

**Transformationsstudien:
Öffentliche Theologie und Soziale Arbeit**

„WEIL ICH BERÜHRT WURDE.“

**Die Resonanztheorie von Hartmut Rosa als Deutungsraum
für die Jugendspiritualität**

ERSTPRÜFER

Prof. Dr. Tobias Faix

ZWEITPRÜFERIN

Dr. Sabrina Müller

Studierender

Markus Steuer
Osterstraße 10
26506 Norden
markus.steuer@evlka.de
Matrikelnummer: 2001056

Fachsemester: 5. Fachsemester
Abgabetermin: 28.07.2021
Zeichen-/Wörter: 257 700 Zeichen

I. INHALT

1. EINLEITUNG.....	4
2. KLÄRUNG ZENTRALER BEGRIFFLICHKEITEN.....	6
3. FORSCHUNGSSTAND	7
3.1 Resonanztheorie	7
3.2 Resonanztheoretische Ansätze in Gemeinde- und Religionspädagogik.....	10
3.3 Resonanzpädagogik.....	11
3.4 Raumsoziologie	12
3.5 Religionssoziologie und Jugend(arbeit)	13
3.6 Zusammenfassung.....	15
4. RESONANZ, RÄUME UND RELIGION	16
4.1 Das Resonanzkonzept von Hartmut Rosa: Ein Überblick.....	16
4.2 Die Verortung des Religiösen im Resonanzkonzept	22
4.3 Resonanzräume: Der soziale und physische Kontext von Resonanzerfahrungen... 25	
4.3.1 Die Raumsoziologie als Gesprächspartnerin für die Überlegungen zu Resonanzräumen	25
4.3.2 Resonanzräume bei Hartmut Rosa.....	30
4.3.3 Gemeindepädagogik, Religionspädagogik und Resonanz(en).....	36
4.3.4 Resonanzpädagogik: Schule als möglicher Resonanzraum	40
4.4 Fazit und Rückbindung an die Forschungsfrage	47
5. JUGENDSPIRITUALITÄT: AKTUELLE BEOBACHTUNGEN	49
5.1 Das Jugendalter	49
5.1.1 Entwicklungspädagogische Aspekte.....	49

5.1.2	Jugendsoziologische Aspekte	52
5.1.3	Religionspädagogische Aspekte.....	61
5.1.4	Zusammenfassung und Fazit.....	62
5.2	Religiöse Erfahrung(en) und Gelebte Theologie.....	64
5.2.1	Eine religionspädagogische Perspektive: Peter Biehl	64
5.2.2	Eine praktisch-theologische Perspektive: Sabrina Müller	65
5.2.3	Eine systematisch-theologische Perspektive: Paul Tillich.....	69
5.2.4	Eine katholische Perspektive: Karl Rahner	71
5.2.5	Vergleich der Perspektiven und Zusammenfassung.....	74
5.3	Jugendspiritualität und religiöse Jugendsoziologie.....	76
5.3.1	Pilotstudie „Spiritualität von Jugendlichen“	78
5.3.2	Konfirmandenstudien.....	82
5.3.3	„Generation Lobpreis“	85
5.3.4	Sabrina Müller	87
5.3.5	Zusammenfassung.....	88
5.4	Exkurs: Orte und Räume der Gottesbegegnung in der christlichen Tradition	89
5.5	Fazit und Rückbindung an die Forschungsfrage	93
6. ZUSAMMENFÜHRUNG DER ÜBERLEGUNGEN: RESONANZRÄUMLICHE ASPEKTE DER JUGENDSPIRITUALITÄT		95
6.1	Zusammenfassung, Beantwortung der Forschungsfrage und Fazit.....	95
6.2	Überlegungen zur Weiterarbeit: Gemeindepraxis und Forschung	99
6.2.1	Kirchliche Praxis	99
6.2.2	Forschung	100
6.3	Schlussbemerkung.....	102
II. LITERATURVERZEICHNIS.....		103
III. ERKLÄRUNG DER EIGENSTÄNDIGKEIT		114

1. EINLEITUNG

Jugendliche machen religiöse Erfahrungen. Dieser schlichte Satz gilt zwar nicht unbedingt für alle Jugendlichen, bildet jedoch die Grundlage für eine Vielzahl von Studien und wird auch von Praktiker*innen der religiös orientierten Jugendarbeit vielerorten bestätigt. Dabei gilt einerseits, dass religiöse Erfahrungen zunächst stets individuelle und persönliche Erfahrungen darstellen und andererseits, dass durchaus Gemeinsamkeiten zu beobachten sind, sodass etwa zwischen „religiösen“ und „hochreligiösen“ Jugendlichen unterschieden werden kann (Faix, Künkler, Sandmann, & Beckemeier, 2018, S. 3-5 im Anschluss an Huber, 2008) oder religiöse Typen bestimmt werden können (z. B. Bußmann, Faix, & Gütlich, 2013, S. 43-50). Ein weiteres Phänomen scheint zu sein, dass es Orte und Räume gibt, an denen Jugendliche vermehrt religiöse Erfahrungen machen und solche, an denen dies eher nicht geschieht – eine Beobachtung aus der Praxis der christlichen Jugendarbeit ist z. B., dass Jugendliche im Kontext von Jugendfreizeiten häufiger solche Erfahrungen machen als etwa im Kontext von Gemeindegottesdiensten oder der Jugendgruppenarbeit.

Für diese Beobachtung bietet Hartmut Rosa (2018) mit seiner Resonanztheorie einen Erklärungsansatz, indem er von „Resonanzräumen“ spricht, die Resonanzerfahrungen, zu denen er auch religiöse Erfahrungen zählt, erleichtern bzw. ermöglichen, und umgekehrt davon ausgeht, dass es Kontexte gibt, in denen Resonanzerfahrungen kaum oder gar nicht möglich sind. Wenn die genannten Kontexte, in denen Jugendliche vermehrt religiöse Erfahrungen machen, sich als Resonanzraum beschreiben lassen, könnte mithilfe der Resonanztheorie die christliche Jugendarbeit bewusst so gestaltet werden, dass sie religiöse Erfahrungen ermöglicht.

Vor diesem Hintergrund widmet sich die vorliegende Arbeit der Verknüpfung der beiden Themenfelder Resonanztheorie und Jugendspiritualität, um zu untersuchen, ob und inwiefern die Resonanztheorie eine Art „Sehhilfe“ für das Verständnis religiöser Erfahrungen Jugendlicher und deren Kontext darstellen kann. Dabei wird auf das Phänomen religiöser Erfahrungen als Spezialfall der Spiritualität fokussiert, weil religiöse Erfahrungen eine natürliche Parallele zu Resonanzerfahrungen bilden und grundsätzlich einen wesentlichen Aspekt des Phänomens Spiritualität darstellen.

Die Forschungsfragen lauten konkret: Wie sehen (physische und soziale) Räume aus, in denen Jugendliche religiöse Erfahrungen machen (F01)? Inwiefern entsprechen diese Merkmale den Resonanzräumen, die Hartmut Rosa postuliert (F02)? Den Forschungsfragen sind weitere Fragen zu- und nachgeordnet. Die Unterforschungsfragen 1 und 2 (UF1 bzw. UF2) sind F02 zugeordnet und lauten: Welche Merkmale sind für Resonanzräume allgemein zu benennen (UF1)? Welche besonderen Merkmale gibt es darüber hinaus für „religiöse Resonanzräume“ (UF2)? Unterforschungsfrage 3 (UF3) ist F01 und F02 zugeordnet. Sie nimmt die Frage auf, inwiefern das Jugendalter besondere Kontextbedingungen aufweist, die auch in der Resonanztheorie zu berücksichtigen sind.

Für die Beantwortung dieser Fragen werden zunächst die Begriffe geklärt, die für diese Arbeit wesentlich sind und anschließend der Forschungsstand in den jeweils berührten Forschungsfeldern kurz dargestellt.

Der erste Hauptteil (Kapitel 4) widmet sich vor allem F02 und beginnt mit einer Einführung in das Resonanzkonzept insgesamt. Anschließend wird in Unterkapiteln beleuchtet, wo die Religion im Resonanzkonzept verortet ist und was den sozialen bzw. physischen Kontext von Resonanzerfahrungen ausmacht, im Folgenden meist unter dem Schlagwort „Resonanzraum“ zusammengefasst. Dies dient der Beantwortung von UF1 und UF2. Dafür wird, neben den Ausführungen von Hartmut Rosa selbst, die relationale Raumsoziologie, wie sie etwa Martina Löw (2017) vertritt, als Gesprächspartnerin eingeführt. Neben resonanten Ansätzen in der Religions- und Gemeindepädagogik wird auch die insbesondere von Jens Beljan (2017) entwickelte Resonanzpädagogik in den Blick genommen. Diese stellt einen bereits recht ausführlich entwickelten Versuch dar, das Resonanzkonzept für einen bestimmten räumlichen Kontext, in diesem Fall den Bereich Schule, zu konkretisieren und praktisch anwendbar zu machen und hat auch die Altersgruppe der Jugendlichen im Blick. Das erleichtert das Formulieren von Anknüpfungspunkten und Merkposten, die für die Entwicklung einer Art „Resonanzraum Jugendspiritualität“ von Bedeutung sind.

Der zweite Hauptteil (Kapitel 5) fokussiert auf die Jugendspiritualität und beginnt mit einem grundsätzlichen Überblick über das Jugendalter aus den drei Blickwinkeln Entwicklungspsychologie, Jugendsoziologie und Religionspädagogik. Anschließend wird der Begriff der religiösen Erfahrung näher untersucht und im weiteren Verlauf aktuelle Studien der religiösen Jugendsoziologie vorgestellt, die aus verschiedenen Perspektiven auf religiöse Erfahrungen Jugendlicher bzw. juvenile Glaubenspraxis allgemein blicken. Ein Exkurs zu Orten und

Räumen der Gottesbegegnung in der christlichen Tradition beendet den zweiten Hauptteil, der der Beantwortung von F01 und UF3 dient.

Im Schlussteil werden die Erkenntnisse im Blick auf die Forschungsfragen verknüpft, gebündelt und ein erstes Konzept für die Gestaltung eines „Resonanzraumes Jugendspiritualität“ entwickelt sowie einige weiterführende bzw. noch offene Aufgaben und Fragen in Bezug auf ein solches Konzept benannt.

2. KLÄRUNG ZENTRALER BEGRIFFLICHKEITEN

In diesem Abschnitt stelle ich die zentralen Begrifflichkeiten dieser Arbeit und jeweils eine Definition vor. Ausführlicher werden die Begriffe in den entsprechenden Abschnitten dieser Arbeit diskutiert, die hier vorgestellten Formulierungen dienen der grundsätzlichen Klärung und Abgrenzung der Begriffe.

Resonanz: Mit Hartmut Rosa verstehe ich Resonanz als eine Form der Weltbeziehung, die eine Berührung von Subjekt und Welt ermöglicht, die sich so gegenseitig beeinflussen und verändern. Damit dies gelingt, braucht es eine Antwortbeziehung, in der beide Seiten mit eigener Stimme sprechen. Diese Antwortbeziehung beinhaltet die Möglichkeit, dass sich die andere Seite entzieht und sich Resonanz nicht einstellt, sie bleibt also stets unverfügbar (Rosa, 2018, S. 298).

Entfremdung: Entfremdung ist hier verstanden als das Gegenteil von Resonanz. Auch bei ihr handelt es sich um eine Form der Weltbeziehung, in der es aber gerade nicht zu Resonanzerfahrungen kommt. Subjekt und Welt stehen einander indifferent oder feindlich („repulsiv“) gegenüber (Rosa, 2018, S. 316).

Ort: Ein Ort bezeichnet einen einzigartigen, konkret benennbaren Platz bzw. Stelle. Er ist meist geographisch markiert (Löw, 2017, S. 199).

Raum: Räume werden im Anschluss an die Raumsoziologie hier definiert als „(An)Ordnungen sozialer Güter und Lebewesen an Orten“ (Löw & Sturm, 2019, S. 15).

Resonanzraum: Der Begriff Resonanzraum wird in dieser Arbeit verstanden als der physische oder soziale räumliche Kontext von Resonanzereignissen. Von einem Resonanzraum kann erst

dann gesprochen werden, wenn sich in diesem häufiger Resonanzgeschehen ereignen als in anderen, vergleichbaren Räumen.

(Religiöse) Erfahrung: Ein Erlebnis, das vom Subjekt auf Grundlage der persönlichen Lebenswelt (religiös) gedeutet wird und so mit Bedeutung und Sinn versehen wird (Riegger, 2016, Abschnitt 2.1).

Spiritualität: Religiöse Praxis, die in der Regel von einer religiösen Erfahrung inspiriert ist und auf eine solche zielt.¹

Jugendalter: Das Jugendalter wird in dieser Arbeit im Anschluss an das SGB VIII, §7, I definiert als das Lebensalter zwischen 14 und 27 Jahren.

Gelebte Theologie: Die Gelebte Theologie entstammt der Erfahrungswelt der Menschen. Wenn sie reflektiert und öffentlich diskutiert wird, wird sie zur Theologie (Müller, 2019, S. 39).

3. FORSCHUNGSSTAND

3.1 Resonanztheorie

Hartmut Rosa versteht Resonanz als ein Beziehungsgeschehen zwischen Subjekten und/oder Objekten. Das Bild der Resonanz entstammt der Physik und beschreibt zwei Körper, etwa zwei Stimmgabeln, die aufeinander reagieren und sich wechselseitig beeinflussen. In ähnlicher Weise können auch Menschen und Dinge miteinander in Resonanz treten, so Rosas These. Solche Resonanzbeziehungen unterscheiden sich fundamental von Beziehungen, die von Gleichgültigkeit (Indifferenz) oder Aggression (Repulsion) geprägt sind. Als wesentliche Eigenschaften von Resonanzbeziehungen sind vier Dimensionen zu nennen:²

¹ Dem schillernden Begriff der Spiritualität eignet in anderen Zusammenhängen eine Vielzahl von Bedeutungen oder Zuschreibungen, darauf verweist auch Zimmerling (2003, S. 15). Dennoch soll in der hier vorliegenden Arbeit der Begriff der Glaubenspraxis bzw. der religiösen Praxis mit ihm identifiziert werden, ohne die weiteren Deutungen zu negieren. Sie schwingen gleichsam im Hintergrund mit, können in dieser Arbeit jedoch nicht weiter bedacht und diskutiert werden.

² Diese vier Dimensionen sind bei Rosa (2018) vielfach belegt, die folgenden Belege zu den einzelnen Dimensionen sind entsprechend nur exemplarisch genannt und könnten um viele Stellen ergänzt werden. Ein Blick ins Register dieses Werks macht das deutlich – allein der Begriff „Antwortbeziehung“ verweist auf 30 Textstellen.

(1) Das Subjekt wird so von einem Weltausschnitt *berührt*, dass eine lebendige Verbindung eintritt und es das subjektive Empfinden hat, dass dieser Weltausschnitt „schlechthin, das heißt unabhängig von . . . konkreten Wünschen, Bedürfnissen und Begehren, wichtig ist“ (Rosa, 2018, S. 456).

(2) Es entwickelt sich ein *Antwortverhältnis*, das Selbstwirksamkeitserfahrungen beinhaltet (Rosa, 2018, S. 279; 295).

(3) Es handelt sich um eine *Beziehung der „Anverwandlung“*, d. h. die Beziehung hat eine Wirkung auf das Subjekt, die es im Voraus nicht kennt und nur bedingt beeinflussen kann, sie verändert es (Rosa, 2018, S. 59-60).

(4) Jede Resonanzbeziehung ist *unverfügbar*, sie kann nicht erzwungen werden, ihr Ergebnis ist offen (Rosa, 2018, S. 59-60).

Die gegenwärtige Gesellschaftsform bringe es mit sich, so Rosa (2018), dass wir immer weniger Resonanzerfahrungen machen, weil wir dazu neigen, Menschen und Dinge beherrschen und über sie verfügen zu wollen, jedoch bräuchten wir Menschen Resonanzerfahrungen, um so etwas wie Geborgenheit oder Lebendigkeit empfinden zu können (S. 52-61).

Die noch immer recht junge Resonanztheorie³ – die entsprechende Monografie stammt in der ersten Auflage von 2016 – wird aktuell nicht nur von Soziolog*innen, sondern auch von Vertreter*innen vieler weiterer Disziplinen diskutiert und auf Anknüpfungspunkte hin untersucht. Weil die Theorie sehr umfassend formuliert ist und vielfältige Bezüge aufweist, gibt es zahlreiche wissenschaftliche Teildisziplinen, die dafür infragekommen. Beispiele für entsprechende Veröffentlichungen sind: Heidenreich (2016), Peters und Schulz (2017), Wils (2018) oder Künkler (2021). Künkler untersucht, inwiefern die Resonanztheorie als relational angesehen werden kann und zeigt dabei auf, dass das Verständnis von Relationalität bei Rosa (2018) nicht ausreichend geklärt und deshalb uneindeutig und widersprüchlich ist. Peters und Schulz (2017) stellen das Resonanzkonzept in drei Themenfeldern zur Diskussion und fokussieren dabei zum einen auf Resonanz als Kategorie der Sozialtheorie, zum zweiten auf die Frage, ob und inwiefern Resonanz einen normativen Maßstab darstellen kann und

³ Die verwendeten Quellen sind gleichwohl teilweise deutlich älter. Rosa (2018) greift etwa auf Überlegungen von Max Weber (S. 188-189, 220-222 u. ö.), Charles Taylor (S. 188-189 u. ö.), Axel Honneth (S. 51-54 u. ö.), Martin Buber (S. 347, 439-441 u. ö.), Theodor W. Adorno (S. 578-586 u. ö.), Jürgen Habermas (S. 220-222, 585-591 u. ö.) und viele weitere zurück und sieht sich selbst in der Tradition der Kritischen Theorie, was auch die Aufzählung der genannten Autoren nahelegt.

abschließend auf die Grundlagen der Resonanz. Heidenreich (2016) stellt den normativen Anspruch der Resonanztheorie – insbesondere im Blick auf moralische Überlegungen – infrage, während bei Wils (2018) Vertreter*innen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen auf die Resonanztheorie reagieren.

Auch die christlichen Kirchen und die christliche Theologie beschäftigen sich ausführlich mit der Resonanztheorie. Beispiele für entsprechende Veröffentlichungen sind der Beitrag von Jörg Hübner (2021) in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“, die Ausgabe 2/2018 der katholisch geprägten Zeitschrift *Euangel* (Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP e.V.), 2018), die September-Ausgabe 2018 der *Pastoraltheologie* (Hauschildt, 2018) und die Dokumentation einer Tagung der evangelischen diakonisch-missionarischen Arbeitsstelle mi-di mit dem Titel *Resonanz. Sehnsuchtsort für Theologie und kirchliche Praxis* (Hörsch & Pompe, 2019). Dabei überwiegen die Versuche, in der Resonanztheorie wertvolle Impulse für die kirchlich-theologische Arbeit zu sehen, jedoch gibt es auch Kritik, etwa für den, so Vogelsang (2018), „geringen politischen Ertrag“ der Theorie, die „regressive Kräfte“ zu wenig berücksichtige (Absätze 12 und 13) oder das Fehlen eines „intermediären Raumes“, der zwischen Resonanz und Entfremdung liege, und die nicht ausreichende Berücksichtigung der bleibenden Fremdheit Gottes (Schüßler, 2018, Absatz 13).

Rosa selbst hat zuletzt einen ausführlichen Essay über den Begriff der Unverfügbarkeit veröffentlicht, in dem er diesen für ihn unverzichtbaren Aspekt der Resonanz ausführlich untersucht (Rosa, 2020). So hat er etwa präzisiert, dass eine „Halbverfügbarkeit“ für die Entstehung von Resonanzbeziehungen notwendig sei (Rosa, 2020, S. 52-56) oder inwiefern sich die von ihm beschriebene Unverfügbarkeit von Kontingenz (S. 56-60) oder Erreichbarkeit von Verfügbarkeit (S. 67-68) unterscheiden.

Darüber hinaus ist er einer von zwei Direktoren des Kollegs Postwachstumsgesellschaften und versteht sein Resonanzkonzept auch als Beitrag zu diesem Forschungsfeld, darauf deutet auch sein Selbstverständnis als Vertreter einer aktualisierten Kritischen Theorie hin (Rosa, 2018, S. 36 u. ö.)⁴.

⁴ In diese Richtung argumentiert Rosa immer wieder, ein weiteres Beispiel: „Eine Revolution muss daher auf beides zielen: Auf eine Überwindung der institutionellen Strukturen kapitalistischer Ordnung und ebenso sehr auf eine Veränderung der kulturellen Dispositionen“ (2017b, S. 326).

Insgesamt bietet die Resonanztheorie mit ihrem Fokus auf eine Form gelingender Beziehungen und möglichen Kriterien dafür einen vielversprechenden Deutungsrahmen für das Phänomen religiöser Erfahrungen und deren Kontext.

3.2 Resonanztheoretische Ansätze in Gemeinde- und Religionspädagogik

Die Gemeindepädagogik hat sich dezidiert noch recht wenig auf die Resonanztheorie bezogen – jedoch sind die Grenzen zur Praktischen Theologie und zur Religionspädagogik mitunter fließend.⁵ Matthias Hahn (2019) fragt, „was jemand tut, um resonanzsensibel Gemeindepädagogik zu treiben“ (S. 13) und führt im Anschluss einige praktische Beispiele auf, etwa eine bundesweite Sozialaktion, ein Rockprojekt oder ein demokratieförderndes Jugendprojekt.

Grümme (2017) stellt für die Religionspädagogik zwar Bemühungen fest, das Thema „Zeit“ aufzunehmen und daraus eine „Verlangsamungspädagogik“ für den Religionsunterricht zu entwickeln (S. 252), beklagt aber, dass dieser Ansatz die von Rosa beschriebene „Akzelerationsdynamik“ zu wenig berücksichtige und so von dieser instrumentalisiert werden könne (S. 255). Er fordert deshalb eine „beschleunigungssensible Religionspädagogik“ (Grümme, 2017, S. 256) und nennt einige mögliche Konturen einer solchen, die den Subjekten der religiösen Bildung zu einem reflektierten Umgang mit den beschriebenen Beschleunigungstendenzen verhelfen sollen.

Sura (2018) formuliert Konturen eines „resonanzsensiblen“ Religionsunterrichts. Sie legt dabei einerseits Wert auf sinnhaft-ästhetisches Lernen und andererseits auf eine aktive Medienarbeit, mit besonderem Fokus auf das Potenzial von Computerspielen.

Pfister & Roser (2020) bemühen sich darum, resonanztheoretische und digitale Aspekte der Religionspädagogik im Kontext von „Corona-Lockdown“ und der damit verbundenen digitalen Lehre an Hochschulen in Einklang zu bringen. Dabei sehen sie im Resonanzkonzept

⁵ Blasberg-Kuhnke & Bubmann (2021) verweisen etwa darauf, dass „die Gemeindepädagogik als Theorie eng verbunden [ist] mit einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, der es (in der Spur Ernst Langes) um eine erneuerte Kirche als Lerngemeinschaft der Befreiten geht“ (Abschnitt 1, Absatz 10) und auch einige Professuren für Praktische Theologie dezidiert den Schwerpunkt „Gemeindepädagogik“ auswiesen (Abschnitt 4). Dies mag auch damit zusammenhängen, dass der Begriff nicht trennscharf ist und teilweise auch als Sammelbegriff für bestimmte Arbeitszweige der Gemeindegemeinschaft verwendet wird (Abschnitt 1, Absatz 9). Schweitzer (2021) versteht die Gemeindepädagogik dagegen als Teil der Religionspädagogik (Abschnitt 3.2, Absatz 2).

einen hilfreichen Ansatz, um auch in digitalen Formaten leiblich-präsente und religiöse Erfahrungen zu ermöglichen, wenn sich die Lehrenden als „Resonanzboden“ zur Verfügung stellen und „authentisch“ lehren (Pfister & Roser, 2020, S. 86-87).

Aus jugendtheologischer Perspektive hat sich Mirjam Zimmermann (2020) mit der Resonanztheorie bzw. der aus dieser sich entwickelten Resonanzpädagogik auseinandergesetzt. Dabei nimmt sie einerseits den Resonanzbegriff auf und deutet ihn produktiv für die Kinder- und Jugendtheologie und kritisiert andererseits Aspekte der Resonanzpädagogik, indem sie etwa theologische Kompetenzförderung oder „Echo-Erfahrungen“ im Unterschied zu Rosa positiv beschreibt und Unterschiede zwischen der Resonanzpädagogik und der Kinder- und Jugendtheologie hinsichtlich des Umgangs mit Spiritualität oder der Bedeutung von Fremdheitserfahrungen aufzeigt (Zimmermann, 2020, S. 107).

Darüber hinaus fand im Dezember 2019 in Loccum eine Tagung unter dem Titel „Religionsunterricht mit Resonanz und Stimmgabel“ zu religionspädagogischen Konsequenzen aus der Resonanztheorie statt. Der entsprechende Tagungsband soll zeitnah erscheinen, ist bei Erstellen dieser Arbeit jedoch noch nicht veröffentlicht worden.⁶

3.3 Resonanzpädagogik

Die Resonanzpädagogik stellt den Versuch dar, wesentliche Erkenntnisse der Resonanztheorie für den „Resonanzraum Schule“ weiterzudenken und praktisch anwendbar zu machen. Hartmut Rosa selbst hat dies angeregt und teilweise mitentwickelt, einerseits mit Gedanken zum Thema „Schule als Resonanzraum“ in seinem Resonanzbuch (Rosa, 2018, S. 402-420), andererseits durch verschiedene Veröffentlichungen, insbesondere Endres und Rosa (2016), wo er die Grundgedanken einer Resonanzpädagogik in Interviewform entwickelt. Das eigentliche Grundlagenwerk, das diese Impulse ausführlich erörtert und mögliche Schlussfolgerungen formuliert, stammt von Jens Beljan (2017). Dieser Ansatz wird seitdem diskutiert (u. a. Beljan & Winkler, 2019; Endres, 2020) und für verschiedene Anwendungsbereiche in der Schule konkretisiert, etwa für den Deutschunterricht (Bismarck & Beisbart, 2020) oder die Arbeit von Schulleitungen (Buhren, Endres, & Rosa, 2018). Auch praxisnahe Materialien wurden entwickelt, z. B. Impulskarten (Rosa, Endres, & Beljan, 2017) oder Bildkarten (Endres, Gleich, & Rosa, 2019).

⁶ Quelle: https://www.rpi-loccum.de/institut/Nachrichten_aus_dem_RPI/Tagung_Resonanz.

Jens Beljan arbeitet aktuell in einem Forschungsprojekt mit, in dem ein Instrument zur Evaluation der „Resonanz- und Entfremdungssignatur“ von Schulen entwickelt werden soll,⁷ eine Aufgabe, die er bereits in Beljan (2017) angekündigt hatte (S. 402).

3.4 Raumsoziologie

Wer sich mit dem Phänomen von Resonanzräumen beschäftigt, kommt nicht umhin, auch den Raumbegriff zu untersuchen. Forschungen zum Raum gibt es bereits seit der Antike, Euklid von Alexandria, die mit ihm verbundene Geometrie und das Reden vom „euklidischen Raum“ weisen darauf hin. Die damit verbundene Vorstellung vom Raum als eine Art „Behälter“, der gefüllt werden kann, ist im 20. Jahrhundert durch vertiefende und teilweise relativistische Überlegungen, etwa bei Simmel, Durkheim oder später Lefèbvre, infrage gestellt und als Thema der Soziologie identifiziert worden (Löw & Sturm, 2019, S. 4-12) – die entsprechende Debatte lief teilweise, insbesondere im späten 20. Jahrhundert, unter dem Begriff „spatial turn“ (Löw, 2015).

Auch von theologischer bzw. religionspädagogischer Seite sind Überlegungen und Ansätze mit deutlichem Raumbezug zu nennen, wie etwa Koch und Theißen (2017) und Koch (2017) verdeutlichen. Stellvertretend sei hier einerseits auf die Kirchenraumpädagogik verwiesen,⁸ die

„unterschiedlichen Adressatenkreisen Zeichen und Symbole des theologischen Programms eines Kirchenbaus erschließen (*kulturelle Dimension*), den Kirchenraum als spirituellen Raum subjektiv erfahrbar machen (*spirituelle Dimension*) und als Lebensraum einer gläubigen Gemeinde eröffnen (*ekklesiologische Dimension*)“ (Boehme, 2020),

möchte und andererseits auf die religionspädagogische Diskussion zu „Lernorten“, für die Grethlein (2015) Unterscheidung und Gleichzeitigkeit von Institution und religiösem Lernort

⁷ Quelle: www.allpaed-sozpaed.uni-jena.de/Mitarbeiter/Jens+Beljan_+M_+A_.html.

⁸ Boehme (2020) bezieht sich in ihrer Darstellung der Kirchenraumpädagogik u. a. auf die Raumdefinition von Martina Löw, was die Verknüpfung von Raumsoziologie und Kirchenraumpädagogik deutlich macht.

betont. Er benennt vier⁹ wesentliche Orte mit unterschiedlichen Profilen und Möglichkeiten: Schule bzw. schulischer Religionsunterricht, Gemeinde, Familie und Medien.¹⁰

Den neueren Ansatz der Raumsoziologie haben wesentlich Martina Löw (2017) und Gabriele Sturm (2000) entwickelt. Sie verstehen Raum dabei als ein relationales Konstrukt und verbinden damit relativistische und materialistische Aspekte von Raum. Die Raumsoziologie wird häufig mit der Stadtsoziologie verbunden (Löw, 2010), was jedoch für die vorliegende Arbeit eine zu starke Verengung darstellt.

Viel versprechend erscheint das Forschungsprojekt SFB 1265 „Re-Figuration von Räumen“, auch wenn hier ebenfalls sehr viele Bezüge zu Fragen der Stadtsoziologie und der Architektur bestehen. Dessen zentrale Forschungsfragen sind u. a.: „Was sind die konstituierenden Merkmale der Re-Figuration von Räumen? Welche neuen relationalen Anordnungen zu Räumen lassen sich in Handlungsvollzügen beobachten?“¹¹. Eine aktuelle Positionsbeschreibung der Raumsoziologie findet sich im Handbuch Sozialraum (Löw & Sturm, 2019), bei der es sich im Wesentlichen um eine Synthese der Überlegungen von Löw (2017) und Sturm (2000) handelt.

3.5 Religionssoziologie und Jugend(arbeit)

Der Bereich der (christlichen) Jugendspiritualität hat in den großen Jugendstudien, etwa Shell und Sinus, keine hohe Bedeutung.¹² Umso wichtiger sind Veröffentlichungen und Studien, die

⁹ Grethlein verweist darüber hinaus im Anschluss an Bernd Schröder auf den Ansatz einer „öffentlichen Religionspädagogik“, die einen fünften Lernort benennt: „*politisch-gesellschaftliche Artikulation religionspädagogischer Anliegen*“ (2015, Abschnitt 3.2).

¹⁰ Schröder (2017) gibt einen Überblick über die – seines Erachtens bislang unzureichende – religionspädagogische Bearbeitung des Raums und fordert die Ausarbeitung einer „*religionspädagogischen Topologie*“ (Schröder, 2017, S. 30).

¹¹ Quelle: <https://www.sfb1265.de/forschung/forschungsprogramm/>.

¹² So umfasst der Fragebogen der aktuellen Shell-Studie nur wenige Fragen mit dezidiert religiösem Bezug und die religiöse Praxis wird ausschließlich an der Frage nach der Gebetshäufigkeit bewertet (Albert et al., 2019, S. 154-155). Sinnbildlich dafür steht die Tatsache, dass der Info-Flyer völlig ohne das Stichwort „Religion“ auskommt (https://www.shell.de/ueber-uns/shell-jugendstudie/jcr_content/par/toptasks.stream/1570810209742/9ff5b72cc4a915b9a6e7a7a7b6fdc653cebd4576/shell-youth-study-2019-flyer-de.pdf). Die Sinus-Studie von 2020 benennt zwar Religion und Glaube als wichtige Werte in bestimmten Milieus – häufig in Verbindung mit Migrationshintergrund – (z. B. Calmbach et al., 2020, S. 36-37; 56; 67; 98-100; 115) und fragt, ob Kirche als mögliche Arbeitgeberin angesehen wird (Calmbach et al., 2020, S. 247-251), belässt es aber dabei. Vertiefende Fragen etwa zur persönlichen Glaubensgestaltung oder zu religiösen Erfahrungen gibt es nicht.

sich mit je eigenem Schwerpunkt diesem Thema widmen: Müller (2021, 2019 und 2018b) untersucht religiöse Erfahrungen Jugendlicher im städtischen Kontext, Faix und Künkler (2018) analysieren die Glaubens- und Lebenswelt hochreligiöser Jugendlicher, während Ilg, Pohlers, Gräbs Santiago, und Schweitzer (2018) der Frage nach der mittelfristigen Auswirkung von Konfirmandenarbeit im Leben junger Menschen, insbesondere im Blick auf deren ehrenamtliches Engagement, nachgehen. Schweitzer, Hardecker, Maaß, Ilg, und Lißmann (2016) nehmen ebenfalls den Konfirmandenunterricht als Ausgangspunkt und untersuchen, wie Jugendliche zwei Jahre nach der Konfirmation ihr Verhältnis zur Kirche oder zum christlichen Glauben beschreiben. Schröder, Hermelink, und Leonhard (2017) analysieren in Beiträgen verschiedener Autor*innen die Ergebnisse der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (KMU V) mit einer „jugendbezogene[n]“ und „religionspädagogische[n]“ Lesart (Leonhard, 2017). Das Projekt *Jugend zählt*, das eine umfassende Bestandsaufnahme evangelischer Jugendarbeit in Baden-Württemberg in quantitativer Hinsicht darstellt, wird bei Ilg, Heinzmann, und Cares (2014) vorgestellt und ausgewertet, während Ilg und Schweitzer (2016) auf Basis dieser quantitativen Ergebnisse eine qualitative Vertiefungsstudie anschließen, die „Aufschlüsse darüber gibt, wie gelingende Arbeit mit Kindern und Jugendlichen gestaltet werden kann“ (S. 6). Auch empirica (2012) liegt eine groß angelegte Studie in der Jugendarbeit einer evangelischen Landeskirche zugrunde. Untersucht wurden hierbei Gottesbild und Spiritualität von Jugendlichen, die sich im Kontext der Evangelischen Jugend Westfalen bewegen. Köbel (2012) stellt die Ergebnisse einer qualitativen Studie vor, bei der er nach der kirchlichen Identität solcher Jugendlicher gefragt hat, die in einer kirchlichen Ortsgemeinde „signifikant aktiv“ sind (S. 211).

Auffällig ist in allen diesen Studien, dass der Kontext, in dem Jugendliche ihre Spiritualität leben oder religiöse Erfahrungen machen, bestenfalls am Rande thematisiert und untersucht wird, der Fokus liegt jeweils auf anderen Fragestellungen. Es wird also deutlich, dass der Schwerpunkt dieser Arbeit auf eine Forschungslücke stößt, die sie selbst jedoch selbstverständlich nicht zu schließen vermag.

Eine für die religiöse Jugendsoziologie wichtige Arbeit stellt aktuell das Forschungsprojekt *Jugend zählt 2* dar, das bis 2023 die Daten des Projekts *Jugend zählt* (Ilg et al., 2014) aktualisieren möchte.¹³ Meines Wissens ist diese Studie in Deutschland einzigartig und – trotz

¹³ Quelle: www.statistik-ev-bw.de/jugend-zaehlt-2021/.

regionaler Spezifika – für die Jugendarbeit in Deutschland insgesamt aussagekräftig.¹⁴ Mit Ergebnissen ist voraussichtlich erst 2022/23 zu rechnen, weil 2021 der Zeitraum der Datenerfassung sein wird.

Ein weiteres langfristiges Forschungsprojekt ist die Konfirmandenstudie, die u. a. von Friedrich Schweitzer geleitet wird und bereits zu zahlreichen Veröffentlichungen geführt hat (z. B. Ilg et al., 2018 oder Schweitzer et al. 2016).¹⁵ Die dritte Phase der Studie läuft aktuell und soll 2023 beendet werden, jedoch können Ergebnisse der ersten beiden Phasen Eingang in diese Arbeit finden.

3.6 Zusammenfassung

Die Resonanztheorie von Hartmut Rosa wird aktuell breit diskutiert und bietet auch für religiöse Fragen und Erfahrungen einen geeigneten Anknüpfungspunkt, wie einige Veröffentlichungen im Schnittfeld von Kirche, Theologie und Resonanztheorie aufzeigen.

Die Frage nach den Resonanzräumen ist vor allem für den Schulkontext weiterentwickelt und konkretisiert worden (s. o.), bedarf jedoch auch im Rückgriff auf die Raumsoziologie weiterer Klärungen. Der Zusammenhang zur Jugendspiritualität ist bisher noch nicht hergestellt worden. Auch scheint der Kontext, in dem Jugendliche religiöse Erfahrungen machen, im deutschsprachigen Raum insgesamt überraschend wenig erforscht und in den größeren Studien eher als Randphänomen thematisiert. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich dazu beitragen, diese Forschungslücke zu bearbeiten.

¹⁴ Die letzte vergleichbare gesamtdeutsche Studie stammt von 2006 und ist deshalb für aktuelle Zusammenhänge kaum noch nutzbar (Fauser, Fischer, & Münchmeier, 2006).

¹⁵ Link zur Studienseite: www.konfirmandenarbeit.eu.

4. RESONANZ, RÄUME UND RELIGION

4.1 Das Resonanzkonzept von Hartmut Rosa: Ein Überblick

Hartmut Rosa hat in seinen Arbeiten eine sehr ausführliche Diagnose der westlichen Gegenwartsgesellschaft vorgelegt und dabei die Beschleunigung als das Grundproblem dieser Gesellschaft diagnostiziert (Rosa, 2005; Rosa, 2007). Seine Grundthese ist, dass unsere Gesellschaft den Status quo nur durch eine zunehmende Beschleunigung in allen Lebensbereichen erhalten kann und bezeichnet dieses Phänomen als „dynamische Stabilisierung“ (Rosa, 2018, S. 78).

Rosa (2007) beschreibt drei voneinander grundsätzlich unabhängige Bereiche, die in der Moderne je für sich eine zunehmende Beschleunigung erfahren und sich letztlich, so seine These, gegenseitig antreiben: die technische Beschleunigung, die Beschleunigung des sozialen Wandels und die Beschleunigung des Lebenstempos. Technische Beschleunigung bewirke sozialen Wandel, dieser wiederum bewirke eine Beschleunigung des Lebenstempos, was technische Errungenschaften erfordere, um diese Beschleunigung zu bewältigen usw. Zu diesem sich selbst antreibenden „autodynamischen Feedbackzirkel“ (Rosa, 2007, S. 151-152) kommen aus seiner Sicht noch die Monetarisierung der Zeit als ökonomischer Motor, die funktionale Differenzierung als struktureller Motor sowie die „Verheißung“ der Beschleunigung als kultureller Motor hinzu, die diesen Kreislauf einerseits in Gang gesetzt haben und andererseits noch immer zusätzlich antreiben (Rosa, 2007, S. 153-154). Diese Entwicklung habe aktuell zu einer derartigen Beschleunigung beigetragen, dass der soziale Wandel nicht mehr intergenerativ, wie in der Vormoderne, oder generativ, wie in der Hochphase der Moderne, vonstattengehe, sondern intragenerativ, sich also innerhalb einer Generation mehrfach vollziehe (Rosa, 2007, S. 158).

Diese „systematische Eskalationstendenz“ (Rosa, 2018, S. 14) hat aus Rosas Sicht vielfältige problematische Folgen für die Menschen und die Art und Weise, wie sie ihrer Umgebung und den Mitmenschen, bzw. der Welt insgesamt, begegnen: „Ein zielloser und unabschließbarer Steigerungszwang führt am Ende zu einer problematischen, ja gestörten oder pathologischen Weltbeziehung der Subjekte und der Gesellschaft als ganzer“ (Rosa, 2018, S. 14). Als Beleg für diese Sichtweise führt er diverse Krisen der Gegenwart an, etwa die ökologische Krise oder die wachsende Burnoutrate, und formuliert darüber hinaus die These, dass dieses problematische Weltverhältnis nicht nur die Folge, sondern gleichzeitig auch die Ursache für

den beschriebenen Steigerungszwang darstelle (Rosa, 2018, S. 14). Er diagnostiziert eine wachsende Entfremdung und differenziert diese in zwei Formen der Weltbeziehung: Repulsion und Indifferenz (Rosa, 2018, S. 316). Repulsion meint den Modus der Aggression und Beherrschung, Indifferenz meint demgegenüber ein ebenso stummes, aber dennoch davon zu unterscheidendes Weltverhältnis, nämlich eines der Gleichgültigkeit (Rosa, 2018, S. 56).

„Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung“ (Rosa, 2018, S. 13). Mit diesem programmatischen Satz beginnt Hartmut Rosa seine Monografie *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* und macht damit bereits seinen Anspruch deutlich, nicht nur einen Beitrag zur Problemanalyse zu leisten, sondern etwas zur Überwindung des Problems beizutragen.

Rosa geht von der Beobachtung aus, dass jeder Mensch „Momente des Gelingens“ kenne, „von denen wir sagen, so sollte es sein“ (Rosa, 2016, S. 4), und fragt, was diese ausmache. Seine These lautet, dass wir uns in diesen Momenten mit unserer Umgebung und der Welt insgesamt tief verbunden fühlen und eine wechselseitige Beziehung einsetzt: Wir werden bewegt und bewegen andere (oder anderes). Wir erleben uns als berührbar und selbstwirksam, als relevanten Teil der Welt. Rosa nennt diese Erfahrung „Resonanz“ und sieht in dieser die Voraussetzung dafür, dass ein Leben gelingt (Rosa, 2018, S. 53). Er unterscheidet dabei drei „Resonanz-Achsen“: horizontal für Resonanzbeziehungen zu anderen Menschen (z. B. Freundschaften oder Liebesbeziehungen, aber auch politische Prozesse), diagonal für solche zu Dingen (z. B. ein Musikstück oder ein Bild im Museum) und vertikal für solche zu der Welt oder dem Universum als Ganzem – hier verortet er auch die Religion.

Solche Resonanzerfahrungen können jedoch nur in einem „Resonanzraum“ entstehen, so Rosa. In „sterilen Räumen, die Schwingungen nicht zulassen, ist das nicht möglich“ (Rosa, 2016, S. 5)¹⁶. Die bereits beschriebenen Wirkungen unserer modernen Gesellschaft, insbesondere die Beschleunigung als Antreiber dieser Wirkungen, verhindere ein Leben, das auf Resonanz ausgerichtet ist, weil es stets um Steigerung, Optimierung und Instrumentalisierung, letztlich um Beherrschung von Menschen, Dingen und der Welt insgesamt gehe. Dies seien „stumme Selbst- und Weltverhältnisse“, die Druck und Angst erzeugten. Resonanz brauche aber Vertrauen und Zeit.¹⁷ Rosa (2016, S. 8-9) plädiert deshalb

¹⁶ Bei Rosa (2017b) erscheint ein „Resonanzraum im Sinne von resonanzaffiner Kontextbedingungen“ denn auch als fünftes „Kernmerkmal“ (S. 315-316).

¹⁷ Auch wenn Rosa den Resonanzbegriff durchgängig positiv besetzt, redet er nicht einem Schwarzweißdenken das Wort, das resonante Beziehungen generell als „gut“ und indifferente oder repulsive

für eine „resonante Gesellschaft“, die den Wachstumszwang überwindet, Wettbewerb begrenzt und Demokratie vom Resonanzkonzept her neu denkt. Auf persönlicher Ebene empfiehlt er, weniger auf das „Beherrschen“ der Welt zu setzen, sich stattdessen auf ein „Weltverhältnis des Hörens und Antwortens“ zu besinnen und benennt Kinder als Vorbilder für resonantes Verhalten. Diese „können gar nicht anders als zu versuchen, mit der Welt resonant in Kontakt zu treten, sich hörbar zu machen und auf Reaktion zu warten und auf sie zu hoffen“ (Rosa, 2016, S. 8).

Ein wichtiger Aspekt bei Rosas Überlegungen ist der Versuch, eine einseitige Fokussierung auf die dem Einzelnen zur Verfügung stehenden Ressourcen zu überwinden – ohne die Bedeutung der Ressourcenfrage grundsätzlich infrage zu stellen. Mit der Resonanztheorie versucht er, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum Menschen mit vergleichbaren Ressourcen ihr Leben verschieden erleben – manche eher als erfüllend, andere eher als nichtssagend oder bedrohlich (Rosa, 2018, S. 13-36).¹⁸

Damit sich Resonanzerfahrungen einstellen können, ist es laut Rosa elementar wichtig, dass „wir in Übereinstimmung mit unseren starken Wertungen handeln, wo unsere kognitiven und evaluativen Landkarten mit unserem Handeln oder Sein konvergieren“ (Rosa, 2018, S. 291). Starke Wertungen versteht er dabei im Anschluss an Charles Taylor als solche Werte und Dinge, die ich „für (schlechthin) wichtig oder bedeutsam halte – unabhängig davon, ob ich es begehre oder nicht“ (Rosa, 2018, S. 228).

Der sehr umfassende Ansatz der Resonanztheorie hat zu kritischen Anfragen aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen geführt. Eine ausführliche Darstellung und Bewertung der Anfragen sprengt den Rahmen dieser Arbeit, weshalb ich im Folgenden nur ausgewählte Kritikpunkte kurz darstellen werde, die einen Bezug zum Thema dieser Arbeit aufweisen. Darüber hinaus verweise ich auf die bereits unter 2.1 genannten Veröffentlichungen, insbesondere auf Peters und Schulz (2017) sowie Wils (2018).

Beziehungen grundsätzlich als „schlecht“ ansieht. Vielmehr weist er dezidiert darauf hin, dass eine „Resonanzdiktatur“ schädlich wäre, Resonanz auch die Entfremdung als Gegenüber benötige und es durchaus auch Themenfelder oder Situationen gibt, die nicht resonant sein können (Rosa, 2018, S. 750).

¹⁸ „Resonanz soll mithin also den Maßstab für ein gelingendes Leben liefern, einen Maßstab, der es erlaubt, Lebensqualität nicht mehr nur indirekt an der Steigerung von materiellem Wohlstand, Optionen und Ressourcen, sondern direkt an der Qualität der Weltbeziehung zu messen. Ein gutes Leben ist dann eines, das reich an Resonanzerfahrungen ist und über stabile Resonanzachsen verfügt“ (Rosa, 2018, S. 749).

Heidenreich (2016) kritisiert die seines Erachtens zu einseitig positive Beschreibung von Resonanzerfahrungen und fragt etwa, ob es nicht auch so etwas wie ein „Recht auf Resonanzverweigerung“ geben müsse (S. 189), auch über moralisch fragwürdige Resonanzangebote hinaus, wie sie Rosa zugestehe.¹⁹ Im Kern hinterfragt er darüber hinaus die These Rosas, mit der Kategorie der Resonanz einen „empirisch operationalisierbaren Begriff“ (Heidenreich, 2016, S. 193) gefunden zu haben, der zudem noch „moralisch wünschenswerter“ sei (Heidenreich, 2016, S. 186) und sieht im Resonanzbegriff vor allem eine „heuristische Kategorie“ und eben keine „Lösung“ (Heidenreich, 2016, S. 194). Gerade der Verweis auf die Subjekthaftigkeit jeder Resonanzerfahrung stelle den normativen Anspruch des Begriffs infrage (Heidenreich, 2016, S. 187)²⁰ – ein Vorwurf, den Rosa m. E. nicht vollständig entkräften kann, auch wenn er dies versucht (Rosa, 2018, S. 747-752).

Schüßler (2018) weist darauf hin, dass das dualistische Verständnis von Resonanz und Entfremdung keinen Platz für Grauzonen oder einen „intermediären Raum“ (Absatz 13) lasse. Auch Heidenreich (2016) nimmt diesen Aspekt auf, wenn er auf Rosas Resonanzbeispiel des Gehens eingeht und mit Blick auf mögliche Wandererfahrungen konstatiert: „Resonanz und Nicht-Resonanz gehen hier schnell ineinander über und bisweilen weiß der Gehende womöglich selbst nicht so recht, ob er gerade Resonanz erlebt oder noch oder schon wieder bloßes Gelatsche durch eine stumme Welt“ (S. 188). Andere Autor*innen gehen ebenfalls auf diesen Aspekt der Resonanztheorie ein und versuchen, eine stärkere Differenzierung einzubringen. Kläden (2018) schlägt z. B. vor, den Bereich der Indifferenz als eine Art Zwischenraum zu verstehen, der auf der einen Seite von Repulsion und auf der anderen von Resonanz gerahmt ist und fordert eine genauere Untersuchung dieses Phänomens (S. 398), während Friedrichs (2018) im Anschluss an T. Luckmann eine dreistufige Unterscheidung von „kleinen“, „mittleren“ und „großen“ Resonanzintensitäten ins Spiel bringt (S. 377). Auch Landweer (2019) schlägt eine dreifache Differenzierung des Resonanzbegriffs vor, jedoch geht es ihm nicht um Erfahrungsintensität, sondern um verschiedene Bedeutungsnuancen. Er unterscheidet eine „basale leibliche Resonanz“ („phänomenologisch-deskriptiver Begriff“) von der Antwortbeziehung („normativ-dialogischer Begriff“) und Resonanzverlangen als Sehnsucht nach einem gelingenden Leben, das die Grundlage für Kritik an bestehenden

¹⁹ Rosa (2018, S. 741-742) fokussiert bei seinen Überlegungen zur Resonanzverweigerung tatsächlich auf moralisch fragwürdige Resonanzangebote, etwa eines sich antisemitisch äußernden Nachbarn, hat jedoch auch den Bereich der Naturwissenschaften und der Forschung im Blick, insofern trifft Heidenreichs Vorwurf hier nur teilweise zu.

²⁰ Auch Kläden (2018, S. 398) weist auf diese Problematik hin.

Verhältnissen bilde („normativ-sozialtheoretischer Begriff“) (Landweer, 2019, S. 60). Er postuliert darüber hinaus noch „einpolige“ Resonanzerfahrungen, bei denen eine Seite gerade keine eigenständige Antwort gebe, sondern vom Gegenüber bestimmt oder in seinen Bann gezogen werde (Landweer, 2019, S. 62-65).

Die Lösungsansätze von Kläden und Friedrichs sind m. E. nicht vollständig überzeugend, tragen aber dazu bei, die dahinterliegende Fragestellung besser zu beleuchten. Den Raum der Indifferenz als Zwischenkategorie faktisch aus der „Entfremdungszone“ zu lösen, überzeugt nicht, weil die totale Gleichgültigkeit durchaus Entfremdung anzeigt und auch nicht immer als „Zwischenschritt“ auf dem Weg von Resonanz zu Repulsion (oder andersherum) gedeutet werden kann. Repulsion steht immerhin für eine starke emotionale Reaktion und kann damit der Resonanz näherstehen als die emotionslose Gleichgültigkeit, die nichts mehr auslöst oder spürt – dennoch teile ich die Ansicht, dass eine Art „Nullstellung“ zwischen Entfremdung und Resonanz zumindest als Möglichkeit in Betracht bezogen werden sollte. Auch Rosas Reden von „Resonanzoffenheit“ im Kontext von Religion weist vorsichtig in diese Richtung (Rosa, 2018, S. 447), ebenso wie seine paradoxe Wortschöpfung „Halbverfügbarkeit“, die eine Voraussetzung für Resonanz sei (Rosa, 2020, S. 52-56). Die von Friedrichs angestellte Überlegung einer dreistufigen Differenzierung von Resonanzintensitäten nimmt die richtige Beobachtung auf, dass nicht jede Resonanzerfahrung gleich intensiv ist und entsprechend sehr verschiedene Auswirkungen hat. Aus einer Kategorie einfach drei zu machen, verlagert die Problematik jedoch lediglich, weil auch drei Kategorien nicht ausreichend sind, um die subjektiven Erfahrungen adäquat abzubilden – zumindest bleibt er den Nachweis schuldig, dass diese drei Kategorien dies zu leisten vermögen. Hier wäre also eine genauere Untersuchung wünschenswert, die etwa Resonanzerfahrungen mit diesem Fokus analysiert und auf diesem Wege möglicherweise zu induktiv ermittelten Resonanzkategorien kommen kann. Die phänomenologische Differenzierung des Resonanzbegriffs von Landweer überzeugt grundsätzlich mehr, die Einführung der „einpoligen“ Resonanz erscheint mir jedoch nicht zwingend notwendig. Wie Rosa kann ich nicht erkennen, dass die genannten Phänomene – etwa Großdemonstrationen oder Orchesterspiel – nicht auch als zweipolige Antwortverhältnisse zu erklären seien (Rosa, 2019, S. 194-196).

Diese Kritik ist insofern von Bedeutung, als sich auch mit Blick auf potenzielle Resonanzräume die Frage stellt, ob es eine klare Abgrenzung zwischen resonanten und nicht-resonanten Räumen geben kann oder eher fließende Übergänge und Mischformen anzunehmen sind – Schüßler formuliert ja dezidiert räumlich, wenn er einen „intermediären Raum“ einfordert.

Diese Frage wird im Folgenden weiter zu bedenken sein, insbesondere bei allen Überlegungen zur Identifikation von Resonanzräumen. Werden diese etwa durch verschiedene Eigenschaften bestimmt, die in Summe einen Resonanzraum ergeben, ist eine klare Abgrenzung nur schwer denkbar, weil es mit hoher Wahrscheinlichkeit Mischformen geben wird, wo Räume über einige oder viele, aber eben nicht alle beschriebenen Eigenschaften verfügen. Diese Überlegungen werde ich im Abschnitt 4.3.2 ebenso aufnehmen, wie die Kritik an fehlender begrifflicher Klarheit bei Rosa (2018), wie sie etwa Künkler (2021) äußert.

Eine weitere Anfrage wird an den „normativen Monismus“ (Rosa, 2018, S. 336; 749-751; 756) der Resonanztheorie gestellt und verschiedene Vorschläge unterbreitet, der Resonanz weitere Kategorien an die Seite zu stellen, etwa die Kategorie des „Unrechts“ (Landweer, 2019), der „Nachhaltigkeit“ (Sommer, 2019) oder der „Anerkennung“²¹ und der „Verantwortung“ (Haaker, 2019). Hier konstatiert Rosa selbst: „Es geht mir tatsächlich darum, ein Prinzip konsequent durchzudenken. Vielleicht habe ich das beim Begriff Resonanz überdehnt“ (Orth, 2017, S. 19), hält aber dennoch an diesem Anspruch fest (Rosa, 2019, S. 202-208). Auch diese Anfrage ist für den Themenkomplex dieser Arbeit von Bedeutung, weil sie den Bereich der Religion berührt. Römelt spricht etwa von „Erfüllung im Diesseits“ als Versprechen, das die christliche Heilsbotschaft herausfordere (Römelt, 2021). Im Resonanzkonzept ist die Religion zwar nicht unbedeutend, letztlich jedoch nur eine von vielen Resonanzmöglichkeiten. Das steht im Gegensatz zu einer Theologie, die Gott als Ursprung und Quelle allen Lebens ansieht – diese Anfrage nehme ich unter 4.2 noch einmal auf.

Die Frage nach dem Bösen hat ebenfalls zu einigen kritischen Anfragen an die Resonanztheorie geführt, weil, so etwa Kläden (2018), das Böse, Leiden oder Schmerzen nicht als eigenständige Phänomene beschrieben würden, „sondern nur als Defizit, als Abwesenheit von Resonanz“ (S. 399). Entsprechend schlägt Rosa unter Verweis auf Luthers Bild der in sich verkrümmten Seele auch vor, den Sündenbegriff resonanztheoretisch als „Resonanzunwilligkeit“ zu verstehen (Rosa, 2018, S. 447). Dies ist einerseits eine interessante Möglichkeit, theologische Begriffe so zu reformulieren, dass sie auch ohne theologische Kenntnisse verständlich werden und durch die neue Begrifflichkeit möglicherweise neue oder bis dato unterbelichtete Aspekte des mit dem ursprünglichen Begriff beschriebenen Phänomens sichtbar zu machen. Andererseits verweist etwa Vogelsang (2018) darauf, dass sich weder Faschismus noch „der lange Krieg in Syrien noch viele andere Verwerfungen als

²¹ Haaker ist sogar der Meinung, dass aus ethischer Perspektive Anerkennung den Resonanzbegriff integrieren könne, was umgekehrt jedoch nicht gelte (2019, S. 42-43).

Entfremdung hinreichend beschreiben“ ließen (Absatz 13). Die Geschichte sei nicht nur durch Entfremdung bestimmt, sondern auch durch Konflikte und destruktive Kräfte, die seiner Ansicht nach in Rosas Theorie zu kurz kämen. Auch hier sind religiöse Aspekte zumindest teilweise berührt, die ich im folgenden Abschnitt im Licht der Resonanztheorie genauer beleuchte.

4.2 Die Verortung des Religiösen im Resonanzkonzept

Wie bereits beschrieben, verortet Rosa die Religion auf der „vertikalen Resonanzachse“, weist allerdings darauf hin, dass religiöse, vertikale Resonanzbeziehungen in aller Regel mit Resonanzbeziehungen verknüpft sind, die er mit horizontalen oder diagonalen Achsen verbindet. Beispiele dafür sind Vergemeinschaftungsaspekte, die zu fast allen Religionen gehören (horizontale Resonanzachse) oder die religiöse Aufladung von Gegenständen, etwa beim christlichen Abendmahl, wo Brot und Wein eine besondere Bedeutung erhalten (diagonale Resonanzachse) (Rosa, 2018, S. 443).²²

Als „Kern der Religiosität“ identifiziert Rosa die „*existenzielle Antwortbedürftigkeit* des Menschen auf der einen und das Versprechen ihrer potentiellen *Erfüllung* auf der anderen Seite“ (2018, S. 446)²³ und greift für dieses Verständnis auf die Vorstellung zurück, dass die Existenz von „etwas Gegenwärtigem“ die Grundform der Weltbeziehung ist. Das Versprechen der Religion sei dann, „dass dieses *Etwas* ein Antwortendes, ein Entgegenkommendes – und ein Verstehendes ist. *Gott* ist dann im Grunde die Vorstellung einer *antwortenden Welt*“. Über den Modus der Beziehung, „in den Kategorien der *Liebe* und des *Sinns*“, vermöge Religion so die „Gewähr“ dafür zu bieten, dass die „Ur- und Grundform des Daseins“ eine Resonanzbeziehung ist (Rosa, 2018, S. 435). Als Kronzeugen für diese Sichtweisen verweist Rosa auf Schleiermacher, der die religiöse Erfahrung als „dynamische, singuläre Begegnung

²² Rosa beschreibt einen „sensorische[n] Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen. ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Matthäus 18,20) – dieses Bibelwort lässt sich dann so verstehen, dass die Etablierung der sozialen Achse genügt, um die vertikale Resonanz hervorzurufen. Ebenso mögen dem (zumindest katholischen) Gläubigen auch Kreuz, Kelch oder das geweihte Wasser dazu dienen, vertikale Resonanz spürbar zu machen“ (Rosa, 2018, 443).

²³ Weil Rosa den Kursivdruck sehr häufig verwendet und dies mitunter irritieren kann, sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass dieser Kursivdruck bei der Zitation übernommen wird und es sich nicht um Hervorhebungen von mir selbst handelt, sofern nicht anders angegeben.

zwischen Subjekt und ‚Universum‘ im Wechselspiel von Anschauung und Gefühl beschreibe (Rosa, 2018, S. 437), und Buber, der das „Ich“ des Menschen als auf ein Du hin geschaffen und Gott als ein „ewiges Du“ verstehe (Rosa, 2018, S. 440). Bei beiden entdeckt Rosa Parallelen zu seinem Resonanzkonzept, etwa im Blick auf die Unterscheidung der zentralen Wortpaare „Ich-Es“ bzw. „Ich-Du“ bei Buber, die Rosa mit „stummen“ bzw. „resonanten“ Weltbeziehungen gleichsetzt (Rosa, 2018, S. 439-440). Auch die Bibel deutet Rosa in ihrer Gesamtheit resonanztheoretisch als ein Flehen des Menschen um Antwort einerseits und ein Versprechen andererseits: *„Da ist einer, der Dich hört, der Dich versteht, und der Mittel und Wege finden kann, Dich zu erreichen und Dir zu antworten“* (Rosa, 2018, S. 441). Das Gebet (und viele Meditationspraktiken) versteht er in ähnlicher Weise als „auf die Herstellung einer ‚Tiefenresonanz‘²⁴ in Form eines hörenden und antwortenden Redens (und Handelns) hin angelegt“ (Rosa, 2018, S. 441).

Gerade die christliche Sichtweise von Gott als Beziehungswesen in sich selbst (Trinität) und im Gegenüber zum Menschen bietet einen Anknüpfungspunkt für die Resonanztheorie. Auch der Sündenbegriff lässt sich so, wie oben bereits erwähnt, als „Resonanzunwilligkeit“ deuten (Rosa, 2018, S. 447). Weiter interpretiert Rosa die Lehre der monotheistischen Religionen insgesamt so, dass es nicht darum gehe, die „andere Stimme“ wirklich zu hören, sondern sich nach ihr zu sehnen oder auf sie zu hoffen, in seinen Worten: „resonanzoffen“²⁵ zu sein. Religion ist dann für ihn das „Versprechen, dass die Welt . . . auch dann zu uns spricht . . . , wenn wir sie nicht zu hören vermögen, wenn alle Resonanzachsen verstummt sind“ (Rosa, 2018, S. 447).

Außerdem verweist Rosa bei seinen Überlegungen zum Thema Macht (Rosa, 2018, S. 757-759) auf die Bedeutung von Riten, die „kollektive²⁶ Resonanzachsen stiften“ könnten und „Resonanz zu einer unmittelbar leiblich-sinnlichen, kognitiv abgesicherten und legitimierten und zugleich Transzendenz erzeugenden Erfahrung“ machen könnten (Rosa,

²⁴ Der Begriff der „Tiefenresonanz“ wird von Rosa an mehreren Stellen benutzt (Rosa, 2018, S. 197; S. 203; S. 441; Silbersiepe, 2020, O-Ton-Rosa 13), bleibt jedoch unterbestimmt. Was „Tiefenresonanz“ von sonstigen Resonanzphänomenen unterscheidet, wird m. E. leider nicht geklärt, auch wenn die genannten Stellen auf eine mystisch-religiöse Verwendung hindeuten. Diese Unterbestimmtheit wird etwa auch im Fehlen dieses Begriffs im Register deutlich.

²⁵ Leider wird hier nicht ausgeführt, was genau solch eine „Resonanzoffenheit“ ausmacht und wie sie herzustellen wäre. Dieser Begriff könnte als „Nullstellung“ zwischen Entfremdung und Resonanz verstanden werden und so die Überlegungen von Schüßler (2018) zu einem „intermediären Raum“ aufnehmen (siehe die Ausführungen dazu in Kapitel 4.1).

²⁶ Auch dieser Begriff wird nicht näher erläutert und etwa ins Verhältnis gesetzt zu den sonst genannten drei Resonanzachsen. So könnte eine „kollektive Resonanzachse“ eine vierte mögliche Achse darstellen, die gleichberechtigt neben den anderen steht, es könnte sich aber auch um eine besondere Ausprägung der horizontalen Resonanzachse handeln.

2018, S. 758-759). Auf diese Art und Weise könnten, so Rosa, langfristig Resonanzachsen und Resonanzsensibilitäten verschoben, verstärkt oder abgeschwächt werden. Hierin zeigt sich auch die Verantwortung von Religion und Religionsautoritäten für die Ausgestaltung und Erhaltung gesamtgesellschaftlicher Resonanzachsen und -sensibilitäten und damit ihre Relevanz, die über die Ermöglichung von individuellen Resonanzerfahrungen hinausgeht.

Eine Herausforderung für die Religion und die Theologie als Religion reflektierende Wissenschaft liegt in der Verortung der Religion in einem so umfassenden, anthropozentrischen Entwurf. Die Religion wird hier auf ihre Funktion als Resonanzermöglicherin reduziert, in der sie – mehr oder weniger gleichberechtigt – neben verschiedenen anderen steht. Auch wenn ihre Rolle in der Resonanztheorie eine durchaus herausgehobene ist, bleibt sie doch eine unter vielen möglichen „Resonanzräumen“ und damit als zumindest potenziell verzichtbar. Demgegenüber betont die christliche Theologie Gott als Ursprung und Quelle allen Lebens und bietet insofern ein theozentrisches Weltbild an. Eine Verknüpfung beider Sichtweisen ist dann möglich, wenn die Resonanztheorie nicht als umfassend gültig angesehen wird, sondern als Wirklichkeitsausschnitt aus subjektiv-menschlicher Perspektive, in dem die Rolle der Religion in ebendieser Perspektive betrachtet wird. Ein entsprechender Ansatz ist bei Rosa selbst zu finden, wenn er konstatiert: „Ob am ‚Grund der Welt‘ die Resonanz des Universums steht . . . oder nur das öde Schweigen . . . lässt sich mit Mitteln des Verstandes nicht entscheiden. Es lässt sich vielleicht nur resonanzsensibel ‚erspüren‘“ (Rosa, 2018, S. 450). Schüßler (2018) setzt auch an diesen Gedankengang ein Fragezeichen, wenn er vor dem Hintergrund der Sichtweise von Gott als Geheimnis postuliert: „Gott ist die Kategorie, die man sich nicht anverwandeln kann, nicht verstandesmäßig – aber auch nicht emotional“ (Absatz 9). So stellt er letztlich grundsätzlich infrage, ob religiöse Erfahrungen tatsächlich als Resonanzerfahrung gedeutet werden können, weil die Anverwandlung ein wesentliches Merkmal jeder Resonanzerfahrung ist (s. o.).

Die Bedeutung der Religion für die Resonanztheorie – und andersherum – hat Rosa (2017a, S. 46-51) selbst in drei Aspekte gefasst: Erstens vermöge die Resonanztheorie die bleibende Bedeutung der Religion in der Moderne zu erklären, zweitens seien gerade theologische und religionsphilosophische Konzepte, die auf den „dialogischen Aspekt“ ausgerichtet sind, ein wichtiges „Reservoir“ für die Resonanztheorie. Drittens verfügten die Religionen und ihre Traditionen über wichtige Ausdrucksformen für Resonanzverlangen und -erfahrungen, wodurch sie ein wichtiges Potenzial für Widerstand gegen die moderne Steigerungslogik böten.

4.3 Resonanzräume: Der soziale und physische Kontext von Resonanzerfahrungen

4.3.1 Die Raumsoziologie als Gesprächspartnerin für die Überlegungen zu Resonanzräumen

Um Überlegungen zum Thema Resonanzraum sinnvoll anstellen zu können, ist es notwendig, nun auch den zweiten Teil dieses Wortes in den Blick zu nehmen: den Raum. Was diesen ausmacht und wie ein Raum von anderen Phänomenen abgegrenzt werden kann, dazu stellt die Raumsoziologie ausführliche Überlegungen an.

Sie definiert Räume als „(An)Ordnungen sozialer Güter und Lebewesen an Orten“ (Löw & Sturm, 2019, S. 15; ähnlich bereits bei Löw, 2017, S. 271 u. ö.), wobei die Güter und Lebewesen als „ständig in Bewegung“ angesehen werden, wodurch sich die (An)Ordnung selbst permanent verändere (Löw, 2017, S. 153). Auch stellt sie für die so benannten Räume verschiedene Analysemöglichkeiten zur Verfügung. Martina Löw hat in ihrer Veröffentlichung *Raumsoziologie* (Löw, 2017) die Grundlagen dieses Raumverständnisses dargelegt und die genannte Definition entwickelt. Bewusst abgegrenzt hat sie das Raumverständnis der Raumsoziologie dabei von der absolutistischen Sichtweise des Raums als „Behälter“, der an sich, unabhängig von menschlichem Handeln, existiert, in dem sich menschliches Handeln vollzieht (Löw, 2017, S. 264). Dem gegenüber entsteht ihrem Verständnis nach Raum aus dem Handeln heraus und wirkt selbst auf menschliches Handeln ein; es besteht also eine Wechselwirkung zwischen Handeln und Raum (Löw, 2017, S. 264). An absolutistischen Raumvorstellungen, die ihrer Analyse nach am häufigsten anzutreffen sind (Löw, 2017, S. 263-264), kritisiert sie, dass die Auswirkungen von Handlungen bzw. der Zeit auf den Raum unberücksichtigt blieben, dieser also als konstant und unveränderlich gedacht werde. Raum und Handeln würden als strikt voneinander zu unterscheidende Phänomene betrachtet, was zu verschiedenen Problemstellungen führe (Löw, 2017, S. 130-131). Relativistische Raumkonzepte seien demgegenüber in der Regel nur fragmentarisch vorhanden und versuchten meist, den Raum lediglich durch die Anordnung der Dinge verstehen zu wollen, ließen dabei jedoch die in ihm handelnden Menschen und deren Wirkung auf die Raumkonstitution außen vor (Löw, 2017, S. 133-134). Löw entwickelt in Abgrenzung dazu ein Raumkonzept, das wichtige Aspekte beider Vorstellungen zu verbinden versucht und bezeichnet dieses als relational (Löw, 2017, S. 67).

Die Schreibweise „(An)Ordnung“ in der oben genannten Definition macht deutlich, dass es einerseits um eine Struktur von Körpern, eben eine „Ordnung“, geht, diese Struktur dabei aber nicht zufällig entsteht, sondern aktiv gestaltet, eben „angeordnet“, wird (Löw, 2017, S. 166). Die Konstitution von Raum wird analytisch durch zwei voneinander zu unterscheidende Vorgänge beschrieben: das „Spacing“ und die „Syntheseleistung“ (Löw, 2017, S. 158-161), wobei Spacing „das Errichten, Bauen oder Positionieren“ meint (Löw, 2017, S. 158), letztlich also das Platzieren von Körpern im Raum, und „Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse“ dann als Syntheseleistung verstanden werden, wenn über diese Prozesse Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst werden (Löw, 2017, S. 159). Drei Formen von Synthese unterscheidet Löw (2017) also: das Synthetisieren in der Wahrnehmung, in der Erinnerung und in der abstrahierenden Vorstellung (S. 199). Die so entstehenden Räume könnten darüber hinaus in individuelle und institutionalisierte Räume differenziert werden. Letztere zeichnen sich dadurch aus, dass die jeweilige (An)Ordnung über das Handeln Einzelner hinaus erhalten und wirksam bleibe und „genormte Syntheseleistungen und Spacings“ auslöse (Löw, 2017, S. 272). Dies führe etwa dazu, dass bestimmte Räume wie Bahnhöfe oder Gerichte an ganz verschiedenen Orten doch fast identisch (an)geordnet und von den Mitgliedern der Gesellschaft als „Bahnhof“ oder „Gericht“ identifiziert werden und ein dem Ort angepasstes Verhalten und Platzieren auslöst (Löw, 2017, S. 161-166).

Grundsätzlich ist die Möglichkeit der Konstitution von Räumen immer auch von dem abhängig, was an „*symbolischen und materiellen Faktoren*“ (Löw, 2017, S. 191)²⁷ in der jeweiligen Situation vorhanden ist – ein Strand kann etwa nur dann in die Raumkonstitution integriert werden, wenn er am konkreten Ort auch tatsächlich vorzufinden ist, wobei auch die individuelle Wahrnehmung der vorhandenen sozialen Güter und Lebewesen durch das jeweilige Subjekt eine entscheidende Rolle spiele (Löw, 2017, S. 194-198).

Die Differenzierung von Orten und Räumen ist für die Raumsoziologie von hoher Bedeutung, weil durch die Unterscheidung dieser Begriffe die Möglichkeit besteht, verschiedene am selben Ort lokalisierte Räume in den Blick zu nehmen und darüber hinaus auch Orte weitestgehend unabhängig von den dort ggf. konstituierten Räumen zu betrachten. Auch ehemalige Platzierungen können durch symbolisch erhaltene Orte benannt und berücksichtigt werden. Des Weiteren macht die Raumsoziologie darauf aufmerksam, dass sich

²⁷ Auf den Unterschied zwischen materiellen und symbolischen Faktoren kann an dieser Stelle aus Platzgründen nicht eingegangen werden, weitere Erläuterungen finden sich bei Löw (2017), S. 191-194.

auch das synthetisierende Subjekt stets an einem konkreten Ort aufhält, was bestimmte Wahrnehmungen und daraus folgendes Handeln begünstigt oder erschwert (Löw, 2017, S. 202). Grundsätzlich kann festgehalten werden: Orte sind die Voraussetzung für Platzierungen und damit auch für die Konstitution von Räumen.²⁸ Allerdings ist eine gegenseitige Bedingtheit festzustellen: Orte entstehen mitunter durch Platzierungen und ermöglichen die Entstehung von Raum andererseits erst. Löw (2017) definiert dazu: „Ein Ort bezeichnet einen Platz, eine Stelle, konkret benennbar, meist geographisch markiert . . . und einzigartig“ (S. 199), sie „können flüchtig sein oder fixiert, sie können je nach dem Stand der gesellschaftlichen Verhältnisse peripher oder privilegiert erfahren werden“ (S. 203).

Wie Hartmut Rosa (siehe Abschnitt 4.3.2) hebt auch Martina Löw die Bedeutung von Atmosphären für die Analyse von Räumen hervor. Gemeint ist damit eine spürbare, aber nicht sichtbare Raumeigenschaft, die den Raum insgesamt über die einzelnen Körper hinaus wahrnehmbar machen: „Atmosphären sind demnach *die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung*“ (Löw, 2017, S. 205). Dabei verweist Löw darauf, dass sowohl Menschen als auch soziale Güter nicht nur über ihre Materialität bestimmbar seien, sondern ebenso über ihre Außenwirkung. Durch diese Außenwirkung entstünden Atmosphären, die über die Wahrnehmung Auswirkungen auf das Subjekt und dadurch auch auf die Raumkonstitution hätten, wobei die Wahrnehmung selbst durch soziale Strukturprinzipien wie Geschlecht, Klasse oder Ethnizität beeinflusst sei (Löw, 2017, S. 210). Bemerkenswert sei die „Fähigkeit“ eines Raumes, einen Menschen „umstimmen“ zu können, was bereits verdeutliche, dass es sich bei einer Atmosphäre nicht nur um reine Projektionen handeln könne (Löw, 2017, S. 204), sondern diese tatsächlich ein objektiv beobachtbares Phänomen darstelle. Im Rückgriff auf Gernot Böhme weist Löw weiterhin auf die „Machbarkeit von Atmosphären“ hin (Löw, 2017, S. 207), wobei diese Machbarkeit insofern eingeschränkt sei, als die Wahrnehmung von Atmosphären nur von bestimmten Gruppen geteilt werde, also sozial vorstrukturiert sei (Löw, 2017, S. 208-209). Gerade die beiden letztgenannten Aspekte, die Fähigkeit zur „Umstimmung“ und die (wenn auch eingeschränkte) „Machbarkeit“ von Atmosphären sowie die damit verbundenen Wirkungen, sind für die Überlegungen zu Resonanzräumen im folgenden Abschnitt von hoher Bedeutung.

²⁸ Allerdings weist Löw darauf hin, dass in der Abstraktion, also etwa bei Planungen am Reißbrett oder durch Computersimulationen, Orte im Sinne einzigartiger Plätze häufig keine Rolle spielen (Löw, 2017, S. 199).

Die vorgestellten Überlegungen ermöglichen eine differenzierte Analyse von Raumphänomenen und damit auch von Resonanzräumen, insofern diese im hier vorgestellten Sinn als Raum beschreibbar sind.²⁹ Löw und Sturm (2019) gehen dafür grundsätzlich davon aus, dass jede Konstitution von Raum zum einen durch die sozialen Güter und Menschen bestimmt sei und zum anderen durch die Beziehungen dieser „Bausteine“ untereinander. Eine Analyse der Raumkonstitution sei nur dann möglich, wenn beide Aspekte bekannt sind. „Das bedeutet für das soziologische Verständnis von Raum, dass sowohl über die einzelnen Elemente als auch über die Herstellung von Beziehungen zwischen diesen Elementen Aussagen getroffen werden müssen“ (Löw & Sturm, 2019, S. 16). Hinzu kommen noch die Zeitdimension, die bei einer als prozessual angesehenen Raumkonstitution nicht aus dem Blick verloren werden dürfe. Um diese Komplexität auch sprachlich zu fassen, schlagen sie den Begriff des „*RaumZeitRelativs*“ (Löw & Sturm, S. 16) vor. Trotz der Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit der beschriebenen Phänomene benötige eine Analyse einen Ausgangspunkt, weshalb Löw und Sturm zwei Vorgehensweisen mit je anderer Perspektive vorstellen, nämlich die der *Strukturen* (2019, S. 16-17) und die der *Strukturierung* (2019, S. 17). Mit Blick auf die Forschungsfragen interessiert im Zusammenhang dieser Arbeit vor allem die Perspektive der *Strukturen*, also die Analyse des zu einem bestimmten Zeitpunkt vorfindlichen Zustands, und weniger die Perspektive der *Strukturierung*, also des Prozesses, der zu diesem Zustand geführt hat, weshalb im Folgenden lediglich auf die erstgenannte Perspektive eingegangen wird.³⁰

Vorstellungen und Realitäten von gesellschaftlichen Räumen werden in diesem Ansatz als „Zusammenspiel der Elemente aus vier Raumfacetten“ betrachtet: (1) „der materialen Gestalt“, (2) „des sozialen Handelns“, (3) „der normativen Regulation“ und (4) „des kulturellen Ausdrucks“ (Löw & Sturm, 2019, S. 16).³¹ Zu berücksichtigen sei außerdem die Einbettung des zu untersuchenden Raums in mikro-, meso- und makroräumliche Strukturen und Prozesse

²⁹ Eine genauere Untersuchung des Begriffs „Resonanzraum“ findet sich in Abschnitt 4.3.2.

³⁰ Die folgende Darstellung wird deutlich machen, dass auch bei der Analyse der Strukturstrukturierende Elemente eine Rolle spielen. Es geht also um den Fokus der jeweiligen Perspektive, nicht um eine absolute Trennung.

³¹ Sturm (2000), auf die diese Vierteilung im Kontext der Raumsoziologie im Wesentlichen zurückgeht, bezeichnet die Raumfacetten (2) und (3) anders: (2) als die „*strukturierende Regulation* im Raum und des Raumes“ und (3) als das „historische Konstituieren des Raumes“ (S. 200). Da Sturm Mitverfasserin des oben zitierten Textes ist und die dort genannten Raumfacetten sich dezidiert auf Sturm (2000) beziehen, ist davon auszugehen, dass die sprachliche Anpassung keine schwerwiegenden inhaltlichen Gründe hat, zumal diese Anpassung nicht weiter kommentiert wird, sodass im Folgenden auch auf die Erläuterungen bei Sturm (2000, S. 185-207) zurückgegriffen wird.

sowie die Verknüpfung aus lebensweltlichen und systemischen Entwicklungen der jeweiligen Gesellschaft, aus der heraus die räumliche Wirklichkeit entstehe. Zuletzt sei auch die „spezielle Verzeitlichung“ zu berücksichtigen, in die historische wie biografische Zeitwahrnehmungen und -verständnisse einfließen (Löw & Sturm, 2019, S. 17).

Sturm (2000, S. 200-207) nennt Fragen, die bei der Analyse von Räumen entlang dieser vier Raumfacetten hilfreich sind – einige davon nehme ich im Folgenden auf, weil sie m. E. auch für die Analyse von Resonanzräumen leitend sein können:

Die materiale Gestalt: „Welche Elemente der materialen Raum-Gestalt können wir an unserem Untersuchungsort entdecken? . . . Welche Erfahrungen verbinden wir mit unseren Wahrnehmungen und mit welchen Wissensbeständen können wir sie verknüpfen? Welche Subjekte haben das materiale Raums substrat in welchen gesellschaftlichen Assoziationsformen geprägt?“

Das soziale Handeln: „Wer regelt mit welchen Mitteln die Vergegenständlichung im Raum? Welche und wessen Ordnung wird dadurch deutlich? . . . Durch welche gesellschaftlichen Institutionen wird die Einhaltung von Normen mit welchen Mitteln kontrolliert und durchgesetzt? Wie drückt sich diese normative Steuerung der Nutzung, Aneignung und Produktion von Raum durch Institutionen in konkreten Raumbildern aus . . .?“

Normative Regulation: „In welcher Art und Weise beeinflussen gesellschaftliche Interaktions- und Handlungsstrukturen in Familie, Schule, Betrieben oder Nachbarschaften die Nutzung, Aneignung und Produktion von Raums substraten? . . . Welche Auswirkungen haben feststellbare Unterschiede auf Nutzung, Aneignung und die Produktion gesellschaftlicher Räume?“

Kultureller Ausdruck: Welche Spuren, Zeichen und Symbole entdecken wir an der materialen Gestalt des Raumes? Wer repräsentiert was warum in diesen kulturellen Ausdrucksformen? Welche . . . Prozesse der Nutzung, Aneignung und Produktion gesellschaftlicher Räume zeitigen solche Wirkungen? Zu welchen Nutzungen, Aneignungs- und Produktionsformen von Raum regen Spuren, Zeichen und Symbole als Ergebnis vorgängiger Praxis im Raum an? Welche Beziehungen spüren wir zwischen unseren Wahrnehmungen und körperlichen Empfindungen . . .?“

Trotz der geschilderten Komplexität, die die Herausforderung einer adäquaten Raumanalyse verdeutlicht, ist durch den Ansatz der Raumsoziologie nun ein Instrumentarium vorhanden, mit dessen Hilfe der Raumaspekt von Resonanzräumen näher untersucht und so festgestellt werden kann, was diese Räume ausmacht und ggf. von anderen Räumen unterscheidet – dies ist insbesondere mit Blick auf UF1 von Bedeutung. Auch ist es so möglich, die Besonderheit von dezidiert religiösen Resonanzräumen zu untersuchen, wenn diese einmal identifiziert sind, sodass das Ergebnis dieses Abschnitts auch für UF2 von Bedeutung ist.

