

Interreligiöse Jugendarbeit - ‚Und was glaubst Du?‘

Das Thema „Interreligiöses Lernen in der Jugendarbeit“ wird in diesem Vortrag aus mehreren Perspektiven betrachtet: aus der Sicht der Jugendlichen und aus der Sicht der Jugendarbeiter¹. Voraussetzungen und Ziele interreligiöser Arbeit werden erörtert. Es werden mögliche Reaktionen während einer interreligiösen Begegnung diskutiert. Abgeschlossen wird mit Hinweisen für die Nacharbeit in der eigenen Jugendgruppe.

Obwohl die Beispiele vornehmlich aus der christlichen Jugendarbeit stammen, hoffe ich, dass nicht nur die hier anwesenden hauptberuflichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter der Evangelischen Jugend, sondern auch die der Muslimischen Jugend in Deutschland e.V. und der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hannovers angesprochen fühlen und dazu ermutigt werden, im Anschluss eigene Erfahrungen in die Diskussion einzubringen.

1. Perspektive der Jugendlichen

Im ersten Teil des Vortrages wird versucht zu klären, ob Religion bzw. Religionen überhaupt Bedeutung für Jugendliche von heute hat bzw. haben. Der Schwerpunkt liegt in diesem Abschnitt auf der schon vorhandenen Erfahrungen in der multireligiösen und post-christlichen Gesellschaft sowie die damit verbundenen Chancen und Hürden der Jugendarbeit, die bei der Vorbereitung für ein interreligiöses Treffen beachtet werden müssen.

1.1. Kaum Kontakte mit Andersgläubigen

Tatsächlich sind - trotz der gemeinsamen Beschulung von einheimischen Jugendlichen und Jugendlichen mit Migrationshintergrund – interkulturelle Begegnungen in der Freizeit eher von geringem Umfang (Freise, 2008, 162; vgl. Deutsche Schell, 2000, 19). Es sind jedoch gerade diese außerschulischen Begegnungen die wichtig sind. So lernen wir aus der Vorurteils- und Rassismusforschung: „Die konsequente Vermeidung von Kontakten mit Menschen anderer Herkunft stellt den ersten Baustein für die Entstehung von Antipathie, innerer Ablehnung, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus dar (Freise, 2008, 162; vgl. Zick, 1997, 151).“

Kinder und Jugendlichen die religiös sozialisiert sind, bleiben häufig ohne tiefgehende Kontakte zu Andersgläubigen. Auch bei Studierenden ist dies der Fall. Wenn ich meine Studierenden frage, wer gute Bekannten oder gar FreundInnen katholischer Konfession, muslimischen bzw. jüdischen Glaubens hat, hebt keiner die Hand.

Freise (2008, 161) stellt zu Recht fest, dass, wenn einheimische deutsche Jugendliche keinen tiefer gehenden Kontakt zu Gleichaltrigen mit Migrationshintergrund haben, diese eigentlich

¹ Dort wo die männliche Form geschrieben wird, soll auch die weibliche Form gelesen werden.

nicht in die mehrkulturelle und multireligiöse deutsche Gesellschaft integriert sind. Christliche deutschstämmige Jugendliche, die nicht an der multireligiösen Bundesrepublik teilnehmen und folglich kaum dialogische Fähigkeiten entwickelt haben, sind nicht integriert: eine umgekehrte Integrationsthese, die Herr Freise poniert. Sie regt auf jedem Fall zu weiterdenken und weiterforschen an.

Nach der sogenannten Kontakt-Theorie steigert sich die interreligiöse Kompetenz faktisch vorwiegend durch interreligiöse Kontakte. Fehlt die Begegnung, dann fehlt die Übung und folglich die Befähigung. Empirische Studien weisen nach, dass Jugendliche, die selbst eher wenig mit verschiedensten Religionen zu tun haben, sich kaum bewusst sind, dass es Schwierigkeiten in dem Kontakt zwischen Menschen mit unterschiedlichen religiösen Hintergründen geben kann (Valk, 2009, 418).

Natürlich wissen wir, dass christliche Pfadfinder durchaus erlebnisorientiert mit anderen nicht-christlichen Jugendlichen unterwegs sein und etwas gemeinsam unternehmen können. Auch in der offenen Jugendarbeit ist eine „informelle“ Begegnung durch das zusammen *Chillen* vorhanden und ist im Prinzip eine die Konfessionen überschreitende Freundschaft. So ist zumindest Kontakt durchaus möglich². Eine bewusste ökumenische oder gar interreligiöse Organisation in der Jugendarbeit³ findet jedoch nur vereinzelt statt.

Darüber hinaus stellt sich heraus, dass wenn eine Begegnung ausnahmsweise organisiert oder spontan stattfindet, Hemmungen bestehen, auf Menschen anderen Glaubens zuzugehen und tatsächlich das Gespräch zu suchen und die Frage: „Und was glaubst du?“ zu stellen. Jugendlichen finden es sehr schwierig, religiöse *insider*-Terminologie an *outsiders* zu kommunizieren (McKenna et al. 2008, 85).

In einem von mir und meinem muslimischen Kollege organisierten gemeinsamen Seminar erfuhren auch christliche Studierende es als große Herausforderung, muslimischen Studierenden die Passionsgeschichte in eigenen Wörtern und aus authentischem Glauben heraus zu erklären. Jedoch wurde nach dem Ende des Semesters gerade das durch die Begegnung herausgeforderte kritische Nachdenken über die eigenen Glaubensauffassungen die von den durch die Andersgläubigen aufgrund deren Tradition geäußerten Bedenken als das positive der interreligiöse Dialog betrachtet. Durch Begegnung mit Andersgläubigen wurde das Denken über eigene Glaubensansätze sowie der religiösen Auffassungen anderer gefördert.

1.2. *Religion der Jugendliche vs. traditionelle Konfessionen*

Es ist schon für Studierende, die getauft und konfirmiert sind und sich zudem wissenschaftlich mit dem christlichen Glauben auseinandersetzen ertragreich, aber sicher nicht einfach,

² Auch an der Universität und an Schulen kann ein konfessionsüberschreitendes Angebot mit gewisser Eigeninitiative gestaltet werden.

³ Das gleiche gilt für Bildungsinstitutionen wie (Hoch-)Schulen.

