

Inhalten noch in ihrer emotionalen Form aufgehen werden.

Und die Theologie? Betrachtet man das Ensemble der Perspektiven, so kommt ihr vielleicht am ehesten noch die Aufgabe kluger Zurückhaltung in Verbindung mit großer Frage-Offenheit zu. So beleuchtet *Martin Rothgangel* das Spannungsverhältnis von Religion und Religiosität im Blick auf neuzeitliche Fragen rund um das Subjekt, von Schleiermacher bis zu Tillich, Barth, Pannenberg und Rahner. Mit allen anderen Autoren dieses Hefts stimmt er darin überein, dass »Religiosität« bis heute in der theologischen Reflexion vernachlässigt wird. Aufgabe der Theologie ist es, die »Gotttoffenheit« des Menschen gegenüber allen Funktionalisierungen ins Gespräch zu bringen, auch mit allen Fragen und Zweifeln, die uns von der Vernunft her aufgegeben sind.

Es hätte mich gereizt, die Diskussion mit

einem eigenen Beitrag fortzuführen, zumal für meine eigene wissenschaftliche Biographie der Religiositätsbegriff eine überragende Bedeutung spielt. Mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum war darauf zu verzichten – aber die Diskussion ist trotz allem gerade erst eröffnet.

Allen Religionslehrerinnen und Religionslehrern bleibt also nur, eine anregende Lektüre zu wünschen, die am Ende in Form eines wechselseitigen Fragens auch unterrichtlich und im Dialog mit jungen Menschen fruchtbar wird.

Ulrich Hemel

Anmerkungen

- 1 U. Hemel, Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, Düsseldorf 1986, 51–71; H. F. Angel u. a., Religiosität, Stuttgart 2006.
- 2 U. Hemel, Ziele religiöser Erziehung, Frankfurt/M. u. a. 1988.

Mangel an Religiosität erniedrigt die Seele

Bayle hat in sehr scharfsinniger Weise den Beweis geliefert, dass der Fanatismus verderblicher ist als der Atheismus, und das ist ja unanfechtbar; dagegen hat er unterlassen, auf einen Umstand aufmerksam zu machen, der nicht weniger wahr ist, dass nämlich der Fanatismus, obgleich blutgierig und grausam, nichtsdestoweniger eine große und starke Leidenschaft ist, welche das Herz des Menschen erhebt, ihm Todesverachtung einflößt, ihm eine wunderbare Tatkraft verleiht und nur einer besseren Leitung bedarf, um zur Quelle der erhabensten Tugenden zu werden; während Mangel an Religiosität, sowie überhaupt der sich nur auf seine Vernunft stützende und philosophische Geist an das Leben fesselt, verweichlicht, die Seele erniedrigt, alle Leidenschaften auf den kleinlichen Standpunkt des Sonderinteresses und auf die Gemeinheit des menschlichen Ichs zusammendrängt und so geräuschlos die wahren Fundamente der ganzen Gesellschaft untergräbt. Denn das den Sonderinteressen Gemeinsame ist so geringfügig, dass es dem, was sie trennt und in einen Gegensatz zueinander bringt, nie das Gleichgewicht zu halten vermag.

Jean-Jacques Rousseau, *Émile oder Über die Erziehung*

Manfred L. Pirner

Zur Religiosität von Jugendlichen heute

Schlaglichter aus der aktuellen empirischen Forschung

Zwei gesellschaftliche Hauptentwicklungen prägen nicht nur die Religiosität heutiger Jugendlicher, sondern stellen auch die größten Herausforderungen für heutige religionssoziologische Forschungsansätze und -methodologien dar: Es ist zum einen die weiter vorangeschrittene Pluralisierung der Lebenswelten, welche auch die religiös-weltanschaulichen Ansichten und Lebensstile mit betrifft. Alle neueren Studien betonen, dass es eine unzulässige Simplifizierung wäre, von der Religiosität der Jugendlichen sprechen zu wollen. Zugleich werden allerdings gegenüber der starken Betonung der Individualisierung von Religiosität in den 1990er Jahren nach meinem Eindruck wieder deutlicher die kulturellen Interaktions- und Sozialisierungsprozesse herausgearbeitet: Religiosität ist nie nur privat und Ausdruck eigener individueller Befindlichkeiten, sondern immer auch öffentlich, sozial und Eindruck von Kultur(en) auf das Individuum. Diese Einsicht zeigt sich exemplarisch in der Aufnahme neuerer Milieu-Theorien in die Religiositätsforschung. In den meisten neueren Studien wird in diesem Sinne auch versucht, Religiosität im engeren Sinn im Kontext umfassenderer sozialer und weltanschaulicher Tendenzen heutiger Jugendlicher zu verstehen.