4.3.2 Resonanzräume bei Hartmut Rosa

Bei der Frage nach Resonanzräumen tritt eine Schwierigkeit in Rosas Werk auf, die auch von Künkler (2021) und anderen benannt und diskutiert wurde, nämlich fehlende begriffliche Präzision.³² So wird im Blick auf das gesamte Werk nicht deutlich, welches Phänomen genau mit dem Reden von Resonanzräumen in den Blick genommen werden soll. Einerseits bilden „kulturell etablierte“ Resonanzräume für Rosa die Umgebung bzw. die Grundvoraussetzung für das Herausbilden von individuellen Resonanzachsen, sie stellen gewissermaßen die Umgebung und Voraussetzung für deren Entstehen dar. Resonanzachsen nennt Rosa stabile „Formen der Bezugnahme“ zwischen einem Subjekt und einem „Weltausschnitt“, in der aktuellen spätmodernen Gesellschaft seien dies vor allem Natur, Religion und Kunst, aber auch Familie und Arbeit (Rosa, 2018, S. 296).³³ An anderer Stelle erscheinen Resonanzräume als ein „schwingungsfähiges, dazwischentretendes Medium“, das Resonanzbeziehungen unmittelbar ermögliche (ganz ohne Verweis auf Resonanzachsen) und dafür im Plural auftreten, weil Resonanzräume einander entgegenkommen müssten (Rosa, 2018, S. 294) – m. E. wird das Bild der einander entgegenkommenden Räume nur an dieser Stelle verwendet und nicht erneut aufgegriffen.³⁴ Im späteren Verlauf wird dann Schule als ein möglicher Resonanzraum vorgestellt (Rosa, 2018, S. 402-420) und diskutiert, wie diese gestaltet sein müsste, um zu einem Resonanzraum werden zu können (die entsprechenden Überlegungen werden in Abschnitt 4.3.4 vorgestellt und ausgewertet).

³² Künkler (2021) beklagt dies etwa für den Begriff der Relationalität.

³³ Wollte man diesem Begriffsverständnis folgen, wäre zu klären, in welchen Resonanzräumen sich bei Jugendlichen eine religiöse Resonanzachse ausbildet. Allerdings verweist der Begriff der Resonanzachse auf ein beständiges Geschehen, was nicht zwangsläufig Gegenstand dieser Arbeit ist – vielmehr sollen auch solche religiösen Erfahrungen Jugendlicher aufgenommen werden, die nicht entlang einer im eigenen Leben bereits fest etablierten Resonanzachse gemacht werden.

³⁴ Für die plurale Verwendung des Begriffs spricht die Erkenntnis der Raumsoziologie, dass jedes Subjekt einen je eigenen Raum konstituiert und neben Gegenständen auch andere Subjekte in diesen integriert (vgl. die Ausführungen zum Ansatz der Raumsoziologie in Abschnitt 4.3.1). Jedoch bedeutete diese Sichtweise, dass es keinen *geteilten* Resonanzraum gibt, sondern jedes Subjekt in „seinem“ Resonanzraum bleibt, was dem Bild der Resonanz zuwiderläuft. Schließlich ist Resonanz im physikalischen Sinne nur dann möglich, wenn beide Elemente einen gemeinsamen Raum teilen, in dem sie aufeinander einwirken und aufeinander reagieren. Auch die aktive Formulierung ist mindestens problematisch, unterstellt sie doch ein subjekthaftes Agieren der Räume, was auch bei relativistischen oder relationalen Raumverständnissen nicht vorgesehen ist, selbst dann nicht, wenn man, wie etwa Löw (2017), Lebewesen in die Konstitution von Raum einbezieht. Mutmaßlich meint Rosa hier, dass sich zwei Subjekte aufeinander zubewegen und dadurch auch die von ihnen konstituierten Räume einander näherkommen (und sich berühren? Oder überschneiden? Sich vereinigen?), expliziert werden sein Verständnis und die ggf. zu ziehenden Folgerungen jedoch leider nicht.

Zu dieser unklaren Bild- bzw. Begriffsebene gesellt sich eine zweite Schwierigkeit: Räume erscheinen einerseits als eine Art ermöglichende Umgebung für Resonanzbeziehungen im dargestellten Sinn und andererseits als Gegenstand der Resonanzbeziehung selbst, wie es Rosa etwa im Hinblick auf die Natur beschreibt (Rosa, 2018, S. 453-472).³⁵ Hier ist grundsätzlich zu klären, ob Räume tatsächlich beides vermögen und je nach Situation Medium oder Gegenstand von Resonanzbeziehungen darstellen³⁶ – dann bedarf es weiterer Überlegungen, was wann der Fall ist und welche Kriterien dafür herangezogen werden können –, ob Räume im Rahmen der Resonanztheorie nur einem der beiden Phänomene zuzuordnen sind oder ob es sich bei Resonanz um eine Art „trilaterales Phänomen“ handelt, bei dem es zu Wechselwirkungen zwischen zwei Entitäten und dem sie umgebenden Raum kommt.

Diese Klärungen nimmt Rosa m. E. nicht vor, sondern impliziert je nach Kontext eine passend erscheinende Deutung. Dies führt für die Weiterarbeit zu einigen Schwierigkeiten, weshalb nun auch im Rückgriff auf einige Überlegungen der Raumsoziologie (siehe Abschnitt 4.3.1) eine Begriffsklärung für den Kontext dieser Arbeit vorgenommen wird.

Dafür verweise ich zunächst auf das physikalische Verständnis von Resonanz bzw. Resonanzräumen: Resonanzräume sind hier Umgebungen, in denen Resonanzen möglich sind, was konkret bedeutet, dass Schwingungen, die von einem Körper ausgehen, in diesem Raum so übertragen werden, dass auch andere Körper in diesem Raum zu schwingen beginnen. Überträgt man dieses Verständnis auf das Verhältnis von Subjekten zu Weltausschnitten, ergibt sich daraus, dass Resonanzräume alle Räume sind, in denen Subjekte Resonanzerfahrungen machen. Im physikalischen Sinne sind Resonanzen verlässlich herstellbar und damit verfügbar: Hat ein Raum keine resonanzdämpfenden oder -

³⁵ In einem Kurzvortrag zu seiner Resonanztheorie benennt Rosa (2016) tatsächlich sehr klar beides: Einerseits Raum als mögliches Gegenüber in einem Resonanzgeschehen (S. 4), andererseits Resonanzräume als Umgebung, in der Resonanz möglich ist (S. 5). Das führt die fehlende begriffliche Klarheit deutlich vor Augen. Auch die Raumsoziologie weist auf dieses Dilemma hin, wenn sie Wechselwirkungen von (menschlichem) Handeln und Raum beschreibt (Löw & Sturm, 2019, S. 17) – dies ist sehr nah an der „Antwortbeziehung“, die bei Rosa für Resonanzgeschehen konstitutiv ist (Rosa, 2018, S. 298).

³⁶ In dieser Sichtweise könnte der Begriff des Resonanzraums für solche Räume verwendet werden, die das Medium bzw. die Umgebung einer Resonanzbeziehung darstellen und sonstige Räume als potenzieller Teil einer solchen. Jedoch müsste nach dieser Logik ein „Raum im Raum“ existieren, was grundsätzlich denkbar und in der Raumsoziologie auch angelegt ist, wenn Löw & Sturm (2019, S. 17) auf die Verwobenheit von Räumen in mikro-, meso- und makroräumliche Strukturen und Prozesse verweisen. Dies stellt jedoch eine komplexe Theorie dar, die entsprechend gründlich durchdacht und auf Realitätsbezug und Erkenntnisgewinn hin untersucht werden müsste – dies unternimmt Rosa an keiner Stelle, sodass auch dieser „Ausweg“ aus dem geschilderten Dilemma nur bedingt weiterhilft.

verhindernden Eigenschaften, werden resonanzfähige Körper stets aufeinander reagieren. Dies markiert einen wichtigen Unterschied zum Resonanzverständnis von Rosa, denn ein wesentliches Merkmal dieses Verständnisses ist Unverfügbarkeit (siehe Abschnitt 4.1) – und das in einem doppelten Sinne: Indem Resonanzerfahrungen grundsätzlich unverfügbar sind und sein müssen, kann es einerseits keinen Raum geben, in dem Resonanzerfahrungen immer gelingen und andererseits auch keinen, in dem sie absolut unmöglich sind. Mit anderen Worten: Mit Blick auf das Kriterium der Unverfügbarkeit ist jeder Raum ein potenzieller Resonanzraum, weshalb eine weitere Spezifizierung notwendig ist.

Ich schlage deshalb vor, das Kriterium der wiederholten Resonanzerfahrung einzuführen. Resonanzräume werden also weiterhin verstanden als der (physische oder soziale) räumliche Kontext von Resonanzereignissen. Von einem Resonanzraum kann allerdings erst dann gesprochen werden, wenn sich in diesem häufiger Resonanzen ereignen als in anderen, vergleichbaren Räumen. Die Schwierigkeit dieser Sichtweise ist allerdings, dass die Raumsoziologie aufgezeigt hat, dass Räume nicht nur örtlich, relational und materiell zu verstehen sind, sondern auch eine zeitliche Komponente zu berücksichtigen ist (Löw & Sturm, 2019, S. 17). Ereignen sich also etwa an einem *Ort* wiederholt Resonanzereignisse, so findet dies keineswegs im selben *Raum* statt, weil die vergangene Zeit zwangsläufig auch den Raum verändert hat. Dies führt zu dem Dilemma, dass jeder Raum einzigartig ist und es keine Resonanzräume im vorgeschlagenen Sinne geben kann.

Weiter führen hier die Überlegungen zu institutionalisierten Räumen der Raumsoziologie (Löw, 2017, S. 161-166). Mit diesem Begriff werden solche Raumphänomene bezeichnet, die stets normierte Spacing- und Syntheseprozesse sowie Handlungen auslösen. Überträgt man diesen Ansatz auf Resonanzräume, dann kann man solche Räume als Resonanzräume bezeichnen, die zwar nicht identisch sind, aber strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen, die sich resonanzfördernd auswirken, also die beteiligten Subjekte so beeinflussen, dass sie sich leichter und besser auf ein Resonanzgeschehen einlassen können.

Die Beeinflussung von Subjekten in und durch Räume untersuchen sowohl Rosa als auch Löw unter dem Begriff der Atmosphäre – Löw weist Räumen etwa die Fähigkeit zu, Subjekte „umstimmen“ zu können (Löw, 2017, S. 204, vgl. Abschnitt 4.3.1). Rosa unterscheidet zwischen Atmosphären, die Räumen zu eigen seien, Emotionen, die er Subjekten zuordnet, und Stimmungen, die sich im „Dazwischen“ ausspannen, also durch Atmosphäre einerseits und Emotion andererseits beeinflusst seien (Rosa, 2018, S. 633-644). Rosas Fazit zu diesen Überlegungen lautet:

„Im Ergebnis bedeutet dies, dass die materiale und figurative räumliche Umgebung jeweils einen beträchtlichen Einfluss darauf haben kann, ob sich in einer bestimmten Interaktionssituation horizontale, diagonale oder vertikale Resonanzen ausbilden oder ob stumme Beziehungen dominieren.“ (Rosa, 2018, S. 642)

Leider erarbeitet Rosa nicht systematisch, welche Raumatmosphären und Stimmungen resonanzfördernd oder -dämpfend wirken, sondern konstatiert nach einigen exemplarischen Beschreibungen lediglich: „Ich möchte mich an dieser Stelle nicht in dieses Thema vertiefen, es genügt hier festzuhalten, dass es diese Wechselwirkungen gibt und dass von ihnen entsprechende dispositionale Primingeffekte³⁷ ausgehen“ (Rosa, 2018, S. 640).³⁸ Dennoch wird daran deutlich: vor allem durch Atmosphäre können Räume Einfluss auf die sich in ihm befindlichen Subjekte nehmen. Bei Löw (2017, S. 204-210) finden sich einige weiterführende Gedanken dazu, wie eine solche Atmosphäre entsteht und wie sie sich auswirkt. Sie greift dafür auf frühere Überlegungen zur „Außenwirkung“ von sozialen Gütern und Menschen zurück, die diesen über das Sichtbare hinaus zu eigen seien. Atmosphären sind für sie dann

„die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung“ und „entstehen durch die Wahrnehmung von Wechselwirkungen zwischen Menschen oder/und aus der Außenwirkung sozialer Güter im Arrangement.“ (Löw, 2017, S. 205)

Atmosphäre entsteht für sie also aus den Raumbausteinen bzw. ihrer Außenwirkung einerseits und dem Arrangement dieser Bausteine andererseits. So komme auch die „Machbarkeit“ von Atmosphären in den Blick, wie es etwa Werbe- und Modefachleute betrieben, letztlich sei jedoch der Versuch, Atmosphäre herzustellen, Bestandteil alles menschlichen Agierens im Bereich der Konstitution von Raum (Löw, 2017, S. 207-208). Neben dieser „Machbarkeit“ von Atmosphären verweist Löw außerdem darauf, dass Atmosphären nicht „an sich“ existierten, sondern erst in der Wahrnehmung von Subjekten entstünden – und diese Wahrnehmung sei wiederum „über den Habitus strukturiert“ und damit „abhängig von Strukturprinzipien wie Geschlecht, Klasse oder auch Ethnizität“ (Löw, 2017, S. 210).

³⁷ Unter Primingeffekten versteht Rosa sich situativ gegenseitig verstärkende oder hemmende Resonanzachsen (vgl. Rosa, 2018, S. 414).

³⁸ Rosas Hauptinteresse gilt grundsätzlich nicht den Möglichkeiten des Individuums auf Verbesserung der Lebenssituation, sondern es geht ihm, im Anschluss etwa an seine Veröffentlichungen zum Thema Beschleunigung (Rosa, 2005; Rosa, 2007), um eine Gesellschaftskritik oder, wie er es formuliert, um eine „Kritik der Resonanzverhältnisse“ (Rosa, 2018, S. 630). Insofern ist die Beschränkung auf einige wenige Gedanken zu dieser Thematik nachvollziehbar, dennoch bleibt hier eine Lücke, die zukünftig gefüllt werden sollte, um den Begriff „Resonanzraum“ und das dahinterstehende Phänomen klarer fassen zu können.

Zusammengefasst ergibt sich so ein Verständnis von Atmosphäre, das als wesentliche Einflussfaktoren die „Raumbausteine“ durch ihre Außenwirkung, das Arrangement dieser Bausteine und ihre damit verbundene Wechselwirkung sowie die Wahrnehmung des Subjekts, die ganz entscheidend durch dessen Habitus beeinflusst wird, benennt. Wie eine Raumatmosphäre wahrgenommen wird und so die jeweiligen Subjekte auch hinsichtlich ihrer Resonanzfähigkeit beeinflusst, ist also grundsätzlich durch ein bewusstes Spacing steuerbar, jedoch muss dafür der Habitus der im Raum befindlichen Personen antizipiert werden, was nie absolut gelingen kann. Insofern bleibt auch bei der bewussten Gestaltung von Atmosphäre ein unverfügbare Anteil, was wiederum für seine Eignung als Resonanzraum eine Grundvoraussetzung darstellt. Eine vollständig kontrollierte Atmosphäre entspricht nach Rosa gerade einem „stummen“ und keinem „resonanten“ Weltverhältnis.

Um diese theoretischen Erwägungen konkret werden zu lassen, greife ich im Folgenden auf die von Rosa, leider nur exemplarisch,³⁹ benannten resonanzfördernden Faktoren zurück, die (auch) räumlich beeinflusst werden. Fasst man diese zusammen, gelten für Resonanzräume und ihre Atmosphäre folgende Eigenschaften:

Resonanzräume sind angstfreie Räume, in denen die agierenden Subjekte keine Ablehnung erfahren, sondern sich angenommen fühlen.⁴⁰ Sie sind weitestgehend stressfrei, insofern in ihnen keine angespannte Atmosphäre⁴¹ und keine Zeitnot⁴² vorherrscht und den Subjekten so ein gewisses Maß an Sicherheit bieten, ohne vollständig reglementiert und kontrolliert zu sein.⁴³ Sie sind insoweit gestaltungsoffen, als überraschende Ereignisse nicht als Bedrohung wahrgenommen werden⁴⁴ und jedes Subjekt eine für sich selbst stimmige Reaktion

³⁹ Auch Heidenreich (2016) beklagt die fehlende Klarheit: „Die sehr viel schwierigere und eigentlich entscheidende Frage – ob und wie man Resonanzerfahrungen tatsächlich genau identifizieren kann – wird indes nur selten an den Phänomenen selbst problematisiert“ (S. 187).

⁴⁰ „Angstfreiheit ist eine Grundbedingung für das Sich-Einlassen auf Resonanzbeziehungen“ (Rosa, 2018, S. 413) und: „Freilich wird sich keine Resonanzbeziehung einstellen, wenn wir dabei von Angst oder Ablehnung erfüllt sind“ (Rosa, 2018, S. 635).

⁴¹ Im Blick auf Schule als möglichen Resonanzraum schreibt Rosa: „Resonanzbereitschaft kann sich bei ihnen nur einstellen, wenn die Klassenzimmeratmosphäre sie zulässt, das heißt, wenn sie sich nicht repulsiv gegen mögliche Häme, Herabsetzung, Hänselei, Mobbing etc. wappnen müssen“ (Rosa, 2018, S. 414).

⁴² „Zeitnot ist ein Resonanzkiller“, äußert Rosa in einem Interview (Mönicke, 2020).

⁴³ Absolut kontrollierte und kontrollierende Weltverhältnisse brandmarkt Rosa als „entfremdet“, vgl. Abschnitt 4.1.

⁴⁴ Unverfügbarkeit ist für Rosa ein wesentliches Kriterium von Resonanz, vgl. Abschnitt 4.1.

weitestgehend frei wählen kann.⁴⁵ Es muss ein Raum sein, in dem Wettbewerb zumindest begrenzt ist⁴⁶ und ein Mindestmaß an Vertrauen zwischen den Subjekten besteht.⁴⁷

Dieser Entwurf eines Resonanzraumes erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da er sich nur auf Äußerungen Rosas bezieht, die dieser teilweise selbst als „exemplarisch“ bezeichnet. Eine systematische Erarbeitung von räumlichen resonanzfördernden Aspekten, die so begründbare Kriterien für die Konstitution von Resonanzräumen ergäben, ist eine Aufgabe, die mit Blick auf den begrenzten Umfang dieser Arbeit hier offen bleiben muss, weil Rosa selbst leider keinen systematischen Katalog von räumlichen Resonanzbedingungen vorlegt. Ich kann an dieser Stelle lediglich auf die zukünftige Notwendigkeit einer solchen Erarbeitung verweisen. Die genannten Eigenschaften sind selten eindeutig vorhanden oder nicht vorhanden, sondern meist in verschiedenen Abstufungen denkbar. Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass wie in Abschnitt 4.1 vermutet auch Resonanzräume in verschiedenen „Intensitäten“ existieren, sich also verschieden stark resonanzfördernd auswirken. Dies korrespondiert mit der Beobachtung von Friedrichs (2018), dass auch Resonanzerfahrungen unterschiedlich intensiv sein können.

Im Rahmen dieser Arbeit werde ich versuchen, einen spezifischen Resonanzraum im Blick auf eine bestimmte Personengruppe näher zu untersuchen, nämlich den Resonanzraum der Religion im Blick auf Jugendliche. Dabei werden solche Erfahrungen in den Blick genommen, die die Jugendlichen selbst als „religiös“ deuten – unabhängig davon, ob sie im Kontext institutionalisierter Religion gemacht wurden oder in völlig anderen Zusammenhängen.⁴⁸ Zuvor werfe ich noch einen Blick auf die Rezeption des Resonanzkonzepts in Gemeinde- und Religionspädagogik und komme dann auf einen spezifischen potenziellen Resonanzraum

⁴⁵ Auch ein „Antwortverhältnis“ und „Selbstwirksamkeitserfahrungen“ sind für eine Resonanzbeziehung nach Rosa konstitutiv, vgl. Abschnitt 4.1.

⁴⁶ Übermäßiger Wettbewerb wird von Rosa der resonanzfeindlichen Steigerungslogik unserer Gesellschaft zugeordnet (Rosa, 2018, S. 77).

⁴⁷ Mit Blick auf dieses Verständnis von Resonanzräumen ist das Phänomen der Straßenexerzitien bemerkenswert und müsste ggf. näher untersucht werden, denn bei diesen Exerzitien geht es gerade darum, im potenziell resonanzfeindlichen öffentlichen, städtischen Raum religiöse Resonanzerfahrungen zu machen – so könnte jedenfalls eine Deutung dieses Angebots aus resonanztheoretischer Perspektive lauten (vgl. www.strassenexerzitien.de). Da sich dieses Angebot jedoch eher nicht an Jugendliche wendet, kann ich diese Untersuchungsmöglichkeit hier nur benennen und dem nicht selbst nachgehen.

⁴⁸ Der Begriff der „religiösen Erfahrung“ wird in Abschnitt 5.2 näher beleuchtet.

zurück, der auch von Rosa selbst dezidiert als solcher bezeichnet wird (2018, S. 402): die Schule.

4.3.3 Gemeindepädagogik, Religionspädagogik und Resonanz(en)⁴⁹

Aldebert (2018) schaut aus der Perspektive des Bibliodramatikers auf die Resonanztheorie und stellt zunächst fest, dass der Begriff der Resonanz schon lange im Bibliodrama eine Rolle spiele, jedoch „zur Projektionsfläche sehr unterschiedlicher Interessen und Intuitionen“ geworden sei, weshalb seine „analytische Schärfe“ begrenzt blieb (Absatz 6). Dies ändere sich mit Rosas Ansatz, wovon auch die Bibliodrama-Bewegung profitieren könne. Anschließend verteidigt er die Kompetenzorientierung im pädagogischen Bereich gegen Rosas Kritik und postuliert, dass die Resonanzpädagogik, wie Rosa sie entwickle (Rosa & Endres, 2016), eben kein Gegensatz dazu darstellen müsse. Vielmehr entspreche etwa der Wechsel von „Konstruktion und Instruktion“, wie sie einer „richtig verstandenen“ Kompetenzorientierung zumindest im religionspädagogischen Bereich eigne (Aldebert, 2018, Absatz 13), dem von Rosa beschriebenen „dynamischen Verhältnis“ zwischen autonomem Lernen und einer Unterrichtsform, bei der die Lehrkraft „den Ton angibt und so den Weg in den Stoff hinein anbahnt“ (Aldebert, 2018, Absatz 14). Dennoch ist der Ansatz der Resonanzpädagogik für Aldebert hilfreich, weil dieser auf die Gefahr „vorschneller Funktionalisierungen eigentlich offener Prozesse hinweist“ (Aldebert, 2018, Absatz 15).

Auch Zimmermann (2020) argumentiert gegen Rosas Opposition von Kompetenzorientierung und Resonanz im pädagogischen Diskurs (S. 113-114). Sie tut dies aus dezidiert jugendtheologischer Perspektive mit Blick auf zu vermittelnde theologische Kompetenz und sieht eher ein Ergänzungsverhältnis von Resonanz- und Kompetenzorientierung:

„Einerseits braucht es Resonanzen, um sich auf Anforderungssituationen einzulassen, andererseits sind Resonanzen, bleibt man bei ihnen stehen, möglicherweise nur unverfügbare ‚dichte Momente‘ ohne Nachhaltigkeit. In dieser Weise kann eigentlich nicht dauerhaft Unterricht geplant werden.“ (Zimmermann, 2020, S. 114)

Dennoch findet sie zahlreiche Anknüpfungspunkte zwischen Resonanztheorie und Jugendtheologie und bezieht sich dabei vor allem auf Rosa & Endres (2016). Sie nennt sieben

⁴⁹ Auch eine systematisch-theologische Perspektive auf Raumphänomene insgesamt und Resonanzräume im Besonderen wäre wünschenswert, etwa mit Hilfe von Beuttler (2010), Wrogemann (2021) oder Karl & Winter (2020), muss hier jedoch aus Platzgründen unterbleiben.

„Gelingensbedingungen“, die beide Ansätze miteinander verbinde: Reflexion der Anforderungssituation, Beteiligung, Schutzräume, Zutrauen zu den Jugendlichen, Wertschätzung, Bewertungsfreiheit und Beachtung der Lehrerpersönlichkeit (Zimmermann, 2020, S. 112-113). Aber auch weitere Differenzen zwischen den beiden Konzepten sieht Zimmermann (2020), etwa das verschiedene Verständnis von Spiritualität (S. 114-115) – in der Resonanztheorie eher erfahrungsorientiert, in der Jugendtheologie eher reflexiv verstanden – die ihrer Ansicht nach zu geringe Bedeutung von Fremdheitserfahrungen im Resonanzkonzept (S. 115-117)⁵⁰ oder die negative Sichtweise auf Echo-Beziehungen bei Rosa, die sie mit Blick auf das „Religionsstunden-Ich“⁵¹ auch als konstruktiv, etwa im Sinne von spielerischer Rollenübernahme, aufnehmen möchte (S. 117-121).

Bundschuh-Schramm (2018) nutzt die Resonanztheorie, um Situation und Gefühl von hauptamtlich Mitarbeitenden im kirchlichen Dienst zu interpretieren, die ihr gegenüber häufig im Kontext von kirchlichen Strukturprozessen geäußert hätten, dass sie müde und wütend seien (Absatz 3). Sie vermutet, „dass die Beziehung der kirchlichen Mitarbeitenden zum Weltausschnitt Kirche verstummt ist. Ihre Resonanzerwartungen, dass sie gleichzeitig Resonanz erzeugen wie erfahren, werden offensichtlich nicht erfüllt“ (Absatz 8).⁵² Diese Entfremdung gegenüber dem Arbeitgeber Kirche sieht sie auch deshalb als großes Problem an, weil die Mitarbeitenden so nicht als „Zeuginnen und Zeugen“ im Sinne Baeckers (2014) agieren könnten und diese Zeugenschaft die wichtigste Ausdrucksform der „Kirche der nächsten Gesellschaft“ (Baecker, 2014) sei. Um dieser Entfremdung entgegenzuwirken, müsse das Gottesverständnis im Sinne einer Prozesstheologie weiterentwickelt werden, weil nur so ein echtes Resonanzverhältnis zwischen Gott und Mensch gedacht werden könne, bei dem sich beide Seiten wechselseitig berühren und verändern lassen (Bundschuh-Schramm, 2018, Absätze 16-20): „Eine Kirche, die Resonanzraum sein will für den heutigen Menschen, braucht ein Gotteskonzept, das auf Wechselseitigkeit angelegt ist. Gott will berührt und transformiert

⁵⁰ Ich folge ihrer Argumentation hier allerdings nicht, weil Fremdheit nach Rosa geradezu eine Voraussetzung für Resonanz darstellt (Rosa, 2018, S. 59-60 u. ö.) und sie m. E. nicht ausreichend darstellt, inwiefern sich ihre Forderung danach, Fremdheit konstruktiv aufnehmen und aushalten zu müssen, von Rosas Darstellung unterscheidet.

⁵¹ Zimmermann beschreibt mit diesem Begriff ein Schüler*innen-Verhalten, das z. B. die vermutete Erwartung der Lehrkraft ohne innere Überzeugung bedient und diese damit spiegelt. Ausführlich dazu: Roth (2018).

⁵² Bundschuh-Schramm bezieht sich hier auf die römisch-katholische Kirche in Deutschland; ähnliche Erfahrungen mit kirchlichen Reformprozessen machen aber mutmaßlich auch Mitarbeitende der evangelischen Kirchen in Deutschland. Hahns Überlegungen zur Situation von Mitarbeitenden in gemeindepädagogischen Berufen in der mitteldeutschen, evangelischen Landeskirche (EKM) deuten jedenfalls in diese Richtung (2019, S. 12-13).

werden“ (Bundschuh-Schramm, 2018, Absatz 18). Diese Wechselseitigkeit müsse sich dann auch in Form von deutlich mehr Partizipation in der Kirche widerspiegeln (Bundschuh-Schramm, 2018, Absatz 23).

Grümme (2017) stellt für die Religionspädagogik zwar Bemühungen fest, das Thema „Zeit“ aufzunehmen und daraus eine „Verlangsamungspädagogik“ für den Religionsunterricht zu entwickeln (S. 252), beklagt aber, dass dieser Ansatz die von Rosa beschriebene „Akzelerationsdynamik“ zu wenig berücksichtige und so lediglich eine „Entschleunigungs-oase“ schaffe, in der zwar Gegenerfahrungen möglich seien, die die Beschleunigungslogik aber nicht aufhalten und sogar von dieser instrumentalisiert werden könne (S. 255).⁵³ Er fordert deshalb eine „beschleunigungssensible Religionspädagogik“ (Grümme, 2017, S. 256) und nennt einige mögliche Konturen einer solchen, die den Subjekten der religiösen Bildung zu einem reflektierten Umgang mit den beschriebenen Beschleunigungstendenzen verhelfen sollen. Zu diesen Konturen gehören etwa die Vermittlung einer „kritischen Beurteilungskompetenz“ (Grümme, 2017, S. 258) sowie die Vermittlung der Fähigkeit zur Selbstreflexivität hinsichtlich Beschleunigungs- und Entschleunigungsprozessen oder der Ansatz, Urteils-, Kommunikations- und Handlungskompetenz erfahrungsorientiert zusammenzuführen. Auch müsse sich eine beschleunigungssensible Religionspädagogik stärker interdisziplinär orientieren und bedürfe einer „alteritätstheoretischen Grundierung“, die sie offen mache für „Gegenerfahrungen, aus denen heraus sich inmitten der Beschleunigungsprozesse Ewigkeit einstellt“ (Grümme, 2017, S. 260).

Auch Sura (2018) formuliert Konturen eines „resonanzsensiblen“ Religionsunterrichts. Sie versteht die entsprechende Religionspädagogik als eine „Fortschreibung der Korrelationsdidaktik“, was mit Blick auf deren Anliegen, „Glaube und Leben . . . miteinander in Beziehung zu bringen bzw. diese Beziehung aufzudecken“ (Heil, 2015, Abschnitt 2.2) als naheliegend erscheint, geht es beim Resonanzkonzept ja gerade um gelingende Beziehungen. Dabei versteht Sura (2018) das Resonanzkonzept als Hilfestellung, die einerseits davor bewahre, Korrelationen herstellen zu wollen, wo dies nicht möglich ist (bzw. diese Unmöglichkeit zu erkennen) und andererseits dabei helfe „Dinge zum Sprechen zu bringen“ und führt weiter aus: „Ein resonanztheoretischer Erfahrungsbegriff könnte dann zusätzlich

⁵³ Eine lohnenswerte Untersuchung könnte sich auch der Frage widmen, was „Entschleunigungs-oasen“ und Resonanzräume voneinander unterscheidet und wie konkret die von Grümme und auch Rosa (2018, S. 734) beschriebene Fehlentwicklung vermieden werden kann, durch solche „Oasen“ ein resonanzfeindliches System zu fördern, ohne deshalb vollständig auf das Anbieten von Resonanzräumen zu verzichten.

das Fremde, das Andere, als grundlegend für die Erfahrung wahren, denn er richtet sich im Sinne einer Antwortbeziehung gleichermaßen am Subjekt wie am Objekt aus“ (S. 385). Sie legt dabei Wert auf sinnhaft-ästhetisches Lernen und bringt dafür – gegen Rosas Skepsis, die sie auch benennt – eine aktive Medienarbeit ins Gespräch, mit besonderem Fokus auf das Potenzial von Computerspielen. Theologisch bezieht sie sich dabei auf Klaas Huizings „Ästhetische Theologie“ und argumentiert resonanztheoretisch dafür, Computerspiele im Bereich der Künste zu verorten – und damit auf der vertikalen Resonanzachse, da nach Rosa in der Spätmoderne der Bereich der Künste bzw. die ästhetische Resonanzfähigkeit an die Stelle der Religion getreten sei (Rosa, 2018, S. 473). Die religionspädagogische Relevanz der Computerspiele ergebe sich daraus, dass „die Jugendlichen und jungen Erwachsenen ihre weltanschaulich-religiösen Vorstellungen und ethischen Orientierungen zu einem guten Teil auch aus Computerspielnarrationen beziehen“ (Sura, 2018, S. 389). Die entsprechende Symbolsprache könne religionspädagogisch genutzt werden, um über religiöse Fragen neu ins Gespräch zu kommen (S. 390-391), und außerdem eine Medienpädagogik angewendet werden, die auch Selbstwirksamkeitserfahrungen im Sinne der Resonanztheorie ermögliche (Sura, 2018, S. 391-392).

Pfister und Roser (2020) bemühen sich darum, resonanztheoretische und digitale Aspekte der Religionspädagogik im Kontext von „Corona-Lockdown“ und der damit verbundenen digitalen Lehre an Hochschulen in Einklang zu bringen. Dabei sehen sie im Resonanzkonzept einen hilfreichen Ansatz, um auch in digitalen Formaten leiblich-präzise und religiöse Erfahrungen zu ermöglichen, wenn sich die Lehrenden als „Resonanzboden“ zur Verfügung stellen und „authentisch“ lehren (Pfister & Roser, 2020, S. 86-87).

An diesen Beispielen wird deutlich, dass die Resonanztheorie auch Gemeinde- und Religionspädagogik inspirieren kann, sich dabei jedoch noch kein Gesamtbild einer „resonanten Religionspädagogik“ o. ä. entwickelt hat, sondern sich die religionspädagogischen Schlussfolgerungen aus der Resonanztheorie bislang vor allem auf Einzelphänomene und -fragen konzentrieren.⁵⁴ Für das Thema dieser Arbeit ist mit Grümme (2018) darauf zu achten, dass angedachte Resonanzräume sich nicht zu „Resonanzoasen“ entwickeln, die Entfremdungserfahrungen nur punktuell unterbrechen, ohne Einfluss auf die problematische Gesamtentwicklung zu nehmen – hier scheint eine Sensibilisierung für diese Thematik ein erster Ansatz zu sein. Mit Sura (2018) ist zu bedenken, wie in den jeweiligen Resonanzräumen

⁵⁴ Dies gilt auch für vereinzelte Veröffentlichungen, die mehrere Aspekte der Resonanztheorie im Blick auf die Religionspädagogik bündeln, etwa Institut für Religionspädagogik (2017).

für Jugendliche eine Ästhetik verwendet werden kann, die der Lebenswelt der Jugendlichen entspricht und ihnen so Kommunikation zu religiösen Fragen und entsprechende Deutungen (neu) ermöglicht. Pfister und Roser (2020) betonen die Relevanz der Lehrpersonen, die mit authentischem Agieren auch in schwierigen Kontexten, wie etwa Videokonferenzen, Resonanzen ermöglichen können, wobei Aldebert auf die Gefahr hinweist, dabei offene Prozesse zu schnell zu funktionalisieren.⁵⁵ Zimmermann (2020) gelingt es durch das Benennen von „Gelingensbedingungen“, die die Religionspädagogik und die Resonanzpädagogik teilen, die Gemeinsamkeiten klar aufzuzeigen, weist aber auch darauf hin, dass etwa die ausschließlich negative Bewertung von „Echo-Kammern“ aus religionspädagogischer Sicht zumindest hinterfragt werden kann, ebenso wie die negative Sicht der Resonanzpädagogik auf die Kompetenzorientierung in der gegenwärtigen Pädagogik.

Den Versuch, pädagogische Überlegungen zu bündeln und zu systematisieren, die sich aus der Resonanztheorie ergeben, hat die Resonanzpädagogik unternommen, die im Folgenden vorgestellt wird – einige Ansätze aus der Religionspädagogik haben sich ja bereits auf diese bezogen.

4.3.4 Resonanzpädagogik: Schule als möglicher Resonanzraum

Den Impuls, den Bereich Schule als Resonanzraum zu konzipieren, hat Rosa mehrfach gesetzt: zunächst in seinem Grundlagenwerk (Rosa, 2018, S. 402-420), später mit weiteren Veröffentlichungen zu dieser Thematik, etwa Endres & Rosa (2016).

Detailliert ausgearbeitet hat das Konzept der Resonanzpädagogik, die sich ebendies zum Ziel setzt, vor allem Jens Beljan (2017). Im Folgenden stelle ich zunächst die Grundgedanken von Rosa dar (Rosa, 2018, S. 402-420) und konkretisiere diese mit dem Konzept der Resonanzpädagogik, wie es Beljan entwickelt hat. Der Fokus liegt dabei stets darauf, wie der Begriff des Resonanzraums in diesem speziellen Kontext verstanden und angewendet wird,

⁵⁵ Auch die Resonanzpädagogik legt entsprechende Überlegungen vor und charakterisiert die Lehrperson etwa als „doppelte Stimmgabel“ (Zitat bei Beljan, 2019, S. 180, zur Rolle der Lehrperson insgesamt S. 172-235). Dieser Aspekt wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit nur am Rande verfolgt, weil hier keine personalen, sondern räumliche Voraussetzungen von Resonanzbeziehungen diskutiert werden. Dass dies eine lohnende Aufgabe darstellen könnte, bleibt von dieser notwendigen Schwerpunktsetzung unberührt.

um daraus Folgerungen für die Verwendung des Begriffs im Kontext der Jugendspiritualität zu gewinnen.

Hartmut Rosa verweist auf die hohe Bedeutung, die die Pubertät für die Entwicklung jedes Menschen hat und deutet diese Phase resonanztheoretisch als eine Zeit, „in der die kindlichen Resonanzachsen zunächst verstummen und einer oft umfassenden Entfremdung . . . Platz machen, ehe es zur neuen, aktiven Anverwandlung von Weltausschnitten kommt“. In dieser Lebensphase spiele die Schule eine entscheidende Rolle, weil das schulische Umfeld zum „entscheidenden Konstitutionsgrund für die Ausbildung oder Schließung von . . . Resonanzachsen“ werde (Rosa, 2018, S. 403). Deshalb zielt Bildung im resonanztheoretischen Sinn laut Rosa weder auf Selbst- noch auf Weltbildung, sondern auf „Weltbeziehungsbildung“ bzw. „die Eröffnung und Etablierung von Resonanzachsen“. Bildung sei ein „komplexer Prozess der *Weltanverwandlung*“ (Rosa, 2018, S. 408). Wo dies gelingt, werde Schule zu einem Resonanzraum, andernfalls zu einer Entfremdungszone. Rosa identifiziert dafür drei wesentliche sich gegenseitig verstärkende Beziehungen, die im negativen Fall ein „Entfremdungs-Dreieck“ und im positiven Fall ein „Resonanz-Dreieck“ ergäben: Schüler-Lehrer, Schüler-Stoff und Stoff-Lehrer. Er ergänzt allerdings noch, dass auch die Beziehung der Schüler*innen untereinander eine hohe Bedeutung besitze. Durch den Ansatz, Bildung als entscheidenden Aspekt bei der Herausbildung von Resonanzachsen zu verstehen, kommt Rosa zu einer Erklärung für die soziale Undurchlässigkeit des Bildungssystems. Er macht dafür ein bürgerlich orientiertes Schulangebot verantwortlich:

„‘Bildungsbürgerlich‘ vorgeprägten Kindern . . . bieten deutsche Schulen ein reichhaltiges Resonanzfeld (das etwa auch den Chor, die Theater-AG, die Leichtathletik-Gruppe etc. umfasst), in dem sie sich Welt anverwandeln und Selbstwirksamkeitserfahrungen machen können – Kindern aus bildungsfernen Schichten präsentiert sich die Schule dagegen vorwiegend als Entfremdungszone, in der sie sich *nichts sagen lassen*, in der sie aber auch *nichts anspricht* und in der sie sich nur in einem zwischen Indifferenz und Repulsion pendelnden Modus zu bewegen vermögen.“ (Rosa, 2018, S. 417)

Ein ähnlicher Befund könnte mit Blick auf die christlichen Kirchen und ihre Jugendorganisationen gelten – das würde erklären, weshalb bestimmte Milieus dort deutlich unterrepräsentiert zu sein scheinen (so sind die hochreligiösen Jugendlichen fast alle nur zwei Milieus zuzuordnen, Faix & Künkler, 2018, S. 45) und die Frage aufwerfen, welche Art von „Resonanzangeboten“ dabei helfen könnten, diese Schieflage zu beseitigen. Diese Frage ist

umso interessanter, als die kirchlichen Jugendorganisationen grundsätzlich auch als möglicher Resonanzraum für religiöse Erfahrungen konzipiert sind.⁵⁶

Jens Beljan nimmt die Impulse von Rosa auf und untersucht, welche Folgerungen sich aus der Resonanztheorie für pädagogisches Handeln und der physischen und sozialen Gestaltung des Raums Schule ergeben. Er geht zunächst von der Beobachtung aus, dass die Qualität einer Schule oder eines Bildungssystems aktuell vor allem anhand von Leistungsparametern bestimmt und Bildung als „Ressource“ angesehen werde, mit deren Hilfe das „Kapital“ von Individuum und Gesellschaft vermehrt werden könne (Beljan, 2017, S. 13). Demgegenüber versteht Beljan Bildung nicht als Ressource, sondern im Anschluss an Rosa als eine Weltbeziehung: „In Bildungsprozessen, so lautet die These, gehen Lernende spezifische Weltbeziehungen ein, die Resonanz Erfahrungen ermöglichen“ (Beljan, 2017, S. 14) und geht davon aus, dass „Bildung nur dort gelingen kann, wo sie mit resonanten Selbst- und Weltbeziehungen einhergeht“ (Beljan, 2017, S. 16). Er setzt Bildung und Resonanz also nicht gleich, sondern versteht Lernen als „eine prozesshafte und dynamische Dialektik zwischen Entfremdung und Resonanz“, weil „ein erfahrendes und erlebendes Selbst auf eine begegnende Welt trifft“, und nennt dies dann „Erfahrungslernen durch Selbst-Welt-Begegnungen“ (Beljan, 2017, S. 39). Anschließend identifiziert er fünf „Schaltstellen“, an denen dieses Lernen gestört sein kann: an den beteiligten Subjekten; am institutionellen Setting; am „Passungsverhältnis“ zwischen den Subjekten und/oder zwischen Subjekt und institutionellem Rahmen; an den kulturellen Faktoren oder an der gesellschaftlichen Weltbeziehung als Ganzem, deren Teil stets auch die Schule ist (Beljan, 2017, S. 40-41). Es geht ihm nicht um ein „Beherrschen“ des Lernstoffs, das er stummen Weltbeziehungen zuordnet, sondern, wie Rosa, um ein „Anverwandeln“ (Beljan, 2017, S. 16).