Andersgläubigen auch bei deren kritischen Nachfragen zu berichten, was sie jetzt in der Funktion als „VertreterInnen des Christentums“ glauben. Die große Frage für Jugendarbeiter, vor allem für die, die in der offenen Jugendarbeit tätig sind, lautet: wie sieht eine interreligiöse Begegnung aus, wenn wir von „unseren“ Jugendlichen wissen, dass diese kaum noch etwas mit dem klassischen Christentum zu tun haben? Sind Sie überhaupt fit für eine interreligiöse Begegnung? Ein Jugendarbeiter mag sich die Stirn runzeln und fragen, ob seine Jugendlichen dem andersgläubigen Gegenüber eigentlich in Sachen traditionelles Christentum etwas zu bieten haben... Können deutschstämmige Jugendliche und Deutschland an sich überhaupt noch christlich genannt werden? Oder ist „post-christlich“ ein besseres Adjektiv (vgl. Matsinger, 2010, 13)?

Jugendliche erhalten statt einer christlichen Sozialisation eher Informationen über christlichen Glauben aus den Medien. Diese öffentlich zugänglichen Auskünfte beziehen sich eher auf Inhalte die „das Christentum“ verneinen würde: Abortus, Euthanasie, Homosexualität. Nur wenige haben die Passion von und für Jesus entdeckt und erlebt (vgl. Matsinger, 2010, 28-29).

Eine fehlende religiöse Sozialisation und mäßig erlebten Glauben gibt es auch bei manchen muslimischen und jüdischen Teenagern. Russischsprachige jüdische Jugendliche sind zum Teil religiös entwurzelt (Manastyrskaja, 2010, 45). Manche muslimische Kinder sind durch kirchlichen Kindergarten und Einflüsse einer immerhin post-christlichen deutschen Kleinstadt „eher mit christlichen Riten und Festen vertraut gemacht als mit ihren eigenen (Alboga, 2010, 51).“

Wie und was werden Teenies über „ihre“ Religion berichten (können)? Damit Sie ihre eigenen Erwartungen an eine Begegnung mit andersgläubigen Jugendlichen aufgrund wissenschaftlicher Forschung revidieren können, werde ich kurz über einige Studien zur Religiosität von Jugendlichen berichten. Das Europäische Forschungsprojekt REDCo hat in einer groß angelegten empirischen Studie nachgewiesen, dass gegenwärtig ungefähr die Hälfte aller Jugendlicher der Meinung ist, dass Religion für sie wichtig ist. Allerdings können dabei religiöse Institutionen eher mit Desinteresse rechnen. Es sind vor allem vage Glaubensauffassungen die vorherrschen (Valk, 2009, 299; 402-403). Diese Jugendlichen identifizieren sich mit dem Christentum, jedoch ohne die Glaubensauffassungen und die Praxis zu teilen (vgl. auch Roebben, 2009, 68).

Sogar für die in den Medien immer als sehr fundamentalistisch evangelikal präsentierte USA gilt Vergleichbares. Professorin Kenda Creasy-Dean (2010, 6) berichtet, dass Jugendliche kein richtiges Engagement oder Begeisterung bzgl. des christlichen Glaubens zeigen. Jugendliche neigen dazu, sich der religiösen Partizipation vergleichbar mit Musik und Sport wie eine

außerschulische Aktivität anzunähern: das sei zwar eine gute, vielseitige Sache, aber nicht notwendig für ein ganzheitliches Leben. Religion sei für amerikanische Jugendliche: ‚a Very Nice Thing‘.

Nicht glauben aber sich schon dem Christentum zugehörig fühlen: das ist sowohl in Europa als auch in den USA eine drastische Änderung. Vor einige Dezennien hat es manchem noch großen Schrecken eingejagt, dass Jugendlichen zwar glaubten, sich jedoch völlig von der Tradition und den religiösen Gemeinden loslösten. Für die Jugend galt: *“believing without belonging”*. Andere, eher liberale Religionspädagogen hat dieses „Glauben ohne einer christlichen Gemeinde zugehörig zu sein“ bisher eher beruhigt: sie glauben wenigstens noch... Jedoch weist die eindrucksvolle Europäische REDCo Studie auf eine Form des *‘belonging without believing’* (Valk, 2009, 404) hin. Eine kleinere Augsburger Forschung bestätigt, dass Jugendliche der Meinung sind, „dass man ein Christ sein kann, ohne zu einer Kirche zu gehören (Wienhardt, 2009, 95). Jugendliche in Europa finden Religion sinnvoll, weil es das Zusammenleben fördert. Sie beziehen Religion nicht auf persönliches Glauben, das z. B. in Glaubensgemeinschaften und Schulen entwickelt werden soll (Valk, 2009, 413; Ter Avest/Bertram-Troost, 2009, 15-16; 59). Das pragmatische Verhältnis zur Kirche zeigt sich darin, dass deutsche Jugendliche sich trotz minimaler Verbundenheit die Möglichkeiten zu kirchlichen Dienstleistung offen halten möchten. Deswegen „wird die Beziehung zur Kirche nicht gänzlich gekappt und man ist später auch bereit, dafür z. B. Kirchensteuer zu zahlen (Hobelsberger, 2010, 30).“ Kirchliche Feier bei Taufe, Heirat und Beerdigung schätzen die Jugendlichen. „Möglicherweise wird auch hier die individualisierte Seite von Religiosität deutlich. Denn im Gegensatz zu den Feiern an den Hochfesten [wie Ostern und Weihnachten] setzen sich Taufe, Heirat und Beerdigung sehr stark mit der Einzelperson auseinander (Wienhardt, 2009, 99)“.

In der postchristlichen Ära gibt „nicht mehr die Gesellschaft (...) vor, welche Religion verbindlich gilt, sondern das Individuum bestimmt eigenverantwortlich, (...) (und wählt) was sich auf der Grundlage des eigenen Lebens als sinnvoll und angemessen anbietet. Typische Situationen, in denen dieser Bezug zu Religion aktiviert wird, sind Erfahrungen eigener Ohnmacht und Begrenztheit. In diesen Kontingenzsituationen entlasten religiöse Angebote die Bearbeitung der Brüchigkeit des eigenen Lebens und geben Orientierung für die weitere Zukunft. Der Zugriff auf Religion motiviert sich in diesem Bedeutungskomplex also aus der konkreten Lebenssituation heraus, und es geht um eine situationsgerechte Auswahl mit dem Zweck, das eigene Leben zu entwerfen (Ziebertz et al, 2003, 244-245)“. Jugendliche betonen den funktionalen Charakter vom Christentum: es soll wie eine ‚Art Licht‘ sein, das den

Menschen Mut macht, ihn aufbaut, ihm in Krisensituationen hilft und seinem Leben Orientierung gibt (Ziebertz et al, 2003, 244-245).