Die zweite Hauptentwicklung lässt sich jenseits des fragwürdig gewordenen Theorems »Säkularisierung« angemessener als Bedeutungsverlust der traditionellen Religionskultur (einschließlich ihrer Symbole und Begrifflichkeiten) beschreiben. Damit aber sind auch massive Forschungsprobleme verbunden. Denn sosehr seit längerem ein Konsens in der Religionssoziologie besteht, dass Religiosität nicht (mehr) lediglich durch die Faktoren Kirchennähe und Bejahung von christlichen Glaubensaussagen bestimmt

werden kann, so umstritten ist, was nun gleichsam traditionsunabhängig unter dem Label »religiös« verstanden werden soll und wie Formen einer ausgedünnten oder nur noch fragmentarisch vorhandenen Religiosität zu fassen sind. Sind beispielsweise eingeschworene Fußball- oder Science-Fiction-Fans religiös? Ist die Frage danach, »was Liebe eigentlich ausmacht«, schon als eine religiöse oder zumindest religiös relevante Frage zu qualifizieren?

Ob es die vielzitierte »Wiederkehr der Religion« in unserem Lande wirklich gibt oder nicht, hängt 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. In dieser Hinsicht ist auch für die Forschung weiterführend, was für die Praxis des Religionsunterrichts zutrifft: Es kann nicht lediglich darum gehen, feste traditionelle Konzepte von Religion und Religiosität an die SchülerInnen anzulegen, sondern es geht darum, in einem diskursiven Gesprächsprozess unter Einbeziehung der Tradition gemeinsam zu entdecken, welche Formen Religion und Religiosität für heutige Jugendliche annehmen kann, und dabei die eigene theologische oder religionstheoretische Perspektive als eine bestimmte Interpretation deutlich zu machen (vgl. hierzu Feige/Gennerich 2008, 17 ff.). Eine solche Offenheit wird in der empirischen Forschung auch dadurch erreicht, dass nicht von vornherein traditionelle religiöse Begrifflichkeiten vorgegeben werden, sondern umfassender nach »Lebensorientierungen«, »Lebensperspektiven« oder »Weltbildern« gefragt wird und den Jugendlichen in qualitativen Befragungen auch die Möglichkeit gegeben wird, ausführlicher und selbstbestimmter zu

erzählen, was ihnen im Leben wichtig ist als in standardisierten Fragebogenerhebungen.

Die Vielfalt der gegenwärtigen Forschungen über die Religiosität (nicht nur) von Jugendlichen ist erfreulich, auch weil sie gewisse Einseitigkeiten und problematische Interpretationen der bislang in der öffentlichen (und auch religionspädagogischen) Wahrnehmung dominierenden Shell-Studien sichtbar machen und ausgleichen kann. Allerdings sind gerade auch die empirischen Studien aus dem Bereich der Religionspädagogik kritisch auf – wieder andere und sich bestimmten Forschungsinteressen verdankende – Einseitigkeiten und Überinterpretationen hin zu lesen. Die Vielfalt der Untersuchungen sowie die oben angedeutete

Komplexität des Gegenstandes bedingen jedenfalls, dass der vorliegende kurze Beitrag keinen Überblick über den Forschungsstand beanspruchen kann, sondern sich mit »Schlaglichtern« aus der Forschung bescheiden muss. Die herangezogenen Studien werden im Literaturverzeichnis aufgeführt und dort auch knapp in ihren Rahmendaten beschrieben.