Bildung misslinge immer dann, wenn Schule zu einer „*Entfremdungszone*“ werde, in der entfremdete Weltbeziehungen vorherrschen, etwa zwischen Schüler*innen, Lehrenden und Inhalten, wie in Rosas Entfremdungsdreieck, aber „auch dann, wenn die sozialen, symbolischen und materialen Weltbereiche der Schule geistig und leiblich nicht zu berühren, zu bewegen und anzusprechen vermögen“ (Beljan, 2017, S. 16). Er konstatiert: „Bildungsprozesse bedürfen einer wechselseitigen Öffnung von Selbst und Welt“ (Beljan, 2017, S. 18). Diese Öffnung habe dabei nicht nur eine kognitive Dimension, sondern auch und vor allem eine „affektiv-leibliche“ (Beljan, 2017, S. 19). Diese Dimension bestimme wesentlich

⁵⁶ Die Frage nach den Jugendmilieus und mögliche Schlussfolgerungen werden in Abschnitt 5.1 kurz aufgenommen, eine ausführliche Diskussion an anderer Stelle wäre jedoch äußerst wünschenswert.

mit, wie der Schulstoff den Schüler*innen begegne, ob er als antwortend, gleichgültig oder repulsiv erscheine, weshalb Atmosphären und Stimmungen im Klassenraum oder die Ausstrahlung einer Lehrperson für das Gelingen von Bildungsprozessen eine große Rolle spielten. Er fasst zusammen: „Das Erleben und Empfinden von Welt hängt nun offenkundig nicht allein von den subjektiven Veranlagungen der Lernenden und Lehrenden ab, sondern auch davon, wie die begegnende (Schul-)Welt beschaffen ist“ (Beljan, 2017, S. 19) – es sollen eben „schulische Resonanzräume“ gestaltet werden (S. 38).

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung betrachtet Beljan drei „Kernaspekte der Schulweltbeziehung“ (2017, S. 42) ausführlicher: den Leib als lernenden und lehrenden Resonanzkörper, Schulräume als Resonanzräume sowie zeitliche Aspekte. Alle drei Kernaspekte spielen für Resonanzräume im oben definierten Sinn eine wichtige Rolle: Leibfeindliche Räume blockieren Resonanzerfahrungen, weil der Leib der Ort jeder Resonanzerfahrung ist und diese stets auch leibliche Auswirkungen hat; Schulräume im physischen Sinn beeinflussen Wahrnehmung und Handeln von Subjekten; und jede räumliche Erfahrung hat auch einen zeitlichen Aspekt, weshalb etwa Löw und Sturm (2019) vom „*RaumZeitRelativ*“ sprechen (S. 16).

Als wichtiger Merkposten für das Thema dieser Arbeit mit Blick auf die Leiblichkeit von Resonanzphänomenen ist m. E. zum einen die schlichte Tatsache zu benennen, dass der Leib der Resonanzkörper jedes Menschen ist.⁵⁷ Resonanzräume können daher keine leibfeindlichen Räume sein, sondern müssen die körperlichen Bedürfnisse der Subjekte angemessen berücksichtigen. Dazu zählen etwa leibliche Ausdrucksmöglichkeiten, durch die das Selbst sich „in die Welt hinein“ ausdrücken kann (Beljan, 2017, S. 307) oder Atem und Ernährung, weil „dicke Luft“ im physischen und übertragenen Sinn Resonanz ebenso blockieren kann, wie Art und Weise oder der Ort der Nahrungsaufnahme. Ein weiterer Merkposten ist das Phänomen, dass in Resonanzräumen die Körper der beteiligten Subjekte häufig aufeinander reagieren, meist ohne dass ihnen dies bewusst ist. „Diese ‚Harmonie der Körper‘ findet jedoch nicht in einem widerstandslosen und spannungsfreien Zustand statt. Der sympathetische Zustand zeichnet sich durch einen mittleren Anspannungs- und Erregungszustand aus“ (Beljan, 2017, S. 327). Er schlussfolgert:

⁵⁷ Auch Rosa (2018) hat dies bereits betont und in einigen Kapiteln verschiedene leibliche Aspekte von Resonanz untersucht bzw. seinen Untersuchungsgang mit leiblichen Phänomenen wie Atmen (S. 92-98), Essen und Trinken (S. 98-108) oder Stimme, Blick und Antlitz (S. 109-122) begonnen.

„Resonanzräume, die in der Synchronizität der Körper zum Ausdruck kommen, erfordern also einen aktiven und aufmerksamen, Anteil nehmenden Anspannungszustand. Ebenso wie zu hohe Anspannung, stört auch zu geringe Anspannung die ‚Schwingungsfähigkeit‘ des Körpers in Bildungsprozessen.“ (Beljan, 2017, S. 327-328)

Auch Fragen von Nähe und Distanz der Subjekte untereinander, und hier besonders der Lehrperson im Gegenüber zu den Schüler*innen, spielen eine Rolle für die Resonanzfähigkeit und -willigkeit der beteiligten Personen, ebenso wie deren Körperhaltung inklusive der entsprechenden Außenwirkung. Beljan beschreibt dies als „Umraum“: „Das Ausströmen des Leibes in den Umraum erzeugt bestimmte Resonanzfelder, die durch eine rücksichtslose Nähe- und Distanzregulation verletzt werden können“ (Beljan, 2017, S. 330).⁵⁸ Auch Blicke und Mimiken im Zusammenspiel mit der Stimme haben eine hohe Bedeutung und können die Stimmung im Klassenraum beeinflussen (Beljan, 2017, S. 340-343), womit der Übergang zum zweiten Abschnitt über Schulräume eingeleitet ist.

Beljan beschreibt hier u. a., auf welche Weise Menschen sich von Räumen angesprochen fühlen können – Räume könnten Sinnbezüge herstellen, Emotionen und Ausdruckshandeln beeinflussen, Aufforderungscharakter haben sowie auf die Kommunikation und das ästhetische Empfinden einwirken (Beljan, 2017, S. 348). Lernleistungen und Gesundheit der Schüler*innen stiegen in Räumen, in denen sie sich wohlfühlten (Beljan, 2017, S. 350). Dabei gilt, was auch schon die Raumsoziologie festgestellt hat: „Das Weltverhältnis eines Menschen vollzieht sich nicht in Räumen, vielmehr ist es räumlicher Natur“ (Beljan, 2017, S. 348).

Dabei sei die Wirkung, die von Architektur ausgehe, nicht „physisch-kausal“ zu verstehen, vielmehr entspreche sie einer „psychophysischen Beziehung, in der das innere seelische Erleben und die äußere physische Beschaffenheit miteinander in Resonanz treten“ (Beljan, 2017, S. 351), weshalb ein Raumerleben stets auch subjektiv sei. Er fasst seine Überlegungen so zusammen:

„Räume werden zu Resonanzräumen, wenn wir sie uns anverwandeln und zum ‚Sprechen‘ bringen. Solche Resonanzwirkungen können Räume nur dann entfalten, wenn wir in keiner rein instrumentellen oder funktionalen Beziehung zu ihnen stehen, sondern uns von ihnen berühren und ansprechen lassen, was meist unbewusst auf der Ebene leiblicher Empfindungen erfolgt.“ (Beljan, 2017, S. 352-353)

Hier berührt Beljan die Frage nach dem Verhältnis von Raum und den in ihnen miteinander in Resonanz tretenden Subjekten, die bereits oben bei dem Versuch einer Klärung des Begriffs

⁵⁸ Hier findet sich eine starke Parallele zu den Überlegungen von der „Außenwirkung“ von Raumelementen bei Löw (2017, S. 205), die für sie wesentlichen Einfluss auf die Atmosphäre eines Raums hat.

Resonanzraum bei Rosa diskutiert wurde. Beljan legt nun ein Verständnis nahe, bei dem Resonanzräume gewissermaßen als „dritte Partei“ in einem Resonanzgeschehen involviert sind, sich also Resonanzen zwischen den beteiligten Subjekten untereinander und jeweils zum sie umgebenden Raum existieren. Leider diskutiert auch er diese Frage nicht weiter und legt an anderen Stellen, ähnlich wie Rosa, ein anderes Verständnis nahe, etwa wenn er davon spricht, dass Schulräume sich als Resonanzräume erweisen könnten, „die Resonanzen und Anverwandlung katalysieren oder aber blockieren und dämpfen“ (Beljan, 2017, S. 42), aber eben nicht selbstständig auslösen oder in diese als „Resonanzpartner“ einbezogen sind.

Als wichtiger Hinweis bleibt aber festzuhalten, dass Räume nur dann resonanzfördernd sein können, wenn zwischen dem Raum und den Subjekten keine „rein instrumentelle“ oder „funktionale“ Beziehung besteht. Dies ist insofern nachvollziehbar, als eine solche Beziehung einem entfremdeten Verhältnis entspräche. Damit ebendies nicht geschieht, müssten Räume für eine „Anverwandlung“ offen sein und deshalb so gestaltet sein, dass sie „inspirieren, auffordern, anregen und sich antwortend verwandeln lassen“ (Beljan, 2017, S. 354). Es könne aber auch zu einer „immateriellen Bindung an einen Raum“ kommen, wenn in ihnen „soziale Resonanzen“ erlebt wurden und in ihnen gemeinsam gelitten, gehofft oder sich gefreut wurde (Beljan, 2017, S. 354). Die Herstellung einer solchen Raumbeziehung bleibe aber unverfügbar, sie könne nicht instrumentell hergestellt werden.

Außerdem stellt Beljan noch fest, dass auch Räume selbst zu Resonanzachsen werden könnten (2017, S. 357), etwa eine eindrucksvolle Ruine oder eine aufwändig gestaltete Eingangshalle. Dann „erleben wir nicht nur Resonanz *in* Räumen und *an* Orten, sondern *mit* Orten und Räumen“ (Beljan, 2017, S. 357). Hier erscheinen Räume nun als Gegenüber und nicht „nur“ als Umgebung einer Resonanzerfahrung – auch hier erfolgt keine weitere Verhältnisbestimmung von Subjekt, Ort und Raum (die an dieser Stelle leider auch nicht weiter differenziert, sondern quasi synonym gebraucht werden).

In einem abschließenden Abschnitt diskutiert Beljan zeitliche Aspekte und weist etwa darauf hin, dass Zeitdruck Anverwandlungsprozesse untergrabe und stellt fest: „Resonanzbeziehungen zeichnen sich deshalb oftmals dadurch aus, dass die objektive Zeit in den Hintergrund rückt“ und spricht von einem „Flow-Erlebnis“ (2017, S. 360). Allerdings könne niemand permanent in einem „Flow-Erleben“ verbleiben, vielmehr sei auch hier zu sehen, dass Entfremdung der Anverwandlung vorausgehen müsse.

Am Ende stellt Beljan dann die „Deutsche SchülerAkademie“ als positives Fallbeispiel für einen gelungenen Resonanzraum im Kontext von Schüler*innenbildung vor – wenngleich es sich hierbei gerade nicht um eine Schule handelt, sondern um ein außerschulisches Bildungsprojekt. Die wesentlichen Merkmale dieser Akademie stellt er abschließend noch einmal vor und versteht diese als Zusammenfassung seiner Überlegungen zu einer Resonanzpädagogik. Zentral seien als erstes die „personalen Eigenschaften“ der Lehrpersönlichkeiten. Offenheit, hohes Engagement, enge Bindung an ihren Lehrinhalt und ein „taktvolles und tonales Verhalten“⁵⁹. Der institutionelle Rahmen als zweiter Aspekt sei von viel Abwechslung bezüglich Themenauswahl und Gestaltung geprägt und eröffne viele Begegnungsräume. Auch sei

„insbesondere die Dramaturgie aus großen und kleinen Spannungsbögen für die Resonanzverhältnisse einer Bildungseinrichtung zentral . . ., die zugleich mit einem Wechsel der Weltbeziehungsmodi (kognitiv vs. leiblich) einhergeht.“ (Beljan, 2017, S. 393)

Als drittes Merkmal hatte Beljan anfangs das „Passungsverhältnis“ von Subjekten untereinander und zum institutionellen Rahmen benannt. Davon ausgehend beschreibt er die Atmosphäre in der Akademie als „zentrales Anzeichen“ für Resonanz und konkretisiert diese Atmosphäre als „familiär“ mit einer

„solidarischen Qualität, in der schnell Freundschaften geschlossen werden können, Wortmeldungen und Ideen responsiv aufgegriffen werden, in der eine fröhliche und ausgelassene Stimmung vorherrscht . . ., in der man sich als gesehen, gehört und gemeint erlebt.“ (Beljan, 2017, S. 393)

Darin wird ein Idealbild von Schule sichtbar, das Heidenreich (2016) infrage stellt, indem er auf den „begründeten Wunsch Heranwachsender“ verweist, nicht ständig begeistert sein zu müssen, sondern einfach in Ruhe gelassen zu werden bzw. „die Augen lieber in anderen, privaten Kontexten leuchten zu lassen“ (Heidenreich, 2016, S. 194). Diese Kritik verkürzt den Ansatz der Resonanzpädagogik stark und m. E. auch unzulässig auf den Begriff der Begeisterung, weist jedoch auf das tendenziell sehr romantisch und überharmonisch wirkende Bild hin, das durch die Forderung von einer Schule als „Resonanzraum“ schnell entsteht. Auch wenn Beljan die Notwendigkeit von Entfremdungserfahrungen als Voraussetzung und Ausgangspunkt für Anverwandlungs- und Bildungsprozesse betont, entsteht insgesamt doch der Eindruck, dass diese Momente in der Resonanzpädagogik letztlich überwunden und in Resonanzerfahrungen überführt werden müssten. Auch hier

⁵⁹ Was Beljan (2017) unter einem solchen Verhalten versteht, stellt er ausführlich auf den Seiten 207-235 dar. Im Kern geht es um einen achtsamen und respektvollen Umgang auf Augenhöhe, der stets auch der Sache, um die es geht, und deren Vermittlung angemessen ist.

scheint mir ein „intermediärer Raum“ als Ausgangspunkt oder „Normalzustand“ zu fehlen, der nicht zwischen zwei extremen Zuständen – Entfremdung und Resonanz – pendelt, sondern eine nicht negativ konnotierte „Nullstellung“ abbildet, von der aus eine Affizierung ebenso möglich ist wie Entfremdungserfahrungen.⁶⁰ Ein solcher Raum scheint mir auch mit Blick auf das Kriterium der Unverfügbarkeit notwendig zu sein als eine Art „Vorzustand“, in dem Resonanzerfahrungen möglich, aber eben nicht zwingend sind.

Der Ansatz der Resonanzpädagogik hat den Fokus für die Gestaltung von Resonanzräumen einerseits mit Blick auf die körperlich-leibliche Beschaffenheit von Resonanzerfahrungen erweitert, weshalb „Leibfreundlichkeit“ als weiteres Kriterium für Resonanzräume ergänzt werden muss, und andererseits die hohe Bedeutung von Atmosphären für Resonanzräume unterstrichen. Darüber hinaus hat sie Hinweise geliefert, wie gerade leitende Personen – in der Resonanzpädagogik Lehrkräfte, das ist aber vermutlich auch auf nichtschulische Räume übertragbar – sich so in Räumen verhalten können, dass diese zu Resonanzräumen werden oder es bleiben können. Auch die Tatsache, dass es keine Resonanzräume „an sich“ geben kann, sondern dies stets eine subjektive und unverfügbare Komponente beinhaltet, ist noch einmal stärker beleuchtet worden. Eine weitere Ergänzung zum bisher Erarbeiteten ist die Beobachtung, dass in Resonanzräumen eine „mittlere Anspannung“ jenseits von totaler Anspannung oder völliger Entspannung zu herrschen scheint – auch diesen Aspekt gilt es, für die Ausgestaltung von Resonanzräumen im Blick zu behalten.

4.4 Fazit und Rückbindung an die Forschungsfrage

Unter Rückgriff auf die Raumsoziologie ist es in diesem Kapitel gelungen, den Begriff des Resonanzraums klar zu definieren und ein Verständnis davon zu entwickeln, wie Räume Subjekte – und damit auch deren Resonanzfähigkeit im jeweiligen Kontext und Moment – beeinflussen können. Auch ist es zumindest vorläufig gelungen, spezifische Eigenschaften von Resonanzräumen zu benennen:

Resonanzräume sind angstfreie Räume, in denen die agierenden Subjekte keine Ablehnung erfahren, sondern sich ganzheitlich angesprochen und angenommen fühlen. Sie sind weitestgehend stressfrei, insofern in ihnen keine angespannte Atmosphäre und keine Zeitnot

⁶⁰ Entsprechende Überlegungen finden sich oben am Ende von Abschnitt 4.1.

vorherrscht und den Subjekten so ein gewisses Maß an Sicherheit bieten, ohne vollständig reglementiert und kontrolliert zu sein – es herrscht eine „mittlere Anspannung“ zwischen starker Anspannung und völliger Entspannung. Sie sind insoweit gestaltungsoffen, als überraschende Ereignisse nicht als Bedrohung wahrgenommen werden und jedes Subjekt eine für sich selbst stimmige Reaktion weitestgehend frei wählen kann. Es muss ein Raum sein, in dem Wettbewerb zumindest begrenzt ist und ein Mindestmaß an Vertrauen zwischen den Subjekten besteht.

Damit ist die Bearbeitung der Unterforschungsfrage 1, die nach Merkmalen von Resonanzräumen gefragt hat, abgeschlossen.

Bei der Frage nach dezidiert religiösen Resonanzräumen (UF2) ist deutlich geworden, dass religiöse Resonanzerfahrungen von Rosa zwar grundsätzlich auf der „vertikalen Resonanzachse“ verortet werden, in aller Regel jedoch mit Resonanzerfahrungen der beiden anderen Resonanzachsen verknüpft sind. Insofern ist resonanztheoretisch davon auszugehen, dass religiöse Resonanzräume sich nicht wesentlich von sonstigen Resonanzräumen unterscheiden – allerdings steht eine ausführliche Untersuchung noch aus. Des Weiteren haben die Ausführungen gezeigt, dass Rosa religiöse Erfahrungen im Rahmen seiner Theorie zu deuten vermag. Dies bietet eine Anschlussmöglichkeit für die Überlegungen zu religiösen Erfahrungen, die in Kapitel 5 fokussiert werden und die auch bei der Frage nach religiösen Resonanzräumen von Bedeutung sind. Hier ist insbesondere zu untersuchen, ob und inwiefern sich die Beschreibung und Deutung religiöser Erfahrungen aus christlich-theologischer Perspektive tatsächlich in die Resonanztheorie hinein „übersetzen“ lassen, wo ggf. Unterschiede bestehen und wie diese dann zu bewerten wären.

Auf dieser Basis wird es im 6. Kapitel möglich sein, den räumlichen Kontext religiöser Erfahrungen von Jugendlichen auf die Frage hin zu untersuchen, ob dieser einen Resonanzraum im obigen Sinne darstellt und welche Aspekte mit Blick auf empirische Forschungsergebnisse der (religiösen) Jugendsoziologie, die im folgenden Kapitel 5 erarbeitet werden, möglicherweise ergänzt oder korrigiert werden müssen.

5. JUGENDSPIRITUALITÄT: AKTUELLE BEOBACHTUNGEN

5.1 Das Jugendalter

Der Gesetzgeber in Deutschland hat im SGB VIII als Altersangabe für die Jugendzeit die Spanne von 14 bis 27 Jahren genannt, unterscheidet dabei allerdings zwischen „Jugendlichen“ (14-18 Jahre), „jungen Volljährigen“ (18-26 Jahre) und „jungen Menschen“ (unter 27 Jahre) (§7,I). Der Versuch einer näheren Bestimmung und einer klaren altersmäßigen Abgrenzung von anderen Lebensphasen erscheint mit Blick auf das folgende Zitat wenig aussichtsreich:

„Insgesamt heterogenisiert und differenziert sich Jugend als soziales Phänomen . . . Ende des 20. Jahrhunderts hochgradig aus, sodass es als soziale Kategorie immer schwerer zu fassen ist. Zudem individualisiert sich aufgrund der Mobilitätsanforderungen der Endpunkt der Jugendphase, sodass es weder in sozialer noch in beruflicher Hinsicht normative Bezugsgrößen gibt. Im Prinzip entscheidet ein Jugendlicher – jenseits von juristischen Bestimmungen – heute selbst darüber, wann er erwachsen ist.“ (Hoffmann & Mansel, 2010, S. 170)

Dass es keine allgemein anerkannte Definition und Abgrenzung für das Jugendalter gibt, wird auch daran deutlich, dass die Shell-Jugendstudie Menschen im Alter von 12 bis 25 Jahren befragt (Wolfert, Leven, & Schneekloth, 2019, S. 325), während die Sinus-Studie auf Jugendliche zwischen 14 und 17 Jahren fokussiert, wie bereits im Untertitel deutlich wird (Calmbach, et al., 2020).

Dennoch hat das Jugendalter besondere Spezifika, die im Folgenden in den Blick genommen werden sollen. Begonnen wird mit entwicklungspädagogischen Aspekten der religiösen Entwicklung, die in dieser Arbeit von besonderem Interesse ist, gefolgt von jugendsoziologischen Erkenntnissen und religionspädagogischen Erwägungen, wobei insbesondere der Ansatz der Jugendtheologie näher betrachtet wird.

5.1.1 Entwicklungspädagogische Aspekte

Zur Entwicklung des Menschen vom Kind zum Erwachsenen sind zahllose Studien durchgeführt und Theorien entwickelt worden. Für die dezidiert religiöse Entwicklung sind nach wie vor die Theorien von Fritz Oser und Paul Gmünder sowie von James Fowler am weitesten verbreitet. Beide stellen die religiöse Entwicklung im Anschluss an Theorien der moralischen Entwicklung von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg in Stufen dar, die sie durch interviewbasierte Studien entwickelt haben. Dabei fokussieren Oser und Gmünder auf das

religiöse Urteil, während Fowler neben Piaget und Kohlberg noch Erik H. Eriksons Arbeiten zur Identitätsentwicklung aufnimmt und in seiner Theorie die Entwicklung von „Faith“, am ehesten übersetzbar mit dem Begriff „Lebensglauben“, in den Blick nimmt (Büttner, 2015, Abschnitt 2, Absatz 7).

Da es in der hier vorliegenden Arbeit um religiöse Erfahrungen – und nicht um religiöse Urteile – geht, konzentriert sich die Darstellung im Folgenden auf den Entwurf von James Fowler.

Dieser unterscheidet sieben Stufen der Glaubensentwicklung, wobei die erste Stufe als „Stufe 0“ bezeichnet wird (Schweitzer, 1999, S. 144-153). Der Schwerpunkt im Jugendalter liegt auf Stufe 3, auch Stufe 4 kann in diesem Alter auftreten, höhere Stufen sind Fowler im Jugendalter nicht begegnet, weshalb diese beiden Stufen im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt werden (Schweitzer, 1999, S. 153).

- **Erster Glaube (Stufe 0):** Vorsprachlicher Glaube, das Bewusstsein ist erst im Entstehen begriffen, jedoch entwickelt sich hier das Grundvertrauen, das die spätere religiöse Entwicklung deutlich beeinflusst.
- **Intuitiv-projektiver Glaube (Stufe 1):** Stark von der eigenen Fantasie geprägter Glaube, der von Logik oder Wirklichkeit wenig beeinflusst ist und mitunter gehörte Glaubensaussagen fantasievoll vermischt.
- **Mythisch-wörtlicher Glaube (Stufe 2):** Mythen und Geschichten werden wörtlich verstanden und geglaubt, ihr Symbolsinn bleibt unentdeckt. Gott wird sehr menschlich gedacht.
- **Synthetisch-konventioneller Glaube (Stufe 3):** Die Übernahme von Glaubenskonstrukten aus dem sozialen Umfeld ohne kritische Überprüfung ist typisch für diese Stufe. Hier spiegelt sich die starke Orientierung der jugendlichen Altersgruppe am sozialen Umfeld. Im beginnenden Jugendalter ist dies meist der familiäre Kontext, im späteren eher die Peer-Group. Dieses Phänomen hat auch zur Folge, dass mitunter kaum zueinanderpassende Glaubensüberzeugungen vertreten werden. Die Stärke dieser Orientierung sieht Fowler in der Fähigkeit, sich auf andere verlassen zu können. Die Kehrseite sei allerdings die fehlende Unabhängigkeit und das fehlende Urteilsvermögen, das spätestens dann entwickelt werden müsse, „wenn man mit der Vielzahl der in der modernen Gesellschaft existierenden Auffassungen und Glaubensweisen konfrontiert wird“ (Schweitzer, 1999, S. 148).

- **Individuierend-reflektierender Glaube (Stufe 4):** Dieser Glaube ist stark in der eigenen Auseinandersetzung mit tradierten Vorstellungen entstanden und meist verbunden mit deutlicher Kritik an diesen – er stellt also gewissermaßen die Gegenbewegung zu Stufe 3 dar. Hier existiert ein „klares, fast überzogenes Bewusstsein der eigenen Individualität und Autonomie“ (Schweitzer, 1999, S. 148). Selbstreflexion und eine traditionskritische Haltung sind die Voraussetzung für die Entwicklung dieses Glaubens. Häufig wird Gott auch „in die eigene Person hineinverlagert“ (Schweitzer, 1999, S. 150). Die eigene Urteilsfähigkeit und die gewonnene Unabhängigkeit sind für Fowler die Stärken dieser Stufe, während er Individualismus und „radikale Symbolkritik“ (Schweitzer, 1999, S. 150) als Schwächen benennt.
- **Verbindender Glaube (Stufe 5):** Hier herrscht ein dialogisches Verständnis vor, das verschiedene Vorstellungen verbinden kann und diese relativiert. Das Schwarz-Weiß-Denken der vorherigen Stufe wird überwunden, ohne die eigene Individualität aufzugeben.
- **Universalisierender Glaube (Stufe 6):** Fowler hat hier vor allem Glaubensvorbilder wie Dietrich Bonhoeffer oder Mutter Theresa im Blick. Die Paradoxien der Stufe 5 sind im Sinne absoluter Liebe und Gerechtigkeit überwunden, die Selbsterhaltung tritt zurück zugunsten des „Geschmacks und Gefühls für die transzendente moralische und religiöse Wirklichkeit“ (Schweitzer, 1999, S. 152).

Die Herausforderungen des Jugendalters werden schon an den gegensätzlichen Grundhaltungen der Stufen 3 und 4 deutlich, die üblicherweise im Jugendalter vorkommen. Religiöse Resonanzräume werden von Personen, die tendenziell in verschiedenen Stufen verortet sind, verschieden genutzt werden, jedoch braucht es vermutlich nicht unbedingt voneinander getrennte Resonanzräume. Vielmehr können solche Resonanzräume beiden Glaubensausprägungen die Möglichkeit bieten, in einem geschützten Rahmen religiöse Erfahrungen zu machen. Ob dies in der Realität tatsächlich möglich ist, wäre in einer eigenen Untersuchung empirisch zu klären.

5.1.2 Jugendsoziologische Aspekte

Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf die wesentlichen Ergebnisse der Shell-Jugendstudie 2019 (Albert, et al., 2019) und der Sinus-Jugendstudie 2020 (Calmbach, et al., 2020), auch wenn es eine Vielzahl von Studien gibt, deren Ergebnisse für ein tieferes Verständnis der aktuellen Lebenswelt(en) von Jugendlichen in unserer Gesellschaft hilfreich sind. Exemplarisch dafür möchte ich nennen: die JIM-Studie 2019 zur Mediennutzung von Jugendlichen im Alter von 12 bis 19 Jahren (Feierabend, Rathgeb, & Reutter, 2020), die Jugendstudie Baden-Württemberg 2020 (Antes, Gaedicke, & Schiffers, 2020) – trotz regionaler Begrenzung, weil an Entwicklung und Durchführung der Studie Jugendliche aus dem Landeschülerbeirat Baden-Württemberg entscheidend mitgewirkt haben, wodurch die Themen und Fragestellungen der Jugendlichen unmittelbar Eingang in die Befragung finden konnten – oder die Jugendstudien der TUI-Stiftung, die einen europaweiten Vergleich der Werte, Einstellungen und Lebenswelten zwischen den Jugendlichen der einzelnen Länder ermöglichen (TUI-Stiftung, 2020b). Als Ergänzung wurde im Oktober 2020 noch eine zusätzliche Studie veröffentlicht, die die Besonderheiten der Corona-Situation in den Blick nimmt (TUI-Stiftung, 2020a).

5.1.2.1 Shell-Jugendstudie 2019

Diese Studie wurde 2019 veröffentlicht, die entsprechenden Befragungen wurden Anfang 2019 durchgeführt (Albert, et al., 2019, S. 11). Für den quantitativen Teil der Studie wurden 2.572 Jugendliche zwischen 12 und 25 Jahren befragt. Ergänzt wurde dieser Teil durch 20 qualitative Interviews mit Jugendlichen aus dieser Altersgruppe, wobei die hohe Bedeutung des Internets besonders deutlich wurde (Albert, et al., 2019, S. 33).

Es gibt einige Ansichten und Werte, die die Teilnehmer*innen der Studie ganz überwiegend teilen. Dazu gehören die Frage nach der ökologischen Zukunft, gegenseitiger Respekt, Achtsamkeit in der eigenen Lebensführung, Gerechtigkeitsfragen „sowie ein wachsender Drang, sich für diese Belange aktiv einzubringen“ (Albert, et al., 2019, S. 13). Allerdings vertreten einige Jugendliche auch populistische Positionen. „Die Kritik, die viele dieser Heranwachsenden dabei zugleich am sogenannten Establishment [sic] in Politik und Gesellschaft üben, ist auch davon beeinflusst, dass sich junge Menschen generell nicht

hinreichend gefragt und einbezogen fühlen“ (Albert, et al., 2019, S. 13). Mit Blick auf Zustimmung oder Ablehnung von populistischen Positionen und der Haltung zur Aufnahme Geflüchteter unterscheiden die Autor*innen der Studie fünf Gruppen (Albert, et al., 2019, S. 16-17): Kosmopoliten (ca. 12%) lehnen so gut wie alle populistischen Äußerungen ab und begrüßen die Aufnahme von Geflüchteten, genau wie die Weltoffenen (ca. 27%), die sich zumindest von „explizit sozial- oder nationalpopulistische[n] Statements distanzieren“ (Albert, et al., 2019, S. 16). Die Nicht-eindeutig-Positionierten (ca. 28%) finden die Aufnahme vieler Geflüchteter zwar überwiegend richtig, sind aber anfällig für manche populistische Position. Die Populismus-Geneigten (24%) finden es überwiegend nicht gut, dass Deutschland viele Geflüchtete aufgenommen hat und fast alle stimmen rechtspopulistischen Aussagen über Geflüchtete zu, während Nationalpopulisten (9%) „allen populistisch aufgeladenen Statements durchgängig“ zustimmen, die Aufnahme Geflüchteter und Vielfalt ablehnen (Albert, et al., 2019, S. 17). Dazu passt, dass 56% der Jugendlichen „Angst vor einer wachsenden Feindlichkeit zwischen Menschen haben, die unterschiedlicher Meinung sind“ (Albert, et al., 2019, S. 15). Dabei gilt: „Je höher die Bildungsposition, desto geringer die Populismusaffinität“ (Albert, et al., 2019, S. 17). Fehlende soziale Gerechtigkeit wird vor allem von Jugendlichen aus den unteren Einkommensschichten beklagt, während sich junge Menschen aus „gehobenerer Herkunft“ häufiger für andere Menschen sozial oder politisch engagieren, woran deutlich wird, dass die Herkunft bei vielen Fragen eine sehr große Rolle spielt.

Bei den Wertorientierungen sind „Familie“ und „soziale Beziehungen“ mit Abstand am wichtigsten, hinzu kommen „Eigenverantwortlichkeit“ oder „Unabhängigkeit“, die typisch sind für das Jugendalter. Aber auch traditionelle Tugenden wie „Respektierung von Gesetz und Ordnung“, „Fleiß“ oder „Sicherheit“ spielen eine große Rolle. Das Fazit in der Studie dazu:

„Familie stellt einen ‚sicheren Heimathafen‘ dar, der jungen Menschen Halt und Unterstützung gibt, wohingegen die Orientierung an der Leistungsnorm für das ‚Versprechen‘ steht, dadurch gesellschaftliche Anerkennung zu finden und am Leben teilhaben zu können.“ (Albers, et al., 2019, S. 20)

Doch auch eine gewisse Veränderungsbereitschaft und der Wunsch danach, „das Leben in vollen Zügen genießen“ zu wollen, teilt die große Mehrheit der Jugendlichen. Darüber hinaus haben die idealistischen, eher sinnstiftenden Werte, wie etwa Umweltbewusstsein, gegenüber den früheren Befragungen deutlich an Bedeutung zugenommen, während tendenziell materialistische Orientierungen weniger Zustimmung erhalten (Albers, et al.,

2019, S. 21). Insgesamt blicken die Jugendlichen recht optimistisch in die Zukunft: 58% sind optimistisch, 37% gemischt und 5% eher pessimistisch (Albers, et al., 2019, S. 20).

Die Beziehung zu den Eltern sehen fast alle Jugendlichen eher positiv, wobei dies bei Jugendlichen aus niedrigeren sozialen Schichten nicht ganz so eindeutig ausfällt. 65% der weiblichen und 68% der männlichen Befragten wünschen sich für die Zukunft tendenziell eine klassische Rollenverteilung, bei der die Frau und nicht der Mann beruflich kürzertritt (Albers, et al., 2019, S. 25). Neben der Familie spielen Freund*innen als soziale Bezugspersonen eine große Rolle, wobei es hier offensichtlich eher auf die Qualität als auf die Quantität ankommt: „Für 97 % aller 12- bis 25-Jährigen sind ‚gute Freunde, die einen anerkennen und akzeptieren‘ wichtig, und nur 71 % finden es ebenso wichtig, viele Kontakte zu anderen Menschen zu haben“ (Albers, et al., 2019, S. 26). Die Mehrheit der Befragten ist zufrieden mit dem eigenen Freundeskreis, jedoch ist auch hier ein soziales Gefälle zu beobachten: „Während sich 56 % der Jugendlichen aus der oberen Schicht sehr zufrieden mit ihrem Freundeskreis äußern, sind es nur 36 % in der unteren Schicht“ (Albers, et al., 2019, S. 26).

Der Glaube spielt für muslimische Jugendliche im Gegenüber zu katholischen oder evangelischen eine deutlich größere Rolle: Für 73% von ihnen ist der Glaube an Gott wichtig, während dies nur 39% der katholischen und 24% der evangelischen Jugendlichen sagen – auch beten muslimische Jugendliche deutlich häufiger (60%) als katholische (18%) oder evangelische (13%). Dennoch finden es 69% der insgesamt Befragten gut, dass es die Kirche gibt (Albers, et al., 2019, S. 26).

Die soziale Herkunft und die Bildungskarriere hängen nach wie vor stark miteinander zusammen: Jugendliche aus der unteren Schicht besuchen nur zu 13% ein Gymnasium, während dies 71% aus der oberen Schicht tun (Albers, et al., 2019, S. 27).

Im Freizeitbereich nimmt die Bedeutung der digitalen Möglichkeiten weiter zu, aber auch familiennahe, kreative oder künstlerische Aktivitäten sind wichtiger geworden (Albers, et al., 2019, S. 29-30). In der Freizeit-Typologie unterscheidet die Studie zwischen Medienfokussierten (37%), für die Gaming und Streaming sehr wichtig sind, Familienorientierten (31%) – sie unternehmen viel mit der Familie und zeichnen sich durch eher klassischen Medienkonsum aus (Fernsehen, Zeitschriften, Bücher) – Geselligen (17%), die überwiegend über 18 Jahre alt sind und viel abends ausgehen, sowie den Kreativ-engagiert Aktiven (15%), die sich vorrangig kreativ-künstlerisch betätigen oder sich in Projekten und Vereinen einsetzen.

Das Internet ist für so gut wie alle Jugendliche natürlicher Bewegungsraum für Kommunikation, Unterhaltung und Informationsbeschaffung, wobei 70% der Jugendlichen primär ihr Smartphone dafür nutzen. „Deutlich seltener nutzen sie das Internet zur Selbstinszenierung, nur 12 % stellen mindestens einmal täglich Fotos, Videos, Musik oder Blogbeiträge ins Netz“ (Albers, et al., 2019, S. 30). Bemerkenswert ist dabei, dass Bedenken und Verunsicherung im Bezug auf soziale Netzwerke, digitale Geschäftsmodelle, Datenschutz, Hatespeech oder Fake-News sehr weit verbreitet sind (Albers, et al., 2019, S. 30-31). Auch hier werden vier Typen unterschieden: 33% gehören zu den Unterhaltungs-Konsumisten, die sehr aktiv sind in sozialen Medien und beim Konsum von Unterhaltungsangeboten, 24% werden den Funktionsnutzern zugeordnet, die das Internet vor allem für Kommunikation und Informationsbeschaffung für Ausbildung oder Beruf nutzen, die Intensiv-Allrounder (19%) „sind überdurchschnittlich oft . . . und breit gefächert im Internet aktiv . . . – allerdings sehr zurückhaltend mit eigenen Beiträgen im Netz“ (Albers, et al., 2019, S. 31). Demgegenüber sind die Zurückhaltenden (12%) am wenigsten von allen online unterwegs, wogegen die Uploader (12%) das Internet sehr aktiv und vor allem zur Selbstinszenierung nutzen.

Die Shell-Jugendstudie 2019 bezeichnet die aktuelle junge Generation insgesamt als eine „weiterhin pragmatische Generation“ (Albers, et al., 2019, S. 13), die sich dennoch „zu Wort meldet“ – so der Untertitel. Dahinter steht die grundsätzliche Leistungsbereitschaft der aktuellen Generation, die nicht rebelliert, sondern die gesellschaftlichen „Spielregeln“ akzeptiere und entsprechend agiere. Jedoch vertrete sie die eigenen Werte und Überzeugungen durchaus selbstbewusst und engagiere sich im Vergleich zu früheren Generationen auch häufiger im politischen Kontext (Albers, et al., 2019, S. 13). Einige dieser Werte und Überzeugungen werden von nahezu allen Jugendlichen geteilt, bei anderen Fragen ist auffällig, dass die Herkunft noch immer eine große Auswirkung hat. Beide Befunde beleuchtet auch die Sinus-Jugendstudie, die im Folgenden vorgestellt werden soll.