In den USA nennt die Spezialistin für kirchliche Jugendarbeit, Professorin Kenda Creasy Dean (2010, 10; 37) den Glauben dieser Teenager „Moralistic Therapeutic Deism“ und das „beinahe Christentum“. Jugendliche würden Gott für Notfälle aufbewahren. Pfarrer, Jugendarbeiter und Eltern würden diese verwässerte Version der frohen Botschaft vermitteln (Creasy-Dean, 2010, 12). Gott würde auf Zuruf wie ein kosmischer Leibwache fungieren, ein unsichtbarer Therapeut, die unvoreingenommen den Jugendlichen zuhören kann (Creasy-Dean, 2010, 17). Die Schultern werden gezuckt, wenn gesagt wird, dass dieser moralistisch-therapeutische Deismus sich so sehr von dem Kern des traditionellen Christentums unterscheidet, dass es nicht mehr um Gott, sondern lediglich um den Menschen geht. Verweise zu Jesu Leben, Tod und Auferstehung und dem Wirken des Heiligen Geistes fehlen (Creasy-Dean, 2010, 10; 13-14). Für Europa fragt auch Roebben (2009, 81) sich, ob es noch Religion ist, wozu sich Jugendliche bekennen oder eher ein existentielles Selbstmanagement. Das traditionelle Glaubensgut wird aber auch nicht vehement abgestritten: unter Jugendlichen herrsche eine gütige Beliebigkeit („benign whateverism“). Ehrfurcht für Gott fehle (Creasy-Dean, 2010, 62).

Die niederländische Jugendorganisation „Youth for Christ“ signalisiert in der Jugendarbeit auch ein Teddybären- bzw. Therapeuten-Gottesbild. Ein Gott, den man knuddeln kann oder der jegliches Problem verschwinden lässt (Matsinger, 2010, 62). Bei jungen Erwachsenen findet man zudem die Funktion von Gott als „Lieferant für Sinngebung für die Selbstverwirklichung des Menschen“ wieder (Van Harskamp, 2006, 100; Van Dijk, 2011, 24-25).

Viele Jugendliche bezeichnen sich zwar als Christ, aber es stellt sich bei Nachfrage heraus, dass sie nicht an Jesus als Sohn Gottes glauben, sondern wie oben erwähnt als „netter Person, die die Menschen gelehrt hat nett zueinander zu sein“. Sie glauben nicht, dass sie Teil des Corpus Christi sind. Sie fühlen sich zugehörig zu den christlichen Normen und Werten sowie Teil der christlichen Kulturgeschichte, aber nicht Teil der Kirche, in der der Auferstandene verkündet wird.

Ein erstes Fazit können wir jetzt ziehen: wenn bei einer interreligiösen Begegnung von den Beteiligten fast automatisch eine traditionell-formulierte und argumentierte *insider*-Terminologie erwartet wird, drohen die mehrheitlich nicht traditionellen Glaubensauffassungen von Jugendlichen überhört zu werden. Bei der Vorbereitung einer interreligiösen Begegnung kann an der Majorität der post-christlichen Gesellschaft nicht vorbeigegangen werden. Denn wenn die Mehrheit der „beinahe ChristInnen“ überhört wird, entsteht ein verzerrtes Bild der Wirklichkeit.

Darüber hinaus soll bei der Vorbereitung bedacht werden, dass möglicherweise Spannungen in einer interreligiösen Begegnung entstehen, wenn „low profile“ Religiosität der „beinahe ChristInnen“ and „high profile“ Religiosität der Andersgläubigen aufeinanderprallen. Bei manchen Jugendlichen mit einem religiösen „Niedrigprofil“ macht der religiösen Analphabetismus es schwierig, überhaupt über existentielle Fragen und Glaubensauffassungen zu reden (Roebben, 2009, 152)⁴.

1.3. Glaubensauffassungen einer Minorität?

Nicht nur der Kontext der „beinahe Christinnen“ (Creasy-Dean, 2010) bleibt in der interreligiösen Begegnung meistens unbeachtet. Es sind eher die Glaubensauffassungen der traditionell-konfessionell und zugleich intellektuell eingestellten Minorität die gefragt sind und gehört werden.

Weiterhin drohen die Glaubensauffassungen der in Deutschland immer wachsenden sozial-ökonomischen Unterschicht überhört zu werden. Sie werden kaum eingebracht, denn es nehmen - außerhalb der offenen Jugendarbeit - vor allem die höher ausgebildeten Jugendlichen an interreligiösen Begegnungen teil. Die evangelische Jugendarbeit könnte damit ins gleiche Fettnäpfchen treten wie die internationale Jugendarbeit, die für die Begegnung von Jugendlichen aus verschiedenen Nationen zuständig ist: „vor allem Mädchen bzw. junge Frauen zwischen 15 und 17 Jahren mit höherer Schulbildung, ohne Migrationshintergrund und ohne Behinderung sind deutlich überrepräsentiert. Diese Beobachtung ist nicht neu und spiegelt das wieder, was mit Bezug auf das formale Bildungssystem in Deutschland seit Jahren breit diskutiert wird: Bildung und der Zugang zu ihr ist in der Gesellschaft ungleich verteilt und stark von der sozialen Herkunft abhängig (Dubiski, 2010, 386).“ Zurzeit wird also eine Minorität, bestehend aus gut ausgebildeten traditionell-geprägten Jugendlichen, positiv diskriminiert.

1.4. Vorarbeit für eine interreligiöse Begegnung in der Jugendarbeit

Die Frage, wann in der Jugendarbeit die Rede von einer gelungenen Begegnung mit andersgläubigen Altersgenossen ist, ist nicht einfach zu beantworten. Wenn vorrangig mit oben beschriebenen Jugendlichen gearbeitet wird, die in ihrem Alltag nur wenig Bezug zu der eigenen Glaubensgemeinschaft und/oder eher therapeutische statt traditionell-religiöse Glaubensvorstellungen haben, entstehen bei Jugendarbeitern logischerweise andere Ideen bzgl. einer interreligiösen Veranstaltung als bei Mitarbeitern einer Jugendgruppe mit einem eher orthodoxen Hintergrund.

⁴ Diese Profilkonflikte können andersherum natürlich auch entstehen, wenn eine aktive frei-kirchliche Jugendgruppe sich mit einer Gruppe aus „Kulturmuslimen“ oder entwurzelte jüdischen Jugendlichen zusammensetzt.

