

XIV.

Schüler/in – soziologisch

MANFRED L. PIRNER

1. In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Soziologische Perspektiven

Manche markanten soziologischen Gesellschaftstheorien der letzten Jahrzehnte sagen bereits einiges darüber aus, in welcher Welt heutige Schüler/innen leben und was das für sie und ihr Verhältnis zur Religion bedeuten kann.

Wenn etwa *Ulrich Beck* von der »*Risikogesellschaft*« spricht,¹ dann deutet er damit an, dass Wohlstand und technische Entwicklung auch neue Unsicherheiten und Gefährdungen des Menschseins mit sich bringen. Dies lässt die Menschen u. a. neu nach verlässlichen Werten und Orientierungsmaßstäben, auch im Bereich der Religionen, fragen. Die Diagnose von *Norbert Elias* und vielen anderen Soziologen, dass unsere Gesellschaft eine *individualisierte Gesellschaft* ist,² macht bewusst, dass Freiheit und Selbstbestimmung des Einzelnen in ihr ein hohes Gut geworden sind, das auch in Glaubensfragen Beachtung verlangt. Zugleich stellt sich neu die Frage, wie der notwendige Zusammenhalt in der Gesellschaft dennoch gesichert und gestaltet werden kann – eine Frage, die sich auch an die Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften richtet. Wenn *Gerhard Schulze* unsere Gesellschaft als »*Erlebnisgesellschaft*« beschreibt,³ dann verweist das auf die gesteigerte Bedeutung, die das eigene, möglichst intensive und individuelle Erleben heute für viele Menschen hat. Diese Bedeutung findet ihren Niederschlag im Bereich der Religion z. B. in der Beliebtheit erlebnisorientierter religiöser »Events« (Kirchentage, Weltjugendtage), erlebnisintensiver religiöser Praktiken (Meditation, Osternacht) oder erlebnispädagogischer Ansätze in Jugendarbeit und RU.⁴ Charakterisiert man

1 *U. Beck*, *Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986.

2 *N. Elias*, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a. M. 1991.

3 *G. Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992.

4 Vgl. *V. Pum / M. L. Pirner / J. Lohrer* (Hg.), *Erlebnispädagogik im christlichen Kontext*, Stuttgart 2011.

unsere Gesellschaft als eine »*Multioptionengesellschaft*«,⁵ dann steht die Einsicht im Vordergrund, dass durch die Pluralität der Milieus, Lebensstile und Lebensformen immer mehr wählbar geworden ist, auch die religiöse Orientierung: Angesichts der Vielfalt von Religionen und Weltanschauungen in unserer Gesellschaft ist es leichter geworden, sich von der eigenen religiös-weltanschaulichen Herkunft zu lösen sowie sich aus Bruchstücken unterschiedlicher Religionen eine eigene »zusammenzubasteln« (»Patchwork-Religion«; »religiöse Bricolage«).

2. Welche Formen und Funktionen hat Religion in unserer Gesellschaft? Religionssoziologische Perspektiven

Lange Zeit wurde die Entwicklung in westlichen Gesellschaften als »*Säkularisierung*« beschrieben, d. h. als ein Bedeutungsverlust der Religion, der mit der *Modernisierung* dieser Gesellschaften zusammenhängt, zur *Privatisierung* und *Individualisierung* führt und sich vor allem im stetigen Rückgang der Kirchenmitgliederzahlen zeigt. Diese Sicht ist in jüngerer Zeit in *dreifacher Weise* in Frage gestellt und differenziert worden.

1. Es hat sich gezeigt, dass es zu einseitig und eng ist, Religion mit Kirche und Religiosität mit Kirchlichkeit gleichzusetzen: Während man nach wie vor von einer weiteren *Entkirchlichung* sprechen kann, hat das *Interesse an religiösen Fragen* und spirituellen Angeboten außerhalb der Kirchen und anderer traditioneller Religionsgemeinschaften in den letzten zwanzig Jahren stark zugenommen. Auch in empirischen Untersuchungen bezeichnen sich heute viele, gerade auch jugendliche Befragte als »nicht kirchlich«, aber doch als »religiös« oder »spirituell«. Die Begriffe »Religiosität« und »Spiritualität« dienen somit dazu, sich von herkömmlicher Religion abzugrenzen.⁶ Darüber hinaus ist damit zu rechnen, dass sich auch bei Menschen und Gruppen, die sich selbst als »nicht religiös« oder »nicht spirituell« bezeichnen, Verhaltens- oder Vorstellungsmuster zeigen, die aus der Sicht des religionssoziologischen Beobachters religiöse oder religions-ähnliche Züge aufweisen und demzufolge als »implizit religiös« bezeichnet werden können.⁷ Damit stellt sich allerdings das Problem, wie solche »diffusen«, »unsichtbaren«, nicht direkt auf bekannte

5 P. Gross, *Die Multioptionengesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994.

6 Vgl. F. Angel u. a., *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*, Stuttgart 2006.

7 Vgl. G. Thomas, *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersu-*

Religionen bezogenen Arten von Religiosität erfasst werden können. Sind beispielsweise eingeschworene Fußball- oder Science-Fiction-Fans »religiös«? Ist die Frage danach, »was Liebe eigentlich ausmacht« schon als eine religiöse Frage zu qualifizieren? Ob es die vielzitierte »*Wiederkehr der Religion*« in unserem Lande »wirklich« gibt oder nicht, hängt jedenfalls auch davon ab, was als Religion empirisch in den Blick genommen wird, also wie weit oder wie eng das Verständnis von Religion und Religiosität einer empirischen Studie eingestellt ist.

