

Christoph Morgenthaler

»...habe ich das halt für mich alleine gebetet« (Mirjam 6-jährig)

Zur Ko-Konstruktion von Gebeten in Abendritualen

1. Familiäre Abendrituale – Erste Ergebnisse eines Pilotprojekts

Mirjam bringt ihre beiden Puppen ins Bett. Sie streichelt das Gesicht der ersten Puppe, singt ihr ein Liedlein, flüstert mit ihr. Dann verschränkt sie sorgfältig ihre eigenen Hände und die Hände der Puppe zum Gebet, betet mit der Puppe und gibt ihr dann einen Gute-Nacht-Kuss. Den gleichen Ablauf, etwas verkürzt, wiederholt sie mit ihrer zweiten Puppe.

Mirjam ist Protagonistin in einer unserer Pilotstudien. Die Pilotstudie befasst sich mit Gebeten als Teil familiärer Abendrituale und steht im Rahmen eines großen Forschungsprojekts zum Thema »Rituale in Familien mit kleinen Kindern – religiöse Dimensionen und intergenerationelle Bezüge«, das das Institut für Praktische Theo-

logie in Bern in Gang gesetzt hat und vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt wird.¹

Abendrituale, »Abendoasen«,² sind also der Gegenstand jenes Teilprojekts, das im Folgenden vorgestellt wird. Auf die Bedeutung solcher Rituale für die religiöse Entwicklung wird immer wieder hingewiesen. Sie werden als exemplarischer Lernort des Glaubens verstanden oder doch zumindest als einer der religiösen Wege bezeichnet, den heutige Familien (noch) gehen: »Für manche Familien mag der richtige Weg nach wie vor bei der biblischen Gute-Nacht-Geschichte und dem Gute-Nacht-Gebet vor dem Einschlafen liegen.«³ Entsprechende Hinweise finden sich auch in der Tübinger Studie. »In den familiären Alltag eingebetteten Abendritualen (Tagesrückschau, Lied und Gebet) kommt eine religiös-emotional stabilisierende Wirkung zu. Diese hält bis ins Jugendalter hinein an und begünstigt die Ausbildung von ›Oasen‹, in denen Jugendliche eine eigenständige Gebetspraxis entwickeln und pflegen.«⁴ Hier setzen wir mit unserer Forschung an. Denn: Eigentlich wissen wir doch recht wenig Konkretes über Ablauf und Wirkung solcher Abendrituale. Auch Praxismodelle bauen in diesem Bereich auf recht groben empirischen Daten auf. Deshalb möchten wir in dieser Studie die handelnde Ausformung von »ökologischen Nischen« bei Tagesschluss in Familien mit kleinen Kindern genauer untersuchen. Wir konzipieren diese Untersuchung als ethnographische Studie in unserer eigenen Kultur.⁵ Die Studie verfolgt dabei ihre Themen auf vier unterschiedlichen Ebenen:

1. Ökologische Einbettung des Rituals: In welches familiäre, soziale und kulturelle Umfeld sind Abendrituale gestellt?
2. Gesamtansicht der Handlungselemente: Aus welchen Bausteinen sind solche Abendrituale aufgebaut?
3. Fokussierung auf die Eltern-Kind-Interaktion: Wie entwickeln Eltern und Kinder konkret miteinander die Gestalt eines Abendrituals?
4. »Religiöse« Elemente: Welche religiösen Elemente (Gebet, Zeichenhandlungen etc.) sind in das Abendritual integriert?

1 Die Untersuchungen sind Teil eines nationalen Forschungsprogramms (NFP 52 des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung), das die Erforschung der Lebensverhältnisse von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz fördern soll. Neben den Abendritualen wird die familiäre rituelle Praxis noch an zwei weiteren exemplarischen Verdichtungsorten untersucht: Im Blick auf Taufe und Weihnachten. Zudem sind neben diesen mehr qualitativ ausgerichteten Untersuchungen zwei größere quantitativ ausgerichtete Surveys zur rituellen Praxis von Deutschschweizer Familien in Arbeit. Quer zu diesen Einzelstudien wird im ganzen Projekt die Kinderperspektive immer wieder neu und kritisch thematisiert. Weitere Informationen zu diesem Forschungsprojekt unter: <http://www.nfp52.ch/d.cfm>.

2 A. Biesinger u. a., *Abend-Oasen. Geschichten, Rituale, Gebete, Spiele*, München 2002.

3 F. Schweitzer, *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher*, Gütersloh 2000, S. 84.

4 A. Biesinger/F. Schweitzer/H.-J. Kerner/G. Klosinski u. a., *Abschlussbericht zum Forschungsprojekt Religiosität und Familie*, Juli 2002, S. 47.

5 Wir nehmen dabei Anregungen von Knoblauch auf: H. Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung*, Paderborn u. a. 2003.

Methodisches Kernelement dieser Untersuchung sind Videoaufnahmen von Abendritualen, welche die Familien selber machen. Diese Aufnahmen werten wir zum einen auf der Beobachtungsebene aus. Zum anderen werden sie den Eltern und Kindern nochmals vorgespielt und diese werden dann dazu befragt.