Zuerst gilt aber für beide, dass zwecks Vorarbeit die Unterschiede in Glaubensauffassungen auch in der eigenen Jugendgruppe diskutiert werden müssen, damit eine Sensibilität für Differenzen entwickelt wird. Johannes Merkl (2010, 15a) weist darauf hin, dass die erste große Herausforderung für Jugendliche in einer multikulturellen und multireligiösen Begegnung darin besteht, sich mit der eigenen Kultur und Religion auseinander zu setzen. Es erfordert ein gewisses Maß an Kompetenz und die Bereitschaft sich über sich selbst Gedanken über den persönlichen Glauben und dessen Ausdruck im Alltag zu machen. Diese eigene Standortbestimmung ist wichtig, damit es zu einem gelungenen interreligiösen Dialog kommt.

Zuerst ist also ein intrareligiöser Dialog angesagt. Gerade wenn Jugendliche sich kaum einer Glaubensgemeinschaft zugehörig fühlen, wenig traditionell-geprägtes Wissen und Erfahrung mitbringen und nicht häufig über Glauben reden, ist es wichtig zuerst innerhalb der Vertrautheit der eigenen Gruppe die Freiheit eines Glaubensdialoges zu kultivieren, ggf. auch neue Erfahrungen mit Glaubenspraxis zu initiieren und im Anschluss anzuregen hierüber eigene Gedanken zu kommunizieren. Patrick Höring (2004, 26) weist darauf hin, dass das Reden über persönliches Glauben gerade in der offenen Jugendarbeit nicht leicht ist. Es hat häufig auch unter MitarbeiterInnen keine Kultur, denn es ist eher das „Zeugnis ohne Worte“, das den Einsatz in der Jugendarbeit bestimmt⁵. „Das bedeutet, dass der Dialog immer mit einer offenen Selbstwahrnehmung einhergehen muss (Merkl, 2010a, 15).“ Die eigene Religiosität wird dann erst explizit und erfährt „eine neue Qualität“.

Ob Riten und Feste im Kindergarten, in der Schule, in Jungschar oder im Familienverbund gefeiert wurden oder nicht, „all dies prägt die eigene religiöse Perspektive und bildet [meistens unbewusst] das Fundament der eigenen Beziehung zur gelebten oder nicht gelebten religiösen Praxis. (...) Muslime, die sich mit vielen anderen Muslimen in einer Kindergartengruppe oder Schulklasse wiederfinden, erleben ihr Muslimsein anders, als wenn sie allein oder zu zweit in einer Gruppe Christen sind. (...) Jugendliche, die wesentliche Grundgebete ihrer eigenen Religion kennen, erleben die Gebete anderer Religionen nicht als etwas völlig Neues, sondern werden unwillkürlich die Inhalte mit dem [aus der eigenen Konfession] Gekannten in Verbindung bringen (Rötting, 2010, 22-23).“

Als eine katholische Jugendgruppe bestehend aus Ministranten und Pfadfindern eine Moschee besuchte, zeigte sich, dass je weniger christliche Jugendliche von der Kirche und der kirchlichen Praxis bekannt ist, desto weniger sie mit den Erläuterungen des muslimischen Pflichtgebetes etwas anfangen können. „Ministranten, die den Buchdienst im Gottesdienst ausüben oder die Evangeliumsprozession mit Leuchtern begleiten, hören und erleben den respektvollen Umgang

⁵ Obwohl viele Mitarbeiterinnen oder Mitarbeiter gerade daran leiden, dass keine der Jugendlichen sie nach ihren Motiven und Beweggründen fragt und es allein das Schild an der Eingangstür ist, das die kirchliche Trägerschaft der Einrichtung erkennen lässt.

mit dem Koran in einer Moschee anders (Rötting, 2010, 23).“ Kirchenpädagogische Einheiten oder performativ gestaltete Aktivitäten für die eigene christliche Jugendgruppe in der „eigenen“ Kirche können daher zur Vorbereitung einer späteren interreligiösen Begegnung hilfreich sein (vgl. Meyer, 2008).

II. Perspektive der Jugendarbeiter

Im zweiten Teil dieser Präsentation verschiebt sich der Fokus: was erwarten Jugendarbeiter von Treffen mit andersgläubigen Jugendlichen?

Wenn man nach erfolgreichen Sensibilisierungsübungen in der eigenen Gruppe das Eintreten in die religiöse Welt des Anderen durch Besuch einer fremden religiösen Stätte, einer persönlichen Begegnung mit andersgläubigen Jugendlichen oder durch das Diskutieren von andersgläubigen Roman- oder Filmfiguren (Rötting, 2010, 21) initiieren möchte, ist es sinnvoll sich zuerst klar zu machen, aus welchem Grund man einen Dialog der Jugendlichen über unterschiedliche religiöse Herkunft befürwortet und welche Erwartungen man an eine „Begegnung“ mit Andersgläubigen hat.

2. Unterschiedliche Gründe für eine interreligiöse Begegnung in der Jugendarbeit

Diese Motivation ist im Zusammenhang mit der theologischen Ansicht der Jugendarbeiter auf Religionen (Plural!) zu betrachten. Es gibt, stark vereinfacht und künstlich von einander getrennt, folgende religionstheologische Standpunkte: Exklusivität, Parallelität, Wesensgleichheit, Pluralismus.

Die ganze Bandbreite dürfte heute hier unter den anwesenden Jugendarbeitern vertreten sein.

Die Offenheit bzw. Bereitschaft in den Dialog zu treten ist unter evangelische Jugendarbeiter auf jeden Fall sehr unterschiedlich, was auch zu erwarten ist, wenn man die Struktur innerhalb der aej betrachtet. „Auf Bundesebene haben sich die Mitgliedsverbände der evangelischen Kirchen zur ‚Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e.V.‘ (aej) zusammengeschlossen. Zur aej gehört die Jugendarbeit der Landeskirche der evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD), die Jugendarbeit in den Freikirchen und die Jugendarbeit der evangelischen Jugendverbände und Jugendwerke (Merkl, 2010b, 40).“ Innerhalb der einzelnen Mitgliedsverbände gibt es auch regional Differenzen.

Ich lade Sie ein, für sich herauszufinden, wie Sie sich persönlich theologisch zu anderen Religionen positionieren. Dazu werden die genannten vier religionstheologischen Standpunkte besprochen.