2. Gegen die Annahme einer durchgreifenden Säkularisierung im Sinne von Privatisierung und Individualisierung von Religion spricht ferner die Rolle, welche die Religion in politischen Ereignissen der jüngeren Zeit gespielt hat (z. B. die Kirchen in der deutschen Revolution von 1989; der Islam beim Anschlag auf das World Trade Center und dem weltweiten islamistischen Terrorismus). Dadurch ist die *Öffentlichkeitsbedeutung der Religion* wieder stärker ins Bewusstsein getreten: Religion kann nie nur Privatsache sein, weil sie immer auch mit dem sozialen Leben und Handeln von Menschen zu tun hat und kulturprägende Kraft besitzt.⁸ Deshalb, so ließe sich folgern, sollte sie auch öffentlich diskutiert werden und Gegenstand öffentlicher Bildung an den Schulen sein.

3. Insbesondere der spanisch-US-amerikanische Religionssoziologe *José Casanova* hat überzeugend herausgearbeitet, dass es ein Irrtum ist zu meinen, Modernisierung und Demokratisierung von Gesellschaften führe zwangsläufig zu einer Säkularisierung.⁹ Als Gegenbeispiel können die USA gelten, in denen Religion nach wie vor einen hohen Stellenwert hat; aber auch innerhalb Europas gibt es große Unterschiede zwischen Ländern und Regionen – wobei allerdings die ostdeutschen Bundesländer als eines der am stärksten säkularisierten Gebiete Europas gelten können.

Aufgrund der skizzierten Kritikpunkte plädieren manche Soziologen und auch manche Religionspädagogen dafür, sich statt vom Paradigma der Säkularisierung von dem der *Pluralisierung* leiten zu lassen.¹⁰ Damit wird betont, dass sich die kulturelle Vielfalt in unserer Gesellschaft auch auf den religiös-weltanschaulichen Bereich erstreckt und hier sowohl säkulare als auch unterschiedliche religiöse Lebensentwürfe und Gemeinschaften

chungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001; *T. Schnell*, Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns, Lengerich u. a. 2009.

8 *W. Thierse* (Hg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000.

9 *J. Casanova*, Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M. 1994; *Ders.*, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2010.

10 Im religionspädagogischen Bereich verfolgen v. a. *H.-G. Ziebertz*, *F. Schweitzer*, *R. Englert* und *U. Schwab* das Programm einer »Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft« (vgl. ihre gleichnamige Buchreihe im Gütersloher Verlag).

nebeneinander bestehen.¹¹ Dabei ist nicht nur zwischen den traditionellen Religionen und außerhalb von ihnen, sondern auch *innerhalb* einer Religion mit einer pluralen Heterogenität an Glaubensüberzeugungen und Einstellungen zu rechnen, die häufig zu wenig wahrgenommen wird. So bleibt die sehr plurale und teilweise erheblich von der offiziellen kirchlichen Lehre abweichende Religiosität von evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern häufig eher eine »unsichtbare Religion in der sichtbaren«.¹²

3. Wie werden Heranwachsende zu sozial handlungsfähigen Persönlichkeiten? Perspektiven der Sozialisationsforschung

Sozialisation wird seit den 1980er Jahren nicht mehr lediglich im Sinne einer Einwirkung der gesellschaftlichen Umwelt auf das Individuum verstanden; vielmehr bestimmt das Individuum als »produktiv Realität verarbeitendes Subjekt« (*Hurrelmann*) seine Sozialisation mit. Sozialisation meint also eine Persönlichkeitsentwicklung, die im *Wechselspiel zwischen Individuum und gesellschaftlicher Umwelt* stattfindet.¹³ Auch die *religiöse Sozialisation* von Kindern und Jugendlichen ist demzufolge nicht lediglich als Einwirken einer Religion bzw. einer religiösen Umwelt auf die Heranwachsenden denkbar, sondern beinhaltet immer die eigenständige Auseinandersetzung der Heranwachsenden, die letztlich ihre Religiosität selbst »konstruieren«.

Eine weitere wichtige Erkenntnis der Sozialisationsforschung ist, dass heute neben die traditionellen »*Sozialisationsagenturen*« Familie und Kirchengemeinde weitere wie etwa Gleichaltrigengruppen (peer groups), Schule, Medienkultur oder Jugendkulturen getreten sind, die für religiöse Sozialisation umso bedeutsamer werden, je weniger an religiöser Erziehung in Familie und Gemeinde erfahren wird. In peer groups, Medienkultur und Jugendkulturen hat diese Sozialisation insofern den Charakter

11 Vgl. hierzu auch *M. L. Pirner*, Religiosität als Gegenstand empirischer Forschung, in: *F. Angel u. a.*, Religiosität, Stuttgart 2006, 30–52.