Basisdaten: Religionszugehörigkeit und Glaube an Gott

Zu solchen Basisdaten gehört zunächst die Religionszugehörigkeit der Jugendlichen. Hierzu bietet nach wie vor die Shell-Jugendstudie 2006 den besten und repräsentativsten Überblick:

Abb. 6.1 Konfessionszugehörigkeit nach verschiedenen Gruppen
Jugendliche im Alter von 12 bis 25 Jahren (in %)

	katholisch	evangelisch	andere Christen	islamisch	andere Religionen	keine Konfession
gesamt	31	35	3	5	1	25
<i>Region</i>						
West	37	39	4	6	2	12
Ost	4,5	15	0,5	0,5	0,5	79
<i>Geschlecht</i>						
männlich	30	34	3	5	2	26
weiblich	31	35	3	4	2	25
<i>Soziale Schicht</i>						
untere Schicht	32	35	3	10	1	19
mittlere Schicht	29	35	3	1	1	31
obere Schicht	31	35	3	2	3	26
<i>Migrationsstatus</i>						
in Deutschland geboren und Deutsche	31,5	38	2	1	0,5	27
Deutsche, aber nicht in Deutschland geboren	32	28	4	6	13	17
Ausländer	21	5	14	42	6	12

Angaben in %, zeilenweise Addition zu 100 %

Shell Jugendstudie 2006 – TNS Infratest Sozialforschung

Unterschiede in der Religiosität verschiedener Gruppen zeigen sich exemplarisch an der religionssoziologischen Standardfrage nach dem Glauben an Gott. Nach den übereinstimmenden Ergebnissen mehrerer Studien glauben ca. 30 % der Jugendlichen 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 sind unsicher oder glauben nicht an Gott oder eine höhere Macht. Differenziert betrachtet glauben (nach der Shell-Studie) 41 % der katholischen und 30 % der evangelischen Jugendlichen an einen persönlichen Gott, dagegen 64 % der muslimischen und 52 % der ausländischen Jugendlichen (Gensicke 2006, 210). 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 %.

Haltung zu weiteren traditionellen Glaubensinhalten

Nach der Shell-Studie glauben 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 (Gensicke 2006, 219). Diese Ergebnisse entsprechen in ihrer Tendenz weitgehend jenen aus der Befragung von 14- bis 26-jährigen BerufsschülerInnen 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 (Feige/Gennerich 2008, 102). 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 ge-

neigt ist, und nur 50 % von ihnen glauben daran, dass sie nach dem Tod in irgendeiner Weise Allah begegnen (Feige/Gennerich 2008, 96).

Interessant ist die Abfrage der Gefühlsassoziationen zu den Begriffen »religiös« und »Gottes Segen« in der Berufsschulstudie (a. a. O., 66 ff. u. 71 ff.). Beim Begriff »Gottes Segen« denken die meisten an positive Aspekte wie »Sicherheit« (38 %), »Dankbarkeit« und »Schutz« (je 35 %) und »Freundlichkeit«, nur wenige assoziieren Negatives wie z. B. »Abhängigkeit« (8 %) oder »Zwang« (7 %). Das Wort »religiös« wird von den meisten mit »Ernsthaftigkeit« assoziiert (36 %), 26 % denken an »Geborgenheit«. Allerdings hängt es für immerhin 27 % mit »Bevormundung« und für 24 % mit »altmodisch sein« zusammen. Bei all diesen Assoziationen ist natürlich zu bedenken, dass sie nicht notwendigerweise etwas über den eigenen Glauben aussagen; sie geben aber wertvolle Hinweise über Einstellungen, die über den Glauben hinaus gehen bzw. in dessen Vorfeld liegen.

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 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 (Gensicke 2006, 216). Ähnlich ambivalent erweist sich das Verhältnis der Jugendlichen zu Kirche und Religion in der Befragung von fast 2000 Gymnasial- und Gesamtschul-SchülerInnen der 11. Jahrgangsstufe, die Hans-Georg Ziebertz und Ulrich Riegel durchgeführt haben. Diese Jugendlichen trauen der Religion – die sie weitgehend mit Kirche gleich setzen – zwar grundsätzlich eine wichtige Rolle in einer mo-

dernen 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 gelebter Religion« (Ziebertz/Riegel 2008, 143).