2.1. Exklusivitätsanspruch

Die erste Religionstheologie (Exklusivität) geht davon aus, dass Wahrheit in einer Konfession beschlossen liegt. Exklusivität ist also einerseits auf Ausschluss anderer Religionen ausgerichtet, andererseits können andere Religionen Anteil an der Wahrheit haben. Die Selbstbezeugung Gottes wird außerhalb von Christus (bzw. Koran) anerkannt. In anderen Religionen sind Zeichen von Gottes Offenbarung anzutreffen und in ihnen sind genuine Gotteserfahrungen möglich. Da es jedoch kein anderes Heil gibt als das Heil Christi (bzw. Allahs), werden die Gläubigen der anderen religiösen Traditionen als „anonyme Christen“ (bzw. „anonyme Muslime“) bezeichnet. Das Heil wird ihnen ohne ihr Wissen von Christus (bzw. Allah) geschenkt (Rahner, 1965, D`Costa, 1996, 223f).

Jugendarbeiter, die mit Verweis auf Apg 4,12 und Joh 14,6 die Exklusivität vertreten, wollen das für den Glaubensdialog historisch unverwechselbare Profil der einzelnen Religionen wahren. Sie erwarten, dass jeder wirklich gläubige Jugendliche von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt ist und das gegenüber anderen Menschen zum Ausdruck bringen wird (vgl. Nipkow, 1994, 218). Die Gewissheit einer Glaubenswahrheit und die innere Verpflichtung zum Glaubenszeugnis werden in dieser Religionstheologie ernst genommen. Praktisch bedeutet es, dass einige frei-kirchliche Jugendarbeiter sowie mancher Jugendarbeiter der evangelischen Jugendverbänden den Jugendlichen unterschiedlicher religiöser Herkunft dazu ermutigen werden, frei zu sagen, was sie anspricht und überzeugt. Das implizit oder explizit missionarische Zeugnis ist dabei eingeschlossen. Der Jugendarbeiter wird diese Begegnung dann auch als Übung für das Halten eines Glaubenszeugnisses in der multikulturellen Gesellschaft betrachten. Es ist klar, dass es sich hier vor allem um Jugendarbeiter und Jugendliche gehen wird, die fest in einer Konfession verankert sind. Ziel ist es, eine möglicherweise vorhandene andere Religionen stark ablehnende xenophobisch mono-religiöse Haltung abzubauen. Ziel der Begegnung mit muslimischen und jüdischen Jugendlichen ist, dass die Kinder „in der Welt“ mit den „Anderen“ lernen zusammenzuarbeiten. Die Jugendlichen sollen durch die Begegnung Ängste und Aggressionen abbauen und die Strategie der verbalen Einbahn-Direktiven, um auf angriffslustige Weise Zustimmung zur eigenen Religion zu erreichen, verlassen (vgl. Streib, 2005) und stattdessen eine explizit mono-religiöse Haltung entwickeln, in der an der Überlegenheit der eigenen Religion festgehalten wird und die eigenen Ansichten verteidigt werden.

Während einer Begegnung können Andersgläubige jedoch Fragen stellen, die erstaunlich unterschiedlich von Seiten der frei-kirchlichen Jugendlichen beantwortet werden. Durch diese Befragung durch Andersgläubige wird auf diese Weise auch etwas von den Differenzen der

Glaubensbiographie und Glaubensauffassungen auch in der eigenen frei-kirchlichen Jugendgruppe wahrnehmbar. Diese können gezielt hervorgehoben werden, damit die Jugendlichen Meinungsunterschiede, z. B. bzgl. weltanschaulich motivierter Gedanken für und gegen den Gebrauch von modernen Medien lernen zu diskutieren: eine diskursive Fähigkeit, die möglicherweise in der eigenen frei-kirchlichen Gruppe noch nicht explizit gefördert wurde.

2.2. *Andere Religionen haben unterschiedliche Wege*

Die zweite Religionstheologie (Parallelität) geht davon aus, dass bis zu dem Eschaton jede Religion ihren eigenen Weg fortsetzen, ihn vertiefen und weiterentwickeln soll, um parallel auf dieses Ende der Zeiten zuzugehen. Viele Projekte von engagierten Jugendarbeitern der EKD können mit dieser religionstheologischen Position verbunden werden. Sie betreuen in ihren Gruppen Jugendlichen, die zum Teil weder einen ausgereiften Glauben noch über Glaubenspraxis verfügen. Sie haben erst wenige konfessionell-religiöse Erfahrungen gemacht. Ihre Teenager fühlen sich schon der EKD zugehörig. Wie Ziebertz et al (2003, 405) es sagen: „Zumindest ist ein entsprechender ‚Stallgeruch‘ gegeben.“

Jugendarbeiter mit dieser religionstheologischen Position erhoffen von einer interreligiösen Begegnung, dass die Jugendlichen einander ermutigen, den eigenen Glauben zu intensivieren und durch den Vergleich der Glaubensauffassungen ihr persönliches Glauben lernen zu kommunizieren und durch beobachten der Glaubenspraxis der Anderen motiviert werden, ihr eigenes Glaubensleben zu vertiefen.

Ein 14-jähriges Mädchen besuchte im Rahmen der Konfirmandenvorbereitung eine Moschee. „‘Mich beeindruckt, wie selbstbewusst Muslime zu ihrem Glauben stehen! Wir trauen uns ja schon kaum in der Klasse zu sagen, ob wir in die Kirche gehen!‘ „Das Erlebte wird (hier) nicht nur zu einem prägenden Eindruck, sondern hinterfragt in mindestens einem Aspekt das eigene Verhalten, in diesem Fall der gefühlte Unterschied im selbstbewussten Umgang mit der eigenen Religion (Rötting, 2010, 24).“

„Ein Muslim (...) erzählt (...) dass er (...) davon berührt war, wie sehr die Christen (...) die Liebe Gottes besonders betonen. (...) Gespräche über die Eigenschaften Gottes mit Christen hätten ihn bewogen, im Koran nach dem ‚lieben‘ Gott zu suchen. Dabei seien ihm (im Koran) die vielen Stellen, die von der Barmherzigkeit Gottes sprechen, aufgefallen. Sein Gottesbild habe sich entsprechend um den ‚lieben‘ Gott erweitert, den er dank der Begegnung mit Christen auch im Koran entdeckt habe (Rötting, 2010, 28).“

Einige Mitarbeiter der EKD-Gemeindejugendarbeit werden sich während der Begegnung mit der fremden Religion vorrangig harmoniesuchend aufstellen, aber trotz Minimalisierung der Unterschiede an den offiziellen Bekenntnisschriften festhalten (vgl. Streib, 2005). Religionspädagogen mit dieser Position finden es wichtig, dass Jugendliche lernen, „auch bestehende unüberwindliche Differenzen auszuhalten (Merkl, 2010a, 15).“ Auch in dieser

Hinsicht ist die Begegnung mit Andersgläubigen identitätsfördernd. Der Teenager nimmt sich selbst als Individuum wahr indem er sich von dem andersgläubigen Jugendlichen abgrenzt (Merkl, 2010a, 12-13).