12 Vgl. *C. Bochsinger / M. Engelbrecht / W. Gebhardt*, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwarts-kultur, Stuttgart 2009.

13 Vgl. in diesem Sinn die Definition von *K. Hurrelmann / M. Grundmann / S. Walper*, Zum Stand der Sozialisationsforschung, in: *Dies.* (Hg.), Handbuch Sozialisationsforschung, Weinheim / Basel 2008, 14–31, hier 25.

einer »Selbstsozialisation«, als die Heranwachsenden hier weitgehend unter sich, ohne pädagogische Begleitung von Erwachsenen, bleiben.¹⁴ Dass es angesichts der Religionshaltigkeit der populären Kultur im Allgemeinen sowie spezifischer Jugendkulturen im Besonderen (z. B. HipHop, Gothics, Technoszene) hier auch zu einer »*religiösen Selbstsozialisation*« bzw. einer »*religiösen Mediensozialisation*« kommt, konnte in mehreren empirischen Studien nachgewiesen werden.¹⁵ Dabei werden Freiheit und Selbstbestimmung bei der Entwicklung der eigenen Religiosität einerseits als sehr positiv erlebt, andererseits aber von manchen Befragten auch als schwierig und belastend erfahren, weil es z. B. nicht so leicht sei, selbst »wirklich wertvolle« und für die eigenen Lebensfragen hilfreiche Produkte in der Medienkultur zu finden.¹⁶ Hier deuten sich Chancen und Ansatzpunkte für eine religionspädagogische Begleitung und Unterstützung von Heranwachsenden an.

Im Folgenden sollen einige zentrale Befunde aus der Forschung zur Religiosität und religiösen Sozialisation von Kindern und Jugendlichen vorgestellt werden.

4. Befunde aus der empirischen Forschung I: Religion / Glaube

4.1 Religionszugehörigkeit und Wichtigkeit von Religion

Sowohl die World Vision-Kinderstudie als auch die Shell-Jugendstudie sprechen von »drei Kulturen«, die in Deutschland unterschieden werden müssen: der eher religionsferne Osten, der eher plurale, mäßig religiöse Westen und die eher religiös geprägten Ausländer und Migranten, unter denen die Muslime als besonders religiös gelten können. Die Ost-West-Unterschiede werden schon in der Religionszugehörigkeit sichtbar:¹⁷ Im

14 Vgl. J. Zinnecker, Selbstsozialisation – Essay über ein aktuelles Konzept, in: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation 20 (2000), 272–290; H. Abels / A. König, Sozialisation, Wiesbaden 2010, 229ff.

15 Vgl. zur Mediensozialisation v. a. M. L. Pirmer, Religiöse Mediensozialisation, München 2004; als Überblick: Ders., Religion, in: R. Vollbrecht / C. Wegener (Hg.), Handbuch Mediensozialisation, Wiesbaden 2009, 294–301. Zur Gothic-Jugendkultur vgl. Ders., Religiöse und politische Selbstsozialisation. Wahrnehmungen und Herausforderungen am Beispiel der Gothic-Jugendzene, in: H.-J. Benedict / A. Engelschalk / Ders. (Hg.), »Hey, Mr. President ...« Politik und populäre Kultur, Jena 2011, 123–145.

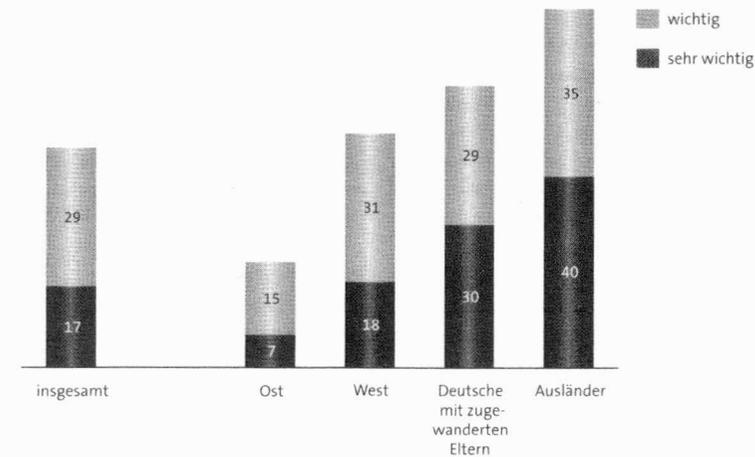
16 So J. Herrmann, Medienerfahrung und Religion, Göttingen 2007, 314.

17 Die folgenden Zahlen nach Th. Gensicke, Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006, Frankfurt a. M. 2006, 203–240, hier 204.