In der Berufsschülerstudie kommt für 46 % der evangelischen und 59 % der katholischen Jugendlichen ein Kirchenaustritt nicht in Frage, für die anderen eventuell schon (Feige/Gennerich 2008, 108). Interessant sind auch hier wieder die abgefragten Gefühlsassoziationen, diesmal zu dem Wort »Kirche« (a. a. O., 76). 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, Müffigkeit« 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.

Religiöse Praxis und Erfahrung

Schaut man die Ergebnisse mehrerer Studien zusammen, kann man davon ausgehen, dass etwa 30 bis 40 % der Jugendlichen manchmal bis regelmäßig beten und ca. 20 % häufig (mindestens einmal pro Monat) einen Gottesdienst besuchen. Interessant ist, dass nach der Gymnasialschülerstudie insgesamt für 59 % der befragten Jugendlichen die Taufe ihrer Kinder als »wichtig« oder »sehr wichtig« einschätzen (Ziebertz/Riegel 2008, 156). Ein kirchliches Begräbnis für nahe stehende Personen ist sogar für 43 % der Jugendlichen

»sehr wichtig«, für ein weiteres Drittel »wichtig« (ebd.). 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.

In der Gymnasialschülerstudie wurde auch das Thema »religiöse Erfahrungen« in einer wohlüberlegten Weise 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« (Ziebertz/Riegel 2008, 157f.). Den Wunsch nach solchen Erfahrungen hat in fast allen Fällen ebenfalls nur eine Minderheit der Jugendlichen: »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« (a. a. O., 158).

»Para-religiöse« Glaubensformen

In der Shell-Studie wurden auch solche Glaubensinhalte abgefragt, die über traditionelle und insbesondere christliche Vorstellungen hinaus gehen, und zwar mit dem Satzanfang: »Das beeinflusst mein Leben...«. 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* 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 Hellseherei/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 Pollack und Pickel besagt (Pollack/Pickel 1999) – religiöse Menschen generell eine »Glaubensneigung« besitzen, die sich sowohl auf religiöse als auch auf para-religiöse Inhalte beziehen kann. Gegen die erste (Bewahrungs-)These scheint zu sprechen, dass der para-religiöse Glaube derjenigen, die an einen persönlichen Gott glauben, fast genau dem Durchschnitt aller befragten Jugendlichen entspricht: An den Einfluss der Sterne, der Hellseherei 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 Formen von alternativen Glaubensformen und von Leichtgläubigkeit das Feld der theologischen und religionspädagogischen Auseinandersetzung im Religionsunterricht 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 Konformität verlangen), dass sie aber auch tendenziell mit einem geringeren Grad an psychischer Gesundheit (höheren Indikatoren für psychotische Erkrankungen) einhergehen als traditionelle Glaubensformen (Williams/Francis/Robbins 2007).

Tradierungsabbruch und Säkularisierung oder jugendtypische Einstellungen?

Lässt sich der vielzitierte Traditionsabbruch, besser: Tradierungsabbruch, und die noch häufiger diagnostizierte Säkularisierung der Heranwachsenden empirisch nachweisen? Hans-Georg Ziebertz, der sich einem Beitrag zum »Religionsmonitor« eigens dieser Frage gewidmet hat, kommt zu einem zurückhaltenden Urteil. Er vergleicht die Altersgruppe der 18- bis 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 (Ziebertz 2007). Manchmal ergibt sich sogar ein überraschender gegenteiliger Befund: So gehen die Jüngeren z. B. häufiger in den Gottesdienst als die Gruppe der 30- bis 59-Jährigen (wenn auch weniger häufig als die über 60-Jährigen), und andererseits gibt es unter den Älteren mehr Zustimmung zur Aussage, dass das Leben durch die Naturgesetze bestimmt wird als unter den Jüngeren. Auch tolerante Aussagen zu den Religionen (Jede Religion hat einen wahren Kern. – Man sollte gegenüber anderen Religionen offen sein.) finden bei den Älteren eine höhere Zustimmung als bei den Jüngeren. Lediglich die synkretistische Position, dass man sich seinen eigenen Glauben aus verschiedenen religiösen Lehren zusammenstellen soll, wird von den 18- bis 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 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« (Gensicke 2006, 224).