2.3. Betonung der Wesensgleichheit

Die dritte Religionstheologie (Wesensgleichheit) geht davon aus, dass Wahrheit eine Art „Schnittmenge“ aus allen religiösen Traditionen ist. Gott wirkt sein Heil in allen Kulturen letztendlich auf dieselbe Weise, wenn sich auch die Formen, in denen das geschieht, den jeweiligen kulturellen – also auch den stark säkularisierten - Gegebenheiten angepasst haben. Die Unterschiede sind somit zufällig, kulturspezifisch und zeitbedingt (Ziebertz, 1994, 245). Es handelt sich folglich um einen, also denselben Gott und nicht um gleiche Eigenschaften, die jeder seinem eigenen Gott zuschreibt (Runia, 1996, 51). Religiöse Traditionen sind kulturell konditionierte Exponenten der gleichen religiösen übergeordneten Struktur. Der gemeinsame „wahre“ Kern der Religionen wird hauptsächlich zweifach zu erfassen versucht, durch eine soteriologische Konzentration auf die ähnliche Heilsfunktion in allen Religionen und durch eine moralisch-ethische Konzentration auf die überall ähnliche ethische Orientierungsfunktion (Nipkow, 1998, 519). Der Jugendarbeiter mit solchen religionstheologischen Ansichten erwartet von den beteiligten Jugendlichen, dass diese während einer interreligiösen Begegnung keine missionierenden Bemerkungen machen, sondern zusammen entdecken können, wie Transformation der Religionen in ihrer gegenwärtigen Jugendkultur voranschreiten kann (vgl. Küng, 1986, 199). Die andere Religion wird nicht nur als anders akzeptiert, sondern teilweise adaptiert. Jugendarbeiter, die von dieser Position überzeugt sind, begleiten logischerweise in der Regel keine Jugendlichen aus orthodoxen Glaubensgemeinschaften.

Wildung (2006, 3) weist jedoch darauf hin, dass „nur wenige, privilegierte Mitglieder von Randgruppen sich den Luxus einer hybriden, auf kreativer ‚Verstörung‘ basierenden Identität überhaupt leisten (können). Ohne Zugang bzw. Verfügung über ökonomisches und kulturelles Kapital ist eine Auseinandersetzung mit ‚zerrissener‘, ‚dezentrierter‘ Identität schwierig und führt zu Verwirrung.“

2.4. Interreligiöse Arbeit als Normalfall

Die vierte Religionstheologie (Pluralismus) geht davon aus, dass Wahrheit selbst vielfältig ist und der dialogischen Annäherung bedarf. Keine Tradition drückt die Essenz und Vollständigkeit Gottes aus: „Deus semper major!“ (Sterkens, 2001, 64). Es gibt auf neue Weise gemeinsam mit den anderen Religionen etwas von der Größe Gottes zu entdecken. Um der

Wahrheit näher zu kommen, ist ein Dialog notwendig. Weiterhin kann eine religiöse Tradition nicht überleben ohne Kontakte, Ideen und Impulse aus anderen Religionen und Weltanschauungen, da sie immer wieder mit neuen Problemen konfrontiert wird. Der Jugendarbeiter mit dieser religionstheologischen Position erwartet, dass die Jugendlichen durch den Dialog mit anderen Traditionen sich ihrer eigenen unkritischen Vorannahmen und Fehler bewusst werden und diese korrigieren können (vgl. Pannikar, 1978, 31; Küng, 1987, 274). Auch Bekenntnisschriften stehen zur Diskussion und es findet eine Integration und neue Interpretation mehrerer Bekenntnisse statt. Wenn Jugendarbeiter von dieser Religionstheologie überzeugt sind, prägt ihre Neugierde für die fremde Religion ihre gesamte Arbeit. Ökumenische und interreligiöse Themen sind quer durch das Jahresprogramm nachzuverfolgen und eine Selbstverständlichkeit. Die fest in der Jugendarbeit integrierte interreligiöse Begegnung gibt andauernd Anstöße zur Selbstkritik (vgl. Streib, 2005). Dabei werden u. a. die Fähigkeit, sich selbst zu beurteilen (kulturelle Selbstreflexion) sowie die Fähigkeit der Anpassung an ein neues kulturelles Umfeld als wichtig erachtet (Wildung, 2006, 1).

III. Dialogisieren

In diesem dritten Teil nehmen wir wiederum die Perspektive der Jugendlichen ein. Welche Reaktionen erfolgen auf Äußerungen von oder Nachfragen durch Andersgläubigen? Wie dialogisieren Jugendliche?

3. Harte und weiche Reaktion auf Pluralismus während des Dialogs

Bzgl. Rückwirkungen des Pluralismus, der in einem Dialog mit Andersgläubigen auftaucht, wird in der Literatur auf eine harte und eine weiche Form verwiesen.

Andersgläubige laden christliche Jugendliche zum Beispiel ein, ihre religiösen Wurzeln nachzuweisen und zu erläutern. Es wird nach persönlichen und familiären Implikationen der Taufe gefragt. Die Vorannahme des andersgläubigen Fragestellers ist, dass die Jugendlichen in der Lage sein müssten, auf die Fragen „Bedeutet dies etwas für dich oder ist es dir egal?“ „Weshalb trägst Du ein Kreuz um den Hals, wenn Du nicht an Jesus als Sohn Gottes glaubst?“ „Wie kann es sein, dass Du sagst, dass Du nicht religiös bist, obwohl Du getauft wurdest?“ antworten zu können, weil sich die religiöse Geschichte darauf zurückverfolgen lässt. Die Reaktionen sind sehr unterschiedlich. Für die vielen zwar getauften Jugendlichen, die sich jedoch bisher eher wenig mit dem Christentum auseinandergesetzt haben, sind solche harten Diskussionsfragen neu. Sie sind jetzt gefordert dieses „eigene“ Neuland zu betreten und

mögliche persönliche Positionen zu entdecken und zu kommunizieren. Die überzeugt christlichen Jugendlichen haben die Antwortsuche für sich bereits vor dem Dialog abgeschlossen. Sie können jetzt ermutigt werden, dieses geschlossene Kapitel wieder zu öffnen und ihre Geschichte in den Dialog einzubringen (Roebben, 2009, 139-140; vgl. Käßmann, 2011).