5.1.2.2 Sinus-Jugendstudie 2020

Die SINUS Jugendstudie 2020 arbeitet ausschließlich qualitativ und beschäftigt sich mit der Lebenswelt der 14- bis 17jährigen. Es wurden 72 Jugendliche teils in mehreren Durchläufen und zu verschiedenen Themenfeldern befragt. Bei der Auswertung wurden einerseits einige Werte identifiziert, die Jugendliche aus allen Lebenswelten teilen: „Verbindlich für die junge Generation heute ist ein Wertekanon aus sozialen Werten (Familie, Freunde, Treue,

Altruismus, Toleranz) und individualistischen Bestrebungen (Leistung und Selbstbestimmung)“ (Calmbach et al., 2020, S. 30). Zu den Dingen, auf die die befragten Jugendlichen nicht verzichten könnten, gehören neben Freunden und Familie vor allem Essen, Musik und Smartphone, Internet (Calmbach et al., 2020, S. 32). Darüber hinaus gibt es jedoch wesentliche Unterschiede, aus denen sieben Lebenswelt-Typen erstellt wurden, die sich einerseits in ihren Werten und andererseits in ihrem Bildungsniveau unterscheiden (siehe Abbildung 1):

SINUS-MODELL FÜR JUGENDLICHE LEBENSWELTEN (U-18) 2020

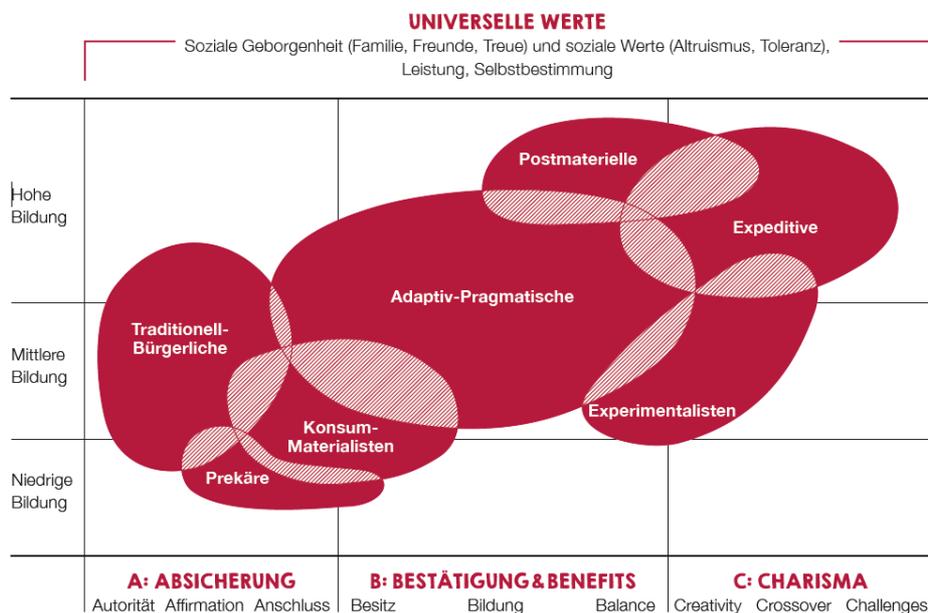


Abbildung 1: SINUS-Modell für jugendliche Lebenswelten 2020

(Calmbach et al., 2020, S. 45)

Dabei gilt jedoch: „Charakteristisch ist eine Gleichzeitigkeit von auf den ersten Blick nur schwer zu vereinbarenden Werthaltungen“ (Calmbach et al., 2020, S. 36), die Zuordnung zu den Lebenswelten bedeutet also keine strikte Trennung, sondern bildet Tendenzen ab. Eine quantitative Zuordnung der Jugendlichen zu den verschiedenen Lebenswelten ist aufgrund des qualitativen Studiendesigns nicht möglich.

Die wesentlichen Merkmale der sieben Lebenswelten sollen hier kurz vorgestellt werden:

- **Traditionell-Bürgerliche** (Calmbach, et al., 2020, S. 49-69), „Die bescheidenen, natur- und heimatorientierten Familienmenschen mit starker Bodenhaftung“: In diesem Milieu spielen Heimat, Tradition, Sicherheit, Gemeinschaft, Konformität und eine

grundsätzliche Autoritätsakzeptanz eine große Rolle. Geselligkeit wird wildem Feiern vorgezogen. Auch religiöse Moral ist positiv konnotiert, wenn auch nicht ganz so stark wie die anderen Werte. „Das Werteprofil dieser Jugendlichen ist vom Bedürfnis nach Beständigkeit, Ordnung und Balance geprägt“ (S. 52), Selbstdisziplinierung ist wichtiger als Selbstentfaltung, die Familie ist in Gegenwart und bei den Zukunftsvorstellungen eine wichtige Größe. Schulischer Erfolg wird als wichtige Voraussetzung für eine sichere berufliche Zukunft angesehen.

- **Adaptiv-Pragmatische** (Calmbach, et al., 2020, S. 70-91), „Der leistungs- und familienorientierte moderne Mainstream mit hoher Anpassungsbereitschaft“: Wichtige Werte sind Work-Life-Balance, Geld und Konsum, „Connectivity“ (Vernetzung), Selbstoptimierung und Flexibilität, aber auch traditionelle Tugenden und ein „intensives Leben“ spielen eine Rolle, während religiöse Moral eher abgelehnt wird. Sie verbinden bürgerliche Grundwerte „mit (post)modernen und hedonistischen Werten“ (S. 73). Die Familie ist ein wichtiger Bezugspunkt, der Sicherheit bietet, allerdings spielen auch Abnabelungsprozesse eine große Rolle. Von extremen Sichtweisen grenzen sie sich ab, Anpassungsfähigkeit hat eine hohe Bedeutung. Auch kulturell orientieren sie sich am Mainstream. Sie „möchten ein sicheres und geordnetes Leben“, stellen aber fest, dass von ihnen in Zukunft viel Flexibilität und Selbstmanagement erwartet werden wird, sie „klagen aber nicht, sondern finden sich damit ab“ (S. 78).
- **Prekäre** (Calmbach, et al., 2020, S. 92-109), „Die um Orientierung und Teilhabe bemühten Jugendlichen mit schwierigen Startvoraussetzungen und Durchbeißermentalität“: Jugendliche aus dem prekären Milieu orientieren sich an Werten wie sozialer Gerechtigkeit, Geld und Konsum, Prestige und Dominanz, aber auch Unauffälligkeit und Zurückhaltung. Heimat, Tradition, religiöse Moral oder Autoritätsakzeptanz sind etwas weniger wichtig, aber dennoch relevant. Sie kämpfen um Normalität und darum, mithalten zu können und müssen häufig mit zurückliegenden Misserfolgserfahrungen umgehen. „Prekäre Jugendliche haben die schwierigsten Startvoraussetzungen“ (S. 97), dessen sind sie sich überwiegend sehr bewusst. Sie versuchen, ihre Situation zu verbessern, erleben jedoch häufig, dass dies auch aus gesellschaftlichen Gründen nicht gelingt – „die daraus resultierende Angst vor geringen Teilhabemöglichkeiten sind in dieser Lebenswelt dominant“ (S. 97). Schule ist eher negativ besetzt, obwohl sie wissen, dass „es ohne Bildung nicht geht“

- (S. 98). Auch bei diesen Jugendlichen ist die, häufig idealisierte, Familie eine zentrale Größe.
- **Konsum-Materialisten** (Calmbach, et al., 2020, S. 110-129), „Die freizeit- und familienorientierte untere Mitte mit ausgeprägten markenbewussten Konsumwünschen“: Ihre wichtigsten Werte sind Geld und Konsum, Luxus, Einzigartigkeit, Prestige und Dominanz, Heimat, Tradition und „Connectivity“. Religiöse Moral oder soziale Gerechtigkeit sind demgegenüber weniger wichtig, spielen aber auch eine Rolle. Es geht ihnen um Status und Prestige. Schule hat keine große Bedeutung, Bildungsdefizite sollen später durch Fleiß wettgemacht werden. Die Familie stellt auch hier den zentralen Bezugspunkt dar, der Sicherheit bietet, ergänzt durch den Freundeskreis, der für „Fun und Action“ zuständig ist (S. 116). Sie „handeln vor allem gegenwarts- und ichbezogen. Sie wissen, dass man sich mit der Zukunft beschäftigen müsste, schieben die Auseinandersetzung damit aber oft auf die lange Bank“ (S. 119). Der soziale Aufstieg inklusive einer Familie nach bürgerlichem Idealbild sind ein wichtiges Lebensziel.
 - **Experimentalisten** (Calmbach, et al., 2020, S. 130-151), „Die spaß- und szeneorientierten Nonkonformisten mit Fokus auf Leben im Hier und Jetzt“: Zentrale Werte der Experimentalisten sind u. a. Diversity, Creativity, Einzigartigkeit, Grenzüberschreitungen und ein intensives Leben. Entsprechend sind traditionelle Werte, religiöse Moral, Konformität, aber auch Luxus negativ besetzt. „Sie wollen das Leben in vollen Zügen genießen und den Ernst des Lebens möglichst lange hinauszögern“ (S. 133). Routine wird als langweilig angesehen, es braucht immer wieder neue Reize, es gibt eine große Offenheit gegenüber anderen Kulturen oder Lebensweisen. Allerdings teilen sie „mit Jugendlichen anderer Lebenswelten den Wunsch nach stabilen sozialen Beziehungen und Geborgenheit“, wofür Familie und Freund*innen als wichtig erachtet werden (S. 137). Doch bei aller familiären Verbundenheit beginnen sie früh damit, sich Freiräume zu erkämpfen und „vor allem die Freizeit möglichst unabhängig zu gestalten“ (S. 140). Die eigene Zukunft lassen sie meist entspannt auf sich zukommen und setzen auf ihre Spontaneität. Wichtig ist vor allem die Möglichkeit zur Selbstentfaltung.
 - **Postmaterielle** (Calmbach, et al., 2020, S. 152-171), „Weltgewandte, bildungsnahe Teenage-Bohemiens mit ausgeprägtem Gerechtigkeitsempfinden“: Ihnen sind soziale Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Emanzipation oder Diversity wichtig, sie wollen aber

auch persönlich wachsen, kreativ sein und legen Wert auf eine gute Work-Life-Balance. Formale Bildung als Voraussetzung für ein gelingendes Leben bejahen sie grundsätzlich. Konsum, Luxus, religiöse Moral oder patriarchalische Strukturen lehnen sie ab. Sie „formulieren bereits recht deutlich den für sie relevanten, stark humanistisch geprägten Wertekatalog“ (S. 155), oft verbunden mit einem hohen „Sendungsbewusstsein“ und hoher Leistungsbereitschaft. Auch eine hohe Gemeinwohlorientierung geht damit einher. „Postmaterielle Jugendliche blicken entspannt und mit Vorfreude in die Zukunft. Man möchte zwar ein Leben in geordneten bzw. sicheren Verhältnissen, jedoch abseits des Spießbürgerlichen und Kleinkarierten“ (S. 162).

- **Expeditive** (Calmbach, et al., 2020, S. 172-182), „Die erfolgs- und lifestyleorientierten Networker auf der Suche nach neuen Grenzen und unkonventionellen Erfahrungen“: Expeditive Jugendliche wollen Grenzen überschreiten, gut vernetzt, flexibel und kreativ sein und sind kosmopolitisch orientiert. Auch soziale Gerechtigkeit, eine hohe Leistungsbereitschaft und Diversität sind ihnen wichtig, während Tradition, religiöse Moral oder die Orientierung an Autoritäten dem entgegenstehen und entsprechend negativ gesehen werden. Typisch ist für sie ein „buntes Wertepatchwork“ zwischen Selbstverwirklichung und Leistungsorientierung (S. 175). Sie sind flexibel, innovativ und wettbewerbsorientiert und brauchen „kreative Gestaltungsspielräume, um sich wohlfühlen“ (S. 177). „Viele sehen sich als urbane, weltoffene Hipster“ (S. 180), ziehen aus diesem Selbstbild auch Selbstbewusstsein und wenden sich gegen Ordnungen und Konventionen. Sie können es kaum erwarten, sich räumlich vom Elternhaus zu lösen und so einen neuen Lebensabschnitt zu beginnen. Ihrer Zukunft sehen sie gelassen, optimistisch und selbstbewusst entgegen.

Wesentliche Erkenntnisse der Studie sind laut Bundeszentrale für politische Bildung (2020) außerdem:

- Die junge Generation ist ernster geworden – ernsthafter einerseits, besorgter andererseits, besonders im Hinblick auf die Covid19-Pandemie und die globale Klimakrise. Bei diesen Themen und ganz grundsätzlich fühlen sich die Jugendlichen nicht wahr- und ernst genommen.
- Die Covid19-Pandemie wird von der jungen Generation als gefährlich eingeschätzt, auch wenn die wenigsten Angst vor einer Ansteckung haben. Hier spielt der Gedanke

der Solidarität eine wichtige Rolle. Die Politiker*innen handeln während der Pandemie aus Sicht der Jugendlichen überwiegend sinnvoll und verantwortungsbewusst.

- Jugendliche wünschen sich mehr gesellschaftlichen Zusammenhalt und weniger Egoismus. Sie „haben Angst vor zunehmender Polarisierung, Hass und Aggression – die insbesondere bildungsferne Jugendliche in ihren Lebenswelten oft erleben“ (Bundeszentrale für politische Bildung, 2020, Absatz 9). Entsprechend verlieren Status und Materielles an Bedeutung, sichere Lebensverhältnisse werden dagegen wichtiger.
- Mit Blick auf ihre berufliche Zukunft wünschen sich Jugendliche ein positives Arbeitsumfeld. Work-Life-Balance, genügend Zeit mit Freund*innen und Familie stehen hoch im Kurs und verdrängen zunehmend die hedonistische Orientierung, die Partys, Fun und Action im Zentrum hat.
- Bemerkenswert ist, dass Werte wie Leistung und Eigenverantwortung weiterhin sehr wichtig sind, während „gleichzeitig die Skepsis gegenüber dem neoliberalen Wettbewerbsparadigma zugenommen hat. Die Folge ist, dass Zeit für sich selbst haben oder ‚chillen‘, wie es Jugendliche bezeichnen, immer wichtiger werden“ (Bundeszentrale für politische Bildung, 2020, Absatz 12).

5.1.2.3 Fazit

Mit Blick auf die Frage nach Resonanzräumen, in denen Jugendliche religiöse Erfahrungen machen können, ist die Milieufrage von großer Bedeutung – Rosa (2018) hat mit Bezug auf schulische Resonanzräume bereits darauf hingewiesen, dass Schüler*innen aus bürgerlichen Milieus in den Schulen tendenziell viele, für ihr Herkunftsmilieu passende Resonanzangebote vorfinden, während andere die gegenteilige Erfahrung machen (Rosa, 2018, S. 417-420). Die oben entwickelte Definition von Resonanzräumen bleibt davon unberührt, jedoch muss die praktische Gestaltung von Resonanzräumen mutmaßlich je nach Zielgruppe variieren, weil die verschiedenen Milieus denselben Kontext verschieden erleben oder interpretieren, etwa bei der Frage, was für sie eine „sichere Umgebung“ ist. Auch die Shell-Studie weist in diese Richtung, differenziert jedoch insgesamt noch stärker bzw. verbindet die Ergebnisse der einzelnen Themenfelder nicht zu einem Gesamtbild, wie es Sinus tut.

Daran wird deutlich: Welche Ressourcen und Kompetenzen Jugendliche zur Verfügung haben, um religiöse Erfahrungen machen bzw. Erlebnisse als solche deuten zu können, ist individuell sehr unterschiedlich, ist jedoch auch eine Milieufrage. Entsprechend ist es mutmaßlich notwendig, milieuspezifische Resonanzräume zu schaffen und zur Verfügung zu stellen. Allerdings weist die Tatsache, dass es auch geteilte Werte innerhalb der aktuellen Jugendgeneration gibt, darauf hin, dass zumindest partiell auch „geteilte Resonanzräume“ möglich sind, die Jugendlichen aus verschiedenen Milieus Resonanz Erfahrungen ermöglichen. Nimmt man diese geteilten Werte in den Blick, kann mit Calmbach, et al. (2020) von dem Bedürfnis nach sozialer Geborgenheit, der hohen Bedeutung von sozialem Verhalten und hoher Selbstbestimmung gesprochen werden. Überträgt man diese Werte auf die Ausgestaltung von Resonanzräumen, dann wird deutlich, dass diese einerseits soziale Geborgenheit und andererseits Möglichkeiten der Gestaltung sowie der Selbst- und Mitbestimmung bieten sollten.

5.1.3 Religionspädagogische Aspekte

Nach Schweitzer (2021) bezieht sich die Religionspädagogik „auf alle Bereiche der religiösen Erziehung, Bildung . . . , Entwicklung . . . und Sozialisation . . . in Schule, Kirche (Religionsgemeinschaften) und Gesellschaft beziehungsweise in globalen Zusammenhängen“ (Abschnitt 1, Absatz 3). Sie verstehe die Vermittlung und Aneignung der religiösen Tradition als einen Bildungsprozess, der auch den Kriterien der modernen Erziehungswissenschaft gerecht werde. Sie hat wesentlich mit Kindern und Jugendlichen zu tun, auch wenn sich ihre Zuständigkeit ausdrücklich nicht auf diese Altersgruppen beschränkt – wie etwa die Erwachsenenbildung deutlich macht, die ebenfalls der Religionspädagogik zugerechnet wird (Schweitzer, 2021, Abschnitt 3.1, Absatz 2). Riegger (2016) weist darauf hin, dass „auch in Zukunft kein Weg an einem Erfahrungsbezug in der Religionspädagogik vorbeizugehen“ scheint (Abschnitt 4.2, Absatz 4) – somit sind auch religiöse Erfahrungen für die Religionspädagogik ein wichtiger Anknüpfungspunkt. Dieser Aspekt wird in Abschnitt 5.2 näher beleuchtet.

Dezidiert Jugendliche in den Blick nimmt die Jugendtheologie als Unterkategorie der Religionspädagogik. Diese ist 2005, im Anschluss an die Kindertheologie, erstmals öffentlich formuliert und seitdem kontinuierlich weiterentwickelt worden (Reiss, 2015, Abschnitt 2, Absatz 1). Sie differenziert sich grundsätzlich in drei Dimensionen: Theologie *der* Jugendlichen, die vor allem eine Sichtbarmachung der Theologie darstellt, die bereits in der

persönlichen Lebens- und Weltdeutung Jugendlicher vorhanden ist; *Theologie für* Jugendliche, „[h]ierunter ist jegliches Material zu fassen, das Jugendliche dazu anregt, ihre Theologie zu artikulieren, zu konkretisieren und zu differenzieren“ (Reiss, 2015, Abschnitt 3.2, Absatz 1); und *Theologie mit* Jugendlichen, bei der es schwerpunktmäßig darum geht, die Theologie der Jugendlichen mit der Theologie für Jugendliche ins Gespräch zu bringen. Diese dritte Dimension hat sich als Schwerpunkt der Jugendtheologie herauskristallisiert, weil sie die beiden anderen Dimensionen miteinander verbindet. Als wesentliche Aufgaben dieser Dimension „gilt es die Deutungen der Heranwachsenden wahrzunehmen (aufmerksames Beobachten), ins Gespräch zu bringen (stimulierende Gesprächspartnerschaft) und weiterzuführen (begleitende Expertise)“ (Reiss, 2015, Abschnitt 3.3, Absatz 4). Dabei helfen kann die Differenzierung der verschiedenen Arten jugendtheologischer Kommunikation: implizit, persönlich, explizit, mit Hilfe der theologischen Dogmatik oder in Form ausdrücklich theologischer Argumentation (Schlag & Schweitzer, 2011, S. 59-60).

Auf diese Art und Weise kann die Jugendtheologie dazu beitragen, dass Jugendliche Alltagserlebnisse religiös deuten und diese für sie somit zu religiösen Erfahrungen werden können.

5.1.4 Zusammenfassung und Fazit

„Das“ Jugendalter gibt es nicht, ebenso wenig wie „die“ Jugendlichen. Diese Erkenntnis zieht sich durch alle jugendsoziologischen Veröffentlichungen und wird auch von Praktiker*innen der Jugendarbeit immer wieder bestätigt; zu stark unterscheiden sich die einzelnen Milieus und biografischen Entwicklungen. Dennoch gibt es auch geteilte Werte, die das Erleben und Handeln Jugendlicher prägen. Diese geteilten Werte können religionspädagogisch, etwa in der Jugendtheologie, dort aufgenommen werden, wo milieuspezifische Angebote kaum möglich sind. Zu der Frage nach Besonderheiten der einzelnen Milieus kommt die Frage nach der religiösen Entwicklung, die gerade im Jugendalter eine hohe Bedeutung besitzen kann. Hier gilt es, religionspädagogische Angebote bereitzustellen, die Entwicklung möglich machen, ohne sie zu erzwingen. Hierfür kann der*die Pädagoge*in eine wichtige Rolle einnehmen, indem er*sie erkennbar religiöse Impulse setzt, an denen sich die einen orientieren und die die anderen hinterfragen können. Diese Impulse dürfen keinesfalls im autoritären Stil eingebracht werden, sondern müssen den genannten geteilten Werten

entsprechen. Ähnlich beschreibt die Resonanzpädagogik die Rolle der Lehrkräfte und fordert ein „tonales und taktvolles“ Agieren (Beljan, 2017, S. 207-235, vgl. Abschnitt 4.3.4).

Für jede Form der persönlichen Entwicklung braucht es Räume, in denen diese geschehen kann – an dieser Stelle kommt die Frage nach Resonanzräumen wieder in den Blick. Resonanzräume, wie ich sie in Kapitel 4 beschrieben habe, eignen sich für Entwicklungen in besonderer Weise, weil sie resonante Beziehungen ermöglichen,⁶¹ die wiederum einerseits durch eine Fremdheit geprägt sind – der, die oder das andere fordert das Subjekt heraus – andererseits auch durch eine Nähe, eine innere Berührung, die vor Überforderung bewahrt und das Subjekt erahnen lässt, dass es sich lohnt, sich dieser Begegnung auszusetzen. Gerade die Formulierung der „Anverwandlung“ bei Rosa weist darauf hin, dass eine Resonanzbeziehung keine*n der Beteiligten unverändert zurücklässt; es tritt eine Entwicklung ein.

Andererseits präzisiert der Blick auf die geteilten Werte das Bild eines „jugendgerechten“ Resonanzraums: Diese Werte dürfen in einem Resonanzraum dann nicht negiert werden, sondern sollten im Gegenteil möglichst sogar Teil des Resonanzraums sein. Diese Werte sind laut den Jugendstudien von Shell (Albert, et al., 2019) und Sinus (Calmbach, et al., 2020): Familie und Freund*innen, Treue, Altruismus, Toleranz, Leistung und Selbstbestimmung, die ökologische Zukunft, gegenseitiger Respekt, Achtsamkeit in der eigenen Lebensführung, Gerechtigkeitsfragen und die Bereitschaft, sich aktiv einzusetzen. Jugendgemäße Resonanzräume sind dann solche Räume, in denen junge Menschen verlässliche Beziehungen leben können, wo sie respektiert und toleriert, aber auch herausgefordert werden, sich einzubringen und selbst aktiv zu werden für die Dinge, die für sie eine hohe Bedeutung haben, und dabei auch auf sich selbst und die eigenen Bedürfnisse und Ressourcen zu achten.

Mit diesen Überlegungen ist auch die Bearbeitung von Unterforschungsfrage 3, die nach besonderen Kontextbedingungen des Jugendalters und ihre Bedeutung für die Resonanztheorie fragt sind, vorläufig abgeschlossen.

⁶¹ Vgl. ausführlich dazu und zum Folgenden meine Darstellung der Resonanztheorie in Abschnitt 4.1.

5.2 Religiöse Erfahrung(en) und Gelebte Theologie

Was ist eine religiöse Erfahrung? Und wie entsteht sie? Diese beiden Fragen sind wesentlich zu klären, um der Frage nach religiösen Resonanzräumen nachgehen zu können, denn gerade die Kategorie der religiösen Erfahrung bestimmt, ob und wann von einem religiösen Resonanzraum gesprochen werden kann. Gibt es keine religiöse (Resonanz-)Erfahrung, kann auch kein entsprechender Resonanzraum identifiziert werden.

Riegger (2016) grenzt den Begriff der Erfahrung zunächst von Erlebtem und Erlebnis ab und beschreibt eine Erfahrung als ein Erlebnis, das eine besondere Deutung durch das dies erlebende Subjekt erhält, die nachhaltig Auswirkungen auf Fühlen, Denken und Leben ebendieses Subjekts erhält (Abschnitt 2.1). Dabei gilt: „Die Transformation vom Erlebnis zur Erfahrung erfolgt nicht im luftleeren Raum, sondern mittels Interpretations- bzw. Deutungsrahmen . . ., welche in der Lebenswelt und im Einzelnen zur Verfügung stehen“ (Riegger, 2016, Abschnitt 2.1). Eine religiöse Erfahrung ist dann ein Erlebnis, das vor dem eigenen Horizont religiös gedeutet wird, „zur Aufrichtung des ganzen Menschen an *Etwas*, also am *Heiligen*, am *Geheimnis*, an *Gott*“ (Riegger, 2016, Abschnitt 2.1).

Um dieses durchaus komplexe Phänomen angemessen in den Blick nehmen zu können, werden im Folgenden vier verschiedene Perspektiven dargestellt. Peter Biehl (2001) bringt eine religionspädagogische Perspektive ein, während sich Sabrina Müller (2018b, 2019, 2021) als Praktische Theologin diesem Phänomen zuwendet und Ergebnisse aus ihrer empirischen Forschungsarbeit als Grundlage ihrer Theoriebildung einbezieht. Paul Tillich (2017) bindet die religiöse Erfahrung als „Medium“ in seine Systematischen Theologie ein. Karl Rahner blickt aus katholischer Perspektive auf das Phänomen der Gotteserfahrung und hat dabei einen eher religionsphilosophischen Ansatz. In der Zusammenschau dieser vier Perspektiven ergibt sich ein Gesamtbild, mit dem dann im folgenden Abschnitt auf spezifisch juvenile Glaubenspraxis geblickt werden kann.

5.2.1 Eine religionspädagogische Perspektive: Peter Biehl

Peter Biehl (2001) entwirft sein Verständnis von religiöser Erfahrung aus religionspädagogischer Perspektive durch eine Verhältnisbestimmung zu alltäglichen Erfahrungen, die er dezidiert nicht als reines Gegenüber verstanden haben möchte. Vielmehr hätten religiöse Erfahrungen zwar „ihren Ort in dem Kontrast zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem“,

seien allerdings „das Unalltägliche *im* Alltäglichen; sie verkörper[n] das *Andere* der bestehenden Welt“ und seien so gewissermaßen zugleich Teil und Gegenüber des Alltags, sie „*unterbrechen* und *durchbrechen* das Alltägliche“ als „*Kehrseite* des Alltäglichen“ (Biehl, 2001, S. 424). Von religiösen Erfahrungen kann laut Biehl dann gesprochen werden, wenn „Wahrnehmungen, Erlebnisse, Widerfahrnisse . . . mit Hilfe eines bestimmten Interpretationsrahmens gedeutet werden, der durch charakteristische Formen religiöser Sprache mitbestimmt ist“ (Biehl, 2001, S. 424). Er hat fünf Strukturmerkmale religiöser Erfahrungen identifiziert: Diese hätten (1) den „Charakter von Grenzerfahrungen“ und (2) „Erschließungscharakter“, womit gemeint ist, dass diese eine Erfahrung dazu führt, bisherige Erfahrungen neu und anders sehen, verstehen und einordnen zu können. Auch ein (3) „Widerfahrnischarakter“ sei kennzeichnend für religiöse Erfahrungen, sie seien unverfügbar und darüber hinaus eigne ihnen (4) eine vorwärts- und eine rückwärtsgewandte Struktur,⁶² die im Fall von „authentischer“ religiöser Erfahrung „dialektisch in Spannung gehalten“ werde. Schließlich erforderten (5) religiöse Erfahrungen die Kompetenz, im Dialog mit Gemeinschaft und Überlieferung gemachte Erfahrungen symbolisch zu deuten und entsprechende Schlussfolgerungen zu ziehen (Biehl, 2001, S. 424-425).

5.2.2 Eine praktisch-theologische Perspektive: Sabrina Müller

Sabrina Müller (2018b, 2019, 2021) versucht, sich dem Phänomen der religiösen Erfahrung empirisch und induktiv zu nähern und tut dies aus der Perspektive der Praktischen Theologie. Dabei geht sie mit Blick auf Pluralisierung, Individualisierung und Urbanisierung in westlichen Gesellschaften davon aus, dass jede*r selbst in der Verantwortung steht, eigene Erlebnisse zu interpretieren und ggf. als religiöse Erfahrung zu benennen – diese Verantwortung könne nicht mehr an religiöse Institutionen o. ä. delegiert werden. Auf diese Weise könnten auch alltäglich anmutende Erlebnisse zu religiösen Erfahrungen werden (Müller, 2018b, S. 79-80). Müller hat qualitative Interviews mit 20 Menschen zwischen 15 und 25 Jahren geführt, die im städtischen Kontext leben und von sich selbst sagen, dass sie eine religiöse Erfahrung gemacht haben (Müller, 2018b, S. 81 und Müller, 2021, S. 196-197). Damit ein alltäglicher Moment eine besondere Erfahrung werden kann, braucht es laut Müller einen „(religiösen)

⁶² Biehl nennt religiöse Erfahrung einerseits als möglichen „Ausdruck des Sicherheits- und Geborgenheitsbedürfnisses“ und andererseits als Ausdruck des Versuchs „sich an Kommendem zu orientieren“ (Biehl, 2001, S. 425).

Resonanzraum“⁶³, der durch drei „(Aktions-)Ebenen“ gekennzeichnet ist (2019, S. 44): Kontingenzerfahrungen, relationale religiöse Impulse und eine persönliche Suchbewegung (Müller 2019, S. 44-45). Bemerkenswert ist, dass diese drei (Aktions-)Ebenen individuelle Faktoren und keine klassischen Raumfaktoren darstellen, ebenso wenig wie die folgenden sieben qualitativen Faktoren, die sie ebenfalls festgestellt hat und die ihrer Beobachtung nach für die interviewten Personen eine zentrale Rolle spielten, um ihr Erlebnis als religiöse Erfahrung zu interpretieren (Müller, 2018b, S. 80-81 und 2019, S. 45-46): (1) Religiöse Erfahrungen sind verbunden mit persönlichen Bedürfnissen, berühren also die existenzielle Dimension und sind (2) stets auch emotionale Erfahrungen. (3) Sie sind außerdem stets Beziehungserfahrungen, indem sie etwa die Beziehung des Subjekts zu sich selbst neu ausrichten, von anderen Menschen ausgelöst oder beeinflusst werden und auf ein „transcendental object“ als relationalem Gegenüber bezogen sind. Eine transzendente Komponente ist dann auch, bei aller Verschiedenheit der konkreten Gestalt, für Müller Faktor (4). Das Wissen, das durch religiöse Erfahrungen gesammelt wird, ist (5) ein nicht-kognitives, intuitives Wissen bzw. eine unmittelbare und subjektive Gewissheit, die lebensverändernde und zu Handlungen motivierende Kraft vermittelt. Religiöse Erfahrungen können (6) persönliche Grenzen sprengen und zu konkreten Handlungen befähigen. Sie geben Antworten oder Lösungen für innere Konflikte und Fragen und schenken so Handlungsmöglichkeiten. Darüber hinaus bringen sie (7) Veränderungen mit sich, beginnend mit der betroffenen Person und deren Sinnsystem, aber häufig mit Auswirkungen auf die Umgebung und die persönliche Weltsicht. Dabei haben diese Veränderungen eine ethische Dimension sowie einen lebensfördernden und lebensbejahenden Effekt.

Sie fasst zusammen: „Wenn die drei beschriebenen Aktionsebenen und die qualitativen Faktoren aufeinandertreffen, wird ein Resonanzraum geschaffen, in dem ein alltägliches Erlebnis transformiert werden kann und ein religiöses Reframing geschieht“ (Müller, 2019, S. 46).

⁶³ Das Verständnis dieses Begriffs bei Müller unterscheidet sich deutlich vom in Kapitel 4 dieser Arbeit entwickelten Begriffsverständnis. Der von Müller benannte Resonanzraum stellt eine Art „inneren Resonanzraum“ des Individuums dar – ein Verständnis, das Rosa (2018) mit seinem Bild der „einander entgegenkommenden Resonanzräume[n]“ (S. 294) durchaus ermöglicht – wohingegen der in Abschnitt 4.4 von mir skizzierte Resonanzraum einen „äußeren Resonanzraum“ darstellt. Religiöse Erfahrungen werden mutmaßlich dann möglich, wenn beides zusammenkommt. Dafür könnte eine weitere begriffliche Präzisierung hilfreich sein. Ob die hier vorgenommenen Ergänzungen „innerer“ bzw. „äußerer“ Resonanzraum weiterführen, wäre an anderer Stelle weiter zu überlegen.

Gerade der Gedanke, dass Erlebnisse nur dann religiös gedeutet werden können, wenn „relationale, religiöse Impulse“ in der Biografie des Subjekts existieren (egal, ob in der aktuellen Situation oder in der Vergangenheit), bietet einen hervorragenden Anknüpfungspunkt an Rosas Resonanztheorie. Rosa formuliert in Bezug auf soziale Gemeinschaften, dass diese Resonanzgemeinschaften seien, „weil sie die gleichen Resonanzräume bewohnen“ sie seien „*Narrationsgemeinschaften*, die über ein gemeinsames, Resonanzen erzeugendes und steuerndes Geschichtenrepertoire verfügen“ (Rosa, 2018, S. 267). Mit Blick auf die religiöse Sozialisation ist demzufolge zu sagen, dass ein gemeinsames „Bewohnen“ eines religiösen Resonanzraums nur dann gelingen kann, wenn ein gemeinsames religiöses Geschichtenrepertoire zur Verfügung steht. Darauf verweist Müllers Formulierung von relationalen, religiösen Impulsen ebenso wie Biehls „Dialog mit Gemeinschaft und Überlieferung“.

In der Vergangenheit war dieses gemeinsame religiöse Geschichtenrepertoire gesellschaftlich als christliche Kultur und institutionell durch die Kirche gesichert. Diese Sicherheit geht im Zuge der Individualisierung zunehmend verloren. Dennoch gibt es weiterhin religiöse Erfahrungen, die jedoch für die Deutung vermehrt auf andere Quellen als die kirchlich-institutionellen zurückgreifen (Müller, 2019, S. 27-28).

Sabrina Müller (2019) hat den Ansatz der Gelebten Theologie entwickelt, um diese Beobachtung aufnehmen und deuten zu können. Sie versteht diese als Agieren eines heutigen Allgemeinen Priestertums, etwa wenn theologische Diskurse geführt werden, die online weitestgehend partizipativ, hierarchie- und institutionsfrei ablaufen und in kurzer Zeit eine hohe Reichweite erzielen. Sie beschreibt diesen Vorgang als „alltägliche, erfahrene, produzierte und Gelebte Theologie vom Allgemeinen Priestertum“ (Müller, 2019, S. 33) und in gewisser Weise als mögliche Fortsetzung der zuvor beschriebenen religiösen Erfahrungen, die in einer Gelebten Theologie gebündelt und systematisiert werden können (S. 39).⁶⁴ Sie grenzt die Gelebte Theologie von verschiedenen bestehenden Konzepten ab. Gelebte Religion hat ihrer Ansicht nach, anders als die Gelebte Theologie, auch unreflektierte Erfahrungen im Blick (Müller, 2019, S. 34-35),⁶⁵ während der Ansatz von gelebtem Glauben mit einer bestimmten

⁶⁴ Laut Müller (2019) könne von „religiöser Erfahrung, die nach Einsicht und Ausdruck sucht“ gesprochen werden. Wenn diese Erfahrung öffentlich zum Ausdruck kommt und konkrete, performative Gestalt annimmt, wird sie zur Gelebten Theologie“ (S. 51).

⁶⁵ „Die ‚gelebte Religion‘ aber ist die Religion der Individuen, ihre transzendenzoffene SinnEinstellung und in letztinstanzlichen Deutungshorizonten sich orientierende, kulturell vermittelte Lebensform“ (Gräß, 2005, S. 153).

religiösen Programmatik verbunden sei (Müller, 2019, S. 35-36). Dem aus dem englischsprachigen Raum stammende Begriff *ordinary theology* wohne dagegen eine problematische Begrenzung auf theologische Laien und rein sprachliche Ausdrucksformen inne (Müller, 2019, S. 36-37).⁶⁶

Demgegenüber beschreibt Müller (2019) die Gelebte Theologie als die „essenzielle und existenzielle Theologie des Individuums“, die außerdem häufig das kirchliche Leben präge (S. 38). Sie sei eine erfahrene und erfahrbare Theologie, die sich im Alltag bewähren müsse. Private Glaubensüberzeugungen seien ebenso in diesen Begriff integriert wie die gelebte und reflektierte Glaubenspraxis (Müller, 2019, S. 38). Sie sei eine „prozessuale Theologie, die auf persönlichen und gemeinschaftlichen (Kontingenz-)Erfahrungen beruht und einem Wandel der Lebensumstände und des Kontexts unterworfen ist“, außerdem eigne ihr eine gewisse Öffentlichkeit, sodass sie zumindest theoretisch diskursiv offen und -fähig werde (Müller, 2019, S. 39). Sie fasst zusammen: „Gelebte Theologie gründet in der Erfahrungswelt und Lebensrealität der Menschen. Sie wird dann zur Theologie, wenn sie reflektierten Ausdruck findet und auf öffentliche Resonanz stößt“ (Müller, 2019, S. 39). Diese Art des Theologisierens hat das Potenzial, das Bild von Kirche nachhaltig zu verändern:

„Die existentielle Dimension christlicher Erfahrungen wird für eine pluralistische Gesellschaft im Horizont von Mission und Nachfolge, als gegenseitigem Lernprozess, thematisiert. Dabei stehen keine säkularisierungs- oder markttheoretischen Modelle im Zentrum, sondern Kirche wird individualisierungstheoretisch als lebensfördernde und lebensdienliche Dialoggemeinschaft für, von und mit Individuen verstanden.“ (Müller, 2018a, Absatz 2)

Die Gelebte Theologie ist jedoch nach Müller (2018a) nicht nur im dezidiert kirchlichen Kontext zu verorten, vielmehr beteiligten sich an ihr, digital und analog, auch religiöse Menschen, die nicht (mehr) kirchlich angebunden sind (Absatz 10).⁶⁷

Ein möglicher Anknüpfungspunkt zum Thema dieser Arbeit ist die Frage, wann und wo Menschen religiöse Erfahrungen zu einer Gelebten Theologie verknüpfen, ob es dafür lediglich einen Resonanzraum im unter 4.5 definierten Sinne braucht oder ob weitere Faktoren hier eine Rolle spielen.

⁶⁶ Positiv bezieht sich Müller (2019) auf die *popular theology* (S. 37-38). Sie benennt eine „Analogie“; es bleibt aber etwas unklar, worin genau die Unterschiede zur Gelebten Theologie bestehen.

⁶⁷ Der Ansatz der Gelebten Theologie weist einige Analogien zur Jugendtheologie auf (s. o.), schon die Formulierung „für, von und mit“ weist darauf hin, nimmt jedoch kein spezifisches Alter in den Blick, sondern bezieht alle Menschen als potenzielle theologische Akteur*innen mit ein.

5.2.3 Eine systematisch-theologische Perspektive: Paul Tillich

Systematisch-theologisch ist der Erfahrungsbegriff u. a. mit Paul Tillich verbunden. Eine ausführliche Darstellung seines theologisch-religionsphilosophischen Ansatzes ist an dieser Stelle aus Platzgründen nicht möglich, einige seiner Überlegungen zum Begriff der religiösen Erfahrung und deren Kontext seien hier aber kurz dargestellt:

Für Tillich (2017) ist der „Gegenstand der Theologie das, was uns unbedingt angeht“ (S. 16). Diese Formulierung ist seine „abstrakte Übersetzung“ des Gebots der Gottesliebe. Er führt weiter aus:

„Das religiöse Betroffensein ist unbedingt und total, es macht alle anderen Arten von Betroffenheit vorläufig. . . . Es ist total, kein Teil unser selbst und unserer Welt ist davon ausgeschlossen. . . . Es ist ein Gegenstand unendlicher Leidenschaft.“ (Tillich, 2017, S. 16)

Weiterhin macht er deutlich, dass nur diese religiöse Erfahrung mit ihrem existenziellen Charakter der Gegenstand der Theologie sein könne, allerdings nicht als typischer Gegenstand, über den „in unverbindlicher Objektivität“ erörtert werden könne. Es sei vielmehr „der Gegenstand völliger Hingabe, der auch die Aufgabe unserer Subjektivität fordert“ (Tillich, 2017, S. 16).