Reto Bichsel, der Autor der Pilotstudie, die ich im Folgenden vorstelle, fokussierte auf den »innersten« Kreis der Abendrituale: Wie gestalten Familien innerhalb des Abendrituals Gebete mit ihren Kindern? In der bekannten Studie zur religiösen Situation der Schweiz – »Jeder ein Sonderfall?« – gibt eine Mehrheit der schweizerischen Wohnbevölkerung zu Buche, Gebete zu praktizieren. Auch von den Eltern mit Kindern unter 12 Jahren gibt eine knappe Mehrheit an, mit ihren Kindern zu beten.⁶ Zu diesen Angaben steht das karge Wissen im Kontrast, das wir bezüglich dieser Praxis der Familien im Einzelnen haben. Hauenstein kommt jedenfalls in einer breit angelegten Sekundäranalyse der empirischen Forschung zum Gebet zum Schluss: »Eine systematische Darstellung von frei gesprochenen Kindergebeten ist mir nicht bekannt. ... Eine solche Arbeit wäre für das Verständnis der interaktiven und genetischen Aspekte des »Betens« aber von großer Bedeutung.«⁷ Hier genau setzt die Pilotstudie an. Dabei verfolgt Bichsel zwei Leitfragen:

1. Wie wird das Gebet von den Beteiligten durchgeführt? Sind Gebete etwas, was die Eltern so zu sagen erzieherisch auf ihren Nachwuchs applizieren, oder findet sich so etwas wie eine Ko-Konstruktion von Gebeten, an der Eltern *und* Kinder gemeinsam beteiligt sind?
2. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Gebetskonzept der Eltern und dem Gebetskonzept des Kindes und ist dieser durch die Praxis des Abendrituals vermittelt?

Bichsel wählte für die Pilotstudie folgende Methodik: Er suchte Familien, die von sich selber sagten, sie würden als Teil des Abendrituals auch mit ihren Kindern beten. Er untersuchte diese Gebetspraxis in vier Schritten:

1. Er führte mit den Eltern ein Interview, in dem er deren Gebetskonzept zu erfassen suchte, und analysierte dieses Interview mit inhaltsanalytischen Methoden.
2. Die Familien zeichneten fünf Gebetsszenen mit einer Videokamera auf. Zwei der Gebetsszenen wurden genau transkribiert und beschrieben und die Handlungssequenzen, aus denen sie zusammengesetzt waren, analysiert.
3. In einem dritten Schritt wurden den Eltern und dem Kind je getrennt die zwei Szenen nochmals vorgespielt (eine Szene, in der die Eltern ihr Gebetskonzept

6 24 Prozent dieser Familien beten am Abend mit ihren Kindern, 23 Prozent am Abend und am Esstisch oder in der Familie, 7 Prozent bei anderen Gelegenheiten oder in anderen Kombinationen. Vgl. A. Dubach/R.J. Campiche (Hrsg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993, S. 86ff.

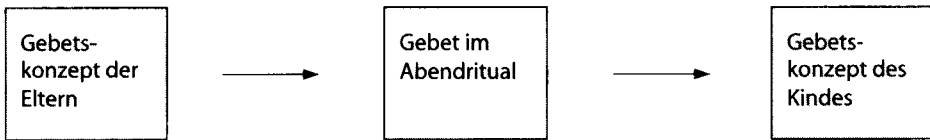
7 H.U. Hauenstein, Auf den Spuren des Gebets. Methoden und Ergebnisse der empirischen Gebetsforschung, Heidelberg/Kröning 2002, S. 39.

umsetzen konnten, und ein Szene, in der es zu Schwierigkeiten bei der Durchführung kam). Der betroffene Elternteil bzw. das Kind kommentierte dabei jeweils die Szene. Auch diese Kommentare wurden inhaltsanalytisch aufgeschlüsselt.

4. Das Kind wurde gebeten, eine oder mehrere seiner Puppen ins Bett zu bringen. Diese Szene wurde ebenfalls mit Video aufgenommen, wiederum auf der Beobachtungsebene aufgeschlüsselt und vom Kind kommentiert. Diese Kommentare wurden ebenfalls inhaltsanalytisch untersucht.

Es handelt sich hier natürlich um ein sehr aufwändiges Verfahren.⁸ Bichsel hat in dieser Art die Gebetsrituale von zwei Familien mit einem 6-jährigen Kind detailliert dokumentiert und die Materialien einer Familie ausgewertet.⁹ Im Folgenden greife ich auf die Materialien aus der zweiten Familie – es ist die Familie Mirjams – zurück. Ich konzentriere mich dabei auf die inhaltlichen Fragen.

Drei Ausschnitte aus den Unterrichtsmaterialien der Familie, aus der auch die Bilder Mirjams stammen, werden im Folgenden kurz dargestellt. Dabei beginnen wir mit der zweiten der genannten Leitfragen: Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Gebetskonzept der Eltern und dem Gebetskonzept des Kindes, das befragt wurde, und ist dieser durch die Praxis des Abendrituals vermittelt? Eine erste Vermutung, die sich auf den Bahnen der klassischen Sozialisationsforschung bewegt, leitete dabei die qualitativ orientierte Untersuchung der Materialien:



Diese Annahme wurde in drei Schritten genauer unter die Lupe genommen:

1. Zuerst wurde erhoben, welches Gebetskonzept die Eltern in ihrem Verhalten leitet. In den entsprechenden Interviews entwickeln die Eltern breit ihr Verständnis des Abendrituals und des Gebets. Hier sei eine kurze Sequenz herausgegriffen, in der die Mutter ihr Verständnis des Bittens als Teil des Gebets mit Mirjam beschreibt:

Mutter: Ja, es sind ja auch immer sehr einfache Dinge, um die sie bittet. Außer wenn es da um dieses Kriegsthema geht. Sonst sind es sehr einfache Sachen und ich glaube, ich mache das auch bewusst. Wenn sie keine Vorschläge bringt, dann

⁸ Ein Teilziel dieser Vorstudie war es denn auch, in einem ersten Durchgang Methoden zu testen, die im weiteren Verlauf des Forschungsprojekts eingesetzt und verfeinert werden sollen.

⁹ R. Bichsel, Abend-Talk mit dem Engelchef. Eine Fallstudie über das Abendgebet mit Kindern, Lizenziatsarbeit, Bern 2003.

bete ich um etwas sehr Einfaches, wie z.B. dass sie gut schlafen soll, dass sie keine schlechten Träume haben soll, solche Dinge. Und ich möchte ihr einfach gerne vermitteln, ... dass es auch eintreffen kann ... eigentlich. Das ist schon das, ja, dass wenn sie etwas bittet, dass es wirklich auch passieren kann.

2. In einem zweiten Schritt wurde genauer untersucht, welche Elemente des Gebetsverständnisses in der Gebetszene wieder erkennbar werden. Es wurde also gefragt: Setzt die Mutter dieses Gebetskonzept im Gute-Nacht-Ritual um? Die Videoaufnahme der Szene am Bett beginnt gleich mit einer dafür relevanten Sequenz:¹⁰

Mutter: De hesch du auso e schöne Chindsgi gha hüt?

Mirjam: Mhm

Mutter: Das isch eigentlech das, was du geschter hesch bättet, dass du e schöne Chindsgi hesch hüt. Hmm?

Mirjam: Jo, u i wott bätte, dass ig morn genau gliich wider cha go glimmerle.

Mutter: Jo. Und was wei mer no bätte?

Die Mutter deutet diese Szene beim Ansehen der Videoaufnahme wie folgt:

Mutter: Ja, also, ich mache das öfters, wenn ich noch weiß, was sie gestern gebetet hat, dass ich sie frage, ob sie das auch noch weiß, um zu zeigen, dass ein Teil der Sachen, die sie am Abend vorher gebetet hat, ... dass das sein oder eintreten kann. So wie ... dass ich ihr das aufzeigen kann.

Zumindest in der Sicht der Mutter, wie sie hier begegnet, scheint klar: Sie setzt in dieser Handlungssequenz einen Teil ihres Gebetskonzepts um. Dies ließe sich anhand anderer Sequenzen aus Interview und Ritual weiter belegen.

3. Findet sich beim Kind nun ein Teil dieses Gebetskonzepts wieder? Die Frage lässt sich auf zwei Ebenen untersuchen: Welche Elemente des Gebetskonzepts nimmt Mirjam auf und wie nimmt sie selber das wahr?

In der Spielszene betet Mirjam mit beiden Puppen, dass sie gut schlafen können. Gespräch zur Szene:

Interviewer: Die Mami betet ja mit dir, was ist denn ihr wichtig beim Beten? Worauf schaut sie beim Beten?

Mirjam: Dass man gut schlafen kann.

¹⁰ Interviews und Szenen sind in Dialekt gehalten. Die Interviewaussagen werden hier der besseren Verständlichkeit wegen direkt übersetzt, die Szenen zur Veranschaulichung in Dialekt wiedergegeben. *Mutter: Dann war es heute also schön im Kindergarten? Mirjam: Ja. Mutter: Das ist eigentlich das, was du gestern gebetet hast, dass es heute im Kindergarten schön sein wird. Hmm? Mirjam: Ja, und ich will beten, dass ich morgen genau gleich »glimmerlen« (farbigen Glimmer auf Papier kleben) kann. Mutter: Ja, und was wollen wir noch beten?*

Bereits auf Grund dieser Aussagen lässt sich ein plausibler Zusammenhang zwischen dem Gebetskonzept der Mutter und dem Gebetskonzept Mirjams herstellen. Dieser Zusammenhang wird noch sehr viel deutlicher, wenn man die Beobachtungsebene dazu nimmt. Äußerst verblüffend ist die Ähnlichkeit der Inszenierung, die sich bei einem Vergleich der Videoaufnahmen der spielenden Mirjam und der Gebetszene am Bett zeigt.

Natürlich sind die Zusammenhänge wesentlich komplexer, als hier gezeigt werden kann. An zwei Punkten sei das Bild deshalb noch etwas präzisiert. Dabei möchte ich die erste Leitfrage der Pilotstudie aufgreifen: Wie wird das Gebet von den Eltern und Kindern durchgeführt? Sind Gebete etwas, was die Eltern mit und an den Kindern vollziehen oder ist so etwas wie eine Ko-Konstruktion von Gebeten festzustellen, an der Eltern und Kinder gemeinsam beteiligt sind?

Zumindest in dieser Familie gibt es deutliche Hinweise darauf, dass Eltern und Kind, genauer: Mutter und Mirjam das Gebet ko-konstruieren. Sie beginnen nämlich die Unterhaltung am Bettrand mit einer Art Planungssequenz, in der die Mutter Mirjam fragt, was sie gemeinsam heute Abend beten wollten. Mirjam möchte beten, dass sie morgen im Kindergarten wieder »glimmerlen«, Glimmer aufkleben, kann. Das Gebet selber spielt sich dann folgendermaßen ab:¹¹

Mutter: Liebe Gott, danke, dass d’Mirjam het chönne glimmerle hüt, dass es ere gfaue het im Chindergarte. Und liebe Gott, mir bitte di, dass du ganz viilne Lüt ... dass du machsch, dass ganz vil Lüt ds Gäud gäbe, dass ds Chinderland das Huus cha chouffe.

Mirjam (richtet sich auf): I ha das nid wölle bätte.

Mutter (schubst Mirjam wieder aufs Kissen zurück): Aber i wott das bätte, wüll i finde das wichtig. U das isch öppis, wo me Gott cha säge, u dä cha nämlech häufe.

Wie kommentiert die Mutter diese Szene?

Mutter: Ja, ja, das war natürlich ein Regiebruch von mir. ... Ja, weil wir das, was wir vorbesprechen, das beten wir nachher eigentlich auch. Und das habe ich ja nicht vorbesprochen.

Und was sagt Mirjam dazu?

Mirjam: Ich wollte das nicht beten.

Interviewer: Wieso wolltest du denn das nicht beten?

Mirjam: Einfach, weil mir ist das nicht wichtig.

¹¹ *Lieber Gott, danke, dass Mirjam heute »glimmerlen« konnte, dass es ihr im Kindergarten gefallen hat. Und lieber Gott, wir bitten dich, dass du ganz vielen Leuten... dass du machst, dass ganz viele Leute Geld geben, dass das »Kinderland« das Haus kaufen kann (die Mutter spielt hier auf eine Tagesstätte für kleine Kinder an). Mirjam (richtet sich auf): Ich wollte dies nicht beten. Mutter (schubst Mirjam aufs Kissen zurück): Aber ich will dies beten, weil ich dies wichtig finde. Und das ist etwas, das man Gott sagen kann, der kann nämlich helfen.*

Interviewer: Aha.

Mirjam: Nur für die Mamma.

Interviewer: Und du betest lieber die Sachen, die für dich wichtig sind.

Mirjam: Ja die, die ich will.

Zumindest in dieser Familie scheint es also keineswegs so, dass die Mutter ihr Gebetskonzept einfach auf Mirjam appliziert. Vielmehr ist es Teil ihres Gebetskonzepts, dass sie und Mirjam das Gebet gemeinsam planen und dann auch umsetzen, wobei Mirjam ihren Part durchaus eigenständig zu gestalten weiß. Diese Sichtweise lässt sich an einer dritten Sequenz nochmals zuspitzen: Etwas später in dieser Szene kündigt Mirjam nämlich an, sie wolle noch beten, dass sie nicht mehr ins »Kinderland« gehen müsse. Im Interview meint Mirjam dazu, es »scheiße« sie an, hinzugehen, da dort nur kleinere Kinder zu finden seien. Die Mutter ist aus verständlichen Gründen zurückhaltend und möchte sie von diesem Gebetsteil abbringen. Mirjam scheint einzuwilligen, fragt die Mutter darauf, ob sie noch still für sich beten dürfe, kehrt sich ab, betet, dreht sich wieder um und fragt die Mutter: »Weißt du, was ich gebetet habe? Dass ich nicht mehr ins Kinderland muss.« Die Mutter rettet sich und ihr Gebetsverständnis aus dieser einigermaßen heiklen Situation damit, dass sie sagt: »Ja, morgen musst du wirklich nicht ins Kinderland.« Damit ist für sie »causa finita«. Nicht allerdings für Mirjam. Im Interview äußert diese sich zur Szene wie folgt:

Mirjam: Ich wollte das beten mit dem Kinderland, dann habe ich das halt für mich alleine gebetet.

Interviewer: Warum hast du denn das noch gebetet, du wusstest ja, dass du am nächsten Tag nicht gehen musstest?

Mirjam: Ja, dann habe ich dann doch gebetet, weil ich gedacht habe, die lügt.

Interviewer: Würde denn die Mami das machen, sagen, dass du nicht ins Kinderland gehen musst, wenn du gehen musst?

Mirjam: Ja, das stimmt.

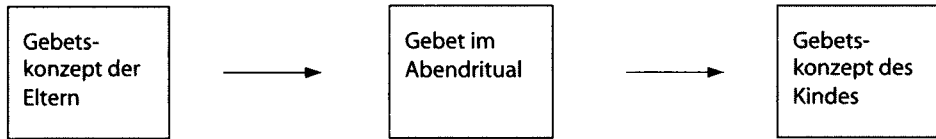
Interviewer: Das ist einmal passiert (beschwichtigend).

Mirjam: Nachher habe ich das gebetet und dann musste ich wirklich nicht gehen.

Soweit ein kurzer Einblick in die Gebetspraxis dieser Familie. Aus diesen Beobachtungen lassen sich natürlich eine Menge Fragen und Hypothesen ableiten, die weiter untersucht werden müssen. Ich möchte hier nur eine Frage hervorheben, die mir besonders spannend erscheint. Wie müsste man im Blick auf diese Familie den Gebetsprozess, seine Voraussetzungen und Folgen wohl nun theoretisch modellieren? Ich vermute: anders als vorhin gezeigt.

Ganz sicher üben Eltern auf Grund ihrer Gebetskonzepte und -erfahrungen einen wichtigen Einfluss auf die Gestaltung von Gebeten aus. Es ist aber plausibel anzunehmen, dass Ähnliches auch von Kindern (und mit zunehmendem Alter in zunehmendem Ausmaß) gesagt werden kann: Auch sie gestalten auf Grund ihrer Gebetskonzepte und -erfahrungen diese Szene mit. Es gibt zudem starke Aussagen im

Interview, die darauf hinweisen, dass diese Gebetspraxis der Eltern mit den Kindern auch Rückwirkungen auf die Mutter selber hat. Und sicher beeinflusst diese Gebetspraxis die weitere Entwicklung des Gebetskonzepts beim Kind. Ein solches Verständnis der Ko-Konstruktion von Gebeten öffnete eine meines Erachtens spannende Forschungsperspektive.



Natürlich können aus den Vorstudien eine Reihe weiterer Hypothesen abgeleitet werden. Hier seien einige davon aufgeführt, die im Verlauf der weiteren Arbeit noch verfeinert werden sollen.

2. Gebete als Teil der Abendrituale – Hypothesen

Gender

- Es gibt geschlechtsspezifische Akzentuierungen in den Gebetskonzepten der Eltern. Mütter scheinen die inhaltlichen Aspekte des Gebets und Gebetskonzepts (Gebet als persönliche Anrede an Gott, die spezifisch religiös konnotierte Wirkungen entfaltet) zu verantworten (und auch biografisch zu plausibilisieren), die Väter halten sich im Blick auf diese inhaltlichen Aspekte bedeckt oder gehen auf Distanz und betonen ihrerseits eher die funktionalen Aspekte des Gebets (den beruhigenden, erzieherischen Wert, der im Vollzug des Gebets liegt).
- Es kann angenommen werden, dass Mädchen eher die Rolle der Mutter (samt den implizierten Konzepten) übernehmen, während Knaben eher die des Vaters nachahmen. Eine früh sozialisierte geschlechtliche Differenzierung/Segregation könnte sich auch in diesem Bereich abzeichnen.

Hierarchische Strukturierung

- Es gibt eine hierarchische Strukturierung im Aufbau des Gebetsteils eines Abendrituals: Zuerst muss ein organisatorischer Rahmen gesichert werden, der es erlaubt, dass sich die Aufmerksamkeit von Eltern und Kindern gemeinsam einem imaginierten Gegenüber zuwenden kann. Die Situation wird von den ritualleitenden Eltern in diese Richtung strukturiert. Erst wenn diese Voraussetzungen für die Verschiebung der Konzentrationsrichtung in die »Vertikale« gegeben sind, wird von den Eltern das Gebet gesprochen. Die Eltern achten als Ritualleiter/innen darauf, dass diese Grenze nicht zu sehr strapaziert wird. Sind die nöti-

gen organisatorischen Voraussetzungen nicht gegeben, bricht das Gebetsritual in sich zusammen oder wird für erzieherische Zwecke funktionalisiert.

Gebetskonzept

- Je nach Anlage des elterlichen Gebetskonzepts werden die Kinder im Gebet in Rollen engagiert, die ihnen eine Eigenaktivität möglich machen. Sie konstruieren so auch handelnd daran mit, was in einer Familie als »Gebet« praktiziert wird.
- Die Eltern übernehmen die Rolle der Ritualleiter/innen. Sie geben die Stichworte vor, sie strukturieren, greifen ein, wenn das Ritual nicht im Sinn ihres Gebetskonzepts abläuft, und setzen damit der Eigenaktivität des Kindes semantisch und auch handelnd Grenzen.¹²

Gebetsformen

- Familien greifen auf traditionelle Formelemente des Gebets zurück und gestalten diese situations- und personenspezifisch aus. Das Mischungsverhältnis von »offenen« und »geschlossenen« Teilen des Gebetsrituals ist je nach Form anders.
- Formelemente werden aus der jeweiligen subkulturellen Tradition aufgenommen und sind eine Form sozial diffundierten Wissens, das die Familien zur Gestaltung ihrer Gebete beanspruchen.

Gebetserfahrung

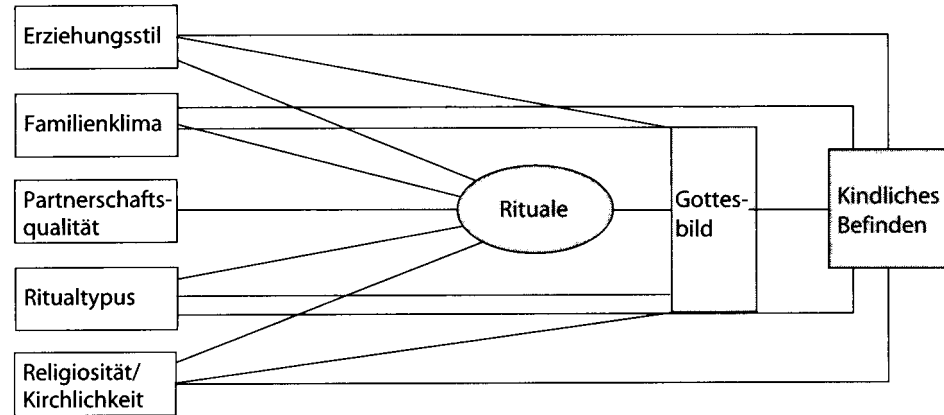
- Das Gebet selber ist ein Geschehen, das auf der Seite der Eltern und Kinder Geplantes und Kontingentes enthält. Es besitzt einen »Außenaspekt«, der beobachtet werden kann (wobei auch bei den Beobachtenden wieder Gebetskonzepte die Wahrnehmung beeinflussen), und einen »Innenaspekt« (was die Betenden aktuell erleben, was bewusstseinsfähig bzw. bewusstseinsfern ist und auf Grund von Introspektion erfragbar ist). Diese prozessualen Elemente machen das aus, was als Gebeterlebnis bezeichnet werden kann, aus dem sich (auch unter dem Einfluss der Gebetskonzepte) »Gebetserfahrung« entwickelt, die ihrerseits die zukünftige Gebetspraxis beeinflusst.

12 Eine ähnliche Perspektive entwickelt Josephs am Beispiel von Gesprächen über Wundergeschichten. *I.E. Josephs, Challenging Science's Holy Inquisition: Illegitimate Psychological Phenomena and Their Study*. In: *Culture & Psychology* 2 (1996), S. 211–221. »The child's understanding never simply mirrored the adult's belief system, as would be expected from a simple cultural transmission model. Instead a new understanding was constructed by the child's active transformation of the adult's social suggestions. The possible outcomes of these transformation processes are in principle unlimited – but, at the same time, constrained step by step by the adult's semiotic activities in the process of creating a joint understanding« (S. 219).

3. Untersuchungsprogramm

Folgende Schritte sind für die weiteren Untersuchungen geplant:

1. Die Erfahrungen aus verschiedenen Pilotstudien sollen aufgenommen und in einen breiteren Rahmen gestellt werden. In einem ersten Schritt geht es um eine genaue, qualitativ orientierte »religionsethnographische« Beschreibung von Abendritualen, wie ich dies kurz gezeigt habe. Dabei sollen Familien aus drei charakteristisch unterschiedlichen Milieus untersucht und miteinander verglichen werden.¹³
2. Wenn dies zeitlich, konzeptionell und vom Aufwand her möglich ist, möchten wir in einem zweiten Schritt durch stufenweise Formalisierung unserer Daten in Richtung einer Überprüfung eines theoretischen Modells weiterarbeiten, das die folgenden Elemente enthält:



13 Die Charakterisierung dieser Milieus und die Auswahl der Familien müssen noch operationalisiert werden. Im Moment ist geplant, Familien aus folgenden drei Milieus zu untersuchen: (1) Mittelschicht, elaborierter Erziehungsstil, offene konfessionelle Milieus, Agglomeration. (2) Unterschicht, wenig Ressourcen zur Elaborierung des Erziehungsstils, multikulturell/multireligiös, städtische Außenquartiere. (3) Traditionelle Milieus, Familien in ländlichen Alpenregionen, eher konfessionell geschlossene Milieus.

Ich schließe mit vier kurzen inhaltlichen Bemerkungen:

1. Sie fragen sich vielleicht, wo und wie solche Analysen, wie wir sie versuchen, theoretisch verankert sind. Wir beziehen uns zum einen auf eine sozialpsychologisch akzentuierte Handlungstheorie¹⁴ und gehen von folgenden Annahmen aus:
 - a) Rituale – auch Abendrituale – sind Handlungszusammenhänge, in denen verschiedene Akteure ihr Verhalten untereinander und zu einer Transzendenz und deren Handeln/Präsenz in Beziehung setzen. Durch Rituale koordinieren familiäre Verbände Tätigkeiten und Bedeutungen. Situationen, welche rituelles Handeln erfordern, sind bedeutungsvolle Ereignisse des individuellen und sozialen Lebens. Das Ziel, auf das auch die familiär entwickelten rituellen Handlungszusammenhänge ausgerichtet sind, ist deren Begehung, Deutung und Bewältigung.
 - b) Abendrituale können als Handlungssequenzen verstanden werden, deren Beginn sozial deutlich markiert wird, deren Ende das Einschlafen des Kindes darstellt. Eine solche Handlungssequenz ist in Handlungsschritte gegliedert, wobei einzelne Schritte je auf Handlungs-Teilziele der Beteiligten bezogen sind und unterschiedlichen Typen von Handlungen zugeordnet werden können. Die ganze Handlungssequenz ist auf Ziele übergeordneter Art ausgerichtet. In diesen übergeordneten Zielen verschränken sich je spezifische Handlungsintentionen der beteiligten Eltern und Kinder (z.B. Nähe und Geborgenheit durch die Eltern erfahren, ungestörten Schlaf des Kindes einleiten, ungestörtes Zusammensein der Eltern ermöglichen).
 - c) Abendrituale sind durch Werte, Normen und sozial verteiltes Wissen (soziale Repräsentationen) gesteuert. Diese werden bei der Planung, Durchführung und Evaluation von Handlungen, aus denen das Abendritual aufgebaut ist, aktiviert. Dabei können die beteiligten Eltern und Kinder in je unterschiedlichem Maß über solches Wissen verfügen und sich an Regeln und Normen orientieren. Zur koordinierten interaktiven Inszenierung eines Abendrituals und zum Erreichen der angestrebten Ziele trägt das Ausmaß an gemeinsamem Wissen und gemeinsamer Norm- und Regelorientierung wesentlich bei.
 - d) Der Verlauf und die Ergebnisse von rituellem Handeln beeinflussen die Bedeutungskonstruktion der Beteiligten. So wirken sich die Abendrituale in ihrer jeweiligen familiären Ausprägung auf die inneren Vorstellungsformen der sozialen Welt und der in ihr möglichen Beziehungsfiguren aus.

- 14 Es scheint uns für die praktisch-theologische Theoriebildung insgesamt interessant, handlungstheoretische Konzepte modifiziert wieder aufzunehmen und mit dem ästhetischen Paradigma von Praktischer Theologie, das heute vielfach vertreten wird, zu verbinden. Die Phänomenologie gelebter Religiosität und eine handlungstheoretische Erschließung solcher Religiosität müssen sich nicht ausschließen, wie am Beispiel gezeigt werden sollte. Wir beziehen uns u.a. auf handlungstheoretische Konzepte, die beispielsweise in: *M. von Cranach/U. Kalbermatten /K. Indermühle et al., Zielgerichtetes Handeln*, Bern 1980 etc. dargestellt sind.

- e) Die Handlungstheorie geht vom Subjektcharakter menschlicher Existenz aus und betrachtet auch die Beteiligten an einem Ritual als Handelnde, die (mit nicht immer bewussten) Gründen unter einer Vielzahl von Handlungsalternativen einige auswählen, andere ausschließen und wechselseitig auf die Anerkennung als Handelnde angewiesen sind. Auch im Abendritual realisiert sich die Subjekthaftigkeit der je Beteiligten (der Erwachsenen als Mann/Frau, aber auch der Kinder als Mädchen/Knabe). Abendrituale sind ein Ort, an dem die wechselseitige Anerkennung von Eltern und Kindern als gemeinsam Handelnden in subtiler Weise zum Ausdruck kommt und der Handlungsablauf für Störungen dieser Anerkennung besonders sensibel ist.
2. Diese handlungstheoretischen Perspektiven werden im Blick auf ein sozialökologisches Verständnis des Entwicklungsprozesses weiter entwickelt, das Bronfenbrenner nachdrücklich in die sozialwissenschaftliche Forschung eingebracht hat.¹⁵ Wir fragen also danach, in welche konkreten humanökologischen Zusammenhängen die Familien eingebettet sind und wie sie selber dies aktiv mitgestalten. Diese ökologische Einbettung und die Veränderungen in dieser Einbettung beeinflussen auch die rituellen Möglichkeiten und das rituelle Verhalten der Familien.
- Das zeigt sich übrigens auch an einem Detail unseres Beispiels. Mirjam insistiert bis hinein in ihr Gebet darauf, dass sie nicht mehr ins »Kinderland« wolle. Dieses »Kinderland« war – wie auch die Gebetsbitte der Mutter zeigt – eine wichtige Ressource im ökologischen Feld dieser Familie geworden, insbesondere für die Mutter, die Mirjam dort unterbringen konnte, wenn sie arbeitete. Nun ist Mirjam aber in den Kindergarten eingetreten. Im ökologischen Umfeld der Familie vollzieht sich also eine folgenreiche Umorientierung. Dies schlägt durch bis ins Abendritual. Während für die Mutter – auch in ihrem Gebet – das »Kinderland« weiterhin eine wichtige Größe bleibt, scheint sich Mirjam resolut in Richtung Kindergartengruppe zu orientieren. Gott nimmt sie in ihrem Bittgebet dafür in Anspruch, den Abschied von der Vergangenheit des »Kinderlands« möglich zu machen und Mirjam in ihrem Ausschreiten, in ihrer Progression hin auf neue Horizonte zu unterstützen.
3. Bei unseren weiteren Untersuchungen wird uns sicher die Frage begleiten, ob und wie vor dem Hintergrund dieser Annahmen der sozialisationstheoretische Zugang zur Frage der religiösen Entwicklung überprüft und erweitert werden könnte. Es soll also nicht nur gefragt werden: Wie prägen Eltern ihre Kinder? Es soll nicht nur untersucht werden, wie sich die Erziehungseinflüsse an den indivi-

15 Einen guten Überblick vermitteln: *M. Grundmann/D. Fuss/J. Suckow*, Sozialökologische Sozialisationsforschung: Entwicklung, Gegenstand und Anwendungsbereiche. In: *M. Grundmann/K. Lüscher* (Hrsg.): *Sozialökologische Sozialisationsforschung*. Ein anwendungsorientiertes Lehr- und Studienbuch, Konstanz 2000.

duellen Entwicklungsvoraussetzungen der Kinder brechen (dies die klassische Fragestellung der strukturgegenetischen Theorie zur Entwicklung des religiösen Urteils¹⁶). Wir wollen auch und im Besonderen folgender Frage nachgehen: Wie entwickelt sich Religiosität in einer familiären Welt, welche (konstruktivistisch oder konstruktionistisch gedacht) als Produkt des Handelns der Beteiligten in einem ökologischen Milieu verstanden wird, das von sozialen Strukturen und kulturellen Traditionen beeinflusst wird? Diese Frage ist in den Rahmen der Kindheitsforschung zu stellen, die seit einem guten Jahrzehnt immer entschiedener danach fragt, wie die Perspektive der Kinder als eigenständige Größe ins erzieherische Spiel kommt und Kinder vermehrt als eigenständig Handelnde (auch in der Anlage entsprechender Forschung) verstanden werden können.¹⁷ Damit sind die beiden anderen Perspektiven nicht ausgeschaltet: Es gibt intergenerationelle Übertragungsprozesse von religiösen Vorstellungen von Eltern auf Kinder. Wer wollte dies bezweifeln? Es gibt die subjektiven Voraussetzungen, die das Kind konstruktiv in den Aushandlungsprozess dieser intergenerationellen Übertragung einbringt. Religiosität würde aber in der Perspektive, die wir verfolgen, zusätzlich und programmatischer auch als handlungsgeneriertes und handlungsorientiertes Lebenswissen verstanden. Grom hat das Lernen am Modell, durch Unterweisung sowie durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung als Prinzipien auch religiösen Lernens in der Familie hervorgehoben und vermutet, sie erreichten in Familien eine besondere Intensität.¹⁸ Ich frage, ob dieser Katalog von Lernprinzipien nicht durch ein weiteres Prinzip ergänzt werden müsste: Kinder lernen auch dadurch, dass sie handeln. Lernen durch Handeln als komplexeste Form des Lernens erreicht in der Familie vermutlich ebenfalls eine besondere Intensität.¹⁹ »Brauchen Kinder Religion?« – Die Fragestellung zeigt in diesem Zusammenhang ihren Hintersinn: Ja, Kinder brauchen Religion. Kinder gebrauchen Religion. Sie brauchen sie, indem sie Religion handelnd für sich und ihr Leben und ihre Zukunft in Anspruch nehmen.

4. Hat ein solcher Forschungsansatz auch Folgen für das Nachdenken über das Recht der Kinder auf Religion? Die Frage nach einer eigenständigen Perspektive von Kindern ist gerade auch im bundesdeutschen Kontext eng verbunden mit der Frage nach den unveräußerlichen Rechten der Kinder. Schweitzer hat diese

16 Vgl. F. Oser/P. Gmünder: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgegenetischer Ansatz, Zürich-Köln² 1988, die vielfach aufgenommen wurden.

17 Vgl. z.B. M.-S. Honig/A. Lange/H.R. Leu (Hrsg.): Aus der Perspektive von Kindern? Zur Methodologie der Kindheitsforschung (Kindheiten Bd. 16), Weinheim/München 1999.

18 Vgl. B. Grom: Glauben-Lernen – nicht ohne die Familie, in: A. Biesinger/H. Bendel (Hrsg.): Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter, Ostfildern 2000, S. 91.

19 Zu einem handlungstheoretischen Ansatz in der Entwicklungspsychologie vgl. insbesondere: J. Brandstädter/R.M. Lerner (Hrsg.): Action & Self-Development. Theory and Research Through the Life Span, Thousands Oaks/London/New Delhi 1999.

Frage im Blick auf Religiosität aufgenommen und in einer These zugespitzt: »Jedes Kind hat ein Recht auf Religion.«²⁰ Für Erwachsene, welche Kindern eine religiöse Erziehung bieten wollen, die einem freiheitlich-persönlichen Anspruch gerecht wird, ist es besonders wichtig, »religiöse Erziehung vom Recht des Kindes her zu begreifen und zu gestalten.«²¹ Ein solches Recht des Kindes auf Religion kann gerade aus christlicher Sicht ausdrücklich bestätigt werden. Schweitzer macht dies besonders auch an der für den christlichen Glauben charakteristischen Nähe zwischen Gott und Kind fest. Am Beispiel von Mirjam haben wir nachzuvollziehen gesucht, was dies bedeuten könnte: sich betend, handelnd in dieser Nähe zu Gott begründen zu können. Vielleicht ist dieser Zugang ein bescheidener Beitrag an die Zukunft jener Option, von der Biesinger redet, wenn er meint, es gelte, »die Gottesbeziehung als die progressivste Deutung des Lebens in der eigenen Familie« – und ich ergänze: die Gottesbeziehung auch der Kinder als progressives Element der Lebensgestaltung in der Familie – »anzusiedeln und zu feiern«.²²

20 Schweitzer, a.a.O. S. 11.

21 Ebd. S. 10.

22 A. Biesinger, Gott in der Familie. Familienkatechetische Provokationen in Gemeinden, in: A. Biesinger/H. Bendel (Hrsg.): Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter, Ostfildern 2000, S. 151.