Wenn sich schon bald herausstellt, dass bei einem Treffen fast alle Jugendlichen sehr wenig über traditionell religiöse Hintergründe wissen, dann stockt schon bald die Diskussion über die (vermuteten) Elemente der explizit religiöse Initiation des Gegenübers. Wenn die Jugendarbeiter den Mut haben, dieses mit „leeren Händen stehen“ der Jugendlichen zu lassen und darauf vertrauen, dass neue spirituelle Erfahrungen entspringen wenn junge Leute experimentell lernen sich zu re-definieren und neue Würde zu verleihen durch religiöse Gespräche (Roebben, 2009, 119-120), dann wird umgeschaltet und es wird Raum gemacht für eine eher weiche Form von Pluralismus, wobei Verbindungen zwischen Weltanschauungen hergestellt werden. Fragen über die eigene Existenz werden gestellt. Die eigene Perspektive auch innerhalb einer „Konfession“ oder „Religion“ wird zwischen Anführungszeichen gestellt. Die Jugendlichen reagieren eher philosophisch: „Ich bin einverstanden mit dem Punkt von Jugendlichen X bzgl...., aber nicht mit seiner Behauptung...., denn..... (vgl. McCall, 2009).“ So werden direkte Relationen zwischen dem Gesagten innerhalb der eigenen vertrauten intrareligiösen und natürlich auch mit der neu entstanden multireligiösen Gruppe hergestellt. Die Reaktionen auf die Lebensfragen sind unterschiedlich. Die Überzeugten werden ihren gestandenen Glauben versuchen zu demonstrieren, die Zweifler werden zögern und die Gleichgültigen werden sich wegen der ständigen Rückfragen der Beteiligten zurücknehmen müssen. Ständig sagen: „Ach, das ist doch egal!“, „Jeder hat eben seine Wahrheit!“, hilft in einem philosophischen Gespräch nicht. Jugendarbeiter sollten die von den Jugendlichen eingebrachte unklare Dispositionen und Widersprüche hervorheben und die Komplexität erhellen (Roebben, 2009, 141).

Jugendliche sind in der Regel interessiert an Diversität, aber nicht geneigt schnell ihre eigenen Ansichten zu ändern. Information ist willkommen, aber persönliche Beeinträchtigung durch andere Weltanschauungen eher nicht (Ziebertz, 2005, 219). Etwas fatalistisch sagen Jugendlichen: „Es ist okay. Whatever“. „Ich kann jetzt sehen, wie (anders-)religiöse Menschen reagieren auf existentielle Lebensfragen.“ „Aber mich persönlich berührt es nicht!“ Falls diese gleichgültige Haltung wahrnehmbar ist, soll der Jugendarbeiter sich angesprochen fühlen. Die anderen Jugendlichen, auch in der eigenen Gruppe, möchten wissen, was Glauben für den

Jugendarbeiter bedeutet. Wie ist er mit dieser Frage klargekommen? Wie hat er mit der eigenen Tradition gekämpft? Wie lautet sein Zeugnis (Roebben, 2009, 144)?

IV. Arbeit nach der Arbeit – Im Anschluss der interreligiösen Begegnung

4. Nacharbeit

Nach der Begegnung mit Andersgläubigen findet idealerweise wiederum und vergleichbar mit der Vorbereitung eine Nachbereitung in der vertrauten eigenen Jugendgruppe statt. Wiederum in einer Phase des intrareligiösen Dialogs „werden die Erkenntnisse und Erfahrungen mit der anderen Religion ‚heimgebracht‘. Das Erfahrene und Verstandene wird nun [bewusst und] aktiv mit der eigenen Glaubenswelt in Verbindung gesetzt. Dabei geht es introvertiv um die Auseinandersetzung mit den eigenen Glaubensvorstellungen und extrovertiv um die Verortung der neuen Erfahrungen in der eigenen religiösen Gemeinschaft (Rötting, 2010, 30).“

Jugendarbeiter stellen theologische Strukturen vor, die Anknüpfungspunkte in der eigenen Tradition ermöglichen. Die Sprachkompetenz der Jugendlichen wird gefördert, wenn Formulierungen der eigenen Konfession in Verbindung mit den neuen Erfahrungen eingebracht werden. „Fragen (wie) ‚Kann man bei uns Christen sagen, dass das Fasten ... bedeutet?‘ oder ‚Gibt es (...) so etwas wie den Ramadan bei den Christen?‘ sind Indikatoren für den Bedarf nach einer solchen Hilfestellung (Rötting, 2010, 31).“

Die Deutungsfähigkeit wird dadurch entwickelt, dass die durch die Begegnung bekannt gewordenen Auslegungen von neu angebotenen traditionellen Interpretationen in dynamische Spannung gebracht werden (Schweitzer, 1999, 206).

Deutungen aus den Traditionen dürfen - wie die niederländische jüdische Pädagogin Lea Dasberg (1980, 31) es sagt, den Jugendlichen nicht vorenthalten werden. Wenn wir ihnen das Recht einer pädagogischen Beziehung verweigern, verweigern wir ihnen das Recht auf ihren Anteil an der Geschichte.

Literatur

Alboga, B. (2010): Integration und Dialog – Die Jugendarbeit der Muslimischen Religionsgemeinschaft in Deutschland, in: Meyer, M.; Merkl, J.; Rötting, M. (2010): Treffpunkt Weltreligion – Praxisbuch Interreligiöse Jugendarbeit, München, S. 51-63.

Avest, I. Ter; Bertram-Troost, G. (2009): Geloven in samen leven, Amsterdam.

Creasy-Dean, K. (2010): Almost Christian – What the Faith of Our Teenagers is Telling the American Church, Oxford.

Dasberg, L. (1980): Wat is er terechtgekomen van de ‘eeuw van het kind’? In: Melsen, A.G.M. (1980): Wie ben ik, wie zijn jullie? Een waardenvaste opvoeding in een waardeloze wereld? Baarn.

D’Costa, G. (1996): The Impossibility of a Pluralist View of Religion, in: Religious Studies 32 (1996-2), S. 223-232.