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation weist Tillich der religiösen Erfahrung in seiner Systematischen Theologie die Funktion des „Mediums“ zu, das die „Quellen“ vermittelt, aus denen heraus eine Systematische Theologie entwickelt werden kann: „Die Quellen der Systematischen Theologie können nur für denjenigen zu Quellen werden, der an ihnen teilhat, das heißt: durch Erfahrung teilhat“ (2017, S. 44). Als „Quellen“ identifiziert er die Bibel, die Kirchengeschichte und die Geschichte der Religion und Kultur (Tillich, 2017, S. 38-44). Diese Quellen seien nicht unmittelbar verfügbar, sondern nur durch den erfahrenden Vollzug zugänglich. „Quelle“ und „Medium“ stellt er noch die „Norm“ und die „Vernunft“ an die Seite. Als „Norm“ benennt er das „Neue Sein in Jesus als dem Christus“ (Tillich, 2017, S. 54), die „Vernunft“ sieht er durch „semantische“ und „logische Rationalität“ berücksichtigt (Tillich, 2017, S. 57-64). Aus diesen vier Bausteinen entwickelt er seine „Methode der Korrelation“, die wiederum seiner Systematischen Theologie zugrunde liegt.

Bei dieser Methode

„schlägt die Systematische Theologie folgenden Weg ein: Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, und sie zeigt, daß die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind.“ (Tillich, 2017, S. 67)

Dabei legt er Wert darauf, dass es sich keinesfalls um ein simples Frage-Antwort-Spiel handelt, sondern eine „Korrelation“, bei der eine „gegenseitige Abhängigkeit von Frage und Antwort“ bestehe: „Inhaltlich hängen die christlichen Antworten von dem Offenbarungsgeschehen ab, in dem sie sichtbar werden; formal hängen sie von der Struktur der Fragen ab, auf die sie Antwort sein sollen“ (Tillich, 2017, S. 69).

Tillich betont die große Bedeutung, die das Verständnis des Erfahrungsbegriffs für seine Systematische Theologie besitzt, und stellt drei mögliche Verständnisse vor: den ontologischen, den wissenschaftlichen und den mystischen Sinn (Tillich, 2017, S. 46).

Das ontologische Verständnis von Erfahrung sei eine „Konsequenz des philosophischen Positivismus“, der nur davon sinnvoll sprechen könne, was positiv, eben durch die Erfahrung, gegeben sei. Wirklichkeit sei hier identisch mit Erfahrung (Tillich, 2017, S. 46) und nennt als Konsequenz für die Theologie, wenn Erfahrung in diesem Sinne als Quelle genutzt werde: „Ein göttliches Wesen im traditionellen Sinne ist in solch einer Theologie ausgeschlossen“ (Tillich, 2017, S. 47). Weil die Summe aller Erfahrung jedoch nicht von „unbedingter Bedeutung“ sein könne, müsse dann eine „besondere Erfahrung“ oder eine „besondere Qualität der Erfahrungsganzheit“ Quelle der Systematischen Theologie sein (Tillich, 2017, S. 47). Diese religiöse Erfahrung müsse von der Gesamtheit der Erfahrung unterscheidbar sein, weshalb die Theologen, die einen solchen Ansatz verfolgen, ihre Theologie „von ihrer religiösen Erfahrung im mystischen Sinn von Erfahrung“ abwendeten und versuchten, „die entsprechenden Elemente in der Erfahrungsgesamtheit zu entdecken. Sie suchten eine kosmologische Bestätigung ihres persönlichen religiösen Lebens“ (Tillich, 2017, S. 47). Trotz dieses „Zirkelschlusses“ habe die Erfahrungstheologie dieses Typs eine wichtige Erkenntnis beizutragen, sie habe gezeigt, dass die „religiösen Objekte nicht Objekte unter anderen sind, sondern Ausdruck einer Qualität oder Dimension unserer allgemeinen Erfahrung“ (Tillich, 2017, S. 47).

Die zweite Bedeutung des Erfahrungsbegriffs identifiziert Tillich mit der „experimentell nachprüfbaren Erfahrung der Naturwissenschaften“ (2017, S. 47). Erfahrung in diesem Sinne konstituiere eine geordnete Welt und zeige die erkennbare Struktur der Wirklichkeit. Grundlage sei hier ein immerwährender Vorgang des Experimentierens und Prüfens. Eine erfolgreiche Anwendung dieses Prinzips für die Theologie sei aus zwei Gründen ausgeschlossen: Zum einen könne das, was uns unbedingt angeht, als Gegenstand der Theologie nicht durch distanzierte Beobachtung entdeckt oder geschlussfolgert werden, es „kann nur gefunden werden in Akten der Hingabe und des Teilhabens“ (Tillich, 2017, S. 48). Zum anderen könne es nicht durch wissenschaftliche Beweisverfahren überprüft werden, weil

der Mensch sich bei diesem „Gegenstand“ selbst nicht außerhalb der Prüf-Situation befände, der „Gegenstand der Theologie kann nur verifiziert werden in Partizipation, in der sich der forschende Theologe selbst aufs Spiel setzt“ (Tillich, 2017, S. 48).

Die dritte Bedeutung des Erfahrungsbegriffs, die „mystische Erfahrung oder die Erfahrung durch Partizipation“ sei das wahre Problem der Erfahrungstheologie. Sie werde „heimlich“ von den beiden anderen Bedeutungen vorausgesetzt, weil ohne sie weder das Ganze der Erfahrung noch die einzelne Erfahrung etwas über das Unbedingte offenbaren könne (Tillich, 2017, S. 48). Im Folgenden ordnet er diese Erfahrung in das Gesamtgefüge der Theologie ein und benennt sie als „Medium“ der Theologie, „in dem die objektiven Quellen empfangen werden“ (Tillich, 2017, S. 49). Die christliche Theologie sei gegründet auf Jesus, dem Christus als einzigartigem Ereignis, das „trotz seiner unendlichen Bedeutung in seiner Konkretheit die Norm für jede religiöse Erfahrung bleibt“ (Tillich, 2017, S. 49-50). Dieses Ereignis könne nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, es sei die Vorgabe für jede religiöse Erfahrung, ihre „Norm“. Als Funktion der Erfahrung nennt Tillich das Empfangen des Ereignisses und die Umwandlung, nicht die Neuschöpfung. Dieser Akt sei von großer Bedeutung, denn das „Medium färbt die Darstellung und bestimmt die Deutung dessen, was es empfängt“ (Tillich, 2017, S. 50). Dabei müssten zwei Extreme vermieden werden: einerseits die Wiederholung und andererseits die Neuschöpfung anstelle der Umwandlung.

5.2.4 Eine katholische Perspektive: Karl Rahner

Auf katholischer Seite möchte ich abschließend auf Karl Rahner verweisen, der 1969 einen viel beachteten Vortrag mit dem Titel „Gotteserfahrung heute“ an fünf verschiedenen Orten gehalten hat (Rahner, 2009, S. 53). Er geht dabei grundsätzlich davon aus, dass jeder Mensch Gotteserfahrungen gemacht hat und weiterhin machen wird; auch wenn er diese oft so nicht benennen kann oder möchte, sie sei „unausweichlich“ (Rahner, 2009, S. 25). Denn diese Gotteserfahrung sei, so Rahners Grundthese, „davon *unabhängig*, ob man das, worauf sie bezogen ist, Gott nennt oder nicht . . . ob der Mensch sich in Freiheit mit ihr identifiziert oder sie ablehnt, verdrängt, auf sich beruhen lässt“ (Rahner, 2009, S. 25). Er vergleicht die Gotteserfahrung in dieser Hinsicht mit anderen „ursprünglichen Erfahrungen“ wie Liebe, Angst, Treue usw., die der Mensch erfahren würde, bevor er diese reflektiere und zu bestimmen versuche (Rahner, 2009, S. 22). Dennoch sei die Reflexion sinnvoll und richtig, weil sie zu vertiefter Erkenntnis führen könne, die eine radikalere und freiheitliche Annahme

ermögliche (Rahner, 2009, S. 24-25).⁶⁸ Diese Gotteserfahrung gehe jeder Lehre von Wesen und Existenz Gottes voraus, trage diese und mache sie erst verständlich, sei aber einmalig und insofern von anderen ursprünglichen Erfahrungen zu unterscheiden (Rahner, 2009, S. 24-25). Sie sei „die letzte Tiefe und Radikalität *jeder* geistig-personalen Erfahrung . . . und ist somit gerade die ursprünglich eine Ganzheit der Erfahrung, in der die geistige Person sich selbst hat und sich selbst überantwortet ist“ (Rahner, 2009, S. 28). Damit erklärt er die Gotteserfahrung zu einer Art Erfahrung des sich als Selbst erkennenden Menschen und fragt im Folgenden nicht, wie diese Erfahrung zu machen, sondern wie sie als „immer schon gegebene“ zu erkennen sei (Rahner, 2009, S. 28) – allerdings ohne auf eine wirkliche Antwort zu kommen. Er konstatiert:

„Diese ursprüngliche, durch nichts anderes begründete, wenn auch durch die Erfassung eines konkreten Gegenstands vermittelte Erfahrung kann eigentlich durch nichts anderes als sich selbst erklärt werden. Sie ist die Erfahrung des Geheimnisses, das bleibt, immer schon gegeben und gerade so das Unbegreifliche *und* allein Selbstverständliche zumal ist.“ (Rahner, 2009, S. 31-32)

Im Folgenden betont er, dass das Reflektieren dieser Erfahrung keineswegs die Erfahrung selbst sei und sich auch im Reflektieren nicht einstelle, sondern eben ein nachträgliches Reden über die gemachte Erfahrung darstelle (Rahner, 2009, S. 33). Diese ereigne sich „als sehr konkrete, wenn auch als das Unsagbare der konkreten Alltagserfahrung“ (Rahner, 2009, S. 33-34). Diese Gotteserfahrung sei grundsätzlich in jedem geistigen Vollzug zu finden, jedoch sehr viel deutlicher in Erfahrungen, bei denen der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen werde und der „übliche Alltagslärm“ ihn nicht abzulenken vermag (Rahner, 2009, S. 34). Als Beispiele nennt er Einsamkeit, persönliche Verantwortung, die Liebe oder den Tod. Daran wird der Grundgedanke deutlich, dass gerade in Grenzerfahrungen der Mensch sich als begrenzt erkennen, diese Begrenzung annehmen und so zu neuer, unbedingter Freiheit finden kann. Rahner nennt dies das „Urerlebnis des Menschen“, in dem die „Offenheit seines Daseins in das unbegreifliche Geheimnis hinein aufgeht“, in dem er merke, dass er nur dann in seiner Endlichkeit gefangen sei, „wenn er an der unendlichen Unbegreiflichkeit vorbeisieht, die ihn überall umgibt“ (Rahner, 2009, S. 36). Alle diese „Absolutheitserfahrungen“ bilden für Rahner eine „ursprüngliche, letzte Einheit“ und meinen den, „den wir Gott nennen“ (2009, S. 36-37). Auch die umgekehrte Sichtweise ist dabei für ihn richtig: „Was mit Gott gemeint ist, ist zu

⁶⁸ Diese Herangehensweise entspricht im Wesentlichen der Unterscheidung von Erlebnis und Erfahrung bei Riegger (2016), auch wenn Rahners Begriffe eine größere Tiefe und Komplexität andeuten.

verstehen von dieser Erfahrung her, weil sonst immer die Gefahr droht, sich unter dem Wort Gott etwas Sinnloses zu denken“ (Rahner, 2009, S. 38).

Abschließend wendet er sich der Frage zu, ob und wie die Gegenwart auch Auswirkungen auf die Art und Weise der Gotteserfahrung hat. Er tut dies in vier Punkten: (1) Früher hätte der Mensch Gott als „Stück in seine Welt“ eingeordnet. Auch wenn dieses Stück als das höchste und vollkommenste „Stück“ angesehen worden sei, blieb es doch unter der Verfügung des Menschen (Rahner, 2009, S. 42-43). Mittlerweile sei diese Sichtweise weitgehend überwunden, dies sei jedoch häufig fälschlicherweise „als Tod des wahren Gottes selbst gedeutet“ worden. So sei die „*heutige* Gotteserfahrung“ viel deutlicher und radikaler eine „Transzendenzerfahrung, die die Welt entgöttlicht und so Gott – Gott sein lassen kann“ (Rahner, 2009, S. 43-44). (2) Auch habe sich die Vermittlung der Gotteserfahrung, die immer von etwas Vorgegebenem ausgehe, verändert, habe sich „von der Welt zur Existenz“ des Menschen mit seinen Abgründen verschoben (Rahner, 2009, S. 44). Bei Punkt (3) stellt sich Rahner der Frage, ob und wie wir ein „persönliches Verhältnis“ zu dem Gott gewinnen können, der „sowohl radikal anders ist als wir, als auch nochmals der Grund unseres eigenen Tuns“ sei (Rahner, 2009, S. 45). Werde diese Frage ernst genommen, führe sie zu einer Haltung der Anbetung, die das Anreden Gottes als „unerhörtes Wagnis“ und die Ermächtigung dazu von Gott her als „reine Gnade“ empfinde (Rahner, 2009, S. 45-46). Dabei verweist er auf Jesus als Vorbild, der auch angesichts des ihn tötenden Geheimnisses dieses noch Vater nennen konnte. Als letzten Punkt diskutiert Rahner (4), inwiefern die von ihm so entwickelte Gotteserfahrung eigentlich eine christliche sei. Weil sie grundsätzlich überall zu finden sei, sei sie nicht spezifisch christlich in einem ausschließenden Sinn. Aber gerade die „unsagbare Nähe Gottes“, der sich selbst den Menschen mitteile und nicht nur der „ewig ferne Richtpunkt aller menschlichen Bewegung ist“, werde im Christentum ergriffen „als Gnade und als sich in Jesus Christus siegreich durchsetzend und geschichtlich bezeugend verstanden“ (Rahner, 2009, S. 48-49). Das Christentum ist für Rahner die Religion, die „diese Gotteserfahrung am radikalsten und reinsten realisiert“ (Rahner, 2009, S. 49). Andererseits finde das Christentum dann zu seinem Selbstverständnis, wenn es erkenne, dass diese Gotteserfahrung sein Kern sei, weil das Christentum „die geschichtlich reine Objektivation der Gotteserfahrung“ darstelle. Deshalb sei es auch die Aufgabe des Christentums, die Menschen immer wieder auf diese Gotteserfahrung hinzuweisen und sie darin anzuleiten, diese in sich selbst zu entdecken, anzunehmen und „zu bekennen in ihrer werthaftern und gesellschaftlichen Objektivation, die,

wo sie rein und auf Jesus Christus . . . bezogen ist, eben das ist, was wir Christentum nennen“ (Rahner, 2009, S. 50).

5.2.5 Vergleich der Perspektiven und Zusammenfassung

Beim Vergleich dieser vier Zugänge zum Phänomen der religiösen Erfahrung fällt zunächst auf, dass alle Autor*innen das Verhältnis zum Alltag und den mit diesen verbundenen Erfahrungen zu klären versuchen und dabei zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Müller (2018b, 2019) betont am deutlichsten, dass sich religiöse Erfahrungen auch und gerade in alltäglichen Situationen ereignen können, auch Biehl (2001) argumentiert in diese Richtung, wenn er die religiöse Erfahrung als das „Unalltägliche im Alltäglichen“ bezeichnet, das den Alltag durchbricht. Erinnert sei hier außerdem an Rahners (2009) Grundannahme, dass die „Gotteserfahrung“ in jeder geistigen Erfahrung vorhanden sei und Tillichs (2017) Formulierung, dass religiöse Objekte stets „Ausdruck einer Dimension allgemeiner Erfahrung“ seien. Die religiöse Erfahrung ist also nicht völlig losgelöst vom Alltag zu denken, sondern wohnt diesem in gewisser Weise inne, kann aus ihm herausbrechen oder in ihn hineinbrechen.

Auch die existenzielle Dimension religiöser Erfahrungen wird in allen vier Perspektiven als wichtig erachtet, wenn auch mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen. Rahner sieht in der existenziellen Erfahrung lediglich eine Art Sehhilfe für eine Grunderfahrung, die in jedem geistigen Prozess zu finden ist, während die anderen drei diese Dimension als wesentlich für eine religiöse Erfahrung erachten, unabhängig von der konkreten Formulierung (Müller: „Kontingenzerfahrung“, Biehl: „Grenzerfahrung“, Tillich: „Das, was uns unbedingt angeht“).

Einig sind sich alle Autor*innen außerdem darin, dass religiöse Tradition und Gemeinschaft eine wichtige Rolle dabei spielen, um ein Erlebnis als religiöse Erfahrung deuten zu können, wobei auch hier Rahner wieder eine eigenwillige Formulierung wählt, die auch eine gewisse Bedeutungsverschiebung zur Folge hat, wenn er das Christentum die „geschichtliche Objektivierung“ der Gotteserfahrung nennt.

Biehl beschreibt außerdem, dass die religiöse Erfahrung „Erschließungscharakter“ hat und zumindest Müller und Rahner argumentieren in eine ähnliche Richtung: Müller spricht davon, dass religiöse Erfahrungen persönliche Grenzen sprengen und das Subjekt (wieder) handlungsfähig machen können, während Rahner davon spricht, dass man in Grenzerfahrungen zu „neuer, unbedingter Freiheit“ finden kann. Für Tillich spielt dieser

Aspekt auch deshalb keine Rolle, weil er keine subjektorientierte Perspektive einnimmt, sondern der religiösen Erfahrung eine Funktion in der Entwicklung einer Systematischen Theologie zuordnet.

Auffällig ist bei Biehl, dass in seiner Beschreibung religiöser Erfahrungen ein Transzendenzbezug fehlt, während Müller diesen als einen der sieben „qualitativen Faktoren“ beschreibt, Tillich von dem spricht, „was uns unbedingt angeht“ und in ebendieser Unbedingtheit einen transzendenten Bezug herstellt und Rahner ebengerade den Transzendenzbezug als ein wesentliches Merkmal einer „heutigen“, modernen Gotteserfahrung kennzeichnet. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Pilotstudie *Wie Jugendliche glauben* (empirica, 2012), die die Spiritualität bei Jugendlichen der Evangelischen Jugend in Westfalen untersucht – dabei ist zu beobachten, dass „Glaube“ für viele Jugendliche keinesfalls zwangsläufig eine transzendente Komponente aufweisen muss (S. 11). Die Studie wird in Abschnitt 5.3.1 ausführlich vorgestellt.

Biehl spricht darüber hinaus vom „Widerfahrnischarakter“ und der „Unverfügbarkeit“ religiöser Erfahrungen und ist damit bei Rosas Reden von der Unverfügbarkeit jeglicher Resonanzerfahrung. Müller nimmt den Begriff ebenfalls auf, wenn sie bei ihren Ausführungen zur „persönlichen Suchbewegung“, die für religiöse Erfahrungen typisch sei, davon spricht, dass diese Suchbewegung mit der Erwartungshaltung verbunden sei, „etwas Unverfügbares oder Transzendentes zu entdecken“ (Müller, 2019, S. 45). Rahner geht dagegen davon aus, dass die Urerfahrung, die er als Gotteserfahrung bezeichnet, im Inneren jedes Menschen existiert und von diesem erkannt werden kann (Rahner, 2009, S. 19-22), während Tillich diese Frage gar nicht erst stellt.

Fasst man diese Überlegungen zusammen, so stellt man fest, dass religiöse Erfahrungen stets existenzielle Fragen und Bedürfnisse berühren und sich jederzeit auch und gerade im Alltag ereignen können. Sie durchbrechen oder unterbrechen diesen, können sich jedoch auch direkt aus ihm heraus entwickeln. Um eine solche Erfahrung als religiös erkennen bzw. deuten zu können, braucht es im Vorfeld oder in der Situation selbst Berührungspunkte mit religiösen Symbolen, Impulsen oder Gedanken. Sie weisen meist einen Transzendenzbezug auf und verändern das Subjekt, das diese Erfahrung macht und erschließen ihm neue Erkenntnisse oder Handlungsoptionen. Aus theologischer Perspektive haben religiöse Erfahrungen Offenbarungscharakter und sind deshalb nicht machbar oder verfügbar. Ob, wann und wie sie sich ereignen, hat das Subjekt nicht in der Hand. Sie bewirken aber eine Veränderung des Subjekts und erschließen diesem neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten.

Drei Prozesse sind also für religiöse Erfahrungen notwendig: Es braucht religiöse Impulse, die vom Subjekt aufgenommen werden und diesem die grundsätzliche Möglichkeit, Erlebnisse religiös zu deuten, aufzeigt. Als Zweites muss es ein Erlebnis geben, das dann religiös gedeutet wird. An diese drei Prozesse schließt sich die Auswirkung der Erfahrung an, da das Subjekt in aller Regel durch diese religiöse Erfahrung verändert wird und dies mitunter auch dessen Umfeld beeinflusst.

Mit Blick auf diese Beschreibung können religiöse Erfahrungen tatsächlich als Resonanz-erfahrungen beschrieben werden (vgl. Abschnitt 3.1). Die gerade beschriebene Unverfügbarkeit ist der erste Hinweis darauf (Resonanz-Merkmal 4). Religiöse Erfahrungen implizieren außerdem, dass das Subjekt berührt wird und diese Berührung für existenziell wichtig hält (Resonanz-Merkmal 1). Sie beschreiben so etwas wie ein Antwortverhältnis zwischen Subjekt und einer transzendenten Wirklichkeit, häufig Gott genannt (Resonanz-Merkmal 2). Auch verändern religiöse Erfahrungen das Subjekt über ein vorhersehbares, kontrollierbares Maß hinaus, es ist eine „Beziehung der Anverwandlung“ (Resonanz-Merkmal 3).

Mit diesem Verständnis einer religiösen Erfahrung kann im nächsten Kapitel der Frage nachgegangen werden, wie spezifisch jugendliche Spiritualität aussieht, die in aller Regel auf religiöse Erfahrungen zurückgeht, sich auf diese bezieht oder auf eine solche zielt.

5.3 Jugendspiritualität und religiöse Jugendsoziologie

Ulrich Kropac (2015) bietet in seinem Lexikonartikel eine gute Übersicht über juvenile Religiosität. In der Zusammenfassung diverser Studien und Veröffentlichungen zu diesem Thema nennt er „Kennzeichen jugendlicher Religiosität“ (Kropac, 2015, Abschnitt 2.1) sowie „Funktionen von Religiosität und Aneignung von Religion“ (Kropac, 2015, Abschnitt 2.2). Als Kennzeichen weist er zunächst darauf hin, dass ca. 50% der Jugendlichen als religiös bezeichnet werden könnten, die meisten dem Phänomen Religion eher unentschieden gegenüberstünden, Kirchlichkeit hingegen ganz überwiegend ablehnten. Die Wahrheitsfrage spiele für sie keine Rolle, Widersprüchliches werde miteinander kombiniert, ohne Irritationen auszulösen. Dabei zehrte diese „synkretistische“ Herangehensweise noch immer stark von christlich geprägten Bildern und Begriffen.

Hinsichtlich der Funktion von Religiosität beschreibt Kropac (2015, Abschnitt 2.2), dass Jugendliche Religiosität „strategisch“ einsetzen, sie nutzen sie einerseits, um Zugehörigkeiten zu markieren, und andererseits, um Sicherheit in einer unübersichtlichen Welt zu gewinnen. Damit werde Religion „zu einer von biografischen Kontexten abhängigen Größe“ und von Jugendlichen vor allem dann angeeignet, wenn die religiösen Impulse emotional ansprechend seien, der eigenen Ästhetik entsprechen, Nutzen und Genuss versprechen und in das „persönliche Kreativitätsmuster“ passten.

Dieser kurze Überblick soll im Folgenden durch die Diskussion von vier konkreten Veröffentlichungen vertieft werden, deren Ergebnisse mir für das Thema dieser Arbeit von besonderer Bedeutung erscheinen und die Kropacs Ausführungen an vielen Stellen bestätigen. Bemerkenswert ist grundsätzlich, dass der (räumliche) Kontext religiöser Erfahrungen in keiner bisherigen Studie das Ziel der Untersuchung gewesen ist. In einigen Studien kommen darauf zielende Fragen am Rande vor, andere haben diese Dimension religiöser Erfahrungen überhaupt nicht im Blick. Die hier vorgestellten Veröffentlichungen sollen einen allgemeinen Blick auf das Phänomen der Jugendreligiosität ermöglichen, punktuell wird das spezifische Thema dieser Arbeit dort aufgenommen, wo es in den Studien Aussagen dazu gibt. Eine ausführliche Untersuchung zu diesem Thema steht allerdings noch aus.

Generell unterscheidet die Religionssoziologie häufig institutionelle Religion und Religiosität (Gebhardt, 2010, S. 394). Während sich die institutionelle Religion schon dem Wortsinn nach auf Formen von Religion bezieht, die in festen Strukturen oder Organisationen institutionalisiert sind, lässt sich

„Religion als Religiosität . . . als die Summe der Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von Menschen, die von sich selbst glauben, in einer Beziehung zu etwas ‚Außeralltäglichem‘ und deshalb ‚Göttlichem‘ zu stehen, verstehen. Gemeint sind damit unmittelbare, persönliche Erlebnisse, die in der Regel als ‚verzaubernde‘ oder ‚charismatische‘ Erfahrungen des ‚Göttlichen‘ beschrieben und heute oftmals mit dem Begriff der ‚Spiritualität‘ . . . wiedergegeben werden.“ (Gebhardt, 2010, S. 394)

Im Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit interessiert vor allem Religion als Religiosität, jedoch lässt sich dieser hierzulande kaum ohne Bezug zu institutionalisierten Formen von Religion untersuchen, wenn man junge Christ*innen in den Blick nehmen möchte. Entsprechend weisen die Veröffentlichungen, die im Folgenden vorgestellt werden, alle eine mehr oder weniger starke Verbindung zu den christlichen Kirchen als institutionalisierter Form von Religion in Deutschland auf. Besonders stark trifft dies auf die

Konfirmandenstudien zu, die mit dem Konfirmandenunterricht eine bestimmte Form institutionalisierter Religion fokussieren (Ilg, et al, 2018; Schweitzer, et al., 2016), sowie die Pilotstudie *Spiritualität von Jugendlichen* (Faix & Künkler, 2012), deren Auftraggeber die Evangelische Kirche von Westfalen war und die Spiritualität von jungen Menschen untersucht, die sich im Kontext von Kirche bewegen, sei es in kirchlichen Schulen oder verschiedenen Angeboten der kirchlichen Jugendarbeit. Etwas loser ist dieser Bezug bei *Generation Lobpreis* (Faix & Künkler, 2018), allerdings ist auch hier der Feldzugang zumindest teilweise über Veranstaltungen im Kontext von institutionalisierter Religion, etwa dem Christival 2016 oder dem Jugendkirchentag 2016 der Ev. Kirche von Hessen und Nassau (EKHN), vorgenommen worden (Faix & Künkler, 2018, S. 24-29). Am unabhängigsten ist die Studie von Sabrina Müller (Müller, 2021), die jedoch noch nicht vollständig vorliegt und deshalb hier nur in einem sehr kleinen Ausschnitt berücksichtigt werden kann.

5.3.1 Pilotstudie „Spiritualität von Jugendlichen“

Diese Studie ist von 2010 bis 2012 in Westfalen durchgeführt worden. Zielgruppe waren Jugendliche zwischen 14 und 19 Jahren, die auf dem Kirchengebiet der Evangelischen Kirche von Westfalen leben (empirica, 2012, S. 7). Die Studie wurde insgesamt in drei Phasen durchgeführt: eine Literaturrecherche, während der 20 empirische Studien aus dem Bereichen Jugend und Religiosität ausgewertet wurden; eine qualitative Befragung, in deren Rahmen 20 Einzel- und 5 Gruppeninterviews mit insgesamt 47 Personen durchgeführt wurden, und eine quantitative Befragung mit Hilfe eines Fragebogens, der unter Berücksichtigung der Ergebnisse aus den beiden vorangegangenen Phasen entwickelt und von insgesamt 1.330 Personen beantwortet wurde (empirica, 2012, S. 7), von denen 1.085 zwischen 14 und 19 Jahren alt waren und damit der Zielgruppe entsprechen (empirica, 2012, S. 18).

In Phase 2 konnten sieben grundlegende Erkenntnisse festgehalten werden: Glaube und Gemeinschaft gehören für Jugendliche zusammen; Jugendliche können gut über ihren Glauben reden, möchten dies aber oft nicht; Glaube funktioniert für viele Jugendliche auch ohne Gott oder irgendeinen transzendenten Bezug; Jugendliche mit einem transzendenten Bezug haben keinen dogmatischen, sondern einen Erlebnisglauben; Jugendliche haben nichts gegen die Kirche, stehen ihr aber auch nicht besonders positiv gegenüber; Individualität und Flexibilität gehören für sie zum Glauben dazu; sie glauben pragmatisch in

einem komplexen Leben, integrieren und verbinden dabei häufig auch widersprüchliche Glaubensinhalte (empirica, 2012, S. 10-12). Außerdem wurden drei verschiedene „Typen des Glaubens“ identifiziert: die „Religiösen“, die „Alltagsgläubigen“ und die „Pragmatiker“ (empirica, 2012, S. 12-14).

Die „Religiösen“ verstehen ihren Glauben als „Ausdruck individueller Erfahrung mit transzendtem Bezug“ (empirica, 2012, S. 13). Anhand ihres kirchlichen Bezugs lassen sie sich noch einmal in eher kirchennahe und kirchenferne Jugendliche unterteilen. „Ein zentrales Motiv in dieser Typologie ist das Gebet“, durch das der Glaube den Alltag prägt (empirica, 2012, S. 13).

Die „Alltagsgläubigen“ sehen ihren Glauben als „Ausdruck individueller Erfahrung mit transzendtem Bezug“, sie glauben an „Familie, Heimat, Glück, Frieden etc.“ (empirica, 2012, S. 13). Der Glaube steht mit ihrer unmittelbaren Alltagswelt in Verbindung und „ist getrennt von jeglichen Gottesvorstellungen außerhalb ihrer eigenen Welt“ (empirica, 2012, S. 13). Gemeinschaft ist für sie ein sehr wichtiger Wert, jedoch stellt dies keinen „Glauben an eine religiöse Gemeinschaft“ dar, auch an das „persönliche Glück“ wird „geglaubt“ (empirica, 2012, S. 14).

Die „Pragmatiker“ überwinden durch ihren Glauben Gegensätze im eigenen Leben, etwa zwischen Gottesglauben und Naturwissenschaften, zwischen dem eigenen Glauben und anderen Religionen, zwischen einem persönlichen Gott und dem Schicksal oder zwischen immanenten und transzendenten Hoffnungen (empirica, 2012, S. 14). Dieser Glaube ist häufig von Toleranz geprägt, wobei diese Beobachtung mit steigendem Bildungsgrad häufiger anzutreffen sei (empirica, 2012, S. 15).

In der quantitativen Befragung wurde unter anderem die Zustimmung zu bestimmten Glaubenskonstrukten erhoben. 7 von 10 haben eine signifikante Zustimmung erhalten (empirica, 2012, S. 22, Fußnote 4), sie werden in der folgenden Tabelle dargestellt⁶⁹:

Nr.	Beschreibung	Zustimmung
1	Sinn durch soziale Beziehungen	93,2%
2	Glaube an zwischenmenschliche Werte	91,7%
3	Sinn aus nachhaltigem Lebensstil	74,8%

⁶⁹ Eine genauere Beschreibung der Glaubenskonstrukte und die Aufschlüsselung der Zahlen finden sich bei empirica (2012), S. 22-24.

4	Sinn durch Erfolg und Leistung	66,9%
5	Glaube an Übernatürliches	48,8%
6	Christlicher Glaube	31,5%
7	Glücks- und Schicksalsglaube	27,4%

(Daten aus empirica, 2012, S. 22-24)

Auffällig ist hier, dass die ersten vier Glaubenskonstrukte, denen jeweils mehr als 50% der Befragten zustimmen, vollständig immanent ausgerichtet sind, während die drei eher transzendenten Konstrukte von knapp oder deutlich weniger als der Hälfte der Befragten Zustimmung erhalten.

Schon mit Blick auf die Zustimmungsraten wird deutlich, dass Jugendliche verschiedene Glaubenskonstrukte miteinander verbinden: „Ihr Glaube besteht aus mehreren Komponenten, die sie in unterschiedlicher Intensität und mitunter trotz inhaltlicher Widersprüche [sic!] zueinander in Beziehung setzen“ (empirica, 2012, S. 24). Auch diese Korrelationen wurden in der Studie sichtbar gemacht, indem untersucht wurde, zwischen welchen Konstrukten eine wechselseitige Beziehung besteht. Wenig überraschend wurde dabei eine starke Verbindung der immanenten Konstrukte untereinander festgestellt, lediglich zwischen dem Glauben an zwischenmenschliche Werte und dem Sinn durch Erfolg und Leistung fehlt diese Verbindung (empirica, 2012, S. 25). Eine Addition der drei transzendenten Konstrukte ergebe, so die Autor*innen der Studie, dass 23,9% der Jugendlichen einen transzendenten Glauben haben, 16% jegliche Transzendenz für sich persönlich ablehnten und 60,1% dem neutral gegenüberstehen (empirica, 2012, S. 25-26). Die stärkste Verbindung der transzendenten Konstrukte untereinander wird zwischen dem Glauben an Übernatürliches und dem christlichen Glauben identifiziert – 23,9% glauben beides zugleich. Ca. 75% derjenigen, die christlich glauben, glauben auch an Übernatürliches und umgekehrt glauben etwa die Hälfte der Befragten, die an Übernatürliches glauben, auch in christlicher Tradition (empirica, 2012, S. 26). Zwischen christlichem Glauben und Glücks- und Schicksalsglauben besteht dagegen kein Zusammenhang.

Generell gibt es laut der Studie im Wesentlichen keine Verbindung von immanenten und transzendenten Glaubenskonstrukten. Leichte Korrelationen sind jedoch zwischen dem Glauben an zwischenmenschliche Werte und dem christlichen Glauben festzustellen, ähnlich wie der Glücks- und Schicksalsglaube mit dem Sinn durch soziale Beziehungen und dem Sinn durch Erfolg und Leistung immerhin mittelstark positiv verknüpft ist (empirica, 2012, S. 28).

Als Fazit halten die Autor*innen fest, dass die beiden Sphären Immanenz und Transzendenz für die Jugendlichen weitgehend unverbunden nebeneinander existieren. „Transzendenz ist, wenn überhaupt, ein eigener Lebensbereich, der mit der immanent konnotierten Lebenswelt nichts zu tun hat“, der wiederum „das Leben fast aller Jugendlichen“ präge (empirica, 2012, S. 28). Transzendenter Glaube werde nicht abgelehnt, aber zur Privatsache erklärt und damit in einen Teilbereich des Lebens zurückgedrängt, der kaum Auswirkung auf immanente Sinnbezüge habe (empirica, 2012, S. 28).

In der Zusammenschau beider Studienteile fassen die Autor*innen wesentliche Ergebnisse zusammen und stellen fest, dass Jugendliche einen sicheren Raum benötigen, in dem sie sich ernst genommen fühlen, um über den eigenen Glauben reden zu können. Einen solchen Raum finden sie vor allem in Gesprächen mit dem besten Freund bzw. der besten Freundin (30,5% reden häufig mit ihm bzw. ihr über den eigenen Glauben) oder mit der Mutter (laut empirica, 2012, S. 30 tun dies 21,1% häufig). Außerdem sei der Glaube Jugendlicher funktional so ausgerichtet, „dass für die Konstruktion des eigenen Glaubens das herangezogen wird, was gut tut, was erlebbar ist und sich subjektiv als sinnvoll erwiesen hat“ (empirica, 2012, S. 31). Dieser Glaube werde von den Jugendlichen selbstständig und intuitiv konstruiert und sei im Immanenten verortet: „Liebe“, „sinnstiftende Beziehungen“ und ein „glückliches Leben“ seien die zentralen Werte und eng miteinander verbunden (empirica, 2012, S. 31). Lebenssinn entstehe dementsprechend dann, wenn sie sich in „soziale Netzwerke“ sicher eingebunden fühlten (empirica, 2012, S. 31). Diese immanente Glaubensstruktur teilten fast alle Jugendlichen miteinander (ca. 90%), während nur etwa die Hälfte der Jugendlichen an Übernatürliches glaubten (empirica, 2012, S. 31). Blickt man außerdem auf die Werte für einen generellen Glauben an Gott (63,1%) und den Glauben daran, dass Gott ihr Leben lenkt (36,9%), so wird einerseits eine gewisse Widersprüchlichkeit (Gott wird von einigen anscheinend nicht als „übernatürlich“ angesehen) und andererseits eine weitgehende Bedeutungslosigkeit des Gottesglaubens für etwa die Hälfte der „gottesgläubigen“ Jugendlichen deutlich (empirica, 2012, S. 31). „Dabei beanspruchen die Jugendlichen weniger eine theologische Wahrheit (Dogma) als eine subjektive Gotteserfahrung“ (empirica, 2012, S. 31). Dafür spiele auch Kirche bei einigen eine Rolle, vor allem wenn es positive biografische Erfahrungen gegeben habe – wobei auch dies im Kern soziale Erfahrungen seien (empirica, 2012, S. 32). Damit korrespondiert auch die relativ hohe Bedeutung, die dem Gebet und der Bibel zugeschrieben werden: „47,4% . . . glauben, dass Beten funktioniert“ und „36,1% glauben, dass es ihrem Leben Sinn gibt, nach den moralischen Richtlinien der Bibel zu leben“ (empirica, 2012, S. 32).

Allerdings müsse man dabei bedenken, dass diese hohen Werte eher theoretischer Natur seien und meist keine zentrale Bedeutung für den Alltag der Jugendlichen hätten. Vielmehr scheinen die Jugendlichen „zu unterscheiden zwischen einem ‚theoretischen Glauben‘ und einen [sic!] ‚praktischen Glauben‘, der auch Auswirkung auf ihren Alltag hat“ (empirica, 2012, S. 32). Die Autor*innen deuten diesen Befund so, dass die Erwartungen an einen sinnstiftenden Glauben oft hoch seien, die Realität dieses Bild jedoch oftmals nicht aufrechterhalten könne (empirica, 2012, S. 32). Zuletzt ist auffällig, dass die Jugendlichen Widersprüche entweder miteinander verbinden oder unverbunden nebeneinanderstehen lassen können, in jedem Fall werden häufig einander widersprechende Aspekte in das eigene Glaubenskonstrukt integriert (empirica, 2012, S. 32).

Als für die Jugendarbeit relevantes Ergebnis wird unter anderem benannt, dass Jugendliche durchaus Glaubens- und Erlebnisräume suchten, diese aber nicht in der Sprache und den traditionellen Angeboten der Kirche fänden, jedoch offen für neue Formen seien (empirica, 2012, S. 33). Außerdem hätten die meisten Jugendlichen eine Art „Patchworkglaube“ – auch dann, wenn sie diesen als „christlich“ verstünden: „Christsein ist ein Label, das wenig Aussagekraft, wenig Inhalt besitzt. Sobald Inhalte gefragt sind, sind weit weniger Jugendliche Christen, als wenn es nur um die bloße Zuschreibung ‚Christ‘ geht“ (empirica, 2012, S. 35).

5.3.2 Konfirmandenstudien

In der Vergangenheit sind in Deutschland und Europa zwei Konfirmandenstudien durchgeführt worden, die Friedrich Schweitzer verantwortet hat: 2007/08 und 2012/13,⁷⁰ eine dritte Studie wird 2021/22 durchgeführt (Ilg, Simojoki, 2021). Bei diesen Studien sind verschiedene Befragungsformen und Zielgruppen miteinander kombiniert worden, sodass umfangreiches Datenmaterial erhoben und ausgewertet werden konnte – dass allein zwölf Bücher veröffentlicht wurden, die auf diese Studien zurückgehen, verdeutlicht dies.⁷¹ Dabei sind auch Längsschnittstudien vorgenommen worden: Mit gewissem zeitlichem Abstand wurden dieselben Jugendlichen erneut befragt – etwa zu Beginn der Konfirmandenzeit, an deren Ende und zwei Jahre nach der Konfirmation (Schweitzer, et al., 2016). Dabei wurde unter anderem

⁷⁰ Quelle: www.konfirmandenarbeit.eu.