Westen gehören ca. 39% der evangelischen und 37% der katholischen Kirche an, im Osten sind es 15% bzw. 4,5%; im Westen gibt es ca. 6% Muslime, im Osten 0,5%; dafür gehören im Osten 79% keiner Religion an, im Westen nur 12%. Zur Frage an die (8–11-jährigen) Kinder, wie wichtig bei ihnen zu Hause Religion und an Gott zu glauben ist, ergibt sich folgendes Bild.¹⁸

Abb. 2.13 **Die 3 Kulturen: Religionsferner Osten, eher pluraler Westen und religiös geprägte Ausländer**
Kinder im Alter von 8 bis 11 Jahren in Deutschland (Angaben in %)

»Wie wichtig ist bei euch zu Hause Religion und an Gott zu glauben?«



World Vision Kinderstudie 2007 – TNS Infratest Sozialforschung

Ein ähnlicher Befund ergibt sich in der Kinderstudie 2010 bzgl. des Betens.¹⁹

4.2 Glaube an Gott und andere Glaubensinhalte

In den Jugendstudien zeigen sich Unterschiede auch bei der religionssoziologischen Standardfrage nach dem Glauben an Gott. Nach den übereinstimmenden Ergebnissen mehrerer Studien glauben ca. 30% der

18 U. Schneekloth / I. Leven, Familie als Zentrum: nicht für alle gleich verlässlich, in: *World Vision Deutschland e. V.* (Hg.), *Kinder in Deutschland 2007*, Frankfurt a. M. 2007, 65–110, hier 89.

19 U. Schneekloth / M. Puppeter, Familie als Zentrum ..., in: *World Vision Deutschland e. V.* (Hg.), *Kinder in Deutschland 2010*, Frankfurt a. M. 2010, 61–94, hier 73.

Jugendlichen in Deutschland an einen »persönlichen Gott«. Nimmt man diejenigen dazu, die an eine »überirdische Macht« glauben, dann kommt man auf ungefähr 50% aller Jugendlichen, die als in dieser Hinsicht »religiös« eingestuft werden können. Etwa je ein Viertel ist unsicher oder glaubt nicht an Gott oder eine höhere Macht. Differenziert betrachtet, glauben (nach der Shell-Studie 2006) 41% der katholischen und 30% der evangelischen Jugendlichen an einen persönlichen Gott, dagegen 64% der muslimischen und 52% der ausländischen Jugendlichen.²⁰ Dabei ist auch hervorzuheben, dass entgegen landläufigen Meinungen über die religiöse Orientierung von Muslimen in unserem Land deren Prozentsatz beim Gottesglauben zwar höher liegt als derjenige christlicher Jugendlicher, aber dennoch »nur« bei 64%.

Weiter glauben, nach der Shell-Studie 2006, 31% der befragten Jugendlichen, dass Gott die Welt erschaffen hat, 28% daran, dass Gott in die Welt eingreift und 19%, dass wir uns nach dem Tod für unser Leben rechtfertigen müssen.²¹ Diese Ergebnisse entsprechen in ihrer Tendenz weitgehend jenen aus der Befragung von 14–26-jährigen Berufsschüler/innen durch *Andreas Feige* und *Carsten Gennerich*. Danach glauben 29%, dass die Welt als Schöpfung Gottes entstanden ist; immerhin 39% meinen, dass die Weltentstehung mit dem menschlichen Verstand nicht erklärbar sei.²² Außerdem glauben 21% der Befragten, dass sie nach dem Tod auf irgendeine Weise Gott begegnen (30% sind unsicher; 50% glauben das nicht). Auch hier zeigt sich übrigens unter den befragten Muslimen eine größere Streuung als man gemeinhin zu vermuten geneigt ist, und nur 50% von ihnen glauben daran, dass sie nach dem Tod in irgendeiner Weise Allah begegnen.

4.3 Parareligiöser Glaube und christlicher Glaube

In der Shell-Studie 2006 wurden auch solche Glaubensinhalte abgefragt, die über traditionelle und insbesondere christliche Vorstellungen hinaus gehen, und zwar mit dem Satzanfang: »Das beeinflusst mein Leben...«.²³ Problematisch ist dabei allerdings, dass die Autoren auch den Glauben an Schicksal / Vorherbestimmung (46%), an Engel / gute Geister (24%) oder an Satan / böse Geister (9%) als vom christlichen Glauben distanzierte »para-religiöse« Glaubensformen verstehen, obwohl sie zumindest *auch*

20 *Th. Gensicke*, *Jugend und Religiosität*, 210.

21 Ebd., 219.

22 Vgl. *A. Feige / C. Gennerich*, *Lebensorientierungen Jugendlicher*, Münster u. a. 2008, 102.

23 Vgl. *Th. Gensicke*, *Jugend und Religiosität*, 211 ff.

ein Teil von ihm sein *können*. Die Distanz zur christlichen Glaubenswelt gilt am ehesten für die gewählten Optionen »Die Sterne und ihre Konstellationen« (22%), »unerklärliche Phänomene wie Hellscherei / Telepathie« (16%) und »Ufos / Außerirdische« (7%).