Deutsche Shell (2000): Jugend 2000, Band 1, Opladen.

- Dubiski, J. (2010): Institutionelle Diskriminierung in der Internationalen Jugendarbeit? In: IJAB - Forum Jugendarbeit International, Bonn, 2010, S. 385-397.
- Dijk, J. van (2011): Zingeving voor de grenzeloze generatie, in: Kalisvaart, E.; Dijk, J. Van; Broers, H. (2011): Bewogen mensen – Werken aan zin en betekenis in beroepsopleidingen, Zwolle: Geert Groote Instituut, p. 13-27.
- Freise, J. (2008): Interreligiöse und dialogische Jugendarbeit – ein Beitrag zur Identitätsentwicklung, in: Lefringhausen, K.; Nieland, J. (2008): Schritte zur Kultur des Miteinanders, Hamburg, S. 160-164.
- Harskamp, A. Van (2006): Geloof in de school? Zekerheden en onzekerheden over religieuze vorming, in: Miedema, S. (2006): Religie in het onderwijs. Zekerheden en onzekerheden van levensbeschouwelijke vorming, Zoetermeer.
- Hobelsberger, H. (2010): Sinn- und Lebenswelten junger Menschen – Versuch einer soziologischen Annäherung, in: Becker, P.; Mokry, S. (2010): Jugend heute – Kirche heute?, Würzburg, S. 11-34.
- Höring, P.C. (2004): Jugendpastoral heute – Aufgaben und Chancen, Düsseldorf.
- Käßmann, M. (2011): Sehnsucht nach Leben, Asslar.
- Küng, H. (1986): Christendom en de wereldgodsdiensten, Kampen.
- Küng, H. (1987): Theologie im Aufbruch – Eine ökumenische Grundlegung, München.
- Lechner, M. (2010): Die eigene Religion Jugendlicher wahrnehmen und fördern, in: Becker, P.; Mokry, S. (2010): Jugend heute – Kirche heute?, Würzburg, S. 101-118.
- Manastyrskaia, T. (2010): Jüdische Identität – Jugendtheater als Dialog, in: Meyer, M.; Merkl, J.; Rötting, M. (2010): Treffpunkt Weltreligion – Praxisbuch Interreligiöse Jugendarbeit, München, S. 43-50.
- Matsinger (2010)
- McCall, C. C. (2009): Anders denken – Filosoferen vanaf de basisschool, Apeldoorn.
- McKenna, U.; Igrave, J.; Jackson, R. (2008): Inter Faith Dialogue by Email in Primary Schools, Münster.
- Merkl, J. (2010a): Christen zwischen Tradition und Integration, in: Meyer, M.; Merkl, J.; Rötting, M. (2010): Treffpunkt Weltreligion – Praxisbuch Interreligiöse Jugendarbeit, München, S. 8-18.
- Merkl, J. (2010b): Christen zwischen Tradition und Integration, in: Meyer, M.; Merkl, J.; Rötting, M. (2010): Treffpunkt Weltreligion – Praxisbuch Interreligiöse Jugendarbeit, München, S. 37-42.
- Meyer, K. (2008): Kirche, Conny und KU – Das Thema ‚Gottesdienst‘ in der Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, in: Klie, Th.; Leonhard, S. (2008): Performative Religionsdidaktik – Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis, Stuttgart, S. 143-157.
- Nipkow, K.E. (1994): Ziele interreligiöses Lernens als mehrdimensionales Problem, in: Ven, J.A. van der; Ziebertz, H. G. (1994): Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen, Kampen/Weinheim, S. 197-232.
- Nipkow, K.E. (1998): Bildung in einer pluralen Welt – Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh.
- Pannikar, R. (1978): The intra-religious Dialogue, New York.
- Rahner, K. (1965): Die anonymen Christen, in: Schriften VI, S. 545-554.
- Roebben, B. (2009): Seeking Sense in the City – European Perspectives on Religious Education, Münster.
- Rötting, M. (2010): Interreligiöses Lernen in der Jugendarbeit, in: Meyer, M.; Merkl, J.; Rötting, M. (2010): Treffpunkt Weltreligion – Praxisbuch Interreligiöse Jugendarbeit, München, S. 19-35.
- Runia, K. (1996): Notities – Christelijk geloof en andere “geloven”, Kampen.
- Sterkens, C. (2001): Interreligious Learning – The Problem of Interreligious Dialogue in Primary Education, Leiden.

Streib, H. (2005): Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik, in: Schreiner, P; Elsenbast, V.; Sieg, U. (2005): Handbuch interreligiösen Lernens, Gütersloh, S. 230-243.

Valk, P.; Bertram-Troost, G.; Friederici, M.; Béraud, C. (2009): Teenagers' Perspectives on the Role of Religion in their Lives, Schools and Societies, Münster.

Wienhardt, Th. (2009): Jugend der Gegenwart – Jugendkulturen im Umfeld von Kirche, Glaube und Jugendarbeit – Jugendstudie Augsburg, Düsseldorf.

Wildung, X. (2006): Interkulturelle Kompetenz – ein Vexierbild des 21. Jahrhunderts, in: DJI Bulletin 76 Plus, 3/2006, S. 1-4.

Zick, A. (1997): Vorurteile und Rassismus: Eine sozialpsychologische Analyse, Münster/New York.

Ziebertz, H.G. (1994): Religiöse Lernprozesse und religionstheologisches Bewusstsein, in: Ven, J.A. van der; Ziebertz, H.G. (1994): Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen, Kampen/Weinheim, S. 233-276.

Ziebertz, H.G. (2005): Models of Inter-Religious Learning – An Empirical Study in Germany, in: Francis, L.J.; Robbins, M.; Astley, J. (2005): Religion, Education and Adolescence – International Empirical Perspectives, Cardiff, p. 204-221.

Ziebertz, H.-G.; Kalbheim, B.; Riegel, U. (2003): Religiöse Signaturen heute – Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh.

Zonne, E. (2006): Interkulturelles und Interreligiöses Lernen an Grundschulen in Rotterdam-Rijnmond, Münster.

Juniorprof. Dr. E. Zonne

Fachdidaktik Evangelische Religion

Institut für Evangelische Theologie

Universität Osnabrück

Kolpingstraße 7 (HVZ) - 01/110

D-49069 Osnabrück

Tel.: (0049)(0)5 41- 969-4439

www.ev-theologie.uni-osnabrueck.de/Main/Zonne-Gaetjens

www.ev-theologie.uni-osnabrueck.de/Main/Fachdidaktik