⁷¹ Eine Übersicht der Veröffentlichungen bietet: <https://www.penguinrandomhouse.de/Konfirmandenarbeit-erforschen-und-gestalten/sc302679.rhd>.

auch nach Glaubensüberzeugungen bzw. der Zustimmung zu verschiedenen Teilaspekten des christlichen Glaubens und zum christlichen Glauben insgesamt gefragt (Schweitzer, et al., 2016, S. 45-61). Auffällig ist dabei grundsätzlich, dass die Skepsis gegenüber den Inhalten des christlichen Glaubens vom Beginn der Konfirmandenzeit bis zwei Jahre nach der Konfirmation tendenziell zunimmt (Schweitzer, et al., 2016, S. 49). Hierzu passen auch grundsätzliche entwicklungspsychologische Erkenntnisse, wie sie unter 5.1.1 dargestellt sind. Eine Deutung könnte also sein, dass der synthetisch-konventionelle Glaube zunehmend einem individuierend-reflektierenden Glauben weicht. Dass dies nicht zwangsläufig so sein muss, bzw. der individuierend-reflektierende Glaube sich auch anders ausdrücken kann, wird daran deutlich, dass etwa 24% der Jugendlichen nach dieser Zeitspanne den Schöpfungsglauben – der insgesamt am stärksten auf Ablehnung stößt – deutlicher bejahen als zu Beginn, während bei 29% der Wert stabil bleibt und 47% dem Schöpfungsglauben ablehnender gegenüberstehen als zuvor (Schweitzer, et al., 2016, S. 54-55).

Von besonderem Interesse für die vorliegende Arbeit ist das Item „In schwierigen Situationen hilft mir mein Glaube an Gott“. Zum einen steht dies zumindest potenziell im Zusammenhang mit konkreten Erlebnissen der Jugendlichen,⁷² die zu religiösen Erfahrungen werden können (vgl. Abschnitt 5.2), zum anderen ist hier eine bemerkenswerte Entwicklung zu beobachten, die sich von denen der anderen Items deutlich unterscheidet: Die Zustimmung zu dieser Aussage steigt während der Konfirmandenzeit deutlich an, sodass am Ende der gemeinsamen Zeit ein Plus von 5 Prozentpunkten steht (50% auf 55%), jedoch sinkt die Zustimmung zwei Jahre nach der Konfirmation auf 47% (Schweitzer, et al., 2016, S. 47-49). Die Autor*innen erachten es als „wahrscheinlich, dass die Konfirmandenarbeit einen positiven Effekt auf diese Überzeugung hatte, dieser Effekt sich nach der Konfirmation aber wieder aufgelöst hat“ (Schweitzer, et al., 2016, S. 49). Diese Deutung kann im Rückbezug auf Sabrina Müllers Beobachtung zu religiösen Erfahrungen (vgl. Abschnitt 5.2.2) noch dahingehend erweitert werden, dass die Konfirmandenzeit relationale, religiöse Impulse für das Leben der Konfirmand*innen anbietet und diese Impulse die Konfirmand*innen in die Lage versetzt, Erlebnisse als religiöse Erfahrung zu deuten, wenn sie auf Kontingenzerfahrungen und eine persönliche Suchbewegung treffen (Müller, 2019, S. 44-45) – die letzten beiden Bedingungen

⁷² Die anderen Items beziehen sich deutlich weniger bzw. meist überhaupt nicht auf persönliche Lebenssituationen, sondern fragen Glaubensaussagen ab. Diese sind: „Die Welt ist von Gott erschaffen“, „Es gibt ein Leben nach dem Tod“, „Gott liebt jeden Menschen und kümmert sich um uns“, „Jesus ist auferstanden“, „Ich bin mir unsicher, was ich glauben soll“, „Ich glaube an Gott“ und „Ich weiß, was zum christlichen Glauben gehört“ (Schweitzer, et al., 2016, S 47).

sind im Item mindestens potenziell enthalten, wenn von „schwierigen Situationen“ die Rede ist. Endet die Konfirmandenzeit, werden auch die relationalen, religiösen Impulse weniger oder fallen vollständig weg, sodass die Fähigkeit, kontingente Erlebnisse und deren Bewältigung als religiöse Erfahrung zu deuten, abnimmt.

Interessant ist außerdem die Beobachtung, dass die Bewertung des christlichen Glaubens insgesamt sich zu allen drei Befragungszeitpunkten auf hohem Niveau bewegt (73-78%), höher als jedes andere Item (Schweitzer, et al., 2016, S. 47). „Das lässt sich so interpretieren, dass der Glaube insgesamt für die Jugendlichen nicht in den zum Teil als fraglich eingeschätzten Überzeugungen im Einzelnen aufgeht“ (Schweitzer, et al., 2016, S. 49).⁷³

Deutlich wahrnehmbar ist auch der Einfluss von familiärer Prägung und angestrebtem Bildungsabschluss auf die verschiedenen Items. Kurz gesagt: je religiöser die Familie, desto höher die Zustimmung zu den meisten Items und je niedriger der angestrebte Bildungsabschluss, desto eher bleiben Jugendliche bei zu Anfang der Konfirmandenzeit geäußelter Zustimmung (Schweitzer, et al., 2016, S. 51-59).

Mit Blick auf diese Ergebnisse kann der Konfirmandenunterricht möglicherweise einen religiösen Resonanzraum für Jugendliche im obigen Sinne darstellen. Welche Voraussetzungen dafür erfüllt sein müssen und welche Faktoren dem möglicherweise entgegenstehen, könnte Gegenstand einer Folgeuntersuchung sein.

Neben dieser quantitativen Befragung der Konfirmand*innen wurde auch eine qualitative Befragung von Teamer*innen in Form von leitfadengestützten Gruppendiskussionen durchgeführt. Insgesamt wurden 48 Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren aus 8 Gemeinden befragt (Schweitzer, et al., 2016, S. 122-123). Hierbei wurde unter anderem die Wichtigkeit von Freizeiten und Camps für das eigene Engagement als Teamer*in in der Konfirmandenarbeit betont (Schweitzer, et al., 2016, S. 148-153) und dabei aufgezeigt, dass diese Fahrten auch für das Glaubensleben der Jugendlichen eine Auswirkung haben können:

„Die Erzählungen der Jugendlichen legen nahe, dass die Intensität der Gemeinschaftserfahrungen während der Freizeiten auch Raum schafft für Glaubenserlebnisse, die beispielsweise im wöchentlichen Sonntagsgottesdienst so nicht möglich sind.“ (Schweitzer, et al., 2016, S. 150)

⁷³ Dazu passt auch die Beobachtung in empirica (2012), dass der Glaube für Jugendliche „nicht mehr automatisch eine transzendente Anbindung“ habe (S. 11) und „christlich“ als Label häufig von christlichen Inhalten losgelöst sei (S. 35). Vgl. dazu Abschnitt 5.3.1.

Hier spiegelt sich Rosas Beobachtung, dass vertikale Resonanzerfahrungen, wie etwa religiöse Erfahrungen, nicht isoliert auftreten, sondern mit horizontalen und/oder diagonalen Resonanzerfahrungen verknüpft sind (Rosa, 2018, S. 443, vgl. Abschnitt 4.2).

5.3.3 „Generation Lobpreis“

Die Studie *Generation Lobpreis* untersucht die Gruppe evangelischer, hochreligiöser Jugendlicher. Dabei sind sowohl quantitative als auch verschiedene qualitative Befragungen Teil des Studiendesigns, sodass sehr umfangreiches Material erhoben werden konnte (Faix & Künkler, 2018, S. 18-29). Auf dieser breiten Basis war es unter anderem möglich, durch die Differenzierung der drei Dimensionen „Exklusivität des Glaubens“, „Qualität der Gemeindegliederung“ und „Unterstützender Glaube“ acht verschiedene „Typen“ zu identifizieren und damit die Gruppe der hochreligiösen, evangelischen Jugendlichen differenziert zu betrachten (Faix & Künkler, 2018, S. 48-49, vgl. Abbildung 2). In Folgeuntersuchungen zur Forschungsfrage könnten die jeweiligen Orientierungen der „Typen“ noch einmal relevant werden, etwa bei der Frage, wie ein religiöser Resonanzraum für den jeweiligen „Typ“ im Idealfall aussieht, eine differenzierte Darstellung der Typen muss hier jedoch aus Platzgründen unterbleiben.

Ausprägungen der Typen			
	Typen		
	Exklusivität des Glaubens	Qualität der Gemeindegliederung	Unterstützender Glaube
Typ 1: Die Höchstleister	++	+++	+++
Typ 2: Die Ambivalenten	++	+++	-
Typ 3: Die Erweckten	++	-	+++
Typ 4: Die Unauffälligen	++	-	-
Typ 5: Die Ganzheitlichen	--	+++	+++
Typ 6: Die Erlebnisorientierten	--	+++	-
Typ 7: Die Sozialpolitischen	--	-	+++
Typ 8: Die Reservierten	--	-	-

Abbildung 2: Typen hochreligiöser Jugendlicher (Faix & Künkler, 2018, S. 48)

Ein wesentliches Merkmal von Hochreligiosität ist die dominante Rolle, die der Glaube im Leben und im Alltag der jeweiligen Personen spielt (Faix & Künkler, 2018, S. 24). Die

Erkenntnisse dieser Studie sind besonders wertvoll für die vorliegende Arbeit, weil religiöse Erfahrungen und Spiritualität für die Befragten fast ausnahmslos von großer persönlicher Bedeutung sind. Entsprechend vielfältig ist die Glaubenspraxis der Jugendlichen (Faix & Künkler, 2018, S. 83-153). Dabei fällt auf, dass der Glaube einerseits als alltagsrelevant beschrieben (Faix & Künkler, 2018, S. 96-97) und andererseits durchaus erlebnis- bzw. erfahrungsorientiert verstanden und gelebt wird, etwa mit Blick auf die Erwartungen an den Gottesdienst (Faix & Künkler, 2018, S. 189). Dementsprechend können fast alle der Befragten „Meilensteine“ ihres Glaubens benennen, wobei persönliche Erlebnisse wie Taufen oder Beerdigungen am häufigsten genannt werden, dicht gefolgt von Freizeiten und Schulungen; „Schutzengel-Momente“ bzw. „persönliche Momente mit Gott“ folgen auf Platz drei, allerdings deutlich dahinter (Faix & Künkler, 2018, S. 217).⁷⁴ An dieser Aufzählung wird die Erfahrungsorientierung deutlich. Auch die Frage nach den „Glaubensquellen“ weist in diese Richtung:⁷⁵ „Lobpreismusik/Worship“ wird hier am häufigsten genannt (63,7%), gefolgt von persönlichem Gebet (56,6%), Gesprächen mit Freunden und Familie (54,1%) und christlichen Freizeiten (47,2%). Das Item „Lobpreismusik/Worship“ hat vermutlich mindestens auch sogenannte „Lobpreiszeiten“ in Gottesdiensten oder gottesdienstähnlichen Veranstaltungen im Blick, die in der Regel subjektive, individuelle „Gottese Erfahrungen“ ermöglichen sollen. Faix und Künkler (2018) deuten Lobpreis denn auch als Resonanzraum (S. 221-224). Dabei schreiben sie: „Lobpreis ist auf Begegnung und somit auf Resonanz angelegt, der Mensch mit Körper und Geist reagiert darauf. So wird Lobpreis für die Jugendlichen zu einer Resonanzerfahrung zwischen Gott und sich selbst“ (Faix & Künkler, 2018, S. 224). Das persönliche Gebet ist in verschiedene Richtungen deutungs offen: Es kann einerseits ein eher formales Ritual darstellen, das weitestgehend ohne tiefe Erfahrungen auskommt, es kann aber auch ein intensives Gefühl der Gemeinschaft mit Gott entstehen. Gespräche mit Freunden und Familie sind eher im kognitiv-reflektierenden Bereich des Glaubens zu verorten, während christliche Freizeiten meist reflektierende und erfahrungsorientierte Elemente miteinander verbinden.

In ihrer Deutung der hohen Lobpreisaffinität der hochreligiösen Jugendlichen sehen Faix und Künkler (2018) eine grundsätzliche Orientierung der Jugendlichen verdeutlicht:

⁷⁴ Diese Ergebnisse sind Teil der qualitativen Studienteile, sodass es sich hierbei nicht um repräsentative Daten handelt, dennoch sind die abgebildeten Tendenzen bemerkenswert.

⁷⁵ Hier sind die Daten quantitativ erhoben worden und damit aussagekräftiger, jedoch nicht repräsentativ (zum Hintergrund der Datenerhebung vgl. Faix & Künkler, 2018, S. 24-29).

„Hier geht es um eine Gottesbegegnung, die sich im Lobpreis zeigt, aber auch über Lobpreis als Musik hinausgeht. Es geht um eine Art Hermeneutik des Alltags, in der die Beziehung in der Glaubenspraxis beschrieben wird, die die Kraft hat, die eigene Welt zu verwandeln.“ (S. 224)

Gottesbegegnung, oder anders formuliert: religiöse Erfahrung ist ein wesentliches Ziel im Leben der hochreligiösen Jugendlichen. Diese Gruppe näher zu betrachten ist deshalb besonders aussichtsreich, möchte man den Kontext religiöser Erfahrungen näher untersuchen – schlicht deshalb, weil sie Erlebnisse häufiger als religiöse Erfahrung deuten. Dabei ist es jedoch wichtig, den begrenzten Blickwinkel und die spezifische Lebenswelt dieser Jugendlichen zu berücksichtigen. Faix & Künkler weisen etwa darauf hin, dass diese hauptsächlich in zwei Sinus-Milieus verortet werden können, nämlich im „bürgerlich-konservativen“ und im „adaptiv-pragmatischen“ Milieu (Faix & Künkler, 2018, S. 45), aber auch die Tatsache, dass sie die Welt und ihren Alltag zu wesentlichen Teilen religiös deuten, führt mutmaßlich zu einer besonderen Wahrnehmung aller Lebensbereiche.

5.3.4 Sabrina Müller

In ihrer Habilitation hat Sabrina Müller (2021) 20 junge Menschen aus urbanen Kontexten interviewt, die von sich sagen, dass sie bereits eine religiöse Erfahrung gemacht haben (Müller, 2018b, S. 81; 2021, S. 196-197), und diese Erfahrungen ausgewertet. Die Habilitationsschrift liegt aktuell leider noch nicht vollständig vor, sodass sie an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden kann. Freundlicherweise hat sie mir aber ihre Ergebnisse zum Ort religiöser Erfahrungen vorab zur Kenntnis gegeben, sodass zumindest dieser Teilaspekt hier diskutiert werden kann (Müller, 2021, S. 196-198).

Dabei hat sie zunächst festgestellt, dass die Jugendlichen nicht erwartet haben, dass sie mitten in ihrem Alltag religiöse Erfahrungen machen können, obwohl genau dies bei 13-14 Personen dann so eingetreten sei – sie bezeichnet diesen Kontext als „‘besondere[s]‘ alltägliche[s] Setting“ (Müller, 2021, S. 196). Dazu kommen 4-5 Erfahrungen in einem Lager bzw. einer Freizeit und 2 Erfahrungen, die sich jeweils während eines Konzerts ereignet haben (Müller, 2021, S. 196).

Auffällig sei bei den Erzählungen der interviewten Personen gewesen, dass „die Grenzen zwischen Alltäglichem und Religiösem, zwischen Profanem und Heiligem und zwischen Immanenz und Transzendenz“ liquide seien und von persönlichen Deutungen abhingen

(Müller, 2021, S. 197). So könnten profane Orte wie ein Fitnessstudio, ein Schlafzimmer oder ein Badezimmer für einige Momente zu einem heiligen Ort transformiert werden, an dem sich etwas Bedeutendes ereigne (Müller, 2021, S. 197-198). Diese Spannung sei auch bei den 4-5 Lagererfahrungen zu beobachten. Insgesamt beobachtet sie, dass es häufig profane Orte seien, „an denen sich eine religiöse Erfahrung ereignet. Im Moment des Geschehens brechen aber Aspekte des Religiösen herein und so wird für einen gewissen Zeitraum ein profaner Ort zu einem heiligen transformiert“ (Müller, 2021, S. 198). Gerade auf Reisen könne die Erfahrung mit der Kontingenz anderer oder neue Begegnungen einen Prozess religiöser Erfahrung in Gang setzen (Müller, 2021, S. 198).

5.3.5 Zusammenfassung

Versucht man, die dargestellten Ergebnisse zusammenzufassen, so zeigt sich zunächst die hohe Bedeutung, die Gemeinschaftserfahrungen für Jugendliche und ihren Glauben haben. Die Pilotstudie *Spiritualität von Jugendlichen* (empirica, 2012) zeigt dies explizit auf, aber auch bei den Konfirmandenstudien (Schweitzer, et al., 2016) scheint dies durch, wenn etwa Freizeiten und Camps eine hohe Bedeutung beigemessen wird oder während der Konfirmandenzeit – also während die Jugendlichen Teil einer festen Gruppe sind – der Zustimmungswert für das Item „In schwierigen Situationen hilft mir mein Glaube an Gott“ deutlich ansteigt, um im Anschluss – nach Auflösung der Gruppe – wieder spürbar zu sinken.

Dem gegenüber steht die hohe Bedeutung des Gebets als sehr persönlichem Glaubensausdruck in verschiedenen Studien: Die hochreligiösen Jugendlichen in der Studie *Generation Lobpreis* (Faix & Künkler, 2018) betonen dies ebenso wie knapp die Hälfte der Jugendlichen in Westfalen, während etwa bei der Shell-Studie nur 13% der evangelischen Jugendlichen angeben, dass sie jede Woche beten (Albers, et al., 2019, S. 26). Dies kann im Anschluss an empirica (2012, S. 32) so interpretiert werden, dass es sich hier um eine theoretische Bedeutung handelt, das Gebet also grundsätzlich als wichtig angesehen wird, dies jedoch kaum Auswirkungen auf die tatsächliche Glaubenspraxis und Lebensgestaltung hat.

Wichtig scheint allen außerdem zu sein, dass der Glaube im Alltag „funktioniert“, auch wenn die Integration des Glaubens in den Alltag naturgemäß verschieden gestaltet wird. Empirica (2012) nennt dies eine „funktionale Ausrichtung des Glaubens“ (S. 31) und beschreibt, dass für die Konstruktion des eigenen Glaubens vor allem das herangezogen werde, was guttue,

erlebbar sei und sich als subjektiv sinnvoll erwiesen habe. Auch und gerade für die hochreligiösen Jugendlichen ist die Alltagstauglichkeit des eigenen Glaubens zentral, dieser dominiert Leben und Alltag häufig (Faix & Künkler, 2018, S. 24). Müller (2021) zeigt auf, dass religiöse Erfahrungen denn auch häufig im Alltagskontext gemacht werden (S. 196).

Darüber hinaus hat die Durchsicht der genannten Veröffentlichungen einige Räume ergeben, in denen Jugendliche häufig religiöse Erfahrungen zu machen scheinen. Freizeiten und Camps werden in diesen und weiteren⁷⁶ Studien benannt, während der Konfirmandenunterricht vor allem in den entsprechenden Veröffentlichungen ausführlich reflektiert und als ein solcher Raum identifiziert wird. Lobpreismusik wird von der „Generation Lobpreis“ als wichtiger Raum der Gotteserfahrung angesehen – und bei Müller (2021) wird zumindest von zwei religiösen Erfahrungen im Konzertkontext berichtet, wo Musik naturgemäß ebenfalls eine wichtige Rolle spielt.

Diese Räume stellen also potenzielle religiöse Resonanzräume für Jugendliche dar. Im Abschlusskapitel dieser Arbeit werde ich darauf noch einmal näher eingehen – zuvor soll aber noch ein Exkurs zu Orten und Räumen der Gottesbegegnung in der christlichen Tradition erfolgen, um auch hier mögliche religiöse Resonanzräume identifizieren zu können.

5.4 Exkurs: Orte und Räume der Gottesbegegnung in der christlichen Tradition

Die Gottesbegegnung ist ein Thema, das für beinahe jede Religion eine zentrale Rolle spielt, auch im christlichen Glauben. So zieht sich dieses Thema durch die ganze Bibel als zentraler Urkunde sowohl des jüdischen (im Fall des Alten Testaments) wie des christlichen Glaubens – und gilt zugleich, gerade in der evangelischen Tradition, selbst als möglicher und „typischer“ Ort der Gottesbegegnung.⁷⁷ Im Alten Testament spielt die Begegnung von Gott und Mensch

⁷⁶ Etwa bei Ilg und Schweitzer (2016): „Häufig wird erwähnt, dass . . . die dort [während einer Freizeit] gemachten Glaubenserfahrungen sowie die erfahrene Gemeinschaft mit intensiven Gesprächen eine wichtige Rolle spielen, die zur Teilnahme beziehungsweise Mitarbeit an weiteren Angeboten motivieren“ (S. 171).

⁷⁷ Ob und inwiefern die Bibel selbst als „Resonanzraum“ im Sinne Rosas gelten kann, wäre noch einmal gesondert ausführlich zu diskutieren. Eine Schwierigkeit stellt dar, dass keinerlei physische oder soziale Komponenten bestehen und von daher die Frage zu stellen wäre, um was für eine Art von „Raum“ es sich handeln könnte. Unstrittig ist sicherlich, dass die Bibel ein wichtiges Element christlich geprägter „religiöser Resonanzräume“ darstellen kann, etwa in Gottesdiensten oder Gruppentreffen der christlichen Jugendarbeit. Individuelle spirituelle Erfahrungen mit der Bibel bzw. bestimmten Bibeltexten oder -versen gehen jedoch darüber hinaus, wenn etwa Einzelne das

bereits in den Schöpfungsgeschichten am Beginn eine Rolle, gewissermaßen jedoch in umgekehrter Perspektive: Hier wird ein Gott beschrieben, der sich seinerseits nach Begegnung sehnt und deshalb den Menschen erschafft – entsprechend wird im „paradiesischen Urzustand“ von direkten, unvermittelten Begegnungen zwischen Gott und Mensch erzählt, die erst durch einen „Regelbruch“ der Menschen unterbrochen bzw. erschwert werden (Gen 1-3).

In der Folge kommt, neben singulären Ereignissen wie dem Besuch der drei Männer bei Abraham und Lot im Kontext der Sodom-und-Gomorrha-Erzählung (Gen 18-19), häufig der Berg als Ort der Gottesbegegnung in den Blick: Abraham (Gen 22), Mose (Ex 3, Ex 22 u. ö.), der Prophet Elia (1Kön 19) oder das eschatologische Bild der Völkerwallfahrt zum Berg Zion mit dem Ziel der göttlichen Weisung (Jes 2:2-5; Mi 4:1-5) erzählen davon. Auch im Neuen Testament spielt der Berg eine zentrale Rolle: Jesus und drei seiner Jünger hören auf dem Berg der Verklärung Gottes Stimme und begegnen Mose und Elia (Lk 9:28-36), Jesus offenbart in der Bergpredigt die Gesetze von „Gottes neuer Welt“ (Mt 5-7 Gute Nachricht Bibel) und sendet die Jünger nach seiner Auferstehung in „alle Welt“ (Mt 28:16-20). Er selbst zieht sich mehrfach auf einen Berg zurück, um zu beten (z. B. Mt 14:23, Lk 5:16, Joh 6:15). Die Himmelfahrt Jesu wird auf dem Ölberg verortet (Lk 24:50), das „neue Jerusalem“ in Apk 21 liegt ebenfalls auf einem Berg und in der Passionsgeschichte⁷⁸ rücken gleich zwei Berge ins Zentrum: zunächst der Ölberg, auf dem Jesus seine Endzeitrede hält (Mk 13:3), und an dessen Fuß sich der Garten Gethsemane befindet, in dem Jesus verhaftet wird, sowie der Berg Golgatha als Ort der Kreuzigung.⁷⁹ Mit Blick auf Jesu Grablegung in einem Felsengrab (Mt 27:57-60) kann auch hier im weitesten Sinne das Bergmotiv in Anspruch genommen werden

subjektive Empfinden haben, Gott trete mit ihnen durch einen solchen Abschnitt der Bibel in besonderer Weise in Kontakt. Hier wäre tatsächlich zu klären, was als Resonanzraum anzusehen ist: der physische Kontext, in dem diese Erfahrung gemacht wird, oder der Text als solcher, ob also der physische Kontext das eigentlich Entscheidende oder Ermöglichende der Erfahrung ist oder doch der Bibeltext selbst, und der physische Kontext eine untergeordnete Rolle spielt. Um diese Frage zu klären und ggf. zu erweitern, wären m. E. weitere empirisch-theologische Forschungen notwendig und lohnend.

⁷⁸ Kreuzigung und Auferweckung Jesu Christi sind in der christlichen Tradition das zentrale Offenbarungsgeschehen. Deutlich wird dies etwa an dem großen Gewicht, das die Passionserzählung in allen vier Evangelien erhält oder dem Bekenntnis des römischen Hauptmanns am Kreuz, dem ersten menschlichen Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu in den Evangelien: „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!“ (Mk 15:39, Luther 2017).

⁷⁹ Allerdings wird nicht explizit erwähnt, dass es sich bei Golgatha um einen Berg oder Hügel handelt. Möglicherweise gingen die Autoren davon aus, dass diese Tatsache der Leserschaft bekannt war oder das Bergmotiv spielte für sie an dieser Stelle keine Rolle.

und so nicht nur der Tod Jesu, sondern auch seine Auferweckung und die ersten Begegnungen mit den Frauen am Grab in diesen Kontext gestellt werden (Mt 28:1-10).

Auch die Nacht erscheint in beiden Testamenten als ein wichtiger „Raum“ der Gottesbegegnung, meist in Form von Träumen: etwa bei Jakob (Gen 28), Josef (Gen 37+41), Daniel (Dan 2+4+7), aber auch bei Josef, dem Mann von Maria (Mt 1+2), der Frau des Pilatus (Mt 27), Petrus (Apg 10), Paulus (Apg 16) oder der Offenbarung insgesamt (Apk). Einige „traumlose“ nächtliche Begegnungen werden ebenfalls beschrieben: Jakob begegnet Gott am Jabbok in der Nacht (Gen 32), Gott ruft den jungen Samuel (1Sam 3) und Jesus trifft Nikodemus (Joh 3).

Die Wüste ist in der Bibel sowohl ein Ort der Gottverlassenheit als auch der Gottesbegegnung. Elia etwa flüchtet sich in seiner Verzweiflung in die Wüste, um zu sterben (1Kön 19:4), und Jesus wird in der Wüste vom Satan versucht (Mt 4:1-11). Jedoch ist sie auch der Wirkort von Johannes dem Täufer und dementsprechend von Jesu Taufe (Mt 3). Die 40-jährige Wüstenwanderung des Gottesvolkes im Alten Testament weist diese Ambivalenz ebenfalls auf: Einerseits führt Gott sein Volk in Form von Wolken- und Feuersäule durch die Wüste und versorgt und beschützt es (Ex 13:21-22; Ex 16; Ex 17), andererseits findet hier, neben vielen weiteren Fehlritten des Volkes Israel, auch der gottlose „Tanz um das goldene Kalb“ statt, das auch im Gefühl der „Gottverlassenheit“ ihren Ursprung hat (Ex 32). In der christlichen Tradition sind die „Wüstenväter“ spirituelle Vorbilder, die in der Einsamkeit der Wüste die Nähe Gottes gesucht haben; auch einige Klöster sind in der Wüste entstanden (Köpf, 2002, S. 1415-1416), beispielhaft sei hier auf das sogenannte Sinai-Kloster verwiesen (Petzolt, 2004).

Als Ort, der in besonderem Maße der Gottesbegegnung dienen soll, ist der Tempel mit dem „Allerheiligsten“ zu nennen – und als dessen Vorläufer die Stiftshütte. Kultisch war dies der natürliche Raum der Gottesbegegnung, der allerdings auch streng reglementiert war (Lev 16). Darüber hinaus werden verschiedene Gottesbegegnungen mit Tempelkontext berichtet, etwa die Berufung des Jesaja (Jes 6) oder die an Zacharias adressierte Ankündigung der Geburt von Johannes dem Täufer im Allerheiligsten (Lk 1:5-25).

Neben Orten und Räumen sind auch Mittlerfiguren von Bedeutung: Richter*innen und Prophet*innen, Könige, Priester oder „transzendente Mittlerwesen“ vermitteln zwischen Gott und dem Volk bzw. herausgehobenen Einzelpersonen, wie bei der Heilung des Hauptmanns Naaman, vermittelt durch den Propheten Elisa (2Kön 5), beispielhaft verdeutlicht (Gerhards, 2015). Im Neuen Testament wird eine solche Mittlerfunktion sowohl Jesus Christus als auch dem Heiligen Geist zugeschrieben (Hebr 1; Rö 8). Mit dieser Mittlerfunktion des Geistes

verbinden sich auch ekstatische Ausdrucksformen, die sich in den jungen christlichen Gemeinden entwickeln. Gerade für die Gemeinde in Korinth scheinen solche Ausdrucksformen des Glaubens eine hohe Bedeutung gehabt zu haben, durchaus zum Missfallen des Apostels Paulus, der zwar eine grundsätzliche Wertschätzung für Zungenrede und prophetische Rede erkennen lässt, diese jedoch in ein großes Ganzes einordnet und etwa darauf besteht, dass Zungenrede öffentlich nur dann zugelassen werden solle, wenn jemand anders diese verständlich auslegen könne (1Kor 12-14).

Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte ist durch die Institutionalisierung des christlichen Glaubens der Aspekt der individuellen Erfahrung zugunsten geregelter Riten, die von der Kirche „kontrolliert“ werden konnten, zurückgedrängt worden, jedoch nie vollständig verschwunden. Klassische Orte der Gottesbegegnung waren so vor allem Kirchen und kirchlich anerkannte Klöster, allerdings stets ergänzt durch Mystiker*innen, die sich oft abseits der von der Kirche vorgegebenen spirituellen Pfade bewegten und teilweise erhebliche Bedeutung erlangten. Zu nennen wären etwa Teresa von Avila (Zimmerling, 2003, S. 74-92) oder Meister Eckhard (Langer, 1999). Die grundsätzliche Wertschätzung individueller religiöser Erfahrung hat im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte vor allem der Pietismus betont und daraus Kraft und Motivation für missionarisches und gesellschaftliches Engagement gezogen. Verwiesen sei hier exemplarisch auf August Hermann Franke mit seiner Bekehrungstheologie (Wallmann, 2005, S. 103-135, insbesondere S. 105-110) und Nikolaus Graf von Zinzendorf (Wallmann, 2005, S. 181-203), der schon als Kind häufig religiöse Erfahrungen gemacht haben will, die ihn nachhaltig prägten (Wallmann, 2005, S. 199), und von einer intensiven religiösen Erfahrung im Zusammenhang mit dem Bild des gekreuzigten Christus von Domenico Feti berichtet (Wallmann, 2005, S. 186).⁸⁰

Gegenwärtig ist die Pfingstbewegung vermutlich diejenige christliche Strömung, die am stärksten auf individuelle und kollektive religiöse Erfahrungen zielt, jedoch ist das grundsätzliche Bemühen um eine erfahrungsorientierte Spiritualität in fast allen Ausprägungen des christlichen Glaubens zu finden, wenn auch in unterschiedlicher Intensität.

Theologisch bleibt festzuhalten, dass Gottesbegegnungen stets Offenbarungscharakter haben, also für den Menschen niemals „verfügbar“ sind, sondern sich ereignen, ohne Zutun des Menschen. Karl Barth hat diese Differenz zwischen Gott und Mensch in seiner zweiten

⁸⁰ Auch wenn sich Zinzendorf später als Überwinder des Pietismus verstand, kann er diesem doch zugeordnet werden (Wallmann, 2005, S. 183).

Fassung des Römerbrief-Kommentars von 1922 in der jüngeren Theologiegeschichte wohl am schärfsten betont, wenn er etwa davon spricht, dass „Jesus als der Christus . . . die uns bekannte [Ebene] senkrecht von oben durchschneidet“ (Barth, 2019, S. 6). Dennoch ist auffällig, dass es Räume gibt, die in der christlichen Tradition häufiger zu solchen besonderen religiösen Erfahrungen geführt haben als andere und dies in vielen Fällen nicht die institutionell vorgesehenen Räume waren.

5.5 Fazit und Rückbindung an die Forschungsfrage

Fasst man die Überlegungen und Erkenntnisse dieses Kapitels zusammen, so bleibt zunächst festzuhalten, dass das Jugendalter einige Besonderheiten aufweist, die auch Auswirkungen auf die Fragen nach Spiritualität und religiösen Erfahrungen haben.

Entwicklungspsychologisch ist das Jugendalter die Lebensphase, in der sich die starke Orientierung, auch und gerade in religiösen Fragen und der daraus folgenden Praxis, an Personen aus dem Umfeld – anfangs häufig aus dem familiären Kontext, später vermehrt aus der Peer-Group – oft wandelt und von einer deutlich die eigene Individualität betonenden Kritik an zuvor Erlerntem geprägt ist. Damit verbunden sind also zwei sehr verschiedene Bedürfnisse: einerseits der Wunsch nach Orientierung und Halt aus dem Umfeld, andererseits die Kritik an ebendiesem Umfeld. Allerdings kann dies durchaus verbunden werden, denn auch die Kritik lebt davon, dass es etwas zu kritisieren gibt, also Orientierungen und Haltungen vorhanden sind, an denen sich der*die Jugendliche reiben kann. Hier lässt sich leicht eine Verbindung zur Resonanzpädagogik ziehen, die die Lehrkraft als „Stimmgabel“ versteht, durch die ein Klassenraum in einen Resonanzraum verwandelt werden könne (Beljan, 2017, S. 207).

Diese Orientierung muss in aller Regel milieuspezifisch gestaltet werden, weil sich bereits im Jugendalter klare Abgrenzungen zwischen den Milieus entwickeln – nicht zuletzt das Bildungsniveau spielt hier eine wichtige Rolle. Dennoch gibt es einige geteilte Werte in der aktuellen Jugendgeneration, die zumindest partiell geteilte religiöse Resonanzräume als möglich erscheinen lassen. Solche Werte sind z. B. das Bedürfnis nach sozialer Geborgenheit, soziales Verhalten und hohe Selbstbestimmung. Resonanzräume, die diesen Werten und Bedürfnissen Rechnung tragen möchten, werden einerseits Sicherheit und Zugehörigkeit vermitteln und andererseits Möglichkeiten zur Mitgestaltung dieser Räume anbieten.

Weil religiöse Erfahrungen religiös gedeutete Erlebnisse darstellen, braucht es dafür auch religiöse Deutungskompetenzen, die meist entweder familiär oder im religionspädagogischen Kontext durch religiöse Impulse vermittelt werden. Hierfür eignet sich gerade die Jugendtheologie in besonderem Maße, weil sie dialogisch angelegt ist und die Kompetenzen und Erfahrungen der Jugendlichen produktiv aufnimmt.

Weitere Faktoren sind bei religiösen Erfahrungen – jenseits von ihrer grundsätzlichen Unverfügbarkeit – von Relevanz. Dazu zählen unter anderem eine Offenheit für existenzielle Fragen, oft ausgelöst durch das Bewusstsein entsprechender Bedürfnisse, sowie ein Transzendenzbezug. Sie sind in der Regel auf irgendeine Art und Weise auf den Alltag bezogen und transzendieren häufig Alltagserfahrungen. Das erfahrende Subjekt wird durch die religiöse Erfahrung verändert, es gewinnt neue Erkenntnisse oder entdeckt neue Handlungsmöglichkeiten für sich.

Die Überlegungen zu religiösen Erfahrungen Jugendlicher lassen sich so zusammenfassen, dass es, neben individuellen inneren Voraussetzungen, einerseits einen „Erlebnisraum“ braucht, innerhalb dessen Erlebnisse möglich sind, und andererseits einen „Deutungsraum“, in dem das Erlebte gedeutet werden kann. Beide Räume können zusammenfallen, es kann sich aber auch um zwei verschiedene Räume handeln. Hinzu kommen „Impulsräume“, die meist im Vorfeld religiöse Deutungsmöglichkeiten aufzeigen, allerdings ebenso mit einem oder beiden der zuvor genannten Räume zusammenfallen können.

Ein Beispiel für diese Überlegung stellt eine Jugendfreizeit dar: In Andachten werden von Anfang an religiöse Impulse gesetzt, in denen jeweils eine Person des Leitungsteams von eigenen religiösen Erfahrungen berichtet und so religiöse Deutungsmöglichkeiten von Erlebnissen aufzeigt. Das Team sorgt durch pädagogisch sinnvolles Handeln und das Eingehen auf die individuellen Bedürfnisse der Teilnehmenden für einen Schutzraum, der den Jugendlichen Sicherheit bietet und Möglichkeiten eröffnet, Erlebnisse machen zu können, die in anderen Kontexten nicht möglich gewesen wären. In persönlichen Gesprächen, in Kleingruppen oder bei Gruppenaktivitäten werden Themen besprochen und Fragen gestellt, durch die die Jugendlichen möglicherweise zu religiösen Deutungen gemachter Erlebnisse kommen. Dabei können diese Erlebnisse während der Freizeit gemacht worden sein, die Deutung kann sich jedoch auch auf in der Vergangenheit Erlebtes beziehen.

Wesentliche Aspekte von dezidiert jugendlicher Glaubenspraxis sind außerdem Gemeinschaft und Alltagsnähe des Glaubens. Damit korrespondiert auch die hohe Bedeutung des

Gebets für die befragten Jugendlichen, da im persönlichen Gebet gerade der Alltag mit dem Glauben verbunden werden kann. Als mögliche „religiöse Resonanzräume“ konnten Freizeiten, der Konfirmandenunterricht und Lobpreismusik identifiziert werden.

Ein Blick in die christliche Tradition verdeutlicht die Vielfalt möglicher religiöser Erfahrungen und deren Kontext und weist darauf hin, dass religiöse Erfahrungen auch und gerade im Rückzug aus dem Alltag gemacht werden können. Wüsten-, Berg- und Traum-Motiv weisen neben anderen darauf hin. Solche individuellen Gotteserfahrungen sind in der gesamten Bibel immer wieder bezeugt, was insofern überrascht, als sonst ein eher kollektivistisches Denken dominiert. Im Alten Testament bildet das Volk Israel insgesamt das Gegenüber zu JHWH, was im Bild des Bundes deutlich wird, im Neuen Testament kommt diese Rolle tendenziell der Gemeinde zu. Umso bedeutender ist die beobachtete Tendenz zu individuell-persönlicher Gottesbegegnung, die auch in der Kirchengeschichte immer wieder begegnet.

6. ZUSAMMENFÜHRUNG DER ÜBERLEGUNGEN: RESONANZRÄUMLICHE ASPEKTE DER JUGENDSPIRITUALITÄT

6.1 Zusammenfassung, Beantwortung der Forschungsfrage und Fazit

Zur besseren Übersicht nenne ich zunächst noch einmal die Forschungsfragen dieser Arbeit (vgl. Kapitel 1). Sie lauten: *Wie sehen (physische und soziale) Räume aus, in denen Jugendliche religiöse Erfahrungen machen (F01)? Inwiefern entsprechen diese Merkmale den Resonanzräumen, die Hartmut Rosa postuliert (F02)?* Zur Konkretisierung sind Unterforschungsfragen (UF) formuliert worden:

- *UF1: Welche Merkmale sind für Resonanzräume allgemein zu benennen?*
- *UF2: Welche besonderen Merkmale gibt es darüber hinaus für „religiöse Resonanzräume“?*
- *UF3: Inwiefern weist das Jugendalter besondere Kontextbedingungen auf, die auch in der Resonanztheorie zu berücksichtigen sind?*

Zur Beantwortung der Forschungsfragen ist zunächst festzustellen, dass es keine aktuellen Studien oder sonstige Veröffentlichungen gibt, die dezidiert den räumlichen Kontext juveniler religiöser Erfahrungen untersuchen. Vor diesem Hintergrund sind in Abschnitt 5.3 dieser

Arbeit verschiedene Veröffentlichungen in den Blick genommen worden, die sich generell dem Phänomen jugendlicher Religiosität widmen (empirica, 2012; Schweitzer, et al., 2016; Faix & Künkler 2018; Müller 2021), und einige Aspekte wurden benannt, die juvenile religiöse Erfahrungen ausmachen.

Zusammenfassend habe ich drei Prozesse identifiziert, die religiöse Erfahrungen ermöglichen: Durch religiöse Impulse wird die generelle Möglichkeit, ein Erlebnis religiös deuten zu können, vermittelt; ein Erlebnis wird in irgendeiner Art und Weise als „besonders“ empfunden; dieses Erlebnis wird religiös gedeutet. Diese Prozesse geschehen in Räumen – ordnet man diesen also je einen Raum zu, dann kann man einen „Impulsraum“, einen „Erlebnisraum“ und einen „Deutungsraum“ beschreiben. Diese drei Räume können in einen konkreten Raum zusammenfallen, es kann sich aber auch um drei verschiedene Räume handeln. Hinzu kommen individuelle Voraussetzungen wie eine grundsätzliche Offenheit für existenzielle Fragen und Erfahrungen und eine Veränderung des Subjekts durch die Erfahrung, die oft auch Auswirkungen auf dessen Umfeld hat (vgl. Abschnitte 5.2 und 5.3).

Mit einiger Vorsicht können im Rückgriff auf die genannten Studien zumindest drei konkrete Räume benannt werden, in denen Jugendliche relativ häufig religiöse Erfahrungen machen: Freizeiten bzw. Camps, Lobpreismusik und der Konfirmandenunterricht (vgl. Abschnitt 5.3). Diese Räume können so gestaltet werden, dass sowohl religiöse Impulse als auch Erlebnisse und religiöse Deutung des Erlebten vorkommen, dies ist jedoch nicht zwangsläufig der Fall. Nicht unerwähnt bleiben soll an dieser Stelle, dass Jugendliche auch und gerade im Alltag religiöse Erfahrungen zu machen scheinen. Eine Verhältnisbestimmung von Alltag und den genannten Räumen wäre für zukünftige Arbeiten eine potenziell lohnenswerte Aufgabe.

Ob und inwiefern die so identifizierten Räume als „Resonanzräume“ im Sinne der Resonanztheorie von Hartmut Rosa (2018) benannt werden können, ist Gegenstand der zweiten Forschungsfrage. Zunächst war in Kapitel 4 der Begriff des Resonanzraums präzise zu definieren und konkret zu beschreiben, weil dies in der Resonanztheorie leider nicht vorgenommen worden ist (UF1). Im Rückgriff auf die Ausführungen zum Resonanzraum bei Rosa (2018) und Beljan (2019) sowie grundsätzlichen Überlegungen der Raumsoziologie konnte zur Beantwortung folgende Definition erarbeitet werden:

Resonanzräume sind angstfreie Räume, in denen die agierenden Subjekte keine Ablehnung erfahren, sondern sich ganzheitlich angesprochen und angenommen fühlen. Sie sind weitestgehend stressfrei, insofern in ihnen keine angespannte Atmosphäre und keine Zeitnot

vorherrscht und den Subjekten so ein gewisses Maß an Sicherheit bieten, ohne vollständig reglementiert und kontrolliert zu sein – es herrscht eine „mittlere Anspannung“ zwischen starker Anspannung und völliger Entspannung. Sie sind insoweit gestaltungsoffen, als überraschende Ereignisse nicht als Bedrohung wahrgenommen werden und jedes Subjekt eine für sich selbst stimmige Reaktion weitestgehend frei wählen kann. Es muss ein Raum sein, in dem Wettbewerb zumindest begrenzt ist und ein Mindestmaß an Vertrauen zwischen den Subjekten besteht.

Ergänzend dazu sind dezidiert jugendgemäße Resonanzräume (vgl. Abschnitt 5.1) solche Räume, *in denen junge Menschen verlässliche Beziehungen leben können, wo sie respektiert und toleriert werden, aber auch herausgefordert werden, sich einzubringen und selbst aktiv zu werden für die Dinge, die ihnen wichtig sind, und dabei auch auf sich selbst und die eigenen Bedürfnisse und Ressourcen zu achten.*

Die Prozesse, die den drei oben beschriebenen Räumen zugrunde liegen – religiöse Deutungsmöglichkeiten entdecken, besondere Erlebnisse machen, das Erlebte religiös deuten – können möglicherweise jeweils als Resonanzerfahrungen beschrieben werden, dies müsste jedoch intensiver untersucht und diskutiert werden. Trifft dies zu, sind höchstwahrscheinlich auch die drei genannten Räume Resonanzräume, dies müsste ebenso weiter erforscht werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit war dies mit Blick auf den begrenzten Umfang leider nicht möglich. Einige heuristische Überlegungen zu dieser Frage sollen aber nun erfolgen. Beim „Impulsraum“ geht es im Kern um die Vermittlung von religiöser Deutungskompetenz. Dies ist dabei kein rein kognitiver Prozess, sondern muss ganzheitlich erfolgen und benötigt dafür einen Schutzraum, in dem Vertrauen zwischen den Subjekten besteht, weil das Themenfeld der Religion, jenseits von deskriptiver Wissensvermittlung, sehr persönliche Aspekte der beteiligten Personen anspricht. Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass diese Vermittlung – sei es im familiären oder im religionspädagogischen Kontext – tatsächlich eines Resonanzraums im obigen Sinne bedarf. Das Erlebnis selbst, das später religiös gedeutet wird, scheint mir hingegen nicht auf solch einen Resonanzraum angewiesen zu sein, worauf auch die Beispiele von eher alltäglichen Umgebungen bei Müller (2021, S. 196-198) hinweisen. Entscheidend ist hier m. E. der Deutungskontext, der aus ähnlichen Gründen wie beim Impulsraum vermutlich ebenfalls als Resonanzraum im obigen Sinne fungiert.⁸¹ Mit Blick auf die generelle Unverfügbarkeit von

⁸¹ Es ist jedoch durchaus möglich, dass auch Erlebnisse, die für das Subjekt eine so hohe Bedeutung haben, dass später eine religiöse Deutung erfolgt, häufiger in Resonanzräumen gemacht werden als

religiösen Erfahrungen und Resonanz ist damit keineswegs ausgesagt, dass außerhalb von Resonanzräumen solche Erfahrungen nicht gemacht werden könnten, jedoch weisen Resonanzräume Kontextbedingungen auf, die die Aufnahme religiöser Impulse und die religiöse Deutung von Erlebnissen erheblich erleichtern.

Die drei konkreten Räume – Freizeiten bzw. Camps, Konfirmandenunterricht und Lobpreis – können so gestaltet werden, dass sie einem Resonanzraum entsprechen, jedoch existieren natürlich auch andere Formen. Ob und inwiefern religiöse Erlebnisse dann häufiger auftreten, wenn sie als Resonanzraum gestaltet sind, müsste über diese Arbeit hinaus untersucht werden (vgl. Abschnitt 6.2.2).

Besondere Merkmale religiöser Resonanzräume sind zunächst nicht identifiziert worden. Der Grund dafür ist, dass nach der Resonanztheorie jegliche Resonanzerfahrung entlang der vertikalen Resonanzachse, zu denen religiöse Erfahrungen gehören, stets im Verbund mit solchen Erfahrungen auftreten, die Rosa (2018) auf der horizontalen oder der diagonalen Resonanzachse verortet, etwa mit anderen Menschen (horizontal) oder Dingen (diagonal). Religiöse Resonanzerfahrungen geschehen also in Räumen, die auch weitere Resonanzerfahrungen ermöglichen. Die vorgestellte Differenzierung religiöser Erfahrungen in religiöse Impulse, Erlebnis und religiöse Deutung des Erlebnisses veranschaulicht, dass eine religiöse (Resonanz-)Erfahrung ein voraussetzungsvolles, komplexes Geschehen ist, das meist nicht auf einen konkreten Zeitpunkt reduziert werden kann und deshalb nicht in allen Fällen in einem einzigen Resonanzraum stattfindet. Zu klären wäre also, ob jede religiöse Erfahrung auch eine Resonanzerfahrung darstellt oder z. B. nur dann, wenn Erleben und Deutung zeitgleich – und somit im selben Raum – passieren. Dahinter steht die Frage, ob eine Resonanzerfahrung stets eine momenthafte Erfahrung ist oder durchaus im oben skizzierten Sinn verschiedene Phasen durchlaufen kann, die zeitlich nicht unbedingt zusammenfallen müssen, und dennoch als eine einzige Erfahrung verstanden werden kann. Eine Klärung dieser Fragen ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit mit Blick auf den begrenzten Umfang nicht möglich und könnte in zukünftigen Arbeiten in dem Themenfeld aufgenommen werden. Mit Blick auf die Besonderheit religiöser Erfahrungen ist insgesamt anzunehmen, dass sich religiöse Erfahrungen zwar grundsätzlich in Resonanzräumen ereignen, diese jedoch über die oben vorgestellte allgemeine Definition hinaus spezifiziert werden können, es also so etwas wie einen spezifisch religiösen Resonanzraum gibt, der religiöse Impulse vermittelt, oder auf

in anderen Räumen. Der Zusammenhang scheint mir aber im „Erlebnisraum“ weniger klar zu sein als im „Impuls“- bzw. „Deutungsraum“.

diese verweist, besondere Erlebnisse ermöglicht und zu religiöser Deutung von Erlebtem einlädt.⁸²

6.2 Überlegungen zur Weiterarbeit: Gemeindepraxis und Forschung

6.2.1 Kirchliche Praxis

Die kirchliche Jugendarbeit hat durch die hier vorgestellte Definition eines Resonanzraums die Möglichkeit, die eigenen physischen und sozialen Räume hinsichtlich ihrer Resonanzfähigkeit zu überprüfen und ggf. anzupassen. Dies ist nicht nur mit Blick auf religiöse Erfahrungen wichtig, sondern für sämtliche Formen und Aspekte der Jugendarbeit, weil sich die wesentlichen Ziele christlicher Jugendarbeit mutmaßlich als Resonanzerfahrungen beschreiben lassen.⁸³ Hier wäre es hilfreich, ein konkretes Tool zu entwickeln, das diese Überprüfung vereinfacht und ggf. Impulse zur Arbeit an einzelnen Aspekten gibt.⁸⁴

⁸² Eine Schwierigkeit stellt für diese Interpretation jedoch die Beobachtung von Sabrina Müller (2021) dar, die religiöse Erfahrungen auch und gerade in alltäglichen Umgebungen ausgemacht hat. Müller löst diese Schwierigkeit, indem sie den Resonanzraum ins Innere des Subjekts verschiebt. Daran anschließend könnte man dann von einem „inneren Resonanzraum“ sprechen, auch wenn dies nur bedingt zu der in Abschnitt 4.4 entwickelten Definition eines Resonanzraums passt. Ein möglicher Erklärungsansatz zum beschriebenen Phänomen liegt in der von mir vorgeschlagenen räumlichen Dreiteilung in „Impulsraum“, „Erlebnisraum“ und „Deutungsraum“. Möglicherweise reicht es aus, wenn lediglich „Impulsraum“ und „Deutungsraum“ Resonanzräume darstellen und so zu einer retrospektiven religiösen Deutung des Erlebten führen. Dies wäre aber intensiv zu prüfen.

⁸³ Beispielhaft sei hier auf die Ordnung der Evangelischen Jugend in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers verwiesen: „(3) Evangelische Jugendarbeit will allen jungen Menschen das Evangelium von Jesus Christus in ihnen gemäßer Weise bezeugen, sie mit der biblischen Botschaft in ihrer Lebenswirklichkeit begleiten und sie ermutigen, in der Nachfolge Jesu Christi als mündige Christinnen und Christen kirchliches Leben mitzugestalten und Verantwortung in der Welt wahrzunehmen. (4) Die Evangelische Jugend ist dem konziliaren Prozess zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung verpflichtet und fördert deshalb in ihrem Handeln Nachhaltigkeit, sozialer [sic!] Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit bzw. Friedensverträglichkeit“ (Präambel, Absätze 3 und 4, abgerufen von <https://www.ejh.de/damfiles/default/ejh/ueberuns/jugendverband/Neufassung-Ordnung-f-uuml-r-die-Evangelische-Jugend-2017.pdf-3fbc57bbcac600273a5e82d8cf44cc53.pdf>). Das Bezeugen des Evangeliums etwa kann nur dann in jugendgemäßer Form erfolgen, wenn sie auf Resonanz abzielt bzw. in Resonanz geschieht, sonst ist sie eben nicht „jugendgemäß“. Auch die Einladungen zur Nachfolge Jesu Christi und zur Verantwortungsübernahme zielen auf Resonanz – wo sie nicht auf Resonanz treffen, laufen sie ins Leere. Die genannten Werte sind ebenfalls Werte, die Rosa (2018) als „resonant“ beschreibt bzw. die durch resonantes Agieren umgesetzt und gelebt werden können (S. 208, 360-362, 461-463).

⁸⁴ Möglicherweise kann dabei das Forschungsprojekt *Die Resonanz- und Entfremdungssignatur der Schule. Entwicklung, Erprobung und Evaluation eines Instruments zur empirischen Untersuchung von Resonanz und Entfremdung* helfen, an dem Jens Beljan beteiligt ist (Quelle: [http://www.allpaed-sozpaed.uni-jena.de/Mitarbeiter/Jens+Beljan +M +A .html](http://www.allpaed-sozpaed.uni-jena.de/Mitarbeiter/Jens+Beljan+%A+.html)). Die Ergebnisse dieses Projekts

Hinsichtlich religiöser Erfahrungen, deren Ermöglichung und Begleitung wichtige Aspekte kirchlicher Jugendarbeit sind, ist die Identifizierung der drei dabei beteiligten Räume, die ich „Impulsraum“, „Erlebnisraum“ und „Deutungsraum“ genannt habe, für die kirchliche Praxis ebenfalls von Relevanz. Wer religiöse Erfahrungen für Jugendliche ermöglichen möchte, kann so bewusst alle drei Aspekte in den Blick nehmen und die eigene Arbeit dahingehend überprüfen, ob alle drei Räume tatsächlich vorhanden sind und genutzt werden oder ob an der einen oder anderen Stelle Veränderungen nötig sind, um Jugendlichen aus verschiedenen Milieus Zugang zu allen drei Räumen zu ermöglichen. Dabei ist es durchaus möglich, dass ein realer Raum die drei genannten Raumaspekte auf sich vereinigt, es braucht also nicht unbedingt verschiedene Räume. Auch für diese Reflexionsarbeit wäre ein speziell entwickeltes Tool eine sinnvolle Unterstützung.

6.2.2 Forschung

Die Resonanztheorie mit ihren verschiedenen Aspekten wird nach wie vor diskutiert. Zu hoffen bleibt, dass auch die Frage nach Resonanzräumen stärker in den Fokus gelangt und so die vorläufige Beschreibung eines Resonanzraums, die in dieser Arbeit entwickelt wurde, verifiziert, ergänzt und präzisiert wird.

Empirisch ist zu klären, wie die Räume tatsächlich aussehen, in denen Jugendliche religiöse Erfahrungen machen und inwiefern die hier entwickelte These, dass es dazu „Impulsräume“, „Erlebnisräume“ sowie „Deutungsräume“ braucht, zutrifft. Auch ist zu überprüfen, ob es sich bei diesen genannten Räumen um Resonanzräume handelt und ob diese Räume je spezifische Merkmale aufweisen. Dazu bietet sich eine qualitative Studie an, in der Jugendliche befragt werden, die der Selbstauskunft nach bereits eine religiöse Erfahrung gemacht haben, und der Kontext dieser Erfahrung in den Blick genommen wird. Diese Kontexte wären dann unter Einbezug der raumsoziologischen Aspekte – etwa der unter 4.3.1 beschriebenen Analysefragen von Sturm (2000) – zu analysieren und der erarbeiteten Definition eines Resonanzraums gegenüberzustellen. Diese könnte ggf. modifiziert werden und dazu eine Prüfung erfolgen, ob die Ergebnisse mit der Resonanztheorie insgesamt in Einklang zu bringen sind.

könnten, sobald sie vorliegen, versuchsweise auf die kirchliche Jugendarbeit übertragen und dann ggf. angepasst werden.

Von besonderem Interesse können solche Erfahrungen sein, die in Kontexten gemacht wurden, die bereits oben als mögliche religiöse Resonanzräume identifiziert werden konnten: Freizeiten und Camps, der Konfirmandenunterricht sowie Lobpreis. Eine Herausforderung kann dabei sein, die verschiedenen Räume klar zu begrenzen – einerseits, um die Komplexität soweit zu reduzieren, dass eine qualifizierte Untersuchung leistbar ist, andererseits auch, um die Phänomene möglichst voneinander abzugrenzen: Wie ist etwa eine Freizeit für Konfirmand*innen einzuordnen, während der auch Lobpreismusik eine signifikante Rolle spielt? Eine Möglichkeit wäre hier, Jugendliche qualitativ zu befragen, die ihrer Selbstaussage nach eine religiöse Erfahrung in einem der drei Kontexte gemacht haben, die konkrete Gestaltung dieser Kontexte zu analysieren – etwa mit Hilfe der bereits genannten Analysefragen – und anschließend zu prüfen, ob diese Räume als Resonanzräume im hier entwickelten Sinne gelten können. Dieses Vorgehen ergäbe zwar keine statistisch abgesicherte Aussage, jedoch könnte so ein erster Überblick hergestellt werden. Daran anschließen könnte eine zweischrittige Untersuchung verschiedener Kontexte desselben Typs, z. B. Jugendfreizeiten: Zunächst könnte untersucht werden, ob der betreffende Kontext als Resonanzraum anzusehen ist oder nicht, um anschließend bei den Teilnehmenden abzufragen, ob sie eine religiöse Erfahrung gemacht haben. Auf diese Weise könnte dann festgestellt werden, ob in Resonanzräumen häufiger religiöse Erfahrungen gemacht wurden als in anderen Kontexten.⁸⁵ Wichtig ist dabei, die Anzahl der zu befragenden Jugendlichen hoch genug anzusetzen, weil der Aspekt der Unverfügbarkeit verdeutlicht, dass immer auch Erfahrungen in völlig „unpassenden“ Kontexten möglich sind – dies ist mit Hinweis auf Gottes absolut souveränes und mitunter geheimnisvolles Handeln auch theologisch zu begründen und festzuhalten.

Alle diese Fragen sind auch mit Blick auf die Jugendmilieus zu betrachten, auch wenn eine vollständig milieuspezifische Bearbeitung höchstwahrscheinlich eine zu hohe Komplexität mit sich bringen würde. Vor diesem Hintergrund wäre es eher hilfreich, kleinere Studien in verschiedenen Milieus durchzuführen, die etwa untersuchen, wie religiöse Erfahrungen und ihr Kontext im jeweiligen Milieu aussehen.

⁸⁵ Zu bedenken wären jedoch individuelle Faktoren der Teilnehmenden, etwa die religiöse Vorprägung oder die Erwartung, eine religiöse Erfahrung zu machen, sowie die Prägung des Trägers, weil diese Faktoren das Ergebnis verzerren könnten. Ist es etwa üblich, davon zu erzählen, „was man in dieser Woche mit Gott erlebt hat“, werden Teilnehmende deutlich häufiger von religiösen Erfahrungen berichten, als wenn persönliche Aspekte des Glaubens nur selten thematisiert werden.

6.3 Schlussbemerkung

Jugendliche machen religiöse Erfahrungen – mit dieser Feststellung habe ich diese Arbeit begonnen. Im Verlauf der Untersuchung wurde deutlich, dass sich hinter diesem schlichten Satz sehr komplexe Vorgänge verbergen, die zwar nicht unter Kontrolle gebracht werden können und sollen – sie sind im Sinne der Resonanztheorie unverfügbar –, aber durchaus von der Umgebung beeinflusst werden, in der sie stattfinden. Deshalb lohnt sich ein vertiefender Blick auf diese Wechselwirkung von Vorgang und Kontext – nicht nur für die wissenschaftliche Arbeit, sondern auch für die kirchliche Praxis – das hat diese Arbeit gezeigt (trotz der Vielzahl offen gebliebener Fragen und Aufgaben, die nicht aufgenommen werden konnten). So kann mithilfe der hier gesammelten Erkenntnisse die kirchliche Jugendarbeit an verschiedenen Orten konsequenter darauf ausgerichtet werden, Jugendlichen religiöse Erfahrungen zu ermöglichen – nicht zuletzt in meiner eigenen Praxis als Kreisjugendwart im Kirchenkreis Norden.

II. LITERATURVERZEICHNIS

Albert, M., Hurrelmann, K., Quenzel, G., Schneekloth, U., Leven, I., Utzmann, H., & Wolfert, S. (2019). *Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie: Eine Generation meldet sich zu Wort*. Weinheim, Basel: Beltz.

Aldebert, H. (2018). Hartmut Rosas „Resonanzpädagogik“ in bibliodramatischer und religionspädagogischer Perspektive. *Euangel* 2/2018. Abgerufen von <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2018/resonanz/hartmut-rosas-resonanzpaedagogik/>

Antes, W., Gaedicke, V., & Schiffers, B. (Hrsg.). (2020). *Jugendstudie Baden-Württemberg 2020. Die Ergebnisse von 2011 bis 2020 im Vergleich und die Stellungnahme des 13. Landesschülerbeirats*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren. Abgerufen von https://km-bw.de/site/pbs-bw-km-root/get/documents_E1850112525/KULTUS.Dachmandant/KULTUS/KM-Homepage/Pressemitteilungen/Pressemitteilungen%202020/Jugendstudie_2020_200629_Onlineversion%20final.pdf

Baecker, D. (2014). *Mit dem eigenen Leben Zeugnis ablegen: Kirche in der nächsten Gesellschaft. Bisher unveröffentlichtes Manuskript zum Vortrag in der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg, 22. Januar 2014*. Abgerufen von <http://www.futur2.org/article/mit-dem-eigenen-leben-zeugnis-ablegen-kirche-in-der-naechsten-gesellschaft/>

Barth, K. (2019). *Der Römerbrief. Zweite Fassung (1922) (21. Aufl.)*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Beljan, J. (2017). *Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone. Eine neue Perspektive auf Bildung*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

Beljan, J., & Winkler, M. (2019). *Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand*. Weinheim: Beltz Juventa.

Beuttler, U. (2010). *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 127. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Biehl, P. (2001). Erfahrung. In N. Mette, & F. Rickers (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik* (S. 421-426). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Bismarck, K., & Beisbart, O. (Hrsg.). (2020). *Resonanzpädagogischer Deutschunterricht. Lernen in Beziehungen*. Weinheim, Basel: Beltz.

Blasberg-Kuhnke, M., & Bubmann, P. (2021). Gemeindepädagogik. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100210/>. doi:10.23768/wirelex.GemeindeGemeindepdagogik.100210

Boehme, K. (2020). Kirchenraumpädagogik/Kirchenpädagogik. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200823/>. doi:10.23768/wirelex.KirchenraumpdagogikKirchenpdagogik.200823

Büttner, G. (2015). Entwicklungspsychologie. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100083/>. doi:10.23768/wirelex.Entwicklungspsychologie.100083

Buhren, C., Endres, W., & Rosa, H. (2018). *Resonanzpädagogik & Schulleitung. Neue Impulse für die Schulentwicklung*. Weinheim, Basel: Beltz.

Bundeszentrale für politische Bildung. (2020). *Sinus-Jugendstudie 2020 – Wie ticken Jugendliche?* Pressemeldung. Abgerufen von <https://www.bpb.de/presse/313113/sinus-jugendstudie-2020-wie-ticken-jugendliche>

Bundschuh-Schramm, C. (2018). Pastorale Resonanz. *Euangel 2/2018*. Abgerufen von <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2018/resonanz/pastorale-resonanz/>

Bußmann, U., Faix, T., & Gütlich, S. (Hrsg.). (2013). *Wenn Jugendliche über Glauben reden – Gemeinsame Erfahrungsräume gestalten*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat.

Calmbach, M., Flaig, B., Edwards, J., Möller-Slawinski, H., Borchard, I., & Schleier, C. *Wie ticken Jugendliche? 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*. Frankfurt am Main: Druck- und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG. Abgerufen von https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/SINUSJugendstudie_X3.pdf.

Empirica (2012). *Spiritualität von Jugendlichen*. Pilotstudie. Zusammenfassung der Ergebnisse. Im Auftrag des Amtes für Jugendarbeit der Evangelischen Kirche von Westfalen. Marburg: empirica.

Endres, W. (2020). *Resonanzpädagogik in Schule und Unterricht. Von der Entdeckung neuer Denkmuster*. Weinheim, Basel: Beltz.

Endres, W., Gleich, M., & Rosa, H. (2019). *75 Bildkarten Resonanzpädagogik: 75 Bildkarten in hochwertiger Klappbox*. Weinheim, Basel: Beltz.

Endres, W., & Rosa, H. (2016). *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

Faix, T., & Künkler, T. (2018). *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche: Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Faix, T., Künkler, T., Sandmann, T., & Beckemeier, D. (2018). *Empirica Jugendstudie 2018. Forschungsbericht*. Kassel: CVJM-Hochschule. Abgerufen von: https://www.cvjm-hochschule.de/fileadmin/2_Dokumente/5_FORSCHUNG/empirica/2018_Jugendstudie-Forschungsbericht.pdf.

Fausser, K., Fischer, A., & Münchmeier, R. (2006). *Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend. Jugend im Verband, Band 1*. Opladen, Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.

Feierabend, S., Rathgeb, T., & Reutter, T. (2020). *JIM-Studie 2019. Jugend, Information, Medien. Basisuntersuchung zum Medienumgang 12- bis 19-jähriger*. Stuttgart: medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest. Abgerufen von https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2019/JIM_2019.pdf

Friedrichs, L. (2018). „Die Dinge singen hör ich so gern“. H. Rosas Soziologie der Resonanz in praktisch-theologischer Perspektive. *Pastoraltheologie* 107 (9), 371-382.

Gebhardt, W. (2010). Religionssoziologie. In: G. Kneer, & M. Schroer (Hrsg.), *Handbuch spezielle Soziologien* (S. 393-404). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Gerhards, M. (2015). Mittler. In M. Bauks, K. Koenen, & S. Alkier (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Abgerufen von <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27901/>

Gräb, W. (2005). Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie. In C. Danz (Hrsg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik: Perspektiven philosophischer Theologie. Beiträge zur rationalen Theologie, 15*. Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang.

Grethlein, C. (2015). Lernorte religiöser Bildung. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100108/>.

doi:10.23768/wirelex.Lernorte_religer_Bildung.100108

Grümme, B. (2017). Kein Halten mehr? Konturen einer beschleunigungssensiblen Religionspädagogik. In T. Kläden, & M. Schüßler (Hrsg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (S. 249-260). Freiburg: Herder Verlag.

Hahn, M. (2019). Resonanz spüren und geben. Auf dem Weg zu einer resonanzsensiblen Gemeindepädagogik. *Praxis Gemeindepädagogik* 72 (1), 12-14.

Haker, H. (2019). Resonanz. Eine Analyse aus ethischer Perspektive. In J. Wils (Hrsg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (S. 33-43). Baden-Baden: Nomos.

Hauschildt, E. (Hrsg.). (2018). Resonanz. Theologische Blicke auf Hartmut Rosas Soziologie der Resonanz. *Pastoraltheologie* 107 (9).

Heidenreich, F. (2016). Hartmut Rosas Resonanz – Lösung oder Heuristik? *Philosophische Rundschau* 63 (3), 185-194. doi:10.1628/003181516X14791276269768

Heil, S. (2015). Korrelation. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100015/>.

doi:10.23768/wirelex.Korrelation.100015

Hörsch, D., & Pompe, H. (Hrsg.). (2019). *Resonanz. Sehnsuchtsort für Theologie und kirchliche Praxis*. Berlin: Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V. midi – Evangelische Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung.

Hoffmann, D., & Mansel, J. (2010). Jugendsoziologie. In: G. Kneer, & M. Schroer (Hrsg.), *Handbuch spezielle Soziologien* (S. 163-178). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Huber, S. (2008). Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Religionsmonitor 2008 (2. Aufl.)* (S. 19-29). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Hübner, J. (2021). Reich-Gottes-Hoffnung als Auferstehungs-Resonanz. Hartmut Rosas Resonanzkonzept ins Gespräch gebracht: ein theologisches Experiment. *Evangelische Theologie* (81), 223-236.

Ilg, W., Heinzmann, G., & Cares, M. (Hrsg.). (2014). *Jugend zählt! Ergebnisse, Herausforderungen und Perspektiven aus der Statistik 2013 zur Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in den Evangelischen Landeskirchen Baden und Württemberg*. Stuttgart: buch+musik.

Ilg, W., Pohlers, M., Gräbs Santiago, A., & Schweitzer, F. (2018). Jung – Evangelisch – Engagiert. Langzeiteffekte der Konfirmandenarbeit und Übergänge in ehrenamtliches Engagement im biografischen Horizont. *Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten, Band 11*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Ilg, W., & Schweitzer, F. (Hrsg.). (2016). *Jugend gefragt! Empirische Studien zur Realität evangelischer Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in Baden-Württemberg*. Stuttgart: buch+musik.

Ilg, W., & Simojoki, H. (2021). Konfirmandenarbeit feedbackgestützt weiterentwickeln. Die Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland und Europa geht in die dritte Runde. *Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt* 3/2021, 188-189.

Institut für Religionspädagogik (2017). Resonanz. Mit Freude lernen. *Information und Material* 1/2017. Freiburg.

Karl, K., & Winter, S. (Hrsg.). (2020). *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag.

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP e.V.). (Hrsg.) (2018). Resonanz. *Euangel. Magazin für missionarische Pastoral* (2/2018). Abgerufen von <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2018/resonanz/eine-art-von-begehren-nach-welt>.

Kläden, T. (2018). Hartmut Rosa als Gesprächspartner für die Theologie. *Pastoraltheologie* 107 (9), 394-400.

Koch, A. (2017). Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum. *Verkündigung und Forschung*, 62 (1), 6-18.

Koch, A., & Theißen, H. (Hrsg.). (2017). Raum – Der spatial turn in Theologie und Religionswissenschaft. *Verkündigung und Forschung*, 62 (1).

Köbel, N. (2012). „In der Gemeinde voll tätig“ – kirchliche Identität im Jugendalter. In A. Lewicki, M. Möller, J. Richter, & H. Rösch (Hrsg.), *Religiöse Gegenwartskultur. Zwischen Integration und Abgrenzung*. Berlin: Lit Verlag Dr. W. Hopf.

Köpf, U. (2002). Mönchtum. III. Kirchengeschichtlich. In *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., S. 1414-1433). Tübingen: Mohr Siebeck.

Künkler, T. (2021). Relationalität und Resonanz. Eine Verhältnisbestimmung. In M. von Ebner Eschenbach, & O. Schäffter (Hrsg.), *Denken in wechselseitiger Beziehung: Das Spectaculum relationaler Ansätze in der Erziehungswissenschaft*. Weilerswist-Metternich: Velbrück Verlag.

Kropac, U. (2015). Religiosität, Jugendliche. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100087/>.

doi:10.23768/wirelex.Religiositt_Jugendliche.100087

Landweer, H. (2019). „Gute“ und „schlechte“ Resonanzen? Ein Vorschlag zur Erweiterung von Hartmut Rosas Resonanztheorie. In J. Wils (Hrsg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (S. 57-69). Baden-Baden: Nomos.

Langer, O. (1999). Eckhart, Meister. In *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., S. 1048-1051). Tübingen: Mohr Siebeck.

Leonhard, S. (2017). Warum eine jugendbezogene und religions-pädagogische Lesart der V. KMU? Fragen zur Gegenwart im Interesse der Zukunft. In B. Schröder, J. Hermelink, & S. Leonhard (Hrsg.), *Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD* (S. 33-41). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Löw, M. (2010). Stadt- und Raumsoziologie. In G. Kneer, & M. Schroer (Hrsg.), *Handbuch Spezielle Soziologien* (S. 605-622). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Löw, M. (2015). Space Oddity. Raumtheorie nach dem Spatial Turn. *Sozialraum.de* 7 (1). Abgerufen von <https://www.sozialraum.de/space-oddity-raumtheorie-nach-dem-spatial-turn.php>

Löw, M. (2017). *Raumsoziologie* (9. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Löw, M., & Sturm, G. (2019). Raumsoziologie. Eine disziplinäre Positionierung zum Sozialraum. In F. Kessl, & C. Reutlinger (Hrsg.), *Handbuch Sozialraum. Grundlagen für den Bildungs- und Sozialbereich* (2. Aufl.) (S. 3-21). Wiesbaden: Springer VS.

Mönicke, K. (24. Oktober 2020). *Ein Interview mit Hartmut Rosa im Schwarzwaldhaus der Sinne - Teil 1 "ResonanzRaum"* [Videodatei]. Abgerufen von <https://www.youtube.com/watch?v=9sBwNrN5FyE>.

Müller, S. (2018a). Gelebte Theologie als Aufgabe der Kirchenentwicklung. In *futur2* 2/2018. Abgerufen von <https://www.futur2.org/article/gelebte-theologie-als-aufgabe-der-kirchenentwicklung/>

Müller, S. (2018b). How Ordinary Moments Become Religious Experiences. In U. Riegel, E.-M. Leven, & D. Fleming (Hrsg.), *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education* (S. 79-95). Münster: Waxmann.

Müller, S. (2019). Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments. *Theologische Studien*, 14. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Müller, S. (2020). Resonanzräume für eine gelebte Theologie des allgemeinen Priestertums: zur Theologieproduktivität im gemeindlichen Kontext. In *Praktische Theologie*, 55 (1), 11-16.

Müller, S. (2021). *Religiöse Erfahrung und ihre transformative Kraft. Qualitative und hermeneutische Zugänge zu einem praktisch-theologischen Grundbegriff*. Eingereichtes Habilitationsmanuskript an UZH, Zürich.

Orth, S. (2017). „Das Grundbedürfnis nach Religion wird bleiben“. Ein Gespräch mit dem Soziologen Hartmut Rosa. In *Herder Korrespondenz* 71 (10), 17-20.

Peters, C. H., & Schulz, P. (2017). *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript.

Petzolt, M. (2004). Sinai-Kloster. In *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., S. 1333). Tübingen: Mohr Siebeck.

Pfister, S., & Roser, M. (2020). Digitale Religionspädagogik ohne Resonanz? *Theo-Web*, 19(2), 83–92. doi:10.23770/tw0156

Rahner, K. (2009). *Gotteserfahrung heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann*. Freiburg: Herder Verlag.

Rebenstorf, H. (2017). Die Generation U30 - wie hält sie's mit der Religion? Signifikante empirische Befunde in der V. KMU. In B. Schröder, J. Hermelink, & S. Leonhard (Hrsg.), *Jugend und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD* (S. 49-74). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Reheis, F. (2019). *Die Resonanzstrategie. Warum wir Nachhaltigkeit neu denken müssen. Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung der Zeit*. München: oekom verlag.

Reiss, A. (2015). Jugendtheologie. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100022/>
doi:10.23768/wirelex.Jugendtheologie.100022

Riegger, M. (2016). Erfahrung. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100193/>.
doi:10.23768/wirelex.Erfahrung_.100193

Römel, J. (2021). *Erfüllung im Diesseits. Wie Gegenwartsutopien die christliche Botschaft herausfordern*. Freiburg: Herder.

Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rosa, H. (2007). Modernisierung als soziale Beschleunigung: Kontinuierliche Steigerungsdynamik und kulturelle Diskontinuität. In T. Bonacker, & A. Reckwitz (Hrsg.), *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, (S. 140-172). Frankfurt a. M.: Campus.

Rosa, H. (2011). „Is There Anybody Out There?‘ Stumme und resonante Weltbeziehungen als monomanischer Analysefokus im Werk Charles Taylors“. In M. Kühnlein & M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (S. 15-43). Berlin: Suhrkamp.

Rosa, H. (2016). *Mehr Resonanz: Auswege aus der Beschleunigungsgesellschaft*. SWR 2 Aula, Sendung vom 18. September 2016, abgerufen von <https://www.swr.de/-/id=18958766/property=download/nid=660374/1j5y6py/swr2-wissen-20170319.pdf>.

Rosa, H. (2017a). Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne. In: T. Kläden, & M. Schüßler (Hrsg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (S. 18-51). Freiburg: Herder.

Rosa, H. (2017b). Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen. In C. Peters, & P. Schulz (Hrsg.), *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* (S. 311-329). Bielefeld: transcript.

Rosa, H. (2018). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.

Rosa, H. (2019). Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. In J. Wils (Hrsg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (S. 191-212). Baden-Baden: Nomos.

Rosa, H. (2020). Unverfügbarkeit. *Unruhe bewahren* (7. Aufl.). Wien, Salzburg: Residenz.

Rosa, H., Endres, W., & Beljan, J. (2017). *Resonanz im Klassenzimmer: 48 Impulskarten zur Resonanzpädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz.

Roth, M. (2018). Das Religionsstunden-Ich. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200389>.

doi:10.23768/wirelex.Das_ReligionsstundenIch.200389

Schlag, T., & Schweitzer, F. (2011). *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Schröder, B. (2017). „Lernorte“ – Raum in religionspädagogischer Reflexion. *Verkündigung und Forschung* 62 (1), 21-30.

Schröder, B., Hermelink, J., & Leonhard, S. (Hrsg.). (2017). *Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Schüßler, M. (2018). Resonanz und Distanz. Eine praktisch-theologische Anverwandlung, die mit eigener Stimme spricht. *Euangel* 2/2018. Abgerufen von <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2018/resonanz/resonanz-und-distanz/>

Schweitzer, F. (1999). *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter* (4. Aufl.). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Schweitzer, F. (2021). Religionspädagogik. In M. Zimmermann, & H. Lindner (Hrsg.), *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. Abgerufen von <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100099/>.

doi:10.23768/wirelex.Religionspdagogik_.100099

Schweitzer, F., Hardecker, G., Maaß, C. H., Ilg, W., & Lißmann, K. (2016). Jugendliche nach der Konfirmation. Glaube, Kirche und eigenes Engagement – eine Längsschnittstudie. *Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten, Band 8*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schweitzer, F., Wissner, G., Bohner, A., Nowack, R., Gronover, M., & Boschki, R. (2018). *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*. Münster, New York: Waxmann.

Silbersiepe, D. (2020). *Da ist einer, der ja zu dir sagt. Das geistliche Wort*. Abgerufen von <https://www.kirche-im-wdr.de/nix/de/nc/startseite/makepdf/programuid/da-ist-einer-der-ja-zu-dir-sagt>

Simojoki, H., Ilg, W., Schlag, T., & Schweitzer, F. (2018). Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit. Empirische Erträge – theologische Orientierungen – Perspektiven für die Praxis. *Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten, Band 12*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Sommer, B. (2019). Resonanz und Nachhaltigkeit: Zum Verhältnis zweier Schlüsselbegriffe zeitgenössischer Gesellschaftskritik. In J. Wils (Hrsg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (S. 151-163). Baden-Baden: Nomos.

Sturm, G. (2000). *Wege zum Raum. Methodologische Annäherungen an ein Basiskonzept raumbezogener Wissenschaften*. Opladen: Leske + Budrich.

Sura, I. (2018). Wie kann es im Religionsunterricht knistern? Konturen einer resonanzsensiblen Religionspädagogik. *Pastoraltheologie* 107 (9), 383-393.

Tillich, P. (2017). *Systematische Theologie I-II* (9. Aufl.). Berlin, Boston: de Gruyter.

TUI-Stiftung (Hrsg.). (2020a). *Junges Deutschland in Zeiten von Corona. Mit Einordnung im europäischen Vergleich. So denken Menschen zwischen 16 und 26 Jahren*. Abgerufen von https://www.tui-stiftung.de/wp-content/uploads/2020/10/2020_YouGov_TUI-Stiftung_Junges-Deutschland-in-Zeiten-von-Corona.pdf

TUI-Stiftung (Hrsg.). (2020b). *Junges Europa 2020. So denken Menschen zwischen 16 und 26 Jahren*. Abgerufen von https://www.tui-stiftung.de/wp-content/uploads/2020/10/2020_YouGov_TUI-Stiftung_Junges-Europa-2020_Report_DE_2020-03-18.pdf

Vogelsang, F. (2018). Resonanz reicht nicht. Zu Hartmut Rosas Buch „Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung“. *EuAngel* 2/2018. Abgerufen von <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2018/resonanz/resonanz-reicht-nicht/>

Wallmann, J. (2005). *Der Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wils, J. (Hrsg.) (2018). *Resonanz: Im interdisziplinären Dialog mit Hartmut Rosa*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Wolfert, S., Leven, I., & Schneekloth, U. (2019). 10 Methodik. In M. Albert, K. Hurrelmann, G. Quenzel, U. Schneekloth, I. Leven, H. Utzmann, & S. Wolfert, *Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie: Eine Generation meldet sich zu Wort* (S. 325-335). Weinheim, Basel: Beltz.

Wrogemann, H. (2021). Interreligiös Theologie betreiben? Raumtheoretische Erwägungen zu theologischer Existenz in Situationen religiöser Pluralität. *Evangelische Theologie* (81), 208-222.

Zimmerling, P. (2003). *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zimmermann, M. (2020). Jugendtheologie im Horizont der Resonanzpädagogik: Konsonanzen und Dissonanzen. In O. Reis, T. Schlag, H. Roose, & P. Höring (Hrsg.), „Weil man halt ja nebenbei so etwas gelernt hat ...“. *Lernortspezifische Jugendtheologie in Schule und Gemeinde. Jahrbuch für Kinder- und Jugendtheologie* 4 (S. 105-121), Stuttgart: Calwer.

III. ERKLÄRUNG DER EIGENSTÄNDIGKEIT

„Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit eigenständig verfasst und bei der Abfassung keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.“

18.07.2021

Markus Steuer

Datum

Unterschrift