Eine interessante Frage ist in diesem Zusammenhang, ob christlicher Glaube bzw. ein persönlicher Gottesglaube vor Aberglauben »bewahrt« oder ob – wie es die These der Soziologen *Detlef Pollack* und *Gerd Pickel* besagt²⁴ – religiöse Menschen generell eine »Glaubensneigung« besitzen, die sich sowohl auf religiöse als auch auf parareligiöse Inhalte beziehen kann. Gegen die erste (Bewahrungs-)These scheint zu sprechen, dass der parareligiöse Glaube derjenigen, die an einen persönlichen Gott glauben, fast genau dem Durchschnitt aller befragten Jugendlichen entspricht: An den Einfluss der Sterne, der Hellscherei und von Ufos auf ihr Leben glaubt also auch ein guter Teil dieser Gottgläubigen. Noch weiter verbreitet ist ein solcher »Aberglauben« allerdings bei denjenigen, die nicht an einen persönlichen Gott, sondern »nur« an eine überirdische Macht glauben. Insofern könnte an beiden Thesen etwas dran sein.

Grundsätzlich machen diese und ähnliche Ergebnisse jedenfalls darauf aufmerksam, dass nicht nur der Säkularismus, sondern immer mehr auch diffuse alternative Glaubensformen und Leichtgläubigkeit das Feld der theologischen und religionspädagogischen Auseinandersetzung im RU bestimmen werden. Studien aus England geben Anhaltspunkte dafür, dass solche alternativen Spiritualitäten anderen psychischen Funktionen dienen als traditionelle Religiosität (z. B. indem sie weniger soziale Anpassung verlangen), dass sie aber auch tendenziell mit einem geringeren Grad an psychischer Gesundheit (z. B. höheren Indikatoren für psychotische Erkrankungen) einhergehen als traditionelle Glaubensformen.²⁵

5. Befunde aus der empirischen Forschung II: Kirche und religiöse Praxis

5.1 Einstellung zur Kirche

Beachtliche, auch für die Autoren der Shell-Studie überraschende 69% der von ihnen befragten Jugendlichen finden es gut, »dass es die Kirche gibt«; von denen, die selbst an einen persönlichen Gott glauben, sind es

24 *D. Pollack / G. Pickel*, Individualisierung und religiöser Wandel in der BRD, in: ZfS 28 (1999), 465–483.

25 *E. Williams / L. J. Francis / M. Robbins*, Personality and paranormal belief. A study among adolescents, in: Pastoral Psychology 56 (2007), 9–14.

sogar 89%. Allerdings kreuzten auch 65% die Option an »Die Kirche hat keine Antworten auf die Fragen, die mich wirklich bewegen« (von den Gottgläubigen immerhin noch 40%), und 68% schlossen sich der Meinung an, die Kirche müsse sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben wolle.²⁶ Ähnlich ambivalent erweist sich das Verhältnis der Jugendlichen zu Kirche und Religion in der Befragung von fast 2000 Gymnasial- und Gesamtschul-Schüler/innen der 11. Jahrgangsstufe, die *Hans-Georg Ziebertz* und *Ulrich Riegel* durchgeführt haben. Diese Jugendlichen trauen der Religion – die sie weitgehend mit Kirche gleichsetzen –

»zwar grundsätzlich eine wichtige Rolle in einer modernen Gesellschaft zu, sind sich aufgrund des schlechten Images der Kirchen aber nicht sicher, ob Religion in ihrer gegenwärtigen Gestalt dieser Rolle gerecht werden kann. Dabei steigt das Zutrauen in die Modernitätsfähigkeit von Religion und Kirche mit der Vertrautheit der Jugendlichen mit geliebter Religion.«²⁷

In der Berufsschülerstudie kommt für 46% der evangelischen und 59% der katholischen Jugendlichen ein Kirchenaustritt nicht in Frage, für die anderen eventuell schon.²⁸ Interessant sind auch hier wieder die abgefragten Gefühlsassoziationen, diesmal zu dem Wort »Kirche«.²⁹ Ganz überwiegend assoziieren die befragten Jugendlichen »Ruhe, Stille« (64%), »Heiliger Ort« (49%) und »Würde« (42%); für 23% verbinden sich mit Kirche »Erinnerungen an die Kindheit«. Negative Assoziationen erreichen niedrigere Werte; immerhin stellt sich aber für 22% das Gefühl ein, nicht dazu zu gehören; an »Moder, Muffigkeit« denken 17%, an »Beklemmung« 13%. Die an sich hohe Akzeptanz und überwiegend positive Resonanz, welche die Kirche bei den Jugendlichen findet, geht also einher mit ihrem ebenfalls empfundenen persönlichen Relevanzverlust sowie der wahrgenommenen Reformbedürftigkeit der Kirchen – eine Haltung, die sich plakativ vielleicht folgendermaßen auf den Punkt bringen lässt: Die Kirche nutzt zu wenig den Kredit, den sie bei »uns« Jugendlichen eigentlich hätte.

5.2 Religiöse Praxis: Beten und Gottesdienstbesuch

Fasst man die Ergebnisse mehrere Studien zusammen, kann man davon ausgehen, dass etwa 30 bis 40% der Jugendlichen manchmal bis regelmä-

26 *Th. Gensicke*, Jugend und Religiosität, 216.

27 *H.-G. Ziebertz / U. Riegel*, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher, Gütersloh 2008, 143.