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 (Fuchs, Heinritz 2000, 162; Gensicke 2006, 223).

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 Vorannahmen und Interpretationen. Immerhin wird trotzdem festgehalten: »... diejenigen 30 % der Jugendlichen, deren Glaube kirchennah ist [= die an einen persönlichen Gott glauben; M. P.], vertreten im Vergleich zur gesamten Jugend ein besonders akzentuiertes Wertesystem, indem sie familienorientierter, gesetzestreu, gesundheitsbewusster und etwas traditioneller als andere Jugendliche eingestellt sind« (Gensicke 2006, 238). 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 Zusammenhängen 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 pro-christlich eingestellte Befragte auch stärker beziehungs- und traditionsorientiert sind (Feige/Gennerich 2008, 125), 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

(122). 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.

Differenzierungen: Kulturen und Milieus

Westdeutsche Mehrheitskultur – ostdeutsche Teilkultur – Migrantenkultur

Wie im Gottesglauben heben sich in nahezu allen Aspekten der Religiosität die ostdeutschen und die muslimischen Jugendlichen gegenüber dem Gesamtdurchschnitt ab, und zwar in genau entgegengesetzter Richtung: Die Ostdeutschen sind, wie sich schon durch den hohen Prozentsatz der Konfessionslosen andeutet, durchweg weniger religiös, die Muslime durchweg religiöser als der Durchschnitt; letzteres gilt allerdings auch generell für Jugendliche mit Migrationshintergrund. Die Shell-Studie spricht daher von »drei verschiedenen Kulturen der Religiosität« (Gensicke 2006, 221) unter deutschen Jugendlichen: der mäßig religiösen Mehrheitskultur, der geringreligiösen ostdeutschen Teilkultur und der ausgeprägt religiösen Kultur der Migranten.

Jugendliche Sinus-Milieus

Erreichen kirchliche Angebote nur noch bestimmte Milieus von Jugendlichen? In diese Richtung gehen zumindest die Ergebnisse einer qualitativen empirischen Studie, die im Auftrag des Bundes der deutschen katholischen Jugend durchgeführt wurde (BdkJ/Misereor 2007). 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 der traditionellen in unserer Gesellschaft konstatiert haben. 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 ›Postmateriel- len« (BdkJ/Misereor 2007, 25). 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.

Religiöse Selbstsozialisation

In der Religionspädagogik generell und in der empirischen im Speziellen wurde m. E. bislang zu wenig nach Quellen religiös-weltanschaulicher Vor- und Einstellungen jenseits von Familie und Kirche gefragt. In der Kinder- und Jugendsoziologie ist dagegen bereits seit etlichen Jahren von der »Selbstsozialisation« der Heranwachsenden in der Medienkultur und in bestimmten Jugendkulturen die Rede, die dort »populärkulturelles Kapital« erwerben und für die eigene Identitätskonstruktion nutzen (Müller u. a. 2002; Rhein/Müller 2006). Die Religionshaltigkeit der populären Kultur im Allgemeinen sowie spezifischer Jugendkulturen im Besonderen (z. B. HipHop, Gothics, Technoszene) legt nahe, dass hier auch mit einer »religiös-weltanschaulichen Selbstsozialisation« bzw. mit einer »religiösen Mediensozialisation« zu rechnen ist (Pirner 2004; 2009).

In einigen neueren Studien ist zumindest ansatzweise die religiöse Bedeutsamkeit von Medienerfahrungen für Heranwachsende beleuchtet worden: Jugendliche nutzen die Medien u. a. zur Bearbeitung von existenziellen Fragen, zur Bewältigung von Kontingen-

