

lichkeit der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und Themen besteht. An dieser Stelle rückt in den Blick, dass die Zugehörigkeit zu der Gruppe der Ministrant:innen nicht nur auf der Ebene gemeinschaftlich vollzogener Praktiken besteht, sondern auch mit einer spezifischen Art der Thematisierung von Religion und Religiosität einhergeht, die frei ist von der Notwendigkeit einer Rechtfertigung, wie sie gegenüber nicht gemeindlich gebundenen Jugendlichen erlebt wird (vgl. Sajak & Schulze Pröbsting, 2020, 238 f.). Es »wird deutlich, dass sich mehr als die Hälfte der Jugendlichen aus der Stichprobe mit religiösen Fragen beschäftigt und sich über aktuelle Themen in der Kirche Gedanken macht: So gibt diese Gruppe an, sich persönlich mit Glaubensfragen auseinanderzusetzen (35,8%) und/oder sich über diese mit anderen auszutauschen (26,3%)« (Sajak & Schulze Pröbsting, 2020, S. 236). Besonderes Interesse kommt hierbei der Theodizeefrage und der Vereinbarkeit von Glaube und Wissenschaft zu (vgl. Sajak & Schulze Pröbsting, 2020, S. 236). Die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität ist auch bei den Ministrant:innen von einer großen Diversität in der Beantwortung der Frage geprägt, worin Religiosität bestehe (vgl. Sajak & Schulze Pröbsting, 2020, S. 238). Überwiegend setzten sich die Jugendlichen offen und engagiert mit ihrer Religiosität und Spiritualität auseinander, auch wenn dabei nicht zu verschweigen ist, dass »die Zahl derer hoch [ist], die sich trotz einer begünstigenden Umgebung nur wenig oder gar nicht mit ihrem persönlichen Glauben beschäftigen, [...] (immerhin 40,7%)« (Sajak & Schulze Pröbsting, 2020, S. 239).

Die Erhebungsergebnisse verdeutlichen, dass das Feld der Ministrant:innen ein Feld von durchaus hoher Diversität ist und dass bei Weitem nicht für alle Jugendlichen, die sich in der Kirche als Ministrant:in engagieren, ähnliche oder gar übereinstimmende Motive und Haltungen in Bezug auf Religion und Religiosität angenommen werden können. Der institutionell gefasste Rahmen der Gemeinde ermöglicht zwar die Rahmung und somit die Definition von Gemeinschaft, führt aber nicht zwangsläufig zu geteilten religiösen Orientierungen. Die Gemeinschaft, in der sich Ministrant:in oft sehen, basiert vorrangig auf geteilten Praktiken. Die Aneignung religiöser Praktiken ist ein Aspekt, der in Bezug auf die religiöse Aneignung im Allgemeinen Beachtung erfährt. Darüber hinaus ist aber auch die Aneignung von Vorstellungen, Sinn- und Deutungsmustern von Interesse. Die Diversität, die sich hier in der Gruppe der Ministrant:innen bereits zeigt, ist ausschlaggebend dafür, dass in der gegebenen Forschung nicht religiöse Vergemeinschaftungsprozesse oder allgemein gruppendynamische Prozesse religiöser Aneignung zum Gegenstand erhoben werden, sondern auf der Ebene der Individuen, das heißt in ihren je individuellen Ausprägungen von Religiosität, nach konjunktiven Erfahrungs- und Wissensbeständen gefragt wird.

1.2 Entwicklung und Religion

Mit der Sinus-Milieustudie aus dem Jahr 2016, der Shell-Studie, dem DJI-Survey und dem Freiwilligensurvey sind bereits einschlägige Studien zitiert, die die Themen Religiosität und religiöses Engagement Jugendlicher mehr oder weniger differenziert abbilden. An prominenter Stelle sind zudem der Religionsmonitor (z.B. Religionsmonitor, 2022) und die Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (z.B. ALLBUS, 2020) anzufügen. Während der Religionsmonitor vor allem Themen religiöser Vielfalt in den Blick nimmt, proträtiert die Allbus-Studie die Religiosität Jugendli-

cher detaillierter als die Shell-Studie, setzt aber die entsprechende Befragungsgruppe in dem Alterssegment zwischen 18- und 29-Jährigen fest. Neben diesen in regelmäßigem Turnus realisierten Studien komplettieren singuläre Forschungsprojekte das Bild konfessionsgebundener Religiosität Jugendlicher in Deutschland. Beispielsweise erforschen Schweitzer et al. Jugendliche im Religions- und Ethikunterricht (Schweitzer et al., 2018) und befassen sich mit Jugendlichen nach der Konfirmation, während Streib und Gennerich Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher verfassen (Streib & Gennerich, 2015) und Könemann, Sajak und Lechner im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz Einflussfaktoren religiöser Bildung in den Blick nehmen (Könemann et al., 2017). Viele weitere Studien ließen sich hier einreihen.

Zentrale Themen, vor allem der wiederholt angelegten Studien, sind die Häufigkeit des Gebets (vgl. Wolfert & Quenzel, 2020, S. 154), des Gottesdienstbesuchs und der Bibellektüre als Indikatoren für die »konkrete Religionsausübung« (vgl. Wolfert & Quenzel, 2020, S. 154). Auch wird die religiöse Zugehörigkeit bemessen ebenso wie die persönliche Bedeutsamkeit des Gottesglaubens und der religiösen Praxis sowie die Bedeutung der Kirche. Viele Studien greifen die Frage nach der Selbsteinstufung von Jugendlichen als religiös oder spirituell auf und differenzieren davon ausgehend zwischen einem Glauben an Gott, dem Atheismus und einem spirituellen Atheismus (vgl. Schweitzer et al., 2018). In Bezug auf den Gottesglauben unterliegt das Gottesbild Jugendlicher einem besonderen Forschungsinteresse. In einem weiteren Sinne und in gesellschaftlicher Perspektive wird die Religiosität Jugendlicher in den Zusammenhängen Fundamentalismus, Interreligiosität sowie Gesundheit und Wohlbefinden erforscht (vgl. Gennerich & Streib, 2022).