28 *A. Feige / C. Gemmerich*, Lebensorientierungen Jugendlicher, 108.

29 Ebd., 76.

ßig beten und ca. 20% häufig (mindestens einmal pro Monat) einen Gottesdienst besuchen. Zum Vergleich: In der World-Vision-Kinderstudie 2007 geben noch 34% der (8–11-jährigen) Kinder an, wöchentlich (14%) oder ab und an im Monat (20%) einen Gottesdienst zu besuchen,³⁰ in der Kinderstudie 2010, in der nun auch jüngere Kinder mit befragt wurden (6–11), ist dieser Anteil auf 27% gesunken.³¹

Interessant ist, dass nach der Gymnasialschülerstudie insgesamt für 59% der befragten Jugendlichen die Taufe ihrer Kinder als »wichtig« oder »sehr wichtig« eingeschätzt wird.³² Ein kirchliches Begräbnis für nahestehende Personen ist sogar für 43% der Jugendlichen »sehr wichtig«, für ein weiteres Drittel »wichtig«. Ziebertz / Riegel verstehen diese Befunde als Hinweis darauf, dass die kirchlichen Feiern an den Lebenswenden für die Jugendlichen eine rituelle Bedeutung haben, die über die theologische Sinnbedeutung hinaus geht. Zu beachten ist bei solchen Befunden auch, dass die Mehrheit der Befragten katholisch war.

5.3 Religiöse Erfahrungen

In der Gymnasialschülerstudie wurde auch das Thema »religiöse Erfahrungen« angesprochen. Als Beispiele wurden u. a. vorgegeben: »Manche Menschen sagen, dass ihnen die Religion eine Sicherheit im Leben gibt, die sie sonst nicht hätten.« – »Manche Menschen sagen, dass Gott ihnen in einer konkreten Situation geholfen hat.« Die Befragten hatten dann drei Antwortkategorien zu bearbeiten: 1. Glauben Sie, dass das stimmt? 2. Würden Sie sich dies auch für sich selbst wünschen? 3. Erfahren Sie dies selbst? – Die Ergebnisse zeigen, dass die meisten Jugendlichen Menschen, die von religiösen Erfahrungen berichten, für subjektiv glaubwürdig halten; nur wenige von ihnen haben allerdings selbst bereits solche Erfahrungen gemacht.

»So glauben nur 14%, die Nähe Gottes gespürt zu haben, 20% finden durch Religion Sicherheit im Leben oder haben die Hilfe Gottes in konkreten Situationen erfahren, und 24% hilft der Glaube, in bestimmten Situationen nicht zu verzweifeln und Geborgenheit zu finden.«³³

Den Wunsch nach solchen Erfahrungen hat in fast allen Fällen ebenfalls nur eine Minderheit der Jugendlichen:

30 Vgl. U. Schneekloth / I. Leven, Familie als Zentrum, 89.

31 Vgl. U. Schneekloth / M. Pupeter, Familie als Zentrum, 73 f.

32 H.-G. Ziebertz / U. Riegel, Letzte Sicherheiten, 156.

33 Ebd., 157 f.

»Über die Hälfte der Befragten wünscht sich, einmal Gottes Hilfe in konkreten Situationen zu spüren und aufgrund ihres Glaubens in bestimmten Situationen nicht zu verzweifeln. [...] Die Erfahrung der Geborgenheit, die aus dem Glauben erwächst, wünschen sich dagegen nur noch 42%. 35% der Jugendlichen wünschen sich die Sicherheit im Leben, die Religion spendet, sowie eine Erfahrung der Nähe Gottes.«³⁴

6. Befunde aus der empirischen Forschung III: Problemfragen

6.1 Tradierungsabbruch oder jugendtypische Einstellungen?

Lässt sich die vielzitierte These vom Traditionsabbruch, besser: Tradierungsabbruch – also die Vermutung, dass die Überlieferung des christlichen Glaubens an die nächste Generation nicht mehr gewährleistet ist – und die noch häufiger diagnostizierte Säkularisierung der Heranwachsenden empirisch nachweisen? *Hans-Georg Ziebertz*, der sich in einem Beitrag zum »Religionsmonitor« eigens dieser Frage gewidmet hat, kommt zu einem zurückhaltenden Urteil. Er vergleicht die Altersgruppe der 18–29-Jährigen mit den anderen in der Religionsmonitor-Studie befragten Altersgruppen und stellt fest: Weder in den Dimensionen von Religiosität (Wissen, Glauben, Erfahrungen) noch in den Glaubensinhalten gibt es eine wirklich signifikante Tendenz, dass die Jüngeren weniger religiös sind als die Älteren.³⁵