zen, zur Gewinnung von Sinnorientierung und ethisch-moralischer Orientierung, zur Selbst- und Weltdeutung, zur Lebenssteigerung und Lebensperspektivierung (Herrmann 2007). Die Medienkultur hat hier ganz offensichtlich teilweise Funktionen von Religion übernommen. Andererseits werden Jugendliche durch die Medien auch zum Staunen über die Schönheit und Komplexität dieser Welt, zum religiösen Nachdenken oder gar zur religiösen Praxis angeregt (Dinter 2007, 319 ff.; Herrmann 2007, 212; 257) und in ihren religiösen Vorstellungen geprägt (Pirner 2004); die Medienkultur kann also auch Brücken zur Religion schlagen. Jörg Herrmann spricht in diesem Zusammenhang – durchaus im Sinne der Selbstsozialisationstheorie – vom »Selbstbildungscharakter« der »Medienreligiosität« (a. a. O., 313). Dieser werde allerdings von den Befragten durchaus ambivalent, nicht nur als Freiheit der Selbstbestimmung, sondern auch als Last und Zumutung empfunden sowie als zufallsabhängig: Sie erleben es als nicht leicht, wirklich wertvolle und für die eigene Lebenssituation hilfreiche Medienprodukte zu finden. Beide Merkmale der »religiösen Mediensozialisation« können mit Herrmann als Herausforderung und Ansatzpunkte für eine religionspädagogische Begleitung und Unterstützung von Heranwachsenden betrachtet werden.

Literatur

- Bund der deutschen katholischen Jugend* (BdkJ) / Misereor (Hg.) (2007): *Wie ticken Jugendliche?* Düsseldorf. [Qualitative Befragung von insgesamt 132 katholisch getauften Kindern und Jugendlichen im Alter von 9 bis 27 Jahren]
- Dinter, Astrid (2007): *Adoleszenz und Computer*. Von Bildungsprozessen und religiöser Valenz, Göttingen.

Feige, Andreas; Gennerich, Carsten (2008): Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von BerufsschülerInnen in Deutschland, Münster u. a. [Quantitative Befragung von 8000 BerufsschülerInnen im Alter von 14 bis 26 Jahren]

Fuchs-Heinritz, Werner (2000): Religion, in: *Deutsche Shell* (Hg.): *Jugend 2000*, Bd. 1, Opladen, 157–180. [Repräsentative, hauptsächlich quantitative Befragung von über 5000 Jugendlichen im Alter von 12 bis 25 Jahren]

Gensicke, Thomas (2006): Jugend und Religiosität, in: *Shell Deutschland Holding* (Hg.): *Jugend 2006*, Frankfurt a. M., 203–240. [Repräsentative, hauptsächlich quantitative Befragung von über 2500 Jugendlichen im Alter von 12 bis 25 Jahren]

Herrmann, Jörg (2007): *Medienerfahrung und Religion*. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion. Göttingen.

Müller, Renate u. a. (2002): Zum sozialen Gebrauch von Musik und Medien durch Jugendliche, in: *dies.* (Hg.): *Wozu Jugendliche Musik und Medien gebrauchen*, Weinheim 2002, 9–26.

Pirner, Manfred L. (2004): *Religiöse Mediensozialisation*. Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung durch LehrerInnen, München.

Pirner, Manfred L. (2009): Religion, in: *Vollbrecht, Ralf; Wegener, Claudia* (Hg.): *Handbuch Mediensozialisation*, Wiesbaden (im Druck).

Pollack, Detlef; Pickel, Gert (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der BRD, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28, H. 6, 465–483.

Rhein, Stefanie; Müller, Renate (2006): Musikalische Selbstsozialisation Jugendlicher: Theoretische Perspektiven und Forschungsergebnisse, in: *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung*, o. Jg., H. 4, 551–568.

Williams, Emyr; Francis, Leslie J.; Robbins, Mandy (2007): Personality and paranormal belief: A study among adolescents, in: *Pastoral Psychology* 56, 9–14.

Ziebertz, Hans-Georg (2007): Gibt es einen Tradierungsabbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.): *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh.

Ziebertz, Hans-Georg; Riegel, Ulrich (2008): Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher, Gütersloh. [Quantitative Befragung von knapp 2000 Gymnasial- und Gesamtschul-SchülerInnen, überdurchschnittlicher Anteil an katholischen]

Thomas Schärfl

Die Rationalität religiöser Überzeugungen

Der Waffenstillstand zwischen Religion und Religionskritik scheint aufgeklärt zu sein. Ein Überblick über eine Welle von Publikationen zum so genannten »Neuen Atheismus« belegt hinlänglich¹, dass sich die Theologie erneut mit atheistischen Anfragen auseinandersetzen muss². Die Debattenlage ist keineswegs nur auf den englischsprachigen Raum beschränkt, auch wenn sich dort ein dezidiert kultur-kämpferisches Klima herausgebildet hat, sondern macht sich auch in der deutschsprachigen Landschaft bemerkbar – allerdings mit einigen Besonderheiten: Michael Schmidt-Salomon hat um sein »Manifest des evolutionären Humanismus« eine erstaunliche Anzahl von Gelehrten, besonders Naturwissenschaftlern, aber auch Philosophen und Juristen, versammelt, so dass man den Eindruck haben könnte, dass es in Deutschland gerade intellektuelle Kreise sind, die Religionen und Kirchen kritisch gegenüberstehen. Kann man als intelligenter und aufgeklärter Mensch nicht (mehr) religiös sein?

Auf der Suche nach Strategien

Obwohl die Klärung des Gottesbegriffes erheblich zur Aufklärung über die teilweise berechtigten, teilweise jedoch überzogenen Anliegen des so genannten Neuen Atheismus beitragen kann, liegt das eigentliche Problem in der Frage nach der *Rationalität* religiöser Überzeugungen. Ist es unvernünftig, religiös zu sein?

Theoretisch stehen drei verschiedene Möglichkeiten³ zur Verfügung, die damit gegebenen Fragen zu beantworten⁴:

- (1) Religiöse Überzeugungen sind von herkömmlichen Überzeugungen grundverschieden. Sie können nicht am Maßstab wissenschaftlicher Vernunft orientiert werden.
- (2) Religiöse Überzeugungen unterliegen wie alle Überzeugungen ein- und denselben Vernunftstandards. Im Hinblick auf die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen sind dieselben Standards in Geltung.
- (3) Religiöse Überzeugungen haben ein eigenes Gepräge. Dennoch gibt es Analogien im Bereich anderer Überzeugungen, die uns helfen könnten, die Rationalität religiöser Überzeugungen zu klären und darzulegen.

Die erste Strategie kann in verschiedener Weise ausgelegt werden. Eine mögliche, in

der Frühphase der analytischen Religionsphilosophie durchaus vertretene Auffassung besagt, dass religiöse Überzeugungen nur wie Überzeugungen aussehen, die Propositionen zum Gegenstand haben, in Wirklichkeit aber keinen kognitiven Wert besitzen, sondern eine grundsätzliche Einstellung zum Leben ausdrücken oder den illustrativen Ausdruck und die Vermittlung ethischer Normen ermöglichen. Richard Bevan Braithwaite († 1990) beispielsweise hat das Letztere vertreten.⁵ Nun stimmt es zwar zweifellos, dass religiöse Überzeugungen eng mit moralischen Überzeugungen verknüpft sind und dass sie – wie grundlegende Überzeugungen jeglicher Art – eine Grundeinstellung zum Leben ausdrücken, andererseits werden viele Menschen, die religiöse Überzeugungen haben, auch behaupten, dass damit ganz bestimmte Existenzbehauptungen verbunden sind: die Behauptung beispielsweise, dass Gott existiert, dass Jesus Christus existiert hat und von den Toten auferstanden ist, dass es ein ewiges Leben gibt etc. Braithwaites Position kann religiösen Überzeugungen auch dann noch einen gewissen Sinn abgewinnen, wenn sich die erwähnten Existenzbehauptungen als sinnlos oder falsch herausstellen würden. Aber diese Möglichkeit ist gerade nicht das, womit der religiöse Standpunkt rechnet und was ihn kennzeichnet; der Ernst

Dankbarkeit oder Furcht?

Das, was an der Religiosität der alten Griechen staunen macht, ist die unbändige Fülle von Dankbarkeit, welche sie ausströmt – es ist eine sehr vornehme Art Mensch, welche so vor der Natur und vor dem Leben steht! – Später, als der Pöbel in Griechenland zum Übergewicht kommt, überwuchert die Furcht auch in der Religion; und das Christentum bereitete sich vor.

Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse