den Jugendlichen schon in jungen Jahren vor Augen führt, dass Glaube und Glaubenspraxis mit subjektiven Bewertungen einhergehen. Der Umgang mit Diversität findet auch in andere Felder religiöser Sozialisation Eingang. Tanja und Jessica erzählen zum Beispiel davon, dass sie bereits im Religionsunterricht der Grundschule dazu angehalten wurden, je eigene Vorstellungen zu artikulieren. Tanja berichtet:

Also, ich bin mit ziemlich sicher, dass das so zweite Klasse war. [Mhm.] (--) Ähm (-), also Schule, Religionsunterricht habe ich (-) gute Erfahrungen in der ersten und zweiten Klasse, weil da durften wir viel zeichnen und durften auch einfach mal Jesus zeichnen, wie wir ihn sehen (Interviewtext Tanja, 125–127).

Subjektive Eintragungen sind einerseits erwünscht und andererseits erfreut sich Tanja an der Möglichkeit, solche vornehmen zu dürfen. Jesus so zu zeichnen, »wie man ihn selbst sieht«, erfordert, eine eigene Vorstellung nicht nur zu entwickeln, sondern auch zu explizieren. Die Vorstellung darüber, wer Jesus war, wie er war und was ihn auszeichnet wird dabei der subjektiven Konstruktion anheimgestellt, wobei davon auszugehen ist, dass sich die Vorstellung der Kinder an dem orientiert, was sie zuvor beispielsweise über biblische Geschichten vermittelt bekommen haben. Jessica beschreibt in diesem Zusammenhang, in welcher Form die Aufgabe ein Bild von Gott zu malen, mehrheitlich gelöst wird.

Und zwar ist es so (-) (schmunzelt), ist esso (-) von Anfang an, in der ersten Klasse hat das, nimmt man, glaube ich, ziemlich schnell durch, wie man sich Gott vorstellt, dann lässt man die Kinder malen und so. [...] Aber letztendlich war die Mehrzahl, dass man sich Gott als einen älteren Mann im Himmel vorgestellt hat. [Mhm.] Weil es halt so auch von Anfang an vermittelt wird. (-) Ähm, ähm (-), dann haben wir es durchgenommen (-), dieses Thema [Mhm.], wie man sich Gott, dass Gott für jeden etwas anderes ist. Dann haben wir noch einmal gezeichnet und am Ende kamen ganz unterschiedliche Sachen raus (Interviewtext Jessica, 289–291; 305–309).

Interessant ist dabei, dass die Unterrichtseinheit darauf abzielt, den Kindern zu vermitteln, dass Gott sich nicht objektiv festlegen lässt, also eine Unbestimmte bleibt, der sich nur durch subjektive Eintragungen angenähert werden kann. Letztlich wird dabei vermittelt, dass zumindest bestimmte religiöse Gehalte Gegenstand der Interpretation und Deutung sind und einst entwickelte Schemata, wie der alte Mann auf der Wolke eines darstellt, der Hinterfragung bedürfen, wobei die legitimierende Autorität gegenüber den Gehalten am Ende im Subjekt liegt, dass eine Diversität herzustellen vermag. Die Diversität religiöser Deutungen und die Subjektivität des Religiösen können daraus als Halterungen hervorgehen, an denen Kinder ihre religiöse Verortung vollziehen.

Damit ist ein bedeutsames Moment im Feld der religiösen Sozialisation benannt: Sie impliziert in vielen Fällen die Erfahrung von Positionierung und Positionierungsnotwendigkeit und dies nicht nur im Bereich von Kircheng Zugehörigkeit, sondern auch gegenüber religiösen Gehalten und Glaubensvorstellungen. Was traditionell überliefert und vermittelt wird, erfährt erst dadurch ein Geltungsrecht, dass es sich gedanklich nachvollziehen und mit der eigenen Vorstellung oder Erfahrung in Einklang bringen lässt. Dieser Vollzug des religiösen Lehrens und Lernens resultiert aus der gesellschaftlichen Anerkennung dieser Diversität, die dadurch auch in die Religionslehre an Schulen Eingang findet. An diesem Beispiel wird die Grenze zur Transmission berührt. Schule und Schulunterricht sind zwar immer Räume, die allgemein-sozialisatorisch wirken, spricht man der Religionslehrkraft aber in diesem Fall die Intention zu, die objektive Unbestimmbarkeit Gottes und damit einhergehend die Notwendigkeit subjektiver Eintragungen für eine Gottesbeziehung dezidiert zu vermitteln, so handelt es sich bei der Gestaltung des Unterrichts um einen Transmissionsvorgang. Fasst man die Lehre im Rahmen des Religionsunterrichts allgemein als Transmission, so ist davon auszugehen, dass nicht nur religiöse Gehalte, sondern auch der relativierende und subjektivierende Umgang mit religiösen Gehalten transmittiert wird, was sich mit der Kompetenzorientierung von Lehrplänen deckt.

6.3.2.3 Transmission

Generell wird die Ebene der Transmission dann erreicht, wenn Erwachsene ihren oder ihnen anvertrauten Kindern auf intendierte Weise Glaubensgehalte und -praktiken vermitteln, sie also zu Subjekten intendierter Glaubensvermittlung im Sinne einer Glaubensweitergabe oder -anleitung machen. Wie die beschriebenen Sozialisationsvorgänge ereignet sich Transmission als spezifische Form gerichteter Sozialisation zunächst im familiären Feld. Besonderes Augenmerk liegt in den Erzählungen der Jugendlichen dabei auf vermittelten Praktiken. Benjamin erkennt aber im Erziehungshandeln seiner Eltern auch eine Vermittlung ausgewiesener Werte:

Und ich glaube auch, dass meine Eltern, ähm (--), sehr versucht haben, uns auch irgendwie mit diesen Werten (-), die auch die Kirche ja irgendwie weitergeben will (-), also (--), Nächstenliebe oder Barmherzigkeit, ähm (-), uns immer versucht haben, die zu (-), uns weiterzugeben, aber immer auch versucht haben, uns, ähm, (-) den Weg so freizulassen, dass wir auch, ähm, darüber nachdenken und das irgendwie nicht so (--), ähm, (--), so (-), ähm (-), ja, so wie es ist. Also sie haben halt immer so mit uns darüber geredet und uns gefragt, was wir irgendwie darüber denken (Interviewtext Benjamin, 38–43).

Dass er Nächstenliebe und Barmherzigkeit als Zielkategorien der elterlichen Vermittlung benennen kann, zeugt davon, dass ihre Vermittlung expliziter Gegenstand des Erziehungshandelns der Eltern war. Darüber hinaus bezieht sich die Vermittlungstätigkeit der Eltern in Bezug auf religiöse Gehalte auch bei Benjamin bereits auf eine Praxis, und zwar in Bezug auf die Weise der Auseinandersetzung mit diesen Gehalten: Sie ist auf Reflexivität und die Fähigkeit der Artikulation angelegt. Sowohl die Vermittlung der genannten Werte als auch die Vermittlung des Anspruchs der kognitiven Auseinandersetzung und der Weise, auf die eine solche Auseinandersetzung möglich ist, sind als Transmissionen auszuweisen. Dass sich dieses Erziehungshandeln in Benjamins Fall tatsächlich als wirksam erweist, wird in seinen weiteren Ausführungen deutlich. Er betrachtet den Glauben als imaginären »Gesprächspartner« (vgl. Interviewtext Benjamin, 210), der ihm dabei hilft, Alltagssituationen aus der Perspektive der Kirche und in Bezug auf ihre Werte hin zu reflektieren (vgl. Interviewtext Benjamin, 208–214). Auf die Frage, welche Werte er damit im Sinn habe, antwortet er:

Ähm, also ich glaube, Nächstenliebe ist schon, also für mich (-), ein sehr, sehr wichtiges Wort. Ähm (-) Barmherzigkeit ist ja auch eigentlich fast das Gleiche. Genau. Ähm (-), dass man insgesamt einfach versucht, anderen Menschen zu helfen und ein bisschen immer, immer etwas weiterzugeben. Ähm (-), ja, das glaube ich, ist für mich so das Wichtigste aber auch, dass man auf sich selbst achtet und guckt, dass es einem selber gut geht. Ähm, ja (Interviewtext Benjamin, 218–222).

Die Vermittlung der Werte Nächstenliebe und Barmherzigkeit und die Vermittlung auch ihrer Werthaftigkeit wirkt sich nachhaltig aus und mündet in einer Reflexionspraxis, die sich als vom Kindesalter an durchgängige Praxis erweist. Auch in anderen Interviews ist die Anlage von Praktiken, die sich im Weiteren als durchgängige Praktiken erweisen, ein Merkmal von Verortung.

Dass eine dauerhafte Praxis in Bezug auf das Diskurssystem auch anderer Gestalt sein kann, zeigt sich an Vincents Ausführungen auf die Frage, ob er schon einmal an

Religion, Kirche oder Glaube gezweifelt habe, und wie er mit solchen Zweifeln umgehe. Im Feld der Zweifel an Kirche stellt er dar:

Man (-), in meinem Alter wird natürlich auch mit Krisen groß, gewissermaßen. Also, ich habe nie dieses Bild von einer Kirche erlebt, in der eben alles passt. Im Gegensatz zu der [unverständlich], wo alles schlecht ist. Ähm (-), jetzt die Missbrauchskrise, oder (-), ähm, durch alle anderen möglichen Krisen. Ähm (-), Amtsmissbrauch, oder (-) ähm, Rei, Reichtum, der hier angehäuft wird. Das war wohl auch eine Komponente, mit der zusammen ich aufgewachsen bin. Und ich von früh an, auch schon die Zeitungs-, ähm, Überschriften lesen konnte [Mhm.] und ich natürlich dann auch gefragt [unverständlich]. [Mhm.] Ja, insofern hat, hat mich das (-) vielleicht auch einfach nicht so sehr, ja aus der Bahn werfen können, weil das einfach, ähm, ja, dazu gehört hat. Wenn man [unverständlich], dann (-) hat man es nicht anders erlebt. [Mhm. Mhm.] Aber gerade dadurch (-), bekommt man vielleicht auch (-) ein reiferes Verhältnis zur Kirche (Interviewtext Vincent, 577–586).

Hier vollzieht sich Verortung sozialisatorisch anhand der Medienberichterstattung, aber in diesem Sinne auch transmittiv, weil Medienberichterstattung zum Ziel hat, über Sachverhalte aufzuklären und das Bewusstsein der Rezipierenden zu schärfen. Es kann insofern von Verortung gesprochen werden, als Vincent mit dem Beginn seiner Lesefähigkeit Kirche in ein weltliches Verhältnis setzt. Er verortet demgemäß die Kirche, aber damit auch sich selbst im Gegenüber der Kirche. Das zeigt sich daran, dass er zu einer Position ihr gegenüber gelangt, die einen Anspruch an Heiligkeit im Sinne einer Makellosigkeit nicht miteinschließt und die er als reif im Sinne von realitätsbezogen qualifiziert. Diese Haltung ist insofern als verortende Halterung zu betrachten, auf die Vincent sich und seine Religiosität verankernd zurückgreift. Sie orientiert den Umgang mit Krisenmeldungen. Auch sie ist dabei dauerhafter Natur.

Während es sich bei Benjamin und Vincent zunächst je um eine Praxis handelt, die auf Religion als Diskurssystem bezogen ist, finden sich verortende Elemente auch in Transmissionen religiöser Lebenspraxis. Jessica und Tanja geben Einblick in Transmissionsvorgänge, die bei der Vermittlung und dem Erlernen des Betens von Bedeutung sind.

Aber ich bin auch aufgewachsen, zum Beispiel (-), halt vor allem durch Geschichten, wie ich kleiner war. Die Bibel. Wir haben halt auch alle eine Bibel zur Taufe bekommen. Und, ähm (-), ja und dann habe ich angefangen, immer am Abend zu beten. Weil ich habe das Vaterunser von meiner Oma gelernt [Mhm.] Also meine Familie wohnt in Österreich über, also (-) ja, ganz weit unten, Steiermark [Mhm.] aber immer, wenn ich da bin, ich wurde halt immer besser beim Vater Unser beten. Und ja, ich habe angefangen, weil mir das meine Oma so gelernt hat, dass ich jeden Abend bete, und das mache ich heute auch noch. Es ist zwar nicht das Vater Unser, aber manchmal gehe ich noch einmal durch, was war schön am Tag und so. Ähm (-), aber damit so, das war so, wo ich damit angefangen habe (Interviewtext Jessica, 20–27).

Dass Jessica das Betenlernen in einen zeitlichen Zusammenhang mit dem Hören oder Lesen von Kinderbibelgeschichten stellt, lässt vermuten, dass sie die Gebetspraxis im frühen Kindesalter von ihrer Oma erlernt hat. Das Lernen vollzieht sich immer nur in Anwesenheit der Oma und ist damit an bestimmte Lernphasen gebunden. Es vollzieht sich prozesshaft in einem Immer-besser-Werden und stellt somit für Jessica eine

Lernleistung dar. Die Praxis der Oma, die diese ihrer Enkelin nicht vorenthält, sondern sie sogar aktiv miteinbezieht, stellt das initiiierende Moment für eine anhaltende Praxis von Jessica dar, auch wenn sich die Form des Gebets im Laufe der Zeit wandelt. Als Orientierungsschemata werden in Jessicas Ausführung wirksam, dass religiöse Praxis ein Lerngegenstand ist und dass eine religiöse Praxis durch Beziehung und einen Bindungswunsch Relevanz erfährt. Ähnlich verhält es sich im Fall von Tanja.

Es gab mal eine Zeit, da hat mein Vater mir immer abends mit mir das Vaterunser gebetet und ich war (-) ganz stolz, dass ich es schon konnte, als ich mich, als ich dann, als wir das in der Schule hatten. [Mhm.] Und (-) er hat mir dann immer erklärt, dass wir irgendwie danken können, was wir haben und was ich heute erlebt habe. Und einfach, (-) auch vielleicht eine Bitte (-) ähm, nach oben schicken kann (Interviewtext Tanja, 29–33).

Auch in ihrem Fall ist das Erlernen des Vater Unsers der Einstieg in die Gebetspraxis, wobei das Erreichen des Lernziels eine motivationale Größe innerhalb dieses Lernprozesses darstellt. Neben dem Erlernen des Vater Unsers führt Tanjas Vater sein Kind aber auch dahin, dass das persönlich Erlebte in den Dialog mit Gott gebracht werden kann, wobei Tanja Gott als übergeordnete, das Leben begleitende Größe erfährt und lernt, dass sich ihre Erfahrungen diesem Gott verdanken. In dieser Thematisierung des Betens wird eine Bezogenheit auf Gott angelegt. Dem Vater kommt dabei die Rolle des Wissenden, der religiösen Autorität zu, die Tanja die Erfahrung von Transzendenz ermöglicht.

Auch in Samuels Kindheit vollzieht sich Verortung in dem Beginn einer Praxis, die nicht explizit, aber doch implizit religiösen Charakters ist.

Dann bin ich irgendwann in die Schule gekommen eben (-). Ä:hm (-) und dann kam (-) irgendwann in der zweiten oder ersten Klasse, ich weiß nicht genau (-) kamen Leute vorbei, oder was heißt Leute? Es kam halt eine Frau vorbei, Chorleiterin vom Münchner Dom, Münchner Frauenkirche (-), und haben halt, wie jedes Jahr, ähm, nach Leuten gesucht, die neu anfangen wollen da (-), also halt so ausbilden. Und ich hatte damals null Komma null Lust, also wirklich gar keinen Bock. (-) Und meine Eltern so, »Probier's halt wenigstens aus. Geh mal hin«, so. Und ich so »Nee, keine Lust«. Aber dann mussten wir da zu diesem (-) Vortreffen damals gegangen. (-) Ähm (-), das war dann eigentlich echt ganz cool und irgendwie hat des einen fasziniert (-), wie die da vorne geredet haben (-) über Musik und wie das so miteinander verbindet (-). Und dann bin ich da irgendwie hängen geblieben (-). Und seitdem (-) ist das eins der großen Sachen in diesem (-) Chor, also Musik, was mich halt durch die Kirche begleitet, seit. Also immer noch, also jetzt halt gerade nicht, weil ich weg war, aber (-) ä:hm (-) durch die Zeit (Interviewtext Samuel, 69–80).

Das Singen im Domchor ist insofern als religiöse Praktik zu qualifizieren, als es an religiöse Textgehalte, die Auseinandersetzung mit dem Kirchenjahr und den Raum der Kirche gebunden ist. Ein transmittives Moment in Bezug auf diese Tätigkeit besteht anders als im Falle der Gebetspraxis von Jessica und Tanja nicht in der Vermittlung der Tätigkeit durch die Eltern, sondern in der Vermittlung der Möglichkeit über Samuels Widerstände hinweg. Diese bewusste Einflussnahme im Sinne des Elternwillens ist als Transmissionshandlung zu lesen. Argumentativ ist dabei der Vorschlag zentral, die Praxis erst einmal auszuprobieren, das heißt, die Möglichkeit einer Revision der Entscheidung miteinzubeziehen. Dass sich dieses Erziehungshandeln schließlich als

erfolgreich erweist, ist einer zweiten Vermitteltheit geschuldet, die in dem Inhalt und der Art der Vorstellung des Chors im Rahmen eines Vortreffens gegeben ist. Auch Samuel macht deutlich, dass die Praxis des Singens einen durchgängigen Faktor seiner religiösen Entwicklung darstellt. Als Werbeaktion ist auch die Ausgestaltung des Vortreffens als transmittives Geschehen zu klassifizieren.

Es erweist sich als ein Muster in Samuels Erzählung, dass er an religiös konnotierten Tätigkeiten zunächst kein Interesse hat und seine Motivation ihnen gegenüber gering ist, er dann aber nach einer Phase des Sich-Überwindens doch Gefallen daran findet. Dies zeigt sich im Zusammenhang mit seiner Erzählung zur Teilnahme an der Erstkommunionvorbereitung (vgl. Interviewtext Samuel, 90–95) und gegenüber dem Kulturprogramm im Urlaub (vgl. Interviewtext Samuel, 113–119). Die bisher thematisierte Bereitstellung von Halterung durch Sozialisation im Allgemeinen und Transmission im Speziellen mündet erst in der Verortung, wenn die Aneignungssubjekte Halterungen selektieren, an denen sie ihre eigene Religiosität in diskursiver und praktischer Form festmachen. Samuel scheint für seinen Umgang mit religiösen Praktiken internalisiert zu haben, dass sich ein Ausprobieren lohnt, damit aber keine zwingende Fortführung einer Praktik verbunden sein muss. Auch als Samuel nach seiner Firmung die Tätigkeit als Ministrant aufnimmt, wird dieses Prinzip von Erprobung und Rücktrittsmöglichkeit bei Nicht-Gefallen wirksam, das zuvor schon als Argument der Eltern in Bezug auf den Chor Anwendung gefunden hat.

Ja, am Anfang wusste ich echt nicht so, wie es ist. Ich hab's halt, ehrlicherweise hab ich halt einfach mal gesagt, ›ich probier's einfach mal‹. Also, ich hatt jetzt auch so keinen richtigen Grund. Ich hab eher so gesagt ›probier ich das jetzt halt einfach mal‹. Und (-), dann hab ich's halt probiert und dann hat es mir halt getaugt, ja (Interviewtext Samuel, 451–454).

Damit sind zwei Faktoren der Verortung in ihrem Vollzug benannt, die auch in anderen Fällen Bedeutung erlangen: Verortung ist hier ein Ergebnis einer an Neugier orientierten Handlung und vollzieht sich vor dem Horizont, sich auch anders entscheiden zu können. Dass Verortung im Feld zwischen Neugier und möglicher Entscheidungsrevision nicht nur das Ergebnis von Transmission, sondern auch Ergebnis eines selbstverantworteten Entscheidungsprozesses sein kann, zeigt sich daran, wie Madeleine von der Aufnahme des Ministrant:innendienstes erzählt.

Also ich weiß, dass wir, ähm (-), ich glaube am Tag der Erstkommunion oder davor, ähm (-), einen Zettel mitgekriegt haben (-), weil zum Ministrant-Sein mussten halt auch damals noch die Eltern sozusagen unterschreiben, ob sie das (-), also (-), ob sie damit einverstanden sind. Und (-) ähm (-), ja, also, bei mir war es so. Ich habe mir überlegt, möchte ich das oder (-) was (-), was kreuze ich jetzt da an. Und, ähm (-) ja, genau. Also, ich habe auch mit meinen Eltern darüber geredet, ob also (-) ja, was, ich tun soll, und dann meinten meine Eltern, ›ja (-), gehe mal in dich und überleg dir das. Ähm (-), weil theoretisch, du kannst es ja mal ausprobieren und wenn es dir nicht taugt oder wenn du sagst, nein, das ist gar nichts für mich, kannst du es ja auch lassen oder wieder aufhören‹. Ähm (-) und dann habe ich das, habe ich halt so überlegt ›ja, ok, das probiere ich mal aus‹. (-) Und ja, es haben auch viele meiner Klassenkameradinnen (-) zu dem Zeitpunkt dasselbe (-), dieselben Entscheidungen, oder dieselben Fragen gestellt bekommen. Und (-) dann dachte ich mir so ›ja, ok, ich probiere das jetzt mal. Weil, wenn (-). wenn es mir nicht taugt, kann ich ja immer noch sagen (-), ne lasse ich. Aber wenn (-), es mir taugt, dann (-) ja (-), dann habe ich es gemacht,

sozusagen. Weil, wenn ich jetzt gleich von Anfang an sage, ok (-), das ist etwas Fremdes, etwas Unbekanntes und das lasse ich. Ja, dann (-), kann es immer noch sein, dass mir etwas entgeht. Und deswegen (-), ja, dann (-), habe ich mich entschieden, »ja, möchte ich machen.« (Interviewtext Madeleine, 393–408).

Madeleines Entscheidungsfindung orientiert sich an diversen Orientierungsschemata. Zum einen sieht sie die Anfrage bezüglich des Ministrant:in-Werdens an sich selbst gerichtet und damit in ihrem Entscheidungsraum angelegt. Den Eltern kommt dabei zunächst nur eine legitimierende Funktion zu. Das zeugt von einem Anspruch auf religiöse Selbstbestimmung und von Selbstvertrauen, diesem Anspruch auch gerecht werden zu können. Die Eltern werden schließlich als Berater:innen hinzugezogen, wobei das Einholen des Rates nicht die Entscheidung untergräbt. Bedeutsam ist für Madeleine nicht nur in diesem Fall die Orientierung an Gleichaltrigen. Dass sie mit ähnlichen Fragen konfrontiert sind, ermutigt Madeleine, sich die Entscheidung und die damit verbundene Praxis zuzutrauen. Als Orientierungsschema ist hier wirksam, dass eine Art Prüfung der Altersentsprechung gegenüber Herausforderungen angelegt wird. Die Entscheidung orientiert schließlich eine Kosten-Nutzen-Abwägung, innerhalb der die Vermeidung einer verpassten Chance den Vorrang erhält.

In Karolines Fall bewegt sich der Beginn der Ministrant:innentätigkeit ebenso im Feld zwischen Neugier und möglicher Rücktrittsentscheidung. In diesem Fall kann nicht von einer expliziten Entscheidungsrevision gesprochen werden, weil der Beitritt zu der Gruppe der Ministrant:innen nicht wie bei Madeleine Ergebnis einer selbstverantworteten Entscheidung ist, sondern auf ausdrücklichen Wunsch der Mutter erfolgt.

Genau. Und (-), also auch, also (-) meine Mutter hat halt gesagt, ich soll es ausprobieren. Und es ist aber auch nicht so, dass sie sagt, ja, wenn du es jetzt nicht machst, dann (-) geht gar nicht, sondern halt, solange es mir Spaß macht, soll ich es machen. Und (-) es macht mir Spaß (Interviewtext Karoline, 27–29).

Hier zeigt sich, dass nicht nur die Verortung im religiösen Feld elterlicher Transmission unterliegen kann, sondern auch die Verortungsgestaltung. Sowohl in Madeleines Fall als auch in Karolines Fall wirken die Eltern darauf ein, wie eine Entscheidung über die Aufnahme des Dienstes erfolgt: aus der eigenständigen Auseinandersetzung oder aus einer Befolgung des elterlichen Willens heraus. Entscheidend für den Verbleib ist in Madeleines Argumentation, dass das, was mit dem Ministrant:in-Sein einhergeht, ihr »taugt«. Karoline fasst es etwas präzisier und führt als Grundlage einer Verbleibsentscheidung Spaß an. Damit ist ein weiteres wichtiges Schema im Rahmen religiöser Verortung gegeben: die Spaß-Orientierung.

Julia zeigt auf, dass diese Orientierung vor allem zu Beginn der Ministrant:innentätigkeit den Ausschlag gibt, im weiteren Verlauf aber durch ein sich entwickelndes Wohlfühl im Zusammenhang eher nicht mit Spaß verbundenen Gottesdienstbesuchen Ergänzung findet.

Also (-) wir sind halt ja schon immer hier in die Kirche gegangen (-) und ich habe das dann auch gesehen und auch bei meiner Schwester (schmunzelt) und das hat mir auch schon (-) früher immer Spaß gemacht. Aber am Anfang, als ich noch so kleiner war, war es natürlich vor allem nicht so

wegen den Gottesdiensten, sondern eher so wegen den ganzen Spielen und Ausflügen, die man zusammen macht, weil das auch eine schöne Gemeinschaft ist. Aber dann, umso länger, auch wenn es ein kleiner manchmal Zwang war, in die Kirche zu gehen (schmunzelt), umso länger ich da Erfahrung hatte, umso wohler ging es mir dann dabei auch (Interviewtext Julia, 226–232).

Die Entscheidung für den Dienst erfolgt bei ihr anhand der Orientierung an der Praxis der älteren Schwester. Die Verbleibsorientierung Spaß wird in der Freude an Gemeinschaftsaktivitäten und Events konkret. Dass eine ursprünglich empfundene Freude an kirchlichen Angeboten keine hinreichende Bedingung für den Verbleib und damit für eine dauerhafte Verortung in der Kirche darstellt, wird an Cecilias Fall offenbar. Sie erzählt, dass die Teilnahme an der Kinderkatechese, insbesondere aufgrund der spielerischen Elemente, für sie mit Freude und Vorfreude assoziiert ist.

Ok (-), dann (--), dann, als ich ein Kind war, da sind meine Eltern mit mir immer in der, in die Kirche gegangen, also jeden Sonntag, praktisch. Da waren wir immer in der Kinderkatechese, wo so (-) alle Kinder miteinander gespielt haben und (-) halt so spielerisch der Glauben beigebracht wurde, praktisch. (-) Das gibt so die Bibel. (-- Ich hoffe, man erkennt das einigermaßen. [Absolut.] Und (-), ja, dann halt noch so ein (-) Ball (-) für Spiel. Ja, ich hoffe, das erkennt man. Und (-) ja, da war ich halt auch schon im Glauben ziemlich nah, weil ich habe mich immer drauf gefreut (-), auf die Kinderkatechese und (-) da hatte ich auch ziemlich viele Freunde. Und wir haben uns da immer getroffen und (-) so etwas halt (Interviewtext Cecilia, 22–30).

Cecilia sieht in der Kinderkatechese kein rein spielerisches Angebot, sondern nimmt Bezug darauf, dass sie auf die Vermittlung von Glaubensgehalten ausgerichtet ist und somit ausgewiesenermaßen der Glaubensunterweisung dient. Auch ihre Empfindungen sind dabei zweidimensionaler Natur: Einerseits besteht Freude gegenüber der Praxis, andererseits verortet Julia sich retrospektiv als dem Glauben nah. Diese Erfahrungen greifen nicht mehr, als es um die Entscheidung für oder gegen die Aufnahme des Ministrant:innendienstes geht:

Da war erst die Kommunion. Und da habe ich mich aber entschieden, kein Ministrant zu werden, weil ich dachte mir so, ›oh nein, Kirche, das ist bestimmt total uncool und so was. [Mhm.] Und (-) ja (-), also, da hab ich mich da noch dagegen entschieden und habe halt dann während praktisch in der Gymnasiumszeit hatte ich praktisch gar keinen Bezug zu der Kirche. Also ich habe das komplett vergessen, was ich in der Kindheit so erlebt habe und so. (-) Also, ich bin zwar noch zum Krippenspiel gegangen, habe da mitgemacht, aber mehr so als Hilfe. (-) Und es hat auch für mich auch nicht so wirklich etwas mit der Kirche mehr zu tun gehabt (Interviewtext Cecilia, 38–44).

In der Begründung gegen die Aufnahme des Ministrant:innendienstes orientiert sich Cecilia an dem Schema der Außenwahrnehmung von Kirchenzugehörigkeit als uncool. Dieses Schema geht mit der Wahrnehmung eines unattraktiven Images des Katholisch-Seins einher. Die einstige Verortung im Raum der Kirche, die im Rahmen der Kinderkatechese als positiv, gemeinschaftsfördernd und glaubensermöglichend wahrgenommen wurde, greift nicht mehr. Die gemachten Erfahrungen vermögen den mit einer öffentlich ausgeübten kirchlichen Praxis verbundenen Imageverlust nicht auszugleichen oder zu überwiegen. Die Verortung in der Kirche ist hier nur temporärer Natur. Es zeigt sich, dass sie in der Phase der aktiven Willens- und Entscheidungs-

artikulation in der Grundschulzeit auf dem Prüfstand steht und die Orientierung an Spaß keine Alleingültigkeit besitzt.

6.3.2.4 Positionierungsanfragen

An dieser Stelle kommt ein weiterer Aspekt von Verortung deutlich zum Vorschein: Verortung erfolgt vor dem Hintergrund impliziter oder expliziter Positionierungsanfragen. Positionierungsanfragen sind in vielen Fällen der Anlass zur Verortung, das heißt zur Selektion von Halterungen und zur Präferenzsetzung gegenüber religiösen Gehalten und Horizonten. Implizite Positionierungsanfragen sind durch die konfessionelle Diversität innerhalb der Familie gegeben oder durch die Didaktik des Religionsunterrichts und sind bereits zur Darstellung gelangt. Dass und inwiefern sie Aneignungsprozesse beeinflussen, wird an Interviewpassagen deutlich, die explizite Positionierungsanfragen zum Gegenstand haben. An Madeleines Ausführung zu ihrer Entscheidung Ministrant:in zu werden (vgl. Interviewtext Madeleine, 393–408) tritt das Orientierungsschema der Prüfung der Altersentsprechung gegenüber Herausforderungen zutage. Sie erzählt, dass auch andere Kinder in ihrem Alter mit den Fragen konfrontiert sind, mit denen sie konfrontiert ist. Auch im Zusammenhang mit der Kommunionvorbereitung weist sie darauf hin, dass ihr und den Kindern der Gruppe Fragen gestellt werden.

Und (-) ja, genau dann (-), ja, ich habe sowohl Kommunion hier als auch (-), ähm, Firmung hier erleben. Und (-) ja, Kommunion hatten wir auch, Kommuniionsunterricht, hier in diesem Raum. [Ah.] Deswegen kommen hier gerade so (-) sämtliche Erinnerungen hoch. [(lachen.) Das ist gut.] Ja, genau und (-), ähm (-), das war schon (-) eine sehr schöne Erfahrung bei vor allem (-) ja, man kann mit anderen Kindern zusammen und es wurden einem halt auch wirklichen Fragen, auch zum Glauben gestellt und auch, wie man (-) dazu steht. Und (-) ja, wir sind halt sozusagen alle zusammengekommen, und die Zeit hat uns schon auch irgendwie zusammengeschweißt. (Interviewtext Madeleine, 66–72).

Madeleine erzählt nicht davon, welche religiösen Gehalte in der Kommunionvorbereitung thematisiert werden oder welche Aktivitäten sie prägen, sie geht darauf ein, dass sie mit Positionierungsfragen konfrontiert ist. Diese sind neben der Gemeinschaft mit anderen Kindern der Grund dafür, dass sie die Erstkommunionvorbereitung als positiv erlebt. Hier wird Positionierung als Grundvollzug von Religiosität angelegt: Schon im Grundschulalter sollen Kinder die Frage beantworten können, wie sie zum Glauben stehen. Das setzt nicht nur voraus, eine positionelle Haltung zumindest ansatzweise entwickelt zu haben, sondern auch, sie reflektieren und artikulieren zu können und zu wollen. Im didaktischen Sinne orientierend wird hier das Schema von Religion als Bekenntnis und damit als Zugehörigkeit wirksam. Dass ein solcher von außen gesetzter Bekenntnisanspruch von den Jugendlichen wahrgenommen wird, zeigen auch Tanjas Ausführungen auf die Frage, ob sie ihre Glaubenserzählung in Abschnitte oder Phasen unterteilen könne.

Ähm (----). Also ich würde sagen, ich hatte, es gab den ersten Abschnitt. Das war so ein kindlicher Glaube: Ja, oben auf der Wolke sitzt Gott und dann halt, Jesus hat gelebt und der ist jetzt auch bei ihm oben. Ähm (--) und dann, so langsam, in der weiterführenden Schule und in den höheren Klassen hat sich dann (--) so ein Bild geformt. Weil man dann schon immer wieder gefragt

wird, was ist denn Gott für dich? Oder was, ähm (--), was ist dein Glaube, woran hältst du dich fest? Ähm (---) und dann hat man so seinen, seinen eigenen, seine eigene Definition von Glauben und wie man das ausleben möchte und ob man es ausleben möchte. Und (--) ähm, man bildet sich halt so seine eigenen Gedanken, dann. Und (-) manche haben sich auch entschieden, ›ne, Kirche und Religion ist nichts für mich.‹ Und (-) ich habe halt meinen Weg gefunden und mir Definitionen gemacht. (-) Und (---) jetzt gerade bin ich, glaube ich, in dem Moment, dass ich gut damit bin, mit der Definition, die ich gefunden habe. Ja (Interviewtext Tanja, 401–411).

Sie ordnet explizite Positionierungsanfragen dem Rahmen des Religionsunterrichts am Gymnasium zu und legt offen, dass sie entweder in der Auseinandersetzung und einer Eigendefinition münden oder in der Entscheidung gegen eine Verortung in der Kirche oder im Feld von Religion allgemein, wobei offen ist, ob diese aus der Auseinandersetzung resultiert oder aus der Ablehnung einer entsprechenden Auseinandersetzung. Weil implizite und explizite Positionierungsanfragen mit Verortung einhergehen und, wie dargestellt, sowohl im innerfamiliären als auch im kirchlichen Bereich der Katechese sowie im gesellschaftlichen Raum der religiösen Schulbildung von Belang sind, kann konstatiert werden, dass der in den Interviews vielfach definierte Anspruch an das Eigene auch Ergebnis religiöser Sozialisation ist. Kinder und Jugendliche sind im religiösen Feld explizit dazu angehalten, eigene Vorstellungen zu entwickeln und Interpretationen vorzunehmen, um darüber zu einer bewussten Haltung gegenüber der eigenen Religiosität zu gelangen und ihre eigene Bezogenheit und Erfahrung darin zu verankern. Religiosität unterliegt der Konstruktion und religiöse Vermittlung zielt grundsätzlich auf das Bewusstsein einer Konstruktionsnotwendigkeit. Den Konstruktionen werden, ebenfalls im Rahmen der Verortung, von Fall zu Fall unterschiedliche explizite oder implizite Schranken gesetzt.

Solche Schranken werden in den Interviews in der Regel nicht expliziert, sie zeigen sich beispielsweise darin, in welchen Situationen die Thematisierung religiöser Gehalte Rezeption findet und in welchen nicht. Annika kann zum Beispiel ihrem Religionsunterricht nichts entnehmen, was ihrer religiösen Konstruktion dienlich werden könnte.

Und, ach jetzt (-) Religionsunterricht fand ich nie so (--), wahnsinnig bereichernd und auch mit dem Glauben nicht so. Auch weil da, ganz ehrlich dann (-), der größte Teil, also (-), der größte Teil der Klasse nicht so wirklich gläubig ist, sondern halt (-) in der Kirche ist, aber (-) nie zur Kirche geht und auch (-) einfach nicht gläubig ist (Interviewtext Annika, 446–450).

Als die Konstruktion beschränkend wirkt sich hier aus, dass die Thematisierung religiöser Gehalte in einer Gruppe Nicht-Gläubiger erfolgt, wobei ein Merkmal dieser Bemessung im Kirchenbesuch liegt und ein anderes in der persönlich vollzogene Spiritualität, über die Annika aber nur Vermutungen anstellen kann. In jedem Fall erfährt sie ihre Religionsgruppe als im Wesentlichen nicht gläubig und erkennt darin ein Hindernis für eine gewinnbringende Auseinandersetzung, ob sich diese beispielsweise aus der didaktischen Anpassung an die Mehrheit ergibt oder aus der Diskussionskultur in der Klasse oder aus anderen Faktoren, bleibt offen. In ihrem Fall ist die Konstruktion von Religion in Form eines Austausches nur gewinnbringend möglich, wenn die beteiligten Personen selbst gläubig und im besten Falle kirchlich sozialisiert sind. Für eine Auseinandersetzung mit Religion als Diskurssystem ist demnach für Annika eine zu-

mindest ansatzweise religiöse Lebenspraxis erforderlich. In Tims Erzählung kommt der Religionsunterricht nicht zur Sprache. Auch in der Interviewphase des narrativen Leitfrageninterviews nimmt er an keiner Stelle Bezug darauf. Erst die direkte Frage nach der Rolle des Religionsunterrichts am Ende des Interviews führt zu einer Thematisierung, an der auch in seinem Fall sichtbar wird, dass Religion jenseits der religiösen Lebenspraxis für ihn irrelevant ist.

Im Prinzip gar keine. [Mhm.] Also, unser Pastoralreferent, der war in der Grundschule mein Relilehrer. Aber da hat der Religionsunterricht für mich auch keine Rolle gespielt, so. Reliunterricht (-) bedeutet für mich eigentlich so (-) im Prinzip nichts. Das ist eine Stunde, wo halt dir irgendjemand da vorne was erzählt, irgendwie keine Ahnung. Ja, irgendwie dies und das und so, was man lernen muss. Wir hatten zum Beispiel mal einen Relilehrer, bei dem mussten wir alle Bücher auswendig lernen, so. Das mag für ihn wahrscheinlich (-) voll erfüllend sein und halt seine Art so von Glauben sein, so. Aber meine ist es nicht, so. Meine ist halt eher das Leben und nicht dieser Unterricht. So deswegen, ist Reliunterricht für mich (-) langweilig, oder so, keine Ahnung. Den bräuchte es für mich jetzt nicht (Interviewtext Tim, 595–602).

Im Unterschied zu Annikas Haltung lehnt Tim Religion als Diskurssystem sogar ab, obwohl der Religionslehrer ein von ihm grundsätzlich geschätzter Pastoralreferent ist und seine kirchliche Praxis teilt. Beschränkend wirkt es sich auf Tims Aneignungs- und Konstruktionsprozess aus, wenn eine Thematisierung des Religiösen jenseits eines dezidierten Praxisbezugs erfolgt. Religion als bloßes Diskurssystem hat für ihn keine Bedeutung.

Gleichzeitig können sich Schranken gerade innerhalb des Diskurssystems ergeben, wie es zum Beispiel im Fall von Stefanie sichtbar wird, die ihrem Religionslehrer jegliche religiöse Autorität abspricht.

Ja, also, jetzt das war kein Streitgespräch, aber (-) unser Lehrer (-), ich sage jetzt keinen Namen und auch nicht die Schule, aber (-), ähm (-), der hat gesagt, dass Jesus nicht Gottes Sohn ist (-) und dass er kein, ähm, nur ein Talent zum Beten hat (-) und (-), dass er nicht der Messias ist, sondern dass sie (-), ähm, Evangelisten gedacht haben, dass er der Messias ist und darum, ähm, haben wir das aufgeschrieben. [Mhm.] (-) Und das Heft habe ich noch immer. Das habe ich mir aufgehoben (Interviewtext Stefanie, 154–158).

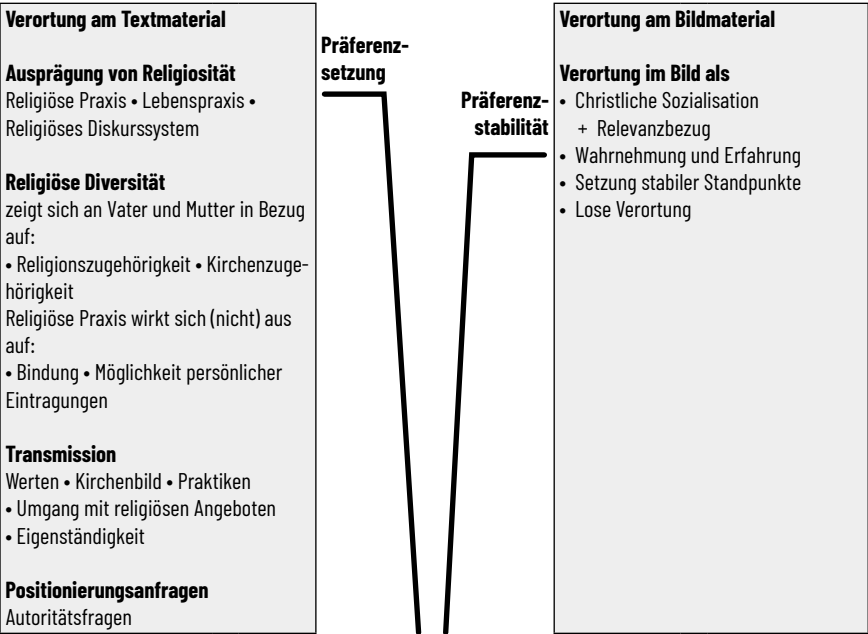
Als bestimmendes Orientierungsschema fungiert hier die dogmatische Setzung der Christologie. Zumindest in diesem Feld ist für Stefanie religiöse Positionierung nicht außerhalb des dogmatisch gesetzten Rahmens möglich.

Generell zeigen sich Schranken religiöser Konstruktionen und Interpretationen unabhängig von dem Sozialraum des Religionsunterrichts darin, wem und mit welcher Begründungen Autorität in religiösen Fragen zugeschrieben wird und wem nicht. Jessica beispielsweise betont in der Interviewpassage, die bereits in Bezug auf die Vermittlung von Religion als Diskurssystem ausgeführt ist, in positiver Form, dass ihrer Mutter besondere religiöse Autorität zukommt, indem »sie eben auch, in der Gemeinde richtig aktiv ist und ich halt auch« (Interviewtext Jessica, 434 f.) und sie »sehr, sehr, sehr katholisch aufgewachsen« ist und von Jessicas Oma »sehr viel« über Religion gelernt hat. Im Gegensatz zu Tim ist hier neben der geteilten religiösen Lebenspraxis vor allem auch die fundierte Kenntnis von diskursiven Elementen der Religion bedeutsam.

Demnach bestimmen die über Sozialisation und Transmission beeinflusste und hervorgerufene Verhältnisbestimmung von Religion als Diskurssystem und religiöser Lebenspraxis und die Zuschreibung von Autorität in religiösen Fragen den Horizont, vor dem sich der Umgang mit Positionierungsanfragen vollzieht. Dabei kommt unter Umständen nicht nur Menschen Autorität zu, sondern auch beispielsweise dem kirchlichen Lehramt.

6.3.3 Übersicht Verortung

Definition
Die Verortung ist ein Prozessparameter der religiösen Aneignung. Sie fungiert als Orientierungsrahmen in einer Phasenverschiebung von einem »Sozialisiertwerden« zu einem »Sich-Sozialisieren«. Verortung orientiert die Präferenzsetzung im Hinblick auf Dimensionen, die in der unmittelbaren Umwelt als religiös gelten, und sie orientiert das Maß an persönlicher Trägheit gegenüber einem Wandel dieser Präferenzen.



Prägnante Orientierungsschemata
Altersentsprechung; Außenwahrnehmung von Kirchenzugehörigkeit; Authentizität; Bindungswunsch
Funktion von Religionen für die Familie; Konstruktionsnotwendigkeit; Kosten-Nutzen-Abwägung
Leistungsorientierung; Lernfreude; Orientierung an Gleichaltrigen; Positionierungsnotwendigkeit; Reife
Religiöse Autorität; Ritualisierung; Selbstbestimmung; Spaß; Subjektivität des religiösen Bekenntnisses; Vorläufigkeit von Entscheidungen; Wirkkraft von Generationen
Diskurse
Differenz von Glaubens- und Lebenspraxis; Differenz von Gläubigkeit und Kirchenzugehörigkeit
Grafisch wirksam
Christliche Grundgestimmtheit; Gerichtetheit der Entwicklung; Nützlichkeiterwartung; Zuordnungslogik

Gegenstände Abendrituale; Biblische Erzählungen; Eucharistiefeiern Glaubensvorstellung; Gottesbeziehung; Katholisch-Sein; Kirche; Kirchenraum; Kirchenzugehörigkeit Position in der Familie; Religioses Bekenntnis; Werte	Tätigkeiten abwägen; an- und ab-erkennen von Autorität; ausprobieren; besprechen; beten; erleben; folgen; sich auseinandersetzen; lernen; nachahmen; reflektieren; singen; zuhören;	Räume Bekanntenkreis; Christlicher Kinder-garten; Familie; Gemeinde; Gruppe der Ministrant:innen; Institution Kirche; Kirchenchor; Kirchenraum; Mutter-Tochter-Beziehung; Religionsunterricht	Vermittler:innen Eltern; Familie; Gruppe der Ministrant:innen; Katechet:innen; Kirche als Institution; Kirchenchor; Lehrkräfte; Oma; Priester
---	---	--	--