Manchmal ergibt sich sogar ein überraschender gegenteiliger Befund: So gehen die Jüngeren z. B. häufiger in den Gottesdienst als die Gruppe der 30–59-Jährigen (wenn auch weniger häufig als die Über-60-Jährigen). Lediglich die synkretistische Position, dass man sich seinen eigenen Glauben aus verschiedenen religiösen Lehren zusammenstellen soll, wird von den 18–29-Jährigen etwas mehr unterstützt als von den anderen Altersgruppen. Nun räumt Ziebertz allerdings selbst ein, dass es differenzierterer Analysen bedürfte, um wirklich verlässliche Aussagen zur Fragestellung zu machen, ob es einen Tradierungsabbruch gibt. Über seine Einschränkungen hinaus ist etwa auch zu bedenken, dass Unterschiede zwischen Jung und Alt sich auch durch jugendtypische Glaubensformen erklären lassen (wie z. B. im Fall der Bevorzugung von synkretistischen Mischungen), die

34 Ebd., 158.

35 *H.-G. Ziebertz*, Gibt es einen Tradierungsabbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44–53.

womöglich durch zunehmendes Alter wieder überwunden werden, oder durch die gewandelten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, auf die Jugendliche grundsätzlich flexibler reagieren als ältere Erwachsene.

Die Shell-Studie 2006 ist einer ähnlichen Frage nachgegangen, indem sie die Religiosität der Jugendlichen mit jener ihrer Elternhäuser (nach deren Einschätzung) verglich. Hier zeigt sich einerseits, dass die Eltern nach wie vor ein wichtiger Faktor in der Weitervermittlung weltanschaulich-religiöser Prägungen darstellen: Überdurchschnittlich viele Jugendliche aus religiösen Elternhäusern glauben an Gott. Andererseits wird auch konstatiert:

»Angesichts der relativ hohen Prozentsätze gläubiger Jugendlicher unter den westdeutschen Jugendlichen, muss es verwundern, wie sich diese angesichts einer Situation erklären, in der von den westdeutschen Jugendlichen nur 28% der Elternhäuser in einem einigermaßen verbindlichen Sinne als religiös eingestuft werden.«³⁶

Schließlich verweist auch ein Längsschnittvergleich eher auf eine gewisse Stagnation der Religiositäts-Indikatoren als auf eine weitergehende Säkularisierung. Nach einem gewissen Rückgang bei Indikatoren wie Beten und Gottesdienstbesuch, wie ihn noch die Shell-Studie 2000 für die vorangegangenen 15 Jahre feststellen konnte, scheinen die Werte seitdem relativ konstant zu sein oder sogar wieder anzusteigen: Wird zur Frage »betest du« im Jahr 2000 nur ein Prozentsatz von 28% der westdeutschen Jugendlichen ausgewiesen, sind es 2006 33%, die »ein oder mehrmals im Monat« bzw. »mindestens einmal die Woche« beten.³⁷

6.2 Wie lebensrelevant sind religiöse Glaubenshaltungen überhaupt?

Religiöser Glaube hat eine orientierende Kraft für das ganze Leben. Diese vor allem auch von der christlichen Glaubensperspektive her plausible Grundannahme wird sowohl vor dem Hintergrund der Abschwächung religiöser Traditionen als auch der zunehmenden Fragmentierung unserer Lebensbereiche hinterfragt. Macht es überhaupt einen Unterschied, wenn Jugendliche glauben? Die Shell-Studie 2006 meinte feststellen zu können, dass sich der Gottesglaube nur wenig auf die *Werte-Einstellungen* der Jugendlichen auswirkt – allerdings auf der Basis recht problematischer

36 *Th. Gensicke*, Jugend und Religiosität, 224.

37 *W. Fuchs-Heinritz*, Religion, in: *Deutsche Shell* (Hg.), Jugend 2000, Bd.1, Opladen 2000, 162; *Th. Gensicke*, Jugend und Religiosität, 223.

Vorannahmen und Interpretationen. Immerhin wird trotzdem festgehalten:

»[...] diejenigen 30% der Jugendlichen, deren Glaube kirchennah ist [= die an einen persönlichen Gott glauben] vertreten im Vergleich zur gesamten Jugend ein besonders akzentuiertes Wertesystem, indem sie familienorientierter, gesetzestreuer, gesundheitsbewusster und etwas traditioneller als andere Jugendlichen eingestellt sind.«³⁸

Zu wenig wird dabei die Frage diskutiert, inwieweit und in welchen Bereichen sich die Werte von Christen in einer menschenrechtlich fundierten demokratischen Gesellschaft überhaupt vom ›Mainstream‹ unterscheiden ›sollten‹.

Die Berufsschülerstudie geht einen anderen Weg, um Zusammenhänge zwischen religiöser und Werte-Orientierung auf die Spur zu kommen. Hier werden die Befragten mit ihren Antworten in einem »Wertefeld« zwischen Beziehungs- und Selbstorientierung sowie zwischen Autonomie- und Traditionsorientierung verortet. Es zeigt sich u. a., dass prochristlich eingestellte Befragte auch stärker beziehungs- und traditionsorientiert sind,³⁹ aber auch, dass katholische und evangelisch-freikirchliche Jugendliche tendenziell beziehungsorientierter sind als evangelische Jugendliche; katholische und evangelische sind wiederum weniger traditions- und mehr autonomieorientiert als die evangelisch-freikirchlichen Jugendlichen.⁴⁰ Die Autoren weisen darauf hin, dass solche Zusammenhänge nicht im Sinne von Wirkungseffekten, sondern eher im Sinne von Interaktionseffekten verstanden werden sollten: Nicht notwendigerweise bedingt eine bestimmte religiöse Einstellung eine bestimmte Werthaltung, sondern es kann auch aus einer Werthaltung heraus eine bestimmte theologische Ausrichtung bevorzugt werden.

6.3 Welche Milieus werden von den Religionen noch erreicht?

Erreichen kirchliche Angebote nur noch bestimmte Milieus von Kindern und Jugendlichen? In diese Richtung gehen zumindest die Ergebnisse einer qualitativen empirischen Studie, die im Auftrag des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) durchgeführt wurde. Sie lehnt sich an die Sinus-Milieu-Studien an, die – ähnlich wie der Soziologe Gerhard Schulze Anfang der 1990er Jahre – die Bildung neuer Milieus jenseits

38 Th. Gensicke, Jugend und Religiosität, 238.

39 A. Feige / C. Gennerich, Lebensorientierungen Jugendlicher, 125.

40 Ebd., 122.

der traditionellen in unserer Gesellschaft konstatiert hat. Diese Milieus sind im Unterschied zu den traditionellen weniger durch die eigene Herkunft bestimmt, zeichnen sich aber durch gemeinsame Wertorientierungen, Lebensauffassung und Lebensstil aus. Als Ergebnis halten die Autoren fest: »Der BDKJ erreicht derzeit – in Bezug auf Bekanntheit, Attraktivität, Engagement – vor allem die Jugendmilieus ›Traditionelle‹, ›Bürgerliche Mitte‹ und Teile der ›Postmateriellen‹.«⁴¹

Dies würde bedeuten, dass sowohl die Jugendlichen mit tendenziell niedrigem Bildungsgrad als auch jene mit einer modernen und innovationsfreudigen Einstellung nicht erreicht werden. Zu beachten ist dabei, dass dies nicht-repräsentative Tendenzaussagen sind (befragt wurden in jedem Alterssegment 56 katholisch getaufte Jugendliche). Dennoch scheint mir einiges dafür zu sprechen, dass sie symptomatisch für das Verhältnis des Mainstreams der Jugendlichen gegenüber beiden großen Kirchen sind.

In diesem Zusammenhang sind Versuche hilfreich, empirisch auch zu Typologien von Religiosität zu kommen, welche auf bestimmte Milieubezüge oder -neubildungen verweisen können. So unterscheiden z. B. *Ziebertz / Kalbheim / Riegel*, bezogen auf Jugendliche, zwischen kirchlich-christlicher, christlich-autonom, konventionell-religiöser und autonom-religiöser Religiosität.⁴²

7. Schlussbemerkung im religionspädagogischen Horizont

Seit den Umbrüchen der Sozialisationsforschung in den 1980er Jahren ist die Perspektive der religiösen Sozialisation der Kinder und Jugendlichen in der Religionspädagogik vernachlässigt worden zugunsten der dominanten entwicklungspsychologischen Perspektive. Die neueren Entwicklungen zeigen m. E. eindrücklich, dass solche Einseitigkeiten überwunden werden sollten und können und dass die (außerschulische) religiöse Sozialisation wieder stärker als religionsdidaktisches Bezugsfeld berücksichtigt werden sollte. Legt man das oben aufgezeigte aktuelle interaktionistische – entwicklungspsychologische Aspekte mit beinhaltende – Verständnis von Sozialisation zugrunde, dann lässt sich die *bildende, konstruktiv-kritische Begleitung der religiösen (Selbst-)Sozialisation der Schüler/innen* als eine zentrale Aufgabe des RU verstehen.

41 *Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) / Misereor* (Hg.), *Wie ticken Jugendliche?*, Düsseldorf 2007, 25.

42 *H.-G. Ziebertz / B. Kalbheim / U. Riegel*, *Religiöse Signaturen heute*, Gütersloh 2003, 395 ff.

Literaturhinweise

- S. Collins-Mayo / P. Dandelion* (Hg.), *Youth and Religion*, London 2010.
- C. Gennerich / H. Streib* (Hg.), *Jugend und Religion: Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim 2011.
- A. Körs*, *Jugend und Religion in Europa. Einstellungen zu Religion in Lebenswelt, Schule und Gesellschaft im Vergleich acht europäischer Länder*, in: *D.-P. Jozsa / Th. Knauth / W. Weiße* (Hg.), *Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas*, Münster 2009, 241–286.
- M. L. Pirner / M. Rothgangel / M. Schreiner* (Hg.), *Themaheft »Religion in der Kindheits- und Jugendforschung«*: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 11 (2012), H.2 (www.theo-web.de).
- A.-K. Szagun*, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen: Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen*, Jena 2006.
- Shell Deutschland Holding* (Hg.), *Jugend 2006*, Frankfurt a.M. 2006.
- World Vision Deutschland e.V.* (Hg.), *Kinder in Deutschland 2010*, Frankfurt a.M. 2010.
- H.-G. Ziebertz / U. Riegel*, *Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher*, Gütersloh 2008.