Bedeutsam ist, dass die genannten Studien allesamt zu erfassen suchen, wie sich Religiosität und Spiritualität in der Gegenwart ausprägen und inwiefern sie sich von vorherigen Ausprägungen unterscheiden. Nicht selten unterstreichen sie, dass sich die Gestaltung von Religiosität und Spiritualität aus institutionell verfassten Rahmen herausbewegt (vgl. Calmbach, 2016, S. 336) und in neuen, für Selbsteutungen und -zuschreibungen offeneren sprachlichen und praxeologischen Feldern einen Ausdruck findet und sich dadurch dennoch als beständig gegeben erweist (vgl. Bochinger et al., 2005, S. 136). Aus gesellschaftlicher Perspektive scheint dabei zum einen von Interesse zu sein, welchen Einfluss die Kirchen weiterhin haben und welches Maß an öffentlicher Legitimation sich daraus für ihr Weltverstehen und -deuten sowie für ihren gesellschaftlichen Gestaltungsanspruch gegenwärtig und zukünftig ergibt (vgl. Bochinger et al., 2005, S. 136 f.). Zudem spiegeln die Erhebungen das Interesse an der Erkennbarkeit von Chancen und Risiken einer religionspluralen oder -diversen Gesellschaft, wobei sich der Blick sowohl auf die Orientierung und Entwicklung der und des Einzelnen richtet als auch auf strukturell und systemisch bedingte Wirkungen religiöser Transformationsprozesse in der Breite. Es entsteht der Eindruck, als verfolge man mit Neugier, wie sich das Feld der Religiosität und Spiritualität zunehmend ausdifferenziert und welche individuellen Ausprägungen sich (noch) in welchen neuen und herkömmlichen Kategorien zusammenfassen lassen.

Weniger Beachtung kommt dabei der Frage zu, wie Kinder und Jugendliche in dieser zunehmend ausdifferenzierten religiösen Landschaft zu einer eigenen Position gelangen. Denn obwohl vor allem Langzeitstudien in Bezug auf die religiösen, spirituellen, atheistischen und anderen Formen der transzendenzbezogenen weltanschau-

lichen Entwicklung fehlen, bleibt unbenommen, dass sich die Jugendlichen zumindest von Zeit zu Zeit mit einer der vielen Kategorien mehr und mit den anderen weniger zu identifizieren bereit sind. Wie entwickelt sich ein Bekenntnis? Wie entsteht eine Identität? Diese Fragen lassen sich auch dann stellen, wenn davon auszugehen ist, dass Bekenntnisse und Identitäten zunehmend fluide sind, das heißt »offen für den Einfluss neuer Ereignisse und die dadurch nahe gelegten Revisionen des Vergangenen« (Straub, 2019, S. 113). Und die Fragen nach dem »Wie«, nach dem Entstehungsprozess, der ein Entwicklungsprozess ist, sind relevant. Ihre Erforschung ermöglicht es, Bedingungen und Bedarfe zu erfassen, die mit einer selbstbestimmten Entwicklung in einer pluralen Gesellschaft verbunden sind, und sie ermöglicht es ebenso, institutionell und gesellschaftlich bedingte Hürden einer solchen Entwicklung zu identifizieren. Die Entwicklung von Religiosität und Spiritualität kann dabei exemplarisch als ein Bereich innerhalb eines ganzen Feldes von bekenntnishaft vertretenen Haltungen und Weltanschauungen betrachtet werden, ohne dabei Unterschiede in den verschiedenen Entwicklungsbereichen negieren zu wollen. Unbestritten ist hierbei, dass Haltungen und Weltanschauungen im Allgemeinen sowohl für das Individuum, beispielsweise im Bereich seiner (psychischen) Gesundheit, als auch für das Zusammenleben in der Gesellschaft, beispielsweise in Bezug auf ihre Konsensfähigkeit, von grundlegender Bedeutung und von breitem Interesse sind. Und weil die Frage nach dem »Wie«, nach der Art und Weise einer Entwicklung nicht an die Frage nach der Adäquatheit des »Was«, des Gegenstandes, auf den sich die Entwicklung bezieht, gebunden ist, ist eine solche Forschung in ihren operationalisierenden Fragestellungen auch unabhängiger davon, welche Entwicklungen als sozial erwünscht oder unerwünscht gelten und insbesondere welche Entwicklungen von der Forschungsinstanz als gewünscht oder unerwünscht betrachtet werden.

1.2.1 Modell und Einzelfall

Dass die Frage nach dem »Wie« in aktuelle Jugendstudien, die das Themenfeld Religion und Glaube aufgreifen, kaum Eingang findet, hat verschiedene Gründe. Zum einen ist der Frage in einem umfassenden Sinn nicht anhand einzelner spezifischer Leitfragen nachzukommen, was eine quantitative Erhebung erschwert. Zum anderen bleibt die Zielperspektive einer Erhebung unklar, die sich mit der Art und Weise religiöser Entwicklungen befasst. Schließlich gibt es bereits zahlreiche Modelle religiöser Entwicklung, die sich auch auf Jugendliche der Gegenwart hin anwenden ließen, wie Annika und Samuel es sind.

An prominenter Stelle ist dabei auf die Theorie der Entwicklung des religiösen Urteils nach Oser und Gmünder und auf die Theorie der Stufen des Glaubens von Fowler als strukturgenetische Stufenmodelle einzugehen. »Nach Oser und Gmünder vollzieht sich diese strukturelle Entwicklung als unilineare Stufenfolge, die nicht-umkehrbar ist und somit Regressionen ausschließt« (Allolio-Näcke, 2022, S. 74). Gründen Oser und Gmünder ihre Theorie auf den entwicklungspsychologischen Modellen von Piaget, Erikson und Kohlberg, so bezieht Fowler unabhängig von ihrer Leistung auch die Entwicklung der symbolischen Repräsentation nach Selman und Kegan in seine Theorie mit ein (vgl. Allolio-Näcke, 2022, S. 104 f.) Beide Stufenmodelle bilden dabei eine Entwicklung ab, die sich aus der Abhängigkeit in Richtung mündiger Selbstdeutung und Integration zunächst fremder Repräsentationen bewegt. Trotz der Kritik

an der Linearität von Entwicklungen, wie sie Stufenmodelle einfordern und wie sie bereits in den Basistheorien, beispielsweise der Intelligenzentwicklung nach Piaget, zum Tragen kommt, trotz des sogenannten Struktur-Inhalt-Problems, das sich im Wesentlichen in dem Vorwurf artikuliert, dass die Theologie die Theorie leite, trotz der Infragestellung der Abfolge konkreter Stufen, trotz der Kritik an der Inanspruchnahme einer universellen, das heißt kulturunabhängigen Gültigkeit der Theorien durch ihre Autoren, und trotz der Hinterfragbarkeit der zugrunde gelegten Begrifflichkeiten, wie Glaube und Religion, werden die genannten Modelle, die auf die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zurückgehen, auch heute rezipiert, ohne ihre Defizite zu verschweigen.

Dennoch bestehen Alternativen zu den genannten Stufentheorien. Unter ihnen lassen sich Sundéns Theorie der Rollenübernahme und Vergotes psychoanalytische Theorie religiöser Entwicklung in das Feld führen. Indem Sundén die grundlegende Vorstellung vertritt, »das Religiöse habe nur Bestand und sei wirklich, weil es nichts Privates ist, sondern etwas, was man mit anderen gemeinsam hat« (Allolio-Näcke, 2022, S. 125), unterstreicht er die Relevanz von religiösen Referenzsystemen, beispielsweise in Form von Bezugspersonen, Gruppen, Normen und Tradierungen. Sein rollentheoretischer Ansatz weist deutlich in eine kulturpsychologische Richtung, wie sie im weiteren Verlauf der Arbeit im Zusammenhang mit dem Aneignungsbegriff an Bedeutung gewinnen wird. Entscheidende Faktoren der religiösen Rollenübernahme bestehen nach Sundén in der Mutter-Kind-Dyade, in der Funktion der Sprache und den entwicklungspsychologischen Komponenten der Sprachentwicklung, insbesondere in Form der Konfrontation mit verschiedenen Interaktionspartner:innen. Ferner entfaltet er als zentralen Aspekt seiner Theorie die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Mythen und das Studium der Bibel, durch welche eine spezifisch christliche Rollenübernahme im Sinne einer Orientierung an Jesus und Gott erfolgen könne. Diese Theorie findet nicht nur aufgrund ihrer biblizistischen Ausrichtung und ihrer psychoanalytischen Grundlagen deutlich weniger Rezeption als die genannten Stufenmodelle, erweitert aber den Blick auf die Frage nach dem »Wie« einer religiösen Entwicklung um die Bedeutsamkeit von Ritus und Tradition sowie von Sprache und Interaktion. Zudem hebt sich Sundén mit seinem Modell von dem Anspruch der Linearität ab und vertritt die These, dass ein Mensch seinen Glauben auch verlieren könne, wenn dieser nicht gestärkt werde (vgl. Allolio-Näcke, 2022, S. 126 ff.).

Auch Vergotes psychoanalytische Theorie hebt sich von den strukturalistischen Modellen deutlich ab, ohne dass diese zu der Zeit Vergotes Veröffentlichung 1966 bereits publiziert gewesen wären. Auch Vergote schreibt der sozialen Umwelt durch die Betonung von Tradition und Sozialisation eine entscheidende Rolle in der religiösen Entwicklung des Kindes- und Jugendalters zu. »Neben dieser Sozialisationserfahrung identifiziert Vergote »gewisse psychische Bedingungen«, die dafür sorgen, dass sich das tradierte religiöse Erbe beim Kind »einnisten« kann« (Allolio-Näcke, 2022, S. 135). Gewinnbringend ist dabei, dass er die religiöse Entwicklung nicht als Sonderentwicklung neben anderen beschreibt, methodisch dem Unterschied zwischen kindlichem und erwachsenen Denken Rechnung trägt, der Begriffsbildung und -Entwicklung Bedeutung zuschreibt, vorintellektuelle und magische Vorstellungen als notwendig voraussetzt und den religiösen Zweifel als Bestandteil eines Grundmusters von Entwicklung anerkennt (vgl. Allolio-Näcke, 2022, S. 146 f.).

Es ist offenbar, dass die genannten Modelle abbilden, wie komplex und vielschichtig religiöse Entwicklung gedacht werden kann und muss. In erster Linie zeigt sich, dass das Religiöse nicht als etwas Gegebenes betrachtet werden kann, sondern einer biografieabhängigen Entwicklung unterliegt. Und diese ist nicht nur an Theorien der kognitiven, moralischen und psychosozialen Entwicklung gebunden, sondern auch in Abhängigkeit von der sozialen Umwelt und den in ihr enthaltenen kollektiven Referenzsystemen zu denken.

1.2.2 Modell und Referenzsystem

In Anbetracht der vielfältigen und stichhaltigen Kritik an Modellen der religiösen Entwicklung, wie sie hier knapp beschrieben sind, erscheint es unangemessen, wenn nicht unmöglich, der Frage nach dem »Wie« einer religiösen Entwicklung mit der Zielvorstellung nachzugehen, ein erschöpfendes und halbwegs präzises Modell zu etablieren. Dies gilt umso mehr, als dass die genannten Modelle in der angewandten Theologie im vollen Bewusstsein ihrer Schwächen durchaus Anwendung finden und beispielsweise in der Begründung für die altersgerechte Individualisierung und Elementarisierung religiöser Inhalte für den Religionsunterricht zum Tragen kommen und damit dienstbar sind.

Dennoch verlieren die Fragen nach der Entwicklung eines religiösen Bekenntnisses oder einer religiösen Identität nicht an Relevanz, haben sich doch zumindest die kulturellen Rahmenbedingungen, das heißt die Referenzsysteme, in denen religiöse Entwicklung erfolgt, in den vergangenen fünfzig Jahren stark verändert. Die Anzahl der Menschen, die in den Kirchen formell Mitglied sind, nimmt ebenso ab wie die Zahl derer, die beispielsweise den Gottesdienst besuchen oder in der Kirche den Ort für eine Taufe, Bestattung oder Trauung finden (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2022, S. 76 f.). Eine Aufschlüsselung der Beziehung der Kirche nach Zugehörigkeit zu den Sinus-Milieus konkretisiert wie bereits dargelegt die Beobachtung dahingehend, dass die Affinität zur Kirche nur noch in dem Milieu der Konservativ-Bürgerlichen ausgeprägt ist und dementsprechend davon auszugehen ist, dass sie auch nur dort eine nennenswerte Möglichkeit der Tradierung erfährt. Konkret bedeutet dies, dass sich die religiöse Entwicklung von Kindern und Jugendlichen der Gegenwart in deutlich (religiös) heterogeneren Kontexten vollzieht, als es für die Zeit von Oser, Gmünder und Fowler angenommen werden kann.

Gesellschaftliche Ausdifferenzierungen, die die Referenzsysteme einer religiösen Entwicklung betreffen, lassen sich aber viel weiter fassen als nur auf der Ebene des Modells sozialer Milieus und der ihnen zuordenbaren Präferenzen. Megatrends wie die Globalisierung, die Pluralisierung, die Individualisierung und die Digitalisierung prägen die Postmoderne. War die Moderne von einer funktionalen Differenzierung bestimmt, so besteht in Bezug auf die weiteren Differenzierungen in der Spätmoderne die Frage, ob sie der Vorstellung einer zweiten Moderne genügen. Vielmehr scheint es

»angemessen, [das] Spannungsverhältnis [zwischen verschiedenen Konzepten der Moderne in Form von Moderne, zweite Moderne und Spätmoderne] als prägendes Muster für Gesellschaften anzusehen, das sich von den Einzelnen bis hin zu den Grundstruktu-

ren der Gesellschaft und der Organisation ihrer Machtverhältnisse zieht« (Knoblauch, 2020, S. 11).

Folgt man dieser Sichtweise, so prägt die Spannung zwischen dem Pol einer modernen Figuration und dem Pol einer post- bzw. spätmodernen Figuration die Gegenwart. Den Begriffen Rationalisierung, Differenzierung, Strukturierung, Regulation, Individualisierung, Identität, Homogenität und Einheitlichkeit auf Seiten der modernen Figuration stehen dann die Begriffe Neuer Rationalismus, Entgrenzung, Hybridisierung, Deregulation, Interpretation, Subjektivierung, Singularität, Heterogenität und Hybridität auf Seiten der post- bzw. spätmodernen Figuration entgegen (vgl. Knoblauch, 2020, S. 10–16).

Ohne auf die Implikationen dieses Spannungsverhältnisses für die Religionssoziologie im Detail eingehen zu können, gilt es herauszustellen, dass der Zugang, den Menschen zu Religion und Glaube wählen, einem Wandel unterliegt. Was in die Debatte um die Säkularisierungstheorie als Individualisierungsthese und Pluralisierungsthese Eingang findet, schlägt sich in der Auffassung einer religiösen Transformation nieder, die sich beispielsweise in der Differenzierung der Selbstbeschreibungen als religiös oder spirituell nachzeichnen lässt, wobei weder Klarheit noch Einigkeit darüber besteht, woran sich die Unterschiedenheit der Selbstzuschreibungen letztlich manifestiert (vgl. Pickel et al., 2019, S. 136; Popp-Baier, 2010). In das Feld geführt werden folgende Beobachtungen: Gegenüber einer Gottesvorstellung, die die Transzendenz betont, werden Gott und Gottheiten sowie höhere Mächte im Bereich der Spiritualität als immanent gedacht. Als Quelle religiösen Wissens werden Schrift und Offenbarung (auch in Form von Tradition) von der Erfahrung und der Mystik abgelöst, dem Religiösen begegnet man weniger analytisch als vielmehr ganzheitlich, die soziale Identität entsteht nicht mehr durch die Anhängerschaft zu einer Tradition, sondern speist sich aus dem Inneren und ist getragen von der Vorstellung des wahren Selbst. Und auch die Verantwortung gegenüber der Adäquatheit des Glaubens verlagert sich aus der externen Kontrolle in das Individuum selbst (vgl. Barker, 2004, S. 26). Kurzum: Der Einfluss institutionalisierter Religiosität schwindet, was aber nicht bedeutet, dass Religion an Bedeutung verliert. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich ihre Ausgestaltung in private Räume verlagert und Individuen in Eigenregie aus einer Vielfalt religionskonnotierter Angebote und Zugänge wählen, wobei die Authentizität und damit einhergehend die persönliche Erfahrung zu dem entscheidenden Maßstab werden. Der Anspruch, mit dem eine religiöse Identifikation verbunden wird, hat sich also entscheidend verändert. Das legt die Hypothese nahe, dass Kinder und Jugendliche, die heute ein religiöses Bekenntnis aussprechen, vor der Aufgabe stehen, dieses Bekenntnis vor sich selbst und anderen legitimieren und dabei eine Form von Authentizität geltend machen zu können. Der individuell wahrgenommenen Verantwortung im Feld der religiösen Entwicklung kommt dabei eine bisher ungekannte Bedeutung zu.

Derartige Prozesse lassen sich in den gängigen und religionsbegrifflich eng gefassten Entwicklungsmodellen nur schwerlich abbilden. Veränderungen in den Gewichtungen und Ausprägungen religiöser Entwicklung werden daher in anderer Form und unter Einbezug neuerer Operationalisierungsmodelle erhoben. Beispielsweise geben Erhebungen der Zentralität Aufschluss darüber, welche der fünf Dimensionen intellektuelle Dimension, Ideologie, öffentliche Praxis, private Praxis und religiöse

Erfahrung in welchem sozialen Setting welche Gewichtung erfahren. Die genannten fünf Dimensionen gehen dabei aus der kritischen Überprüfung der Dimensionen nach Glock hervor (vgl. Huber & Huber, 2012, S. 711 ff.). Die Zentralitätsskala ermöglicht es, sich Religiosität vor allem in quantitativen Forschungssettings in einer Vielschichtigkeit anzunähern und einen mehrdimensionalen Einblick in die religiösen Bedeutungszuschreibungen beziehungsweise in das eigene Religionsverständnis der Befragten zu erlangen. Die Untergliederung von Religiosität in fünf Kategorien, ob es nun die des Zentralitätsmodells oder die nach Glock sind, zeigt an, dass religiöse Entwicklung sich in verschiedenen Ebenen vollziehen kann und vollzieht und ein hohes Maß an Individualität nicht nur in der Ausprägung von Religiosität, sondern eben auch in ihrer Herausbildung erwartbar ist.

In qualitativen Forschungsansätzen sind es Konversionsmodelle, die die Erforschung religiöser Identitätsentwicklung mit einem weiten Religionsbegriff ermöglichen und dabei sowohl auf sozialisatorische Faktoren der Umwelt als auch auf psychologische Faktoren des Konversionssubjekts eingehen. Vertreter:innen eines Konversionsansatzes im Sinne einer Kult-Bedürfnis-Passung erachten »den Grad der Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen des Individuums und dem Angebot der Gruppe als den wichtigsten Prädiktor für das Interesse und das Festhalten an alternativ-spirituellen Angeboten« (Tran-Huu, 2021, S. 113). Die Fragen danach, wie eine Zuwendung zu einer religiösen Gruppe erfolgt und welche Bedingungen für eine dauerhafte Passung erfüllt sein müssen, kommen der Frage nahe, wie sich ein religiöses Bekenntnis oder eine religiöse Identität entwickelt. In der Regel setzen Konversionsforschungen einen bewusst erlebten inneren Wandel als notwendig voraus (vgl. Tran-Huu, 2021, S. 111 f.). Sie lassen sich deshalb nicht ohne Weiteres auf den Gegenstand religiöser Entwicklung im Allgemeinen übertragen, öffnen aber den Blick dafür, dass die Bedürfnisse der Subjekte für eine religiöse Entwicklung von Bedeutung sind, sofern man ihnen eine aktive Rolle in dem Entwicklungsprozess zuschreibt, und dass dem Konzept der Passung auch in diesem Zusammenhang Bedeutung zuzukommen vermag.

In der religionspädagogischen Bildungsforschung greift Lorenzen das Konzept der Passung auf. In ihrer Habilitationsschrift eröffnet sie den Blick auf religiöse Positionierungsprozesse aus der Perspektive junger Erwachsener. Dabei stellt sie die Frage »wie der Prozess der religiösen Identitätsbildung aus der Sicht der Subjekte vonstattengeht« (Lorenzen, 2020, S. 74) und berücksichtigt dabei auch sozial-situative Konstellationen. Die Zielperspektive des qualitativ-empirischen Teils ihrer Forschung besteht darin, Erkenntnisse darüber zu erlangen, »unter welchen Bedingungen sich Konstellationen ergeben, die zu identitätsrelevanten Verwicklungen führen, die dann wiederum zu begründeten Überzeugungen beziehungsweise Positionierungen Anlass geben« (Lorenzen, 2020, S. 96). Insofern die Fragen nach Konstellationen identitätsrelevanter Verwicklungen und nach Positionierungen mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in Zusammenhang mit religiöser Aneignung von Relevanz sind, steht die Forschungsarbeit von Lorenzen dem hier entworfenen Forschungsvorhaben inhaltlich nahe. Und obwohl Lorenzens empirische Erhebung eingebettet ist in das Vorhaben, ein Analyseinstrument für prominente religionsdidaktische Entwürfe zu liefern und neue Optionen für einen Religionsunterricht aufzuzeigen, der zur Entscheidungsfindung beziehungsweise zur religiösen Positionierung beitragen soll (was hier nicht angestrebt wird), ergibt sich auch eine methodologische Nähe: Auch Lorenzen setzt

bei der Biografieforschung »im Sinne einer individuellen Rekonstruktion gelebten Lebens« (Lorenzen, 2020, S. 97) an. In der konkreten Ausgestaltung der Erhebung wird aber auch deutlich, wie zielgerichtet Erzählungen eingeholt werden, die auf die Themen Positionsveränderung, Konfession und Konfessionslosigkeit, Bekenntnis und Entscheidung rekurren (Lorenzen, 2020, S. 261 f.). Daran wird deutlich, dass die hier erforschten »Prozesse religiöser Identitätsbildung« (Lorenzen, 2020, S. 74) nicht in ihrer biografisch rekonstruierten Gesamtheit Gegenstand der Forschung sind, sondern eine Teilmenge an spezifischen Situationen darstellen. Es stellt sich also in Kenntnis der Forschungsergebnisse von Lorenzen weiterhin die Frage, wie religiöse Aneignung geschieht.

Aus den Befunden von Lorenzen ließen sich in der Zusammenschau mit anderen (zumindest anteilig) qualitativen Forschungen zur Religiosität und religiösen Entwicklung sicher gut begründete Hypothesen in Bezug auf die religiöse Aneignung formulieren. Zu diesem Zweck ließen sich beispielsweise die Studien und Zusammenfassungen »Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen« (Prokopf, 2008), »Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher« (Ziebertz, Riegel et al., 2008), »Wie die Konfis zur Kirche kommen. Fragen, Erfahrungen, Konzepte« (Meyer, 2012), »Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben?« (Först & Kügler, 2010) und »Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus« (Stolz, Favre et al., 2014) heranziehen. Eine Hypothesenbildung erfolgt an dieser Stelle jedoch nicht, um das methodisch streng rekonstruktiv angelegte Forschungsdesign nicht zu konterkarieren, zumal keine dieser Studien inhaltlich auf die religiöse Entwicklung in ihrem Gesamtprozess oder die Orientierungsmuster religiöser Aneignung abhebt.

Für das Vorhaben einer qualitativen, biografisch orientierten Erhebung religiöser Aneignung spricht aus der Perspektive dieser Studien allerdings einiges: So zeigt Sellmann anhand der Forschungsergebnisse von Prokopf (Prokopf, 2008) auf, dass »jugendliche Religiosität im Rahmen des Biografisierungshorizontes folgende Charakteristika« (Sellmann, 2012, S. 37) aufweist: Sie sei mythisch, selbstreferentiell, pragmatisch, narrativ, performativ und dispersiv (vgl. Sellmann, 2012, S. 37 f.). Zudem sei der »biografische Kohärenzaufbau [...] als Distinktionsarbeit präzisierbar« (Sellmann, 2012, S. 41), wobei diese Distinktionsarbeit mit einem Distinktionsdruck einherginge, der sich in den Dimensionen Passungsdruck, Präferenzdruck, Sondierungsdruck, Auswahlruck, Kompetenzdruck, Präsentationsdruck, Kontingenzdruck und Legitimationsdruck niederschläge. Wenn eine religiöse Entwicklung die genannten Charakteristika aufweist und ein Aneignungssubjekt den genannten Dimensionen des Distinktionsdrucks ausgesetzt ist, dann ist für das Verstehen religiöser Aneignungsprozesse interessant, welche Orientierungsmuster bei der Herstellung von Kohärenz, beziehungsweise im Umgang mit Inkohärenz bedeutsam werden. Wippermann und Calmbach kommen in der Sinus-Milieustudie U27 (Wippermann & Calmbach, 2008) zu der Einsicht, dass es fünf »grundsätzliche Rezeptionsmuster und altersspezifische Orientierungen [gibt], die determinieren, wie jeder kulturell-gesellschaftliche Impuls [von vierzehn- bis neunzehnjährigen] verarbeitet wird« (Sellmann, 2012; S. 48). Die Muster Einordnung, Geltung, Anders-Sein, Adaptive Navigation und Selbst-Exploitation können laut Sellmann eindeutig auf die Religionstypologie nach Ziebertz, Riegel und Kalbheim – in der Unterscheidung eines christlich-autonomen, eines kirchlich-

christlichen, eines autonom-religiösen, eines konventionell-religiösen und eines nicht religiösen Typus (Ziebertz & Riegel & Kalbheim, 2003) – hingeordnet werden, wobei für den Typus »nicht religiös« eine Ausnahme besteht und keine Zuordnung möglich ist. Sellmann resümiert dazu:

»In jedem dieser Kulturmuster wird ›Religion‹ je anders wahrgenommen und bewertet, mit je anderen Elementen je anders rekombiniert und mit je anderen pragmatischen Intentionen und Routinen kommuniziert. Im Zentrum des Forschungsinteresses müssen also genau diese Eigenaktivität des Subjekts stehen, um herauszufinden, welche kreative Uminterpretation traditionelle religiöse Impulse erfahren« (Sellmann, 2012; S. 49).

Genau dieses Vorhaben wird hier verfolgt. In Hinblick auf die Gruppe der Ministrant:innen ist aus der Reihe qualitativ gewonnener Befunde zur Religiosität Jugendlicher zum Relevanzausweis der Studie hinzuzufügen, was Riegel in der Relektüre der drei Studien »Jugend-Glaube-Religion« (Schweitzer & Wissner, 2018), »Generation Lobpreis« (Faix & Künkler, 2018), »DITIB-Jugendstudie 2021« (Behr & Kulaçatan, 2022) feststellt, die zumindest qualitative Anteile aufweisen: »Hoch-religiöse Jugendliche sind [...] nicht einfach der krichtentreue – oder mit Blick auf muslimische Jugendliche: institutionstreue –, unkritische ›Rest‹, der den allgemeinen Säkularisierungstrend verpennt hat« (Riegel, 2022, S. 39), sondern auch für sie ist zutreffend, dass »das zentrale Kennzeichen der Religiosität Jugendlicher [...] die Vielfalt religiöser Glaubensgebäude« (Riegel, 2022, S. 39) ist.

Nimmt man diese Befunde ernst, so stellt sich umso drängender die Frage, wie sich religiöse Entwicklungen innerhalb stark institutionell gefasster Räume beschreiben lassen, die eine solche Vielfalt von Glaubensgebäuden hervorbringen oder gar produzieren und welche Orientierungsmuster in diesen Entwicklungen wirksam sind.

Dabei ist die Frage nach solchen Orientierungsmustern, die sich aus einem Bewusstsein der »modernen Situation einer Pluralität von Orientierungen und funktionalen Differenzierung der Teilsysteme« (Schöll, 1996, S. 113) ergibt, nicht neu. Das zeigt sich nicht nur daran, dass Sellmann sich unter anderem auf Studien aus dem ersten Jahrzehnt des Jahrtausends bezieht. Schon zuvor, nämlich Ende 1988 bis Anfang 1989, hatten Fischer und Schöll für das Comenius-Institut aus einem ähnlich gelagerten Forschungsinteresse fünfzehn Jugendliche im Alter zwischen 16 und 26 Jahren interviewt, die eine gymnasiale Bildung durchliefen oder durchlaufen hatten und sowohl den Religionsunterricht als auch eine Form der Vorbereitung auf die Konfirmation oder die Firmung besuchten oder besucht hatten. Im Zentrum dieser Untersuchung stand die Frage, »ob es Orientierungsmuster gibt und Modi der Aneignung von Sinn, die eigens auf die moderne Situation [...] zugeschnitten sind, sozusagen für diese Situation ›erfunden‹ worden sind« (Schöll, 1996, S. 113). Fischer und Schöll unterscheiden drei Modi der Aneignung von Sinn: Der Modus der affirmativen Aneignung von Sinn verweist auf Katholik:innen, deren Leben durch von der katholischen Kirche und ihren Amtsträgern vorgegebene Ordnungsgefüge bestimmt wird, »so daß individuelle Entscheidungen sich noch relativ problemlos an diesen ›Vorgegebenheiten‹ ausrichten können bzw. sich ohne die Möglichkeit von Alternativen daran ausrichten müssen« (Fischer & Schöll, 1994, S. 35). Dem Modus der innovativ-selbstkritischen Aneignung von Sinn liegt eine vom Protestantismus geprägte Vorstellung von Glaubens-

vermittlung und Aneignung zugrunde, in der die Gläubigen sich nicht an kirchlichem Recht und amtlicher Autorität orientieren, sondern die persönliche Heilsgewißheit (im Unterschied zur Heilssicherheit) immer wieder über eigenverantwortete (Glaubens-)Entscheidungen erarbeitet werden muss (vgl. Fischer & Schöll, 1994, S. 38). Weil im Zuge von Modernisierung und Enttraditionalisierung zunehmend »Chancen zu einer reflexiven Verfügbarkeit kultureller Traditionen« (Fischer & Schöll, 1994, S. 42) entstehen und gleichzeitig traditionell identitätssichernde Orientierungen ihre Wirksamkeit einbüßen, eröffnen Fischer und Schöll den Blick auf einen dritten Modus, den Modus der simultativ-instrumentellen Aneignung von Sinn, in dem »traditionelle Elemente der Religion [...] zum Zwecke der »Einnistung« des Individuums in ein nach subsumtionsgleichen Regeln konstruiertes System« (Fischer & Schöll, 1994, S. 45) instrumentalisiert werden. Dies hat nach Ansicht der beiden Autoren zur Folge, dass eine Religiosität entsteht, die die Lebenspraxis verweigert.

Während die Modi der affirmativen und der innovativ-selbstkritischen Aneignung auf die Zentrierung von Sinn in einer sozialen Variante von Aneignung gedacht werden, ist der Modus der simulativ-instrumentellen Aneignung auf die Pluralisierung von Sinn in einer instrumentellen Variante von Aneignung zu denken. Fischer und Schöll erforschen davon ausgehend eine Leerstelle im Feld der Funktionen von Religion in lebenspraktischen Zusammenhängen (vgl. Fischer & Schöll, 1994, S. 48). Sie fragen danach, ob es einen Modus von Aneignung gibt, der in einer sozial orientierten Form auf die Pluralisierung von Sinn gerichtet ist und beschreiben aus ihrer empirischen Forschung heraus demgemäß schließlich einen vierten Strukturtyp von Religion in der Lebenspraxis im Modus der okkasionell-sozialen Aneignung von Sinn. In diesem Modus werden

»tradierte Artikulationsformen christlicher Provenienz [...] nicht als Paket, Verhaltenskodex oder Bürde übernommen, sondern Tradition im weitesten Sinn (d.h. in den unterschiedlichen Dimensionierungen religiöser Handlungen) wird zu einem Pool von Handlungsbegründungen, zu einer Folie für individuelle Entscheidungsimaginationen, zum Hintergrund der Generierung von Handlungsregeln, keinesfalls als Steinbruch zur beliebigen Selbstbedienung verwendet. Die in Lehrsätzen und Handlungsritualen erstarrte Tradition wird in der Situation der Adoleszenten situativ dynamisiert und gleichsam wieder in Fluß gebracht, wobei unterschiedliche Dimensionen religiöser Tradition in den Vordergrund gestellt werden, je nach Situation die inhaltlich-begriffliche, rituelle, habituelle, prophetisch-kritische oder sozial-diakonische Dimension von Religion. Religiöse Tradition ist in der Adoleszenz ein Möglichkeitshorizont für die Vorstellbarkeit bildlicher Repräsentanz und imaginierte Deutung von lebenspraktischen Entscheidungen und ihren Begründungen« (Fischer & Schöll, 1994, S. 272 f.).

Die empirische Erhebung von Fischer und Schöll steht der Frage nach dem »Wie« religiöser Aneignung inhaltlich und methodisch nahe. Aus den Befunden lässt sich ein Interesse daran begründen, unter welchen Voraussetzungen der eine Modus oder der andere zur Anwendung gelangt und wie sich Aneignung biografisch als Prozess darstellen lässt, der zur (religiösen) Ermächtigung des Aneignungssubjekts beiträgt. Insbesondere in Hinblick auf den Modus der okkasionell-sozialen Aneignung von Sinn scheint bedeutsam, unter welchen Bedingungen, aus welchen Motiven heraus und in welchen Situationen welche Dimension religiöser Tradition von den Jugendlichen an-

gespielt werden, ob auch Traditionen anderer Religionen einbezogen werden und was von den Jugendlichen heute überhaupt als religiöser Bezugsgehalt identifiziert wird. In diesem Sinne lässt sich die hier vorliegende Erhebung als Vertiefung der Befunde von Fischer und Schöll verstehen und als Präzisierung dessen, was mit religiöser An eignung bezeichnet ist.

1.3 Homogenität und Differenz

Aus den bisherigen Ausführungen ist demnach folgendes Bild abzuleiten: Samuel und Annika heben sich von der Mehrheit der Jugendlichen ihrer Altersgruppe erkennbar ab. Sie engagieren sich in der katholischen Kirche, besuchen im Rahmen dieses Engagements regelmäßig Gottesdienste und wissen darum, dass sie dadurch als »religiös« gelesen werden und dass sie dem Milieu der Konservativ-Bürgerlichen zugerechnet bzw. sie mit typischen Merkmalen dieses Milieus belegt werden: Sie gelten gemeinhin als familien- und heimatorientiert, bodenständig und traditionsbewusst (vgl. Calmbach et al., 2016, S. 38). Sie werden als »unauffällig, sozial, häuslich, gesellig, ruhig und geredet [gedacht –] Attribute, die von vielen anderen Jugendlichen als langweilig diskreditiert werden« (Calmbach et al., 2016, S. 41). Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass auch sie dem Zeitgeist entsprechend damit konfrontiert sind, ihre Religiosität selbstbestimmt zu entwickeln und authentisch vertreten zu können. Die Frage danach, wie sie zu ihrem Bekenntnis gelangen, mag in manchen Augen als trivial erscheinen. Denn mit dem Labeln »katholisch«, »kirchlich engagiert« und mit einem institutionell verhafteten Verständnis von Religiosität gehen viele Pauschalisierungen und Vorurteile einher. Beispielsweise schreibt Jürgens in ihrem Artikel »Plädoyer für den Zweifel« auf Feinschwarz.net: »Während gläubige Jugendliche von ihrer Religionsgemeinschaft ein fertiges Weltbild präsentiert bekommen, das sie oft unhinterfragt übernehmen, kann der Zweifel an überlieferten Glaubenssätzen bei den nicht (mehr) gläubigen Jugendlichen zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Sinnfragen führen« (vgl. Jürgens, 2022). Eine religiöse Entwicklung, die ihren Ort in institutionell verfassten Kontexten hat, steht mehr als andere im weitesten Sinne religiöse Entwicklungen in der Gefahr, als unwahrhaftig und übernommen bewertet zu werden. Es lohnt sich die Frage zu stellen, ob diese Sichtweise der Realität gerecht wird. Leben Jugendliche wie Annika und Samuel in einer Blase, in der sie mit der Komplexität einer religiösen Entwicklung weniger konfrontiert sind als andere? Ist es weitestgehend vorhersagbar, wie ihre Entwicklung verläuft? Fällt und steht der Glaube dieser Jugendlichen mit der Erziehung durch die Eltern und die Prägung durch das institutionell verfasste Umfeld? Und sind hiermit die entscheidenden Faktoren der religiösen Entwicklung benannt oder werden weitere Faktoren wirksam?

Es lohnt sich, genau in dem Feld der Ministrant:innen zu forschen, um Pauschalisierungen in Frage zu stellen und um abzubilden, welcher Einfluss Megatrends wie dem der Individualisierung auch in gerahmten Settings religiöser Entwicklung zukommt. In Bezug auf die genannten Modelle, die allesamt aus einer Zeit institutioneller Rahmung von Religiosität stammen, ist nämlich nicht zu vernachlässigen, dass sie sowohl den Veränderungen im kontextuellen Subjektverständnis als auch den ständig in Veränderung befindlichen sozialisatorischen Bedingungen Rechnung tragen müssen, wollen sie die Realität möglichst genau abbilden. Und weil es in der